

PAUL EVDOKIMOV

# LA FEMME ET LE SALUT DU MONDE

Étude d'Anthropologie chrétienne  
sur les charismes de la femme



CASTERMAN

*fin Louis*

*Édité par les Établissements Casterman, Tournai (Belgique)*  
*Diffusion pour la France et l'Union Française :*   
*Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris 6<sup>e</sup>*  
© Casterman 1958

*Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.*

✓  
PAUL EVDOKIMOV

# La femme et le salut du monde

*Étude d'Anthropologie chrétienne  
sur les charismes de la femme*

1958

CASTERMAN • TOURNAI • PARIS

Le féminisme à outrance revendique l'égalitarisme et produit les « formes » plates des femmes masculinisées. L'amour « rationnel », « hygiénique » arrache « le voile » et dégrade les êtres en mâles et femelles, les désincarne de leur mystère. A l'autre extrémité, les ascètes ne s'intéressent guère à un domaine dont l'absence est la règle de leur vie. Bien plus, la lutte intérieure acharnée peut faire passer du mépris à la haine de l'élément tentateur à combattre. Certaines formes d'ascétisme prescrivant de se détourner même de sa propre mère et même des animaux du sexe féminin en disent long sur la rupture de l'équilibre psychique. Cette rupture explique les opinions de quelques docteurs de l'Eglise sur l'amour conjugal, tirées semble-t-il des manuels de zoologie et où le couple est vu sous l'angle de la production et de l'élevage, notion purement sociologique. Des opinions pareilles peuvent tout au plus servir à l'étude de la psychologie de leurs auteurs, mais n'ajoutent rien à l'étude de la femme. La question de la fin première de l'amour conjugal demeure ouverte encore aujourd'hui et désigne le grand malaise : la scolastique favorise la procréation, mais châtre l'amour.

\* \* \*

L'histoire a laissé ses dépôts dans l'inconscient collectif. Tout être humain a son âge, il a aussi l'âge d'Adam et porte en lui ses origines lointaines. S. Isaac le Syrien dit que Dieu a créé les anges « en silence », mais la création de l'homme ne ressemble guère à celle des anges ni à celle du cosmos. Posé sur la limite du spirituel et du sensible, l'homme réunit en lui tous les plans de l'univers et pour cela constitue « l'unique harmonie composée de sons différents »<sup>18</sup>.

En regardant le Christ — Archétype divin, Dieu créa l'être humain dans sa totalité : « le tout est appelé l'homme » dit s. Grégoire de Nysse. La différenciation en masculin et féminin s'est réalisée postérieurement : « division qui ne touche par l'Arché-

<sup>18</sup> S. Maxime. Voir L. KARSAVINE, *Les Saints Pères et Docteurs de l'Eglise*. p. 238, en russe.

a créé une catégorie d'humains pour le peupler; ainsi il révèle *sa justice*.

On peut admirer la sage prudence de l'orthodoxie qui n'a jamais voulu formuler un dogme au sujet des destinées dernières; ce mystère demeure heureusement indicible et toute spéculation sur le temps et l'éternité, déjà fragile en elle-même, s'arrête devant l'expression scripturaire *éons des éons*; celle-ci manque tellement de précision doctrinale qu'elle ne signifie tout au plus qu'une certaine mesure du temps. D'autre part, la conception de la coexistence éternelle de l'enfer et du paradis éternise le dualisme du bien et du mal : s'il n'est pas *depuis* toujours, il est *pour* toujours. Le péché étant une perversion, toute anthropologie qui part de *l'élément démoniaque* de la nature humaine se trouve encadrée par ces termes immanents : au début l'ange à l'épée flamboyante, barrant l'accès du paradis, et à la fin le tribunal redoutable, avec le lac de feu. Le paradis et le Royaume de Dieu se trouveraient dans la rupture de niveaux ontologiques, radicalement transcendants au destin d'ici-bas<sup>5</sup>. Faute d'une doctrine bien approfondie de l'image de Dieu, et de sa place fondamentale dans l'anthropologie, c'est l'arbitraire divin sous forme de l'Incarnation, et au moyen de la grâce (*gratia irresistibilis*), qui forcerait l'homme et s'ajouterait à lui, provenant de ce qui lui est transcendant, de ce qui lui est étranger et extérieur.

En Orient, très explicitement, c'est *l'élément divin* de la nature humaine : *l'imago Dei*, qui se pose en fondement de l'anthropologie. Celle-ci prend son origine antérieurement au péché originel. En effet, chez les Pères, c'est toujours la première destinée, l'état édénique qui définit l'être humain, même après la chute, et pèse sur son destin terrestre. L'eschatologie en tant que dimension existentielle du temps est inhérente à l'histoire; elle permet la saisie mystique des choses premières et dernières et présuppose donc une certaine immanence du Paradis et du Royaume de Dieu. « Le paradis est redevenu accessible à l'homme »<sup>6a</sup>, dit s. Jean Chrysostome. A la nostalgie innée de l'immortalité et du paradis perdus,

5. Or, dans l'Office de Noël le texte liturgique interprétant JEAN 1, 51 dit que l'ange à l'épée flamboyante s'éloigne de l'arbre de la vie : l'eucharistie.

6<sup>a</sup> P. G., 49, 401.

La profonde raison de l'Incarnation ne vient pas de l'homme mais de Dieu, elle est implantée dans son désir prééternel et indicible de devenir Homme et d'en faire une « Théophanie ». Selon Méthode d'Olympe, « le Verbe est descendu en Adam avant les siècles »<sup>13</sup>. S. Athanase rompt avec la christologie « économique » (Philon, les Apologètes, Origène), le Verbe n'est pas conditionné par le monde mais par Dieu seul. Les grandes synthèses de s. Maxime le Confesseur<sup>14</sup> soulignent ce point et prolongent la lignée de s. Irénée<sup>15</sup>, et de s. Athanase<sup>16</sup> : « Dieu a créé le monde pour y devenir homme et pour que l'homme y devienne Dieu par la grâce, et participe aux conditions de l'existence divine ». « Dans son Conseil, Dieu décide de s'unir à l'être humain pour le déifier », ce qui est sans mesure commune avec le pardon et le salut seulement. La lecture de la Création n'est possible que dans le Dieu-Homme : le monde est conçu et créé dans l'Incarnation. Au-dessus de la courbe possible de la chute, Dieu sculptait le visage humain en regardant dans sa Sagesse l'Humanité céleste et éternelle du Christ<sup>17</sup>.

Si l'Incarnation était déterminée par la chute, ce serait Satan, le mal, qui la conditionnerait. Le p. Serge Boulgakoff<sup>18</sup> attire l'attention sur la formule du credo de Nicée : le Christ descend du ciel et s'incarne « pour nous hommes *et* pour notre salut ». La densité des paroles du credo exclut toute idée de répétition sans raison. Le « pour notre salut » désigne la *Rédemption* et le « pour nous hommes » la *déification*, l'une et l'autre rendant compte de l'Incarnation. La théologie de l'Esprit Saint, de la Gloire, de la Sainteté, oblige à dépasser l'aspect négatif de la purification de « l'existence en Satan » pour se fixer sur le côté positif de la « vie

---

d'accentuation mystique chez les Orientaux et morale chez les latins dans la doctrine de l'Incarnation voir l'article de F. VERNET in *Dictionnaire de Théologie Catholique* — t. VII, coll. 2469. Cfr P. BEUZART, *Essai sur la théologie d'Irénée*.

13. *Le Banquet des dix Vierges*, III, 4.

14. Voir *Ad Thalassium Scholiaz*, Cap. théol.

15. Voir *Advers. haereses et l'Epideixis*.

16. Voir *De Incarnatione contra Arianos*.

17. *Le premier né de toute la création* (COL. 1, 15) ; *Le second homme du ciel* (1 COR. 15, 47) ; *Fils de l'homme descendu du ciel* (JEAN 3, 11).

18. *Agnus Dei*, Aubier, 1943.

d'intégrité qui fait que toute connaissance dans le sens biblique n'est jamais l'exercice autonome d'une seule faculté de l'esprit humain, mais participe de leur ensemble (les Juifs pensaient avec le cœur) et pour cela, elle est comparée souvent à l'acte d'épouser (épouser une femme, c'est avant tout la « connaître »). Ce terme nuptial souligne aussi l'interdépendance : l'homme est enfanté à la gnose par la connaissance que Dieu a de l'homme en « l'épousant » et c'est en connaissant Dieu et uniquement dans ce cas que l'homme se connaît.

*pneuma*  
Le pneuma, la ruah, l'esprit, le *souffle divin* se pose en organe de la communion avec le transcendant, ce qui n'est possible qu'en fonction de la « communion d'essence », de ce quelque chose de mystérieux en nous qui permet de dire que *nous sommes de sa race* (ACTES 17, 28). L'axe de la pensée johannique, l'inhabitation de l'Esprit de Dieu, présuppose ce qui le reçoit dans l'être humain et par suite ce qui lui est conforme — l'esprit humain, *pneuma* : *l'Esprit rend témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu* (ROM. 8, 16). A cette notion de la filiation chez s. Paul (le côté divin) correspond chez s. Pierre son affirmation fondamentale de la participation (le côté humain du même acte) : *afin que vous deveniez participants de la nature de Dieu* (2 PIERRE 1, 4). On peut donc affirmer que le pneuma marque l'homme de son origine céleste et détient les prémices du Royaume. L'homme *fait profession d'être étranger et voyageur sur la terre* (HÉBR. 11, 13) aspirant à la cité céleste. *Homo viator*, il est en « situation de passage » à la pâque future, bien plus il est cette pâque, *pesah* signifie « passage ».

Ainsi *l'esprit* est ce point avancé de l'être humain qui communique et participe à l'au-delà, conformément à sa structure d'être à « l'image ». S. Grégoire de Nazianze exprime cela très fortement en niant tout l'humain indépendant, existant « à sa propre image ». Essentiellement « passage », l'homme réalise sa ressemblance avec le divin ou avec le démoniaque, ce qui entraîne des répercussions cosmiques ; l'homme infléchit vers lui-même tout le plan matériel. Ainsi, l'opposition biblique se situe à un tout autre niveau de profondeur qu'un simple rapport entre l'âme et le corps ; elle se place dans le « méta-physique », entre le terrestre et le céleste, entre l'*homo-animalis* et l'*homo-spiritualis* dans leur totalité. Elle

dance divine. Ainsi les trois hypostases ne sont pas trois Dieux, mais trois principes — trois centres conscients — de l'existence une, où il faut affirmer à la fois la distinction et l'identité l'irréductibilité et la consubstantialité. Chez les Pères Cappadociens<sup>13</sup>, après le Concile de Nicée, le terme « hypostase » ou personne, est défini dans sa différence d'avec « l'ousia », nature ou essence. Mais cette différence ne correspond nullement à la différence entre l'individu et l'espèce, entre le particulier et le commun. L'hypostase est déterminée par ses relations : Père, Fils, Esprit-Saint ; elle est aussi l'unique manière pour chacune d'appropriier la nature une et ainsi de participer à la vie divine une ; mais elle est aussi tout ce qui dépasse ces relations en elle-même : *l'Unique en lui-même*. Cette notion de *l'unicité* irréductible et incomparable qui fait de chaque individu un être unique, une personne, nous vient du dogme. Elle échappe à toute définition rationnelle et ne peut être saisie que par une appréhension immédiate, intuitive ou par une révélation mystique. La personne est un mode d'existence qui pénètre et rend personnel le tout d'un être. Elle est le sujet et le porteur à qui appartient et en qui vit l'être donné. Tout être existant doit être *enhypostasié*<sup>14</sup> dans une personne (ainsi la nature humaine en Christ est enhypostasiée en la personne du Verbe). La personne est le principe d'intégration faisant l'unité de tous les plans avec la communication des idiomes, une circumincession ou périchorèse (ainsi le corps se spiritualise et l'âme vit le corporel).

La formule de Chalcédoine<sup>15</sup> emploie deux termes grecs : *hypostase* et *prosopon*. Les deux signifient la personne, mais avec des nuances différentes. Le *prosopon*, c'est l'aspect psychologique d'un être tourné vers son propre monde intérieur, vers la conscience de soi-même, et, comme tel, il suit l'évolution, passe par les âges de sa propre connaissance et les degrés d'appropriation de la nature dont il est le porteur. L'hypostase a l'aspect de l'être ouvert et transcendant vers l'Autre. C'est ce second aspect qui est décisif pour saisir la dimension théandrique de la personne, sans jamais

13. S. Basile, s. Grégoire de Nazianze, s. Grégoire de Nysse.

14. Le terme est de Léonce de Byzance. Toute nature ne se réalise que dans son centre hypostatique, elle y est enhypostasiée (*Contra Nestorium et Eutychium*).

15. La définition christologique du IV<sup>e</sup> Concile Oecuménique en 451.

*prosopon  
hypostasis*

par le choix » ; or, dans sa forme la plus haute elle est « une activité qui produit ses propres raisons, au lieu de les subir. »<sup>21</sup> Ainsi, la liberté s'élève au niveau où « les actes les plus libres, qui sont en même temps les plus parfaits, sont ceux dans lesquels il n'y a plus d'option. »<sup>22</sup>

La personne se réalise dans la liberté. L'angoisse qu'elle peut ressentir vient de l'arbitraire toujours possible et qui la guette, car elle peut refuser la vie, dire non à l'existence. L'homme est suspendu à chaque instant entre sa propre réalisation et le néant d'où il vient lui-même ; entre se vider et se remplir, c'est le grand et noble risque de toute existence et la suprême tension de l'espérance. La liberté n'invente pas les valeurs mais celles-ci reçoivent la vie, s'incarnent par notre découverte personnelle de ces valeurs. Subjectivement cette découverte est toujours création, création de ma relation avec les valeurs, création car elle n'a jamais existé auparavant, et c'est dans ce sens qu'on peut dire que l'homme est ce qu'il se fait. La Sagesse de Dieu préexiste à l'existence de l'homme et tout homme porte en lui « une image conductrice », sa propre *sophie*, « *sagesse* » il est un projet vivant de Dieu. Il doit le déchiffrer, se déchiffrer lui-même et librement conquérir son propre sens, construire son destin. Ainsi, l'existence est la tension vers sa propre vérité à découvrir et à vivre : « je ne connais la vérité que lorsqu'elle devient vie en moi » disait Kierkegaard. Il n'existe aucun achèvement ni aucune répétition possible dans la vie ; à parler strictement il n'y a jamais de précédent, mais un éternel commencement des actes toujours uniques « jamais deux fois » car ils sont miens. Chaque matin de la vie humaine s'élève comme le matin de la création du monde — un pur projet divin — et la fidélité que je lui porte, me porte à chaque instant vers un nouvel avenir, vers l'absolument désirable et l'absolument vierge.

La relation avec le transcendant ne la détermine point comme une « hétéronomie » de Kant car justement il n'existe aucun *hétéro* dans la théonomie. La dépendance de Dieu se révèle à son intériorité, l'inhabitation du Verbe : *je ne vous appelle plus serviteurs*

21. Id. I/428.

22. *Les puissances du moi*, 155-156.

*mais amis* (JEAN 15, 15). Par contre, toute autonomie « encapsule » l'homme fermé sur lui-même. Dans l'ascèse, s. Antoine précise les trois volontés qui se confrontent dans l'homme : celle de Dieu, salvatrice et agissante du dedans et c'est la théonomie à laquelle l'homme adhère librement dans un synergisme parfait, la fait sienne ; celle de l'homme qui, sans être fatalement vicieuse, est instable et problématique, et c'est l'autonomie ; et enfin la volonté démoniaque, étrangère à l'homme, et c'est l'hétéronomie. Mais, d'autre part, si la liberté n'est qu'une pure soumission qui s'immobilise à l'intérieur de l'acte divin et se réduit à reproduire, à copier, dans ce cas, être liberté à l'image de la liberté divine ne signifie plus rien. Au-dessus de l'éthique des esclaves et des mercenaires, l'Évangile pose l'éthique des amis de Dieu. Le dogme christologique de l'unité des deux natures en Christ se précise dans le dogme de l'unité de deux volontés et postule son implication dans *l'unité de deux libertés*.

Il faut éviter toute confusion entre le terme psychologique de volonté et le terme métaphysique de liberté. La liberté est le fondement métaphysique de la volonté. La volonté est encore liée à la nature, elle est soumise aux nécessités et aux buts immédiats. La liberté relève de l'esprit, de la personne. Quand elle s'élève à son sommet, elle ne désire librement que la vérité et le bien. Dans le plérôme futur, à l'image de la liberté divine, à ce qu'elle désirera correspondront le bien et la vérité ; c'est le sens suprême que vise le paradoxe de Kierkegaard : « la subjectivité est la vérité », « la conscience crée à partir de soi ce qui est le vrai », et jusqu'à cette identification tonnante : « la vérité est l'acte de la liberté. »<sup>23</sup>

C'est justement quand notre liberté se pose au-dedans de l'*opus Dei* qu'elle ne cesse jamais d'être la vraie liberté. Le *fiat* de la Vierge ne vient pas de la seule soumission de sa volonté, mais celle-ci exprime la suprême liberté de son esprit. C'est vers cet acte qu'a été tendue toute sa vie précédente « au temple », à l'ombre de l'attente ardente si bien exprimée par les iconographes de l'Annonciation, qui montrent, non pas un être surpris et étonné par l'imprévu, mais un être au comble du tremblement devant son

23. Kierkegaard, *Post-scriptum*, 1846.

\* \* \*

La pureté du dépôt apostolique de la foi a toujours été la plus vive préoccupation de l'Eglise. Ancre du salut, cristal de la parole de Dieu, le dogme est affecté d'un accent fortement sotériologique<sup>3</sup> : question de vie ou de mort. Pour donner un exemple : un seul mot « omoousios » — consubstantiel —, redresse magistralement la courbe des constructions hérétiques : seule, la consubstantialité du Fils au Père fonde la divinité du Christ, et notre salut y est suspendu par notre consubstantialité à l'humanité du Christ. S. Athanase<sup>4</sup> développe l'affirmation de s. Irénée<sup>5</sup> : « Dieu devient homme, pour que l'homme devienne dieu. » Cette règle d'or de la patristique orientale détermine entièrement son anthropologie. Selon la définition de s. Jean (1 JEAN 3, 4-6), le péché et l'iniquité — *anomia* — la transgression de la limite constitutive, normative de l'être humain. Le péché est révélé par *la loi* ; la fonction de celle-ci est de tracer une frontière nette entre ce qui est *kata taxin* — conforme à l'ordre — et ce qui est désordre, chaos, confusion profonde des couches ontologiques dans l'être humain. La pathologie postule et appelle l'acte thérapeutique capable de descendre jusqu'à la racine de la perversion et d'opérer la guérison de la nature par la reconstitution de sa structure. La *catharsis* éthique, purification des passions et des désirs, s'achève dans la *catharsis* ontologique : la *metanoïa* de toute l'économie de l'être humain. C'est donc essentiellement le rétablissement de la forme première, la restauration de l'image archétypique, de l'*imago Dei*.

Dans sa pureté absolue, cette image est le Christ que les Pères appellent : l'Archétype divino-humain. Au moment de l'Incarnation, le Christ, *image du Dieu invisible* (COL. 1, 15), ne cherche pas une forme quelconque, angélique ou australe ; et non seulement il s'adapte à la forme humaine, mais, selon les Pères, Dieu, créant l'homme, fixait le regard de sa pensée sur le Christ-prototype<sup>6</sup>. Le

3. Sotériologie : doctrine du salut.

4. De Incarnatione Verbi, P. G. 25, 192.

5. *Adversus haereses*.

6. Cf. BRINKMAN, *Geschaffen nach dem Bilde Gottes* ; P. BRATSIOTIS, *Genesis*, 1, 26 in *Der Orthodoxen Theologie*, in *Evangelische Theologie*, II<sup>e</sup> année, cahier

Christ « empreinte du Père » et le Christ *Ecce homo* unit en lui l'image de Dieu et l'image de l'homme. A « l'homme est semblable à Dieu » répond sa justification « Dieu est semblable à l'homme »<sup>7</sup>. Ainsi Dieu s'incarne dans son icône vivante : Dieu n'est pas dépaycé, l'homme est la face humaine de Dieu<sup>8</sup>.

L'*imago* est ce troisième terme d'affinité, de conformité, de correspondance, qui fait voir l'homme dans le divin et Dieu dans l'humain ; au point que l'on peut renverser l'énoncé le plus habituel : l'Incarnation est conditionnée par la chute, et dire : initialement, *au commencement*, en principe même, la création de l'homme « à l'image » était en vue de l'Incarnation — déification et donc « d'inspiration » (*in-spirare*) essentiellement *théandrique*.

Jung, tout en parlant comme psychologue, suggère une précision très importante sur le plan théologique. L'*imago*, du côté de l'homme, n'est pas limitée par la fonction du seul lien entre le modèle et sa reproduction, mais elle se pose en même temps en organe qui prépare l'homme à l'avènement de la plénitude manifestée ; elle a la fonction prophétique du précurseur qui attend et appelle l'Incarnation. Elle appelle ce pour quoi elle existe et ce vers quoi elle aspire, et, par cela, dans un certain sens, elle attire l'événement. Du côté divin elle manifeste le désir de Dieu d'être homme. « L'Eros divin », dit s. Macaire « a fait descendre Dieu sur la terre »<sup>9</sup>, l'a forcé de « quitter le sommet du silence ». Les désirs divin et humain culminent vers le Christ historique en qui Dieu et l'homme se regardent comme en un miroir, et se reconnaissent.

\* \* \*

On ne trouve pas de cohérence parfaite chez les Pères de l'Eglise au sujet de l'image. La richesse du contenu de celle-ci permet de la

7/8, Munich, 1952 ; PAUL ZACHARIAS, *Signification de la Psychologie de Jung pour la théologie chrétienne*, in *Synthèses*, N. 115.

7. Clément d'Alexandrie, P. G. 9, 293 B ; il dit aussi que les juifs reçoivent la loi, les païens la philosophie, les chrétiens la Vérité dans sa plénitude, *Strom.* VI, 9.

8. Le fondement de l'iconographie selon les canons du VII<sup>e</sup> Concile Oecuménique de Nicée en 787.

9. *Homilia*, XXVI, 1.

connaître le ciel que soi-même ». En traduisant l'Incognoscible dans le créé, l'homme se découvre *absconditus* dans cette traduction même. S. Grégoire s'arrête sur la puissance vertigineuse de se déterminer librement<sup>14</sup>, de faire jaillir tout choix et toute décision de soi-même : *autexousia*. Mais cela veut dire justement : se déterminer de sa constitution même à l'image. La fonction axiologique d'appréciation et de discernement fait de l'homme le maître régnant sur sa propre nature et sur toute créature : et ainsi le montre dans sa dignité du verbe cosmique. Entre Dieu et l'homme déifié du Royaume, la différence est celle-ci : « le divin est incréé, tandis que l'homme existe par création »<sup>15</sup>. En fonction de l'*imago*, le christianisme se définit : « imitation de la nature de Dieu »<sup>16</sup> ; la Trinité renversée, reflétée dans la multitude des hypostases humaines unies en la même et seule nature humaine.

Le caractère transcendant de cette dignité fait dire à s. Théophile d'Antioche : « Montre-moi ton homme et je te montrerai mon Dieu »<sup>17</sup>. Dieu habite la lumière inaccessible (1 TIM. 6, 16), l'imago couvre l'homme de la même nuée. En suivant s. Jean Damascène et plus tard s. Grégoire Palamas on peut définir l'homme par la conscience d'exister à l'image de *Celui qui Est*, de l'Existant, et toucher ainsi l'indicible de son mystère.

\* \* \*

La culture profonde de l'attention spirituelle, qui se place au centre des efforts de l'ascétisme, fait de cette attention le véritable art de voir justement tout être humain comme image de Dieu. « Un moine parfait » dit s. Nil de Sinai : « estimera après Dieu tous les hommes comme Dieu même »<sup>18</sup>. Ceci explique ce paradoxe apparent : la tradition des grands ascètes frappe par son ton de joie et par son appréciation maximale de l'homme. En effet, si le monachisme est le maximalisme eschatologique (avec le dernier

14. Cfr s. Macaire, *Homilia*, XXIII, P. G. t. 34, col. 591.

15. *De hominis opificio*, P. G. 44, 184 AC.

16. S. Grégoire de Nysse, P. G. t. 46, col. 244 C.

17. *Épître ad Autolicum*, P. G. t. 6, col. 1025 B.

18. P. G. t. 79, col. 1193 C.

## CHAPITRE III

### LES ORIGINES ET LES FINS

#### 1. La création.

La genèse de la créature transcende toute connaissance naturelle ; seul Dieu peut nous révéler pourquoi et comment Il a créé le monde. Par la Création *ex nihilo*, Dieu pose à côté de lui-même un être absolument autre, différent de lui « non par le lieu, mais par la nature »<sup>1</sup> (s. Jean Damascène). « Dieu contemplait toutes choses avant leur existence, en les imaginant en sa pensée, et chaque être reçoit son existence à un moment déterminé, selon l'éternelle pensée, volonté de Dieu, laquelle est une prédétermination, une image et un modèle »<sup>2</sup> (s. Jean Damascène). « Pensée-volonté », désigne un dynamisme intentionnel et normatif, ce qui écarte tout déterminisme statique. Ces pensées, les *logoï*, les vérités des choses, ne se trouvent pas dans les choses, mais sont leur *télos*, but sous forme d'appel, et que tout être a le pouvoir d'accepter ou de refuser, en fonction de sa liberté.

En premier lieu Dieu crée la sphère idéale du monde, « l'éternité éonique créée » (s. Maxime le Confesseur), son unité vivante, qu'on peut appeler la Sophia créée, la *natura naturans* qui conditionne toute unité concrète de la *natura naturata*<sup>3</sup>. Plus profond que l'aspect phénoménal, mobile et changeant, se trouve son fondement stable qui lie le multiple en un cosmos, en un tout vivant. C'est l'ensemble des principes qui structurent l'unité du monde sous ses aspects multiples : cosmique, logique, éthique, esthétique, anthropologique. Toute vraie connaissance se réfère à l'absolu, remonte des choses empiriques à leur structure idéale, à travers l'écorce du monde contemple l'icone.

1. *De fide orth.*, I, 13.

2. *De fide orth.*, I, 9.

3. Expressions qui apparaissent au XIII<sup>e</sup> siècle dans les traductions latines d'Averroès, rendues célèbres par Spinoza (*Éthique* I, 29). La *natura naturans* est le principe de vie et de toute action ; la *natura naturata* est l'ensemble des êtres et des lois. Voir aussi s. Thomas d'Aquin, *Somme théol.* I-II, 85 ; *De divin. nomin.* IV, 21.

Sophia

Une pareille vision qu'on peut appeler sophiologique affirme le lien organique entre les côtés idéal et empirique du monde et constate les perversions dues à la liberté qu'a la créature de transgresser ses propres normes. La confusion profonde des rapports produit et explique ce que les sophiologues appellent le visage sombre de la *Sophia* créée<sup>4</sup>. Celle-ci est créée « à l'image » de la *Sophia* céleste, Sagesse de Dieu qui renferme les idées de Dieu sur le monde. La *Sophia* terrestre, racine idéale du monde, doit parvenir à sa ressemblance, mais la liberté de l'esprit humain a bouleversé sa hiérarchie, perverti les rapports des principes sophianiques. Le mal s'insinue dans les « failles » de l'être. Il est le bouillon de culture du monde parasitaire, des excroissances qui constituent une parodie de la *Sophia*, « l'aspect nocturne des créatures »<sup>5</sup>, son masque démoniaque.

parody  
of Sophia

La Sophiologie<sup>6</sup>, gloire de la théologie orthodoxe actuelle, est seule à poser l'immense problème cosmique. Elle s'oppose à tout acosmisme agnostique, idéaliste, à tout naturalisme évolutionniste, et voit le cosmos liturgiquement. Le cosmisme inhérent à la liturgie interprète la création de Dieu. Il fait voir la conformité préétablie entre les éléments du monde et leur norme idéale : la pensée divine. C'est la beauté du monde que l'homme reconnaîtra dans la mesure de sa communion avec l'Esprit-Saint. S. Grégoire de Nysse parle du « mouvement inné de l'âme qui la porte vers la beauté spirituelle »<sup>7</sup>, s. Basile du « désir ardent inné du beau »<sup>8</sup>. Le saint en possède une intuition immédiate et conçoit le monde, même dans l'état actuel, comme pneumatophore, le ciel et la terre sont remplis de gloire (cfr Is. 6, 3). La beauté-conformité conditionne la capacité ontologique de contenir Dieu : « Celui que les cieux ne peuvent contenir entre pourtant dans l'être humain » (s. Jean

4. Voir p. BASILE ZENKOVSKY, *Le problème du cosmos dans le christianisme ; Les principes fondamentaux de cosmologie chrétienne ; Les questions d'éducation dans la lumière de l'anthropologie chrétienne*, (en russe).

5. TROUBETZKOÏ, *Le sens de la vie*, ch. III, (en russe).

6. Parmi les différentes conceptions sophiologiques, on peut noter celle de W. Soloviev, du p. P. Florensky, du p. S. Boulgakoff, du prince E. Troubetzkoï, du p. B. Zenkovsky.

7. P. G. t. 44, c. 161 C.

8. P. G. t. 31, c. 909 BC.

Chrysostome). L'intériorité de la nature s'ouvre sur l'infini et l'entraîne vers l'unité dont les parties, selon s. Basile, sont liées par la sympathie ; de même s. Maxime dans ses *Centuries* décrit en poète l'Eros divin faisant jaillir du chaos, le cosmos.

En tant que liturgie cosmique, le monde se dirige vers Dieu et Dieu se dirige vers le monde. Mais la liberté royale de cette rencontre postule à l'état initial une perfection instable.

## 2. La nature avant la chute.

Pour la théologie orthodoxe, c'est à sa source que la nature créée voit la grâce impliquée dans l'acte créateur même. L'absence de la grâce n'est même pas pensable, ce serait une perversion anéantissant la nature, équivalent à la seconde mort de l'APOCALYPSE (20, 14). La vérité de la nature, c'est d'être surnature, « sur » signifiant déiforme et théophore. C'est en son essence que l'homme est frappé à l'image de Dieu, et c'est cette déiformité ontologique qui explique que la grâce est « naturelle » à la nature, de même que la nature est conforme à la grâce. Elles sont complémentaires et se compénètrent mutuellement ; dans la participation, l'une existe en l'autre, « l'un dans l'autre dans la colombe parfaite »<sup>9</sup> (s. Grégoire de Nysse). Toutefois la béatitude paradisiaque n'était qu'un germe tendu à son terme : l'état déifié. La rupture libre de la communion provoque le tarissement de la grâce. L'Incarnation rétablit l'ordre et révèle le principe normatif de l'unité du divin et de l'humain « sans séparation et sans confusion ». Ce qui permet à s. Maxime de définir le but de la vie : « réunir par l'amour la nature créée avec la nature incréée en les faisant apparaître dans l'unité et l'identité par l'acquisition de la grâce »<sup>10</sup>.

L'homme est créé participant de la nature de Dieu (le *spiraculum vitae* — souffle de vie, (GEN. 2, 7), et Dieu, dans l'Incarnation, participe de la nature humaine. A la déiformité de l'homme répond l'humanité de Dieu. L'image de Dieu en l'homme et l'image de l'homme en Dieu est ce troisième terme qui conditionne objectivement l'Incarnation, la possibilité ontologique de la communion des

9. *In Cant.* h. 15.

10. *De ambiguis*, P. G. t. 91, col. 1308 B.

occident — visio beatifica.  
orient — theosis.

simplicité absolue du principe et par là-même interdit de séparer l'essence des énergies. Dans cette perspective, le but de la vie chrétienne ne peut être que la *visio Dei per essentiam*. La compénétration de l'essence divine et humaine étant de toute manière exclue — le *tertium non datur*, c'est-à-dire la déification s'avère impossible. L'homme est ordonné à la béatitude et tout est tendu vers la grâce de la *visio beata*. L'anthropologie est essentiellement *morale*. Axée sur le Bien suprême elle invite à le gagner par des actions béatifiantes dans l'ordre des opérations de l'Église militante afin de conquérir le monde<sup>25</sup>.

En Orient la *théosis*, — l'état déifié de l'être humain, sa pneumatisation par les énergies divines — répond à la nature de ces énergies de se manifester dans un lieu conforme à leur présence, et de le transmuier en cette présence. Ainsi l'anthropologie orthodoxe n'est pas morale, mais *ontologique* ; elle est *l'ontologie de la déification*. Elle n'est pas articulée sur la conquête de ce monde, mais sur « le rapt du Royaume de Dieu » (cfr LUC 16, 16), transformation intérieure du monde en Royaume, son illumination progressive par des énergies divines. L'Église apparaît alors ce lieu de la métamorphose, par les sacrements et le culte et se révèle essentiellement eucharistique<sup>26</sup>, la vie divine dans l'humain, l'épiphanie et l'icone de la réalité céleste. Sous cet aspect de l'*Ecclesia orans*, l'Église sacre et sanctifie plus qu'elle n'enseigne.

Se plaçant dans cette perspective du réalisme ecclésial, les Pères approfondissent la « filiation » paulinienne dans l'interprétation johannique : le fils est celui en qui Dieu fait sa demeure, c'est « l'inhabitation » du divin. L'Esprit Saint nous conduit au Père en Jésus-Christ, nous faisant *concorporels* (EPH. 3, 6), image ressortant

25. Voir LOT BORODINE, *La Doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1933, 1935 ; LOSSKY, *La notion des Analogies chez Denys*, in *Arch. d'hist. doct. du M. A.*, 1930.

26. La conception eucharistique de l'ecclésiologie est exprimée avec beaucoup de force et de clarté dans l'étude (en russe) du Père N. AFANASIEFF, intitulée *Le Repas du Seigneur*. Il souligne le texte des ACTES 21, 47 où *Église* est la traduction très heureuse du terme grec *epi to auto* qui désigne la syntaxe eucharistique : Tous sont réunis dans un même lieu et pour la seule et même chose : l'eucharistie.

La « petite » et la « grande entrée » dans la liturgie orthodoxe s'accompagnent de l'entrée de la hiérarchie des anges. L'homme s'associe à leur chant d'abord dans le *Trisagion* : « Dieu Saint, Saint Fort, Saint Immortel » : le Père, source de sainteté, le Saint ; le Fils, le Fort, celui qui triomphe de la mort ; l'Esprit Saint, le vivifiant, souffle de vie. Et le second chant, le *Sanctus* résume le thème de l'Anaphore, l'adoration eucharistique trinitaire ; le ministère humain et le ministère des anges s'unissent de nouveau dans le même élan d'adoration : *Saint, Saint, Saint, est le Seigneur des armées. Le ciel et la terre sont remplis de Sa gloire* (cf. Is. 6, 3). *Soyez saints, soyez parfaits* désignent le même plérôme, le contenu positif du siècle futur commencé déjà ici-bas. Un saint n'est pas un surhomme, mais celui qui trouve et vit sa vérité d'homme en tant qu'être liturgique. La définition anthropologique trouve son expression la plus exacte et la plus pleine dans l'adoration liturgique : l'être humain, c'est l'homme du *Trisagion* et du *Sanctus* : *Je chante à mon Dieu tant que je vis* (ps. 103, 33). C'est pour cette « action » que l'homme est « mis à part » (rendu Saint). Chanter son Dieu, c'est son unique préoccupation, c'est son unique « travail ». *Et tous les anges... les vieillards et les quatre animaux... se prosternèrent sur leurs visages, devant le trône, et adorèrent Dieu, en disant : Amen, Alleluia - Et il vint du trône une voix qui disait : Louez Dieu, vous tous ses serviteurs* (APOC. 7, 11; 19, 4). Dans les catacombes, l'image la plus fréquente est la figure de femmes en prière, « l'orante » ; elle représente la seule attitude vraie de l'âme humaine. Il ne suffit pas d'avoir la prière, il faut *devenir, être prière*, se construire en forme de prière, transformer le monde en temple d'adoration, en liturgie cosmique<sup>31</sup>. C'est un sujet très aimé dans l'iconographie : il synthétise le message de l'Evangile dans un seul mot : *ave, réjouissez-vous et adorez, que toute créature qui respire rende grâce à Dieu* (ps. 150, 5). C'est le merveilleux soulagement du poids du monde entier, de la pesanteur de l'homme lui-même : « Le Roi des Rois, le Christ s'avance », et c'est « l'unique nécessaire ». « Représentant mystiquement les chérubins, chantons à la vivifiante

31. *Liturgie cosmique* est le titre du livre de von Balthasar ; il l'applique à la théologie de s. Maxime le Confesseur.

*Je viens de mon Père et je vais vers mon Père* (JEAN 16, 28). Et, face à la solitude redoutable de l'homme, il appelle l'Esprit-Saint l'avocat et le consolateur (JEAN 14, 16). Quand l'homme se tourne vers Dieu, il y reconnaît celui qu'il cherche, qu'il avait cherché depuis toujours : c'est l'héliotropisme naturel. Il existe dans la Bible un certain optimisme ; l'homme aime ce qui est bon, aspire à la lumière, à la connaissance, à l'augmentation de l'être, il ne peut vivre et trouver la joie que dans les conditions existentielles définies par s. Paul : *il n'y a que oui en Dieu* (2 COR. 1, 20) — il n'y a qu'affirmation, intégrité, accroissement sans déclin. *Là où est votre trésor, là est votre cœur* (MATTH. 6, 21), mais le cœur dans l'immanence de sa soif n'est tendu que vers l'absolument désirable dont parle l'APOCALYPSE.

La psychanalyse s'efforce de dépister et de retirer de l'âme malade « les mauvaises images » et d'y implanter « les belles ». Cet art exige une profonde connaissance de l'imagination. Synésios, évêque de Ptolémaïs situe l'imagination et ses images entre le temps et l'éternité, c'est grâce à ces images et à la mémoire qui les sauvegarde, que nous connaissons. Mais, ajoute-t-il, les démons en profitent aussi et s'alimentent au compte de notre imagination. Jung, de son côté, dans ses *Types psychologiques*<sup>10</sup> note que « les complexes ressemblent beaucoup aux démons ».

L'homme imagine le monde, imagine sa propre réalité, s'imagine<sup>11</sup>. L'importance de l'imagination pose le problème fondamental de l'image efficace. On peut respecter la loi, on ne peut pas l'aimer. On ne peut pas avoir des rapports personnels avec une idée<sup>12</sup>. C'est pourquoi toute religion se construit autour d'une personne vivante. Elle seule peut dire : *Lève-toi et marche* (MATTH. 9, 5). L'homme cherche le Sauveur pour être sauvé, et il attend le *Consolateur* pour retrouver la confiance dans la vie. C'est toute la signification du culte des saints. Les foules venaient jadis au désert contempler les stylites, pour graver dans leur mémoire la vision du pouvoir

10. *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher, 1921, ch. II, 2.

11. C'est le problème du « masque », l'homme se cache derrière, c'est le thème des pièces de Pirandello et des romans de Dostoievsky.

12. La « connaissance du troisième genre » de Spinoza (III partie de *l'Ethique*) présente une exception très personnelle.

spirituel sur la matière et sur l'instabilité de la vie ; les gens emportaient des dessins maladroits, prototypes des icônes, pour se rappeler constamment la grandeur accessible à l'homme, l'image de la victoire la plus réelle sur le mal. L'ascétisme frappe puissamment l'imagination par contraste avec toutes les suffisances de la vie courante et médiocre. C'est pourquoi l'APOCALYPSE parle de la femme *habillée de soleil* (APOC. 12, 1), et que le culte liturgique nourrit l'âme par des visions grandioses du monde spirituel. La morale des seuls principes, sans images, sans êtres présents, de même que l'esthétisme sans racines métaphysiques ne peuvent jamais résoudre les conflits de l'existence, ne peuvent pas opérer des miracles et conduire à la « seconde naissance » dans la joie. Jung affirme : « Seul, le symbole religieux sublime totalement » ; et nous dirons c'est le symbole de la foi », le « Credo » confessé liturgiquement car il nous place dans la présence des Personnes invoquées et par cela nous bouleverse vraiment.

L'extrême sobriété de l'ascétisme oriental, l'interdiction même d'alimenter sa vie de prières par des images, « la garde d'esprit » représentent une culture très raffinée de l'imagination. En effet, il s'agit avant tout de purifier la puissance même de l'image par la pureté du cœur. L'abbé Philémon nous dit : « Le cœur pur comme dans un miroir voit Dieu car son intelligence s'ouvre vers le haut »<sup>13</sup> ; c'est la culture de sa tendance intentionnelle bien dirigée : « Par ton imagination, regarde au-dedans de ton cœur ».

L'enseignement vient de la liturgie où le rite, le dogme et l'art sont étroitement liés. Ses images sont des symboles, le regard ne s'y arrête pas, mais y prend un point de départ pour s'élever au niveau de l'invisible. Si la liturgie byzantine représente l'icône de tous les événements bibliques, c'est pour y saisir la figure de la Liturgie céleste. L'Eglise recuse toute imagination visionnaire par crainte du sensible, mais elle s'entoure d'icônes, car justement l'icône supprime radicalement toute note empirique et sensuelle et élève le regard vers le pur spirituel. Elle dessine la présence sans la « chosifier ». Selon s. Jean Damascène, l'icône n'est pas une représentation, mais une apocalypse, une révélation du caché. Sa

13. *Philocalie* (en russe), t. III, p. 372.

liberté, mais elle est intérieurement soutenue par le dogme vécu dans les sacrements, ce qui la protège de tout le psychisme désordonné des sectes. Le terme de l'amour mystique : « Que deux soient un »<sup>34</sup>, est avant tout l'expression magistrale du dogme christologique.

\* \* \*

Après avoir travaillé à l'unification de son être intérieur au moyen de l'ascèse de vigilance et de sobriété, le mystique place au centre de sa vie la prière intérieure et incessante, dite « prière de Jésus »<sup>35</sup> ; « Frappe ton adversaire avec le nom de Jésus, il n'est pas d'arme plus puissante sur terre et dans les cieux » (s. Jean Climaque). La tradition du mysticisme sinaïtique et hésychaste se construit autour de la vénération du Nom : « Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pêcheur ». Dans cette prière, c'est toute la Bible, tout son message réduit à sa plus essentielle simplicité : confession de la seigneurie du Christ, de sa divine filiation donc Trinité, ensuite l'abîme de la chute, et enfin l'invocation de l'abîme de la miséricorde divine. Le commencement et la fin sont ramassés dans une seule parole chargée de toute la puissance quasi sacramentelle de la présence du Christ dans son nom. Cette prière résonne sans cesse au fond de l'âme, prend le rythme de la respiration ; le nom de Jésus est en quelque sorte « collé » au souffle. Le nom se grave en l'homme ; celui-ci se transmue dans le nom de Dieu, en Christ ; l'homme s'initie le plus directement à l'expérience de s. Paul : *Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi* (GAL. 2, 20). Faire face aux tentations par une lutte directe n'est bon que pour « les puissants selon Dieu, pareils à s. Michel ; à nous faibles, il ne nous reste qu'à nous réfugier dans le nom de Jésus » (Jean le prophète)<sup>36</sup>.

34. Cette union n'est jamais fusion d'essence. L'union hypostatique dans le Christ *kata ousian* est unique dans son cas. Notre union avec le Christ est *kata phusin*.

35. La meilleure et la plus pénétrante initiation à cette tradition est donnée par l'étude : *La prière de Jésus* par un moine de l'Église d'Orient. Éd. de Chevetogne, 1951. Voir aussi *Récit d'un pèlerin Russe*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1948. *La prière du Cœur*, H. DE B. Ed. orthodoxes, Paris, 1953.

36. Correspondance de Barsanuphe et Jean éditée à Vienne par Nicodème

conseiller aux novices : « Si un ange t'apparait, refuse la vision, humilie-toi et dis : Je suis indigne de le voir ». Et à Satan qui a pris la forme du Christ, un moine déclare : « Je ne veux point voir le Christ ici, mais ailleurs, dans le siècle futur ». « Ne t'efforce pas de discerner pendant la prière quelque image ou figure » dit s. Nil de Sinai<sup>41</sup>. Apparitions rares, elles viennent toujours comme une grâce et surmontent la résistance instinctive des mystiques. Visions de la Lumière créée, luminosité du corps et son allègement jusqu'à la lévitation, mais aucune plaie sanglante, aucune dévotion sensible. L'icone, dans sa sobriété qui va jusqu'à une certaine sécheresse de facture et qui supprime le sensuel dans le schématisme des corps allongés et des visages intentionnellement foncés, rend impossible toute trace même légère d'érotisme mystique. Fait symptomatique, la piété orthodoxe ignore totalement les stigmates<sup>42</sup>. Toute imitation de la passion, toute dramatisation de l'humanité souffrante du Christ, tout dolorisme demeurent à jamais étrangers à la spiritualité orientale : suivre nu le Christ nu. Dans l'élévation mystique, il ne s'agit pas d'imiter le Christ, mais de devenir *christophore*, manifester sa gloire : « Ton visage respandit dans Tes saints » (prière liturgique). De même l'Orient vénérera dans la croix, non pas le bois du supplice, mais l'arbre édenique de la vie, à nouveau verdoyant au milieu de ce monde. La croix, signe de victoire, enfermant dans ses bras le tout du monde, brise les portes de l'enfer. Infiniment plus qu'une attente ou qu'une espérance, c'est l'expérience la plus immédiate du Transfiguré et du Ressuscité qui fait jaillir un tressaillement de joie pascale.

\* \* \*

L'Orient ne connaît pas les confessions, les mémoires, les autobiographies tant aimées en Occident. Il y a une nette différence de tonalité. Le regard ne s'arrête jamais à l'humanité souffrante du Christ, mais pénètre derrière le voile kénotique. A la mystique de la croix et au culte du Sacré-Cœur en Occident, en Orient répond

41. P. G. t. 79, c. 1193.

42. Voir LOT-BORODINE, *De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique* in *Dieu Vivant*, N° 3.

la négation ascétique prive l'histoire de toute valeur, appauvrit l'Incarnation, désincarne l'histoire. L'attitude chrétienne n'est point une négation eschatologique ou ascétique. Elle est *une affirmation eschatologique*. La culture n'a pas de développement infini. Elle n'est pas une fin en soi. Objectivée, elle devient un système de contraintes. Vraie, elle est la sphère où l'homme exprime sa vérité, mais cette vérité dépasse le présent temporel, la forme de ce monde, et c'est pour cela que la culture, à son point culminant, se dépasse et devient essentiellement symbole, signe. Tôt ou tard, la pensée, la conscience morale, l'art, le social s'arrêtent à leur propre limite et alors le choix s'impose : s'installer dans l'infini vicieux ou dépasser sa propre limitation et, dans la transparence de ses eaux claires, refléter l'invisible. Le Royaume de Dieu n'est accessible qu'à travers le chaos de ce monde. Il n'est pas une transplantation étrangère, mais la révélation de la profondeur cachée de ce monde même.

Les cavaliers de l'APOCALYPSE parcourent la terre. Le cavalier blanc, le vainqueur, le Christ, s'entoure de compagnons étranges ; des cavaliers qui figurent la guerre, la famine, la mort. La chrétienté n'est-elle pas frappée d'un sommeil lourd, tragique au moment où le monde se défait, se décompose ? Le monde vit dans les hérésies chrétiennes à cause des chrétiens qui ne savent pas montrer la présence triomphante de la Vie ; le Christ apocalyptique, différent du Christ historique, traverse les espaces du monde, y apporte la crise ultime, le *jugement*, sous une lumière paradoxale, inattendue, comme le jugement sur Job et ses amis. Les ponts s'écroulent. Les liens se rompent. Il y a un fait plus angoissant que la première tour de Babel : ce n'est plus maintenant la confusion des langues, c'est l'impossibilité de s'entendre parler la même langue, c'est la confusion des esprits. Le monde se replie sur lui-même et peut-être n'entendra plus la voix du Christ ; la chrétienté se replie sur elle-même et n'a plus aucune emprise sur l'histoire.

Aujourd'hui, en face de Malraux, Sartre, Camus, où est leur équivalent dans la littérature des chrétiens ? Ils décrivent l'homme comme un être dévié, abject, mais c'est l'homme formé par les camps, par les bombardements, par les révolutions devenues tyranniques, par la souffrance. Les incroyants, peut-être, décrivent plus

exactement le visage humain, et ils peignent avec plus d'amour ce que les chrétiens appellent des monstres. D'autre part, nous avons la littérature d'inspiration chrétienne de Julien Green, de Graham Greene, de Francis Stuart, de Coccioli. Chez ces auteurs étranges la présence de Dieu se découvre là où on n'aurait jamais pensé auparavant la découvrir. De son côté, le savant agnostique Jean Rostand exprimait récemment l'étonnement, si angoissant pour nous tous, de ce que la nostalgie de Dieu d'un incroyant soit souvent plus forte que l'amour que les croyants portent à leur Dieu. Cette nostalgie n'est-elle pas plus agréable à Dieu ? l'esprit de discernement, le sens des valeurs se modifie et se modèle sur le temps très particulier que nous vivons quand « toutes les brèches ouvrent sur le ciel », selon le curé de Bernanos. Reconnaître le Christ, même en ceux qui en apparence luttent contre lui, mais en réalité se révoltent contre des conceptions et des valeurs faussement chrétiennes, n'est-ce pas là un acte chrétien des plus urgents ? La chrétienté s'est trop installée dans le temps ou dans les tout petits problèmes de la vie quotidienne, si aveuglément que ce sont les autres qui s'occupent de la reconstruction du monde et cherchent la grande synthèse du destin nouveau.

« Tu n'expliques rien, ô poète, mais par toi toutes choses deviennent explicables » (P. Claudel). Les choses dernières ne peuvent pas toujours recevoir des définitions théologiques. Souvent elles s'ouvrent davantage à la poésie, à sa profondeur éonique. « Je n'invente pas, je découvre » dit Péguy. La poésie quand elle est tournée vers les origines des choses peut faire comprendre que la beauté est l'accomplissement du vrai et que la gloire marque toujours le moment où « tout est accompli ». C'est pourquoi : « Il est indispensable que la vérité soit dans la gloire, la splendeur du style n'est pas un luxe, c'est une nécessité » (Léon Bloy). L'art sacré est un argument morphologique de l'existence du vrai. Pour comprendre l'art moderne, il faut retrouver les origines de l'art sacré. L'art des catacombes, dans un relâchement de la forme, dans l'abandon de la préoccupation artistique, inscrit les signes du salut, les figures chiffrées du baptême et de l'eucharistie. Une des inscriptions grecques, contemporaines des catacombes désigne les sacrements du salut de la même manière symbolique : « Je suis,

dit Abercius, disciple de s. Pasteur qui fait paître les troupeaux sur les monts et dans la plaine... Partout la Foi a été mon guide, et partout elle m'a donné en nourriture le Poisson de la Source, le grand, le pur, que la Vierge immaculée a pêché et offre à manger aux amis. Elle a aussi un Vin délicieux mélangé d'eau qu'elle donne avec du Pain... Que chacun de ceux qui pensent comme moi et comprennent ces paroles prient pour Abercius »<sup>12</sup>.

La puissance invincible de la foi trace sur les murs et les sarcophages le message éclatant de la Vie Eternelle. L'art classique est inutile pour le moment. Il renonce à lui-même, passe par sa propre mort et s'immerge dans les eaux du baptême, pour renaître en Christ et surgir à l'aube du iv<sup>e</sup> siècle, sous la forme, jamais vue auparavant, de l'icone. Pont entre le visible et l'invisible, le symbolisé est présent dans son symbole. « Ce que la Bible nous dit par le mot, l'icone nous l'annonce par la couleur et nous le rend présent »<sup>13</sup>. Un peu de poussière de ce monde, une planche, quelques couleurs, quelques lignes, et c'est la beauté; dans son ensemble grandiose l'icone est *la vision des choses qu'on ne voit pas*. Bien plus : elle suscite et atteste la présence du transcendant, elle est le lieu théophanique, mais son chemin a passé par la croix et la mort et cela nous amène à l'art moderne.

Comme au temps des catacombes, nous voici entre vivre pour mourir ou mourir pour vivre. L'art moderne n'a devant lui aucune possibilité d'évolution, car il est essentiellement démolition rafraîchissante de toutes les horreurs des siècles de décadence. L'art abstrait, à son point le plus avancé, retrouve la liberté, vierge de toute forme préjugée. La *forme extérieure* est défaite, mais l'accès à la *forme intérieure* est barré par l'Ange à l'épée flamboyante. Il ne s'ouvrira qu'en passant par le baptême, et c'est la mort. L'artiste ne retrouvera son sacerdoce qu'en accomplissant un sacrement théophanique : dessiner, sculpter et chanter le nom de Dieu dans lequel Dieu fait sa demeure. Le piétinement des copistes, l'art pétrifié, momifié, tout est heureusement dépassé. De la copie,

12. J. WILPERT, *Fractio panis*, p. 116-117, A. G. MARTIMORT, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, in *Rev. Arch. Christ.*, Rome 1949. W. WEIDLÉ, *Mystère baptismal de l'art chrétien primitif*, (en russe) in *Pensée orthodoxe*, N° VI.

13. Synode de Constantinople, en 869.

par l'impressionisme et la décomposition de l'art abstrait, on doit passer à la *construction* créatrice de la *forme intérieure*. Mais sa vérité ne peut venir que du contenu de la vision mystique. Il ne s'agit pas d'incarner une idée, il s'agit de l'incarnation des souffles de l'Esprit-Saint, il s'agit de l'art théophanique. L'absolument nouveau vient du ressourcement eschatologique *en avant*. C'est l'art des temps apocalyptiques : « on se souvient de ce qui vient ».

Quant à la science, au siècle dernier, Berthelot affirmait : « le monde est aujourd'hui sans mystères »<sup>14</sup>. Or, Edmond Bauer a déclaré récemment que « les idées métaphysiques de Berthelot avaient entravé dans une certaine mesure le développement de la Science »<sup>15</sup>. En trouvant « une explication » à tel ou tel phénomène, on déplace la difficulté un peu plus loin.

« Le plus grand mystère est dans la possibilité même d'un peu de science » (L. de Broglie)<sup>16</sup>. « La chose du monde la plus incompréhensible est que le monde soit compréhensible » (A. Einstein)<sup>17</sup>. C'est la science tout entière qui est un mystère. Même des agnostiques peuvent constater le mystère et en éprouver un certain sentiment religieux. « La plus belle émotion que nous puissions éprouver est l'émotion mystique. C'est là le germe de toute science véritable » (A. Einstein). L'Esprit-Saint peut susciter chez un savant honnête, objectif, « l'étonnement » dans le sens de Platon, il peut montrer aux esprits plus initiés « la flamme des choses » dans la matière des sacrements.

Sur le plan philosophique, la philosophie existentialiste transcende tout ce qui est objectivation et aspire à découvrir ce qui se trouve derrière l'habituel factice. Elle retrouve ou peut retrouver une réalité qui, exactement comme dans l'art moderne, est très énigmatique, différente de ce que nos sens peuvent apercevoir, ou notre logique seule, construire. Elle dégage un mystère sur l'arrière-fond de l'intentionnalité, devient attentive à un certain finalisme, téléologisme de l'histoire et du destin que les historiens ont inculqué

14. *Origines de l'Alchimie*.

15. ANDRÉ GEORGE, *Clarté et mystère dans la connaissance scientifique* in *Cahiers Recherches et Débats*, N. 4.

16. *Continu et Discontinu*, p. 98.

17. PH. FRANCK, *Einstein, sa vie et son temps* (épigraphe).

toi qui la reçoit. En face de Dieu, sur l'abstraction du néant, absence de tout sujet, se détache un visage, l'œil qui voit, l'oreille qui écoute. Le rapport initial avec Dieu est toute transparence.

L'image reflète son original : *Dieu regarda tout ce qu'il avait fait et vit alors que c'était très bon* (GEN. 1, 31). Bon dans le sens hébraïque, signifie : exactement conforme à sa destination, la fidèle image traduit la parfaite ressemblance. Dieu se regarde dans son icône constate l'eau pure de la ressemblance et affirme : *bon*. Il se réjouit de se voir dans le miroir vivant et le rapport entre Lui et son image dès lors ne peut se décrire qu'en terme de lumière. La lumière dont parle la Bible n'est pas un fait optique indispensable pour la connaissance visuelle. La source optique apparaît avec la création du soleil, mais avant, au commencement, la première parole ne parle point de soleil, mais de cette autre lumière spirituelle qui révèle son vis-à-vis, permet de vivre une présence : le Toi de Dieu, le toi de mon prochain. Cette lumière biblique est à l'opposé, non de l'obscurité, mais de l'absence ; elle est le principe spirituel de la communion ; et dans ce cas l'obscurité signifie la solitude. C'est la lumière qui, des Trois Personnes divines fait un seul Dieu ; de Dieu et de l'homme fait le Christ ; de deux êtres aimants fait un seul ; de l'homme et de la femme la dualité homme-femme. Que la lumière soit (GEN. 1, 3) signifie : que la communion en tant que principe divin se pose dans l'humain, s'y réfléchisse. « Ton visage resplendit dans tes Saints » chante l'Eglise.

Avec toute la richesse infinie que nous pouvons y déceler, *Que la lumière soit* signifie donc « Que la lumière trisolaire soit », « que la Trinité des Trois lumières en Une seule se révèle » — « Que le Christ soit », « que le Dieu-Humanité soit ». Et l'Eglise dans l'exultation liturgique clame : « Gloire à Toi qui nous a révélé la Lumière » — *La Lumière du Christ éclaire tout homme venant dans le monde* (JEAN 1, 9). Le Verbe est descendu en Adam avant les siècles, note de son côté Clément d'Alexandrie. Le fait combien bouleversant est que la Bible débute non par la création mais par révélation de la pré-Incarnation. En face de l'éternelle présence de Dieu la création est un devenir, elle passe par *un soir* et par *un matin*, son existence est « la marche sous le regard de Dieu ». La norme de la vie est de se mouvoir à l'intérieur de Dieu, dans le

possible ? Les maîtres de la vie mystique attirent l'attention sur l'intériorisation spirituelle dont parle maintes fois l'Évangile.

Quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, prie ton Père qui est dans ce lieu secret (MATTH. 6, 6). Il est clair qu'ici la chambre désigne le tréfond de notre esprit. C'est là que s'opère la rencontre avec Dieu, la communion avec le Christ. De même le *désert*, dans le récit de la tentation est le lieu le plus secret, le *cœur* au sens biblique de ce terme. Une pareille intériorisation révèle que la chute s'est accomplie dans les profondeurs de l'esprit. C'est à l'intérieur de l'homme que la lumière s'éclipse, et l'homme se voit projeté à l'extérieur, à la superficie, où tout est devenu matière pétrifiée, espace isolant, temps mesurant le mourir, nature et sa nécessité, absurdité et néant. La lumière s'extériorise aussi, et objectivée, ne devient que l'élément optique. Mais la plus grande catastrophe se produit dans la structure de l'être humain<sup>12</sup>. La séparation d'avec Dieu est aussi rupture au-dedans de l'homme ; la rupture passe à travers l'un initial, le complexe « vis-à-vis », elle le coupe et extériorise ses parties constitutives. Dès lors l'unité homme-femme devient le masculin et le féminin, polarisés et remplis d'attraction et de répulsion. Les termes de la communion passent aux termes de la polarisation : « Je suis mien et lui est sien ». La perversion des rapports objective, transforme tout en objet. Dès que la communion est rompue, la conscience des maîtres et des esclaves se forme. Tout est prêt pour que la femme apparaisse à l'homme comme un objet de plaisir ou de pouvoir despotique. L'homme tombe du champ visuel de Dieu, il est dans l'ombre par rapport à Dieu, il entre dans sa nuit et c'est pourquoi Dieu dit *Ajjecka ! où es-tu ?* (GEN. 3, 9)

Un élément étranger s'introduit dans tous les rapports : la distance ; le vis-à-vis se perd dans les distances et dès lors à travers l'histoire, à tous ces instants, l'un ne cessera de dire à l'autre : *Ajjecka ! où es-tu ?*

12. S. Basile dit que « le péché d'Adam a fendu l'essence humaine » (*Constitut. monasticae*, cap. 18/3). Adam tombé, « se brisant en quelque sorte, a rempli de ses débris le monde entier » dit s. Augustin, *In psalm 95*, n. 15. De même Anastase le Sinaïte : « Chacun devint déchiré d'avec lui-même et les autres », (P. G. t. 89, 621).

super-ego subordonne la femme à l'homme. La « contrainte de répétition » agit avec un automatisme irrésistible, empêche toute femme de se rendre vraiment femme et ainsi l'emprisonne dans sa propre complicité historique.

Il faut comprendre que d'une part, sans le super-ego, une vie pleine de conflits aurait été invivable, mais que, d'autre part, son action sur la subconscience n'atteint jamais la cause réelle mais supprime seulement l'angoisse et la conscience que l'on pourrait en avoir. Le but du super-ego n'est point de vaincre le mal, mais de donner le sentiment d'être défendu, protégé, même si le mal est certain et direct. La race masculine, prenant sa revanche sur le matriarcat, cimente sa victoire par la création d'un mythe, le « mythe de l'homme maître », et c'est lui qui va façonner la conception de l'existence et du rôle réciproque de l'homme et de la femme.

5. — Du Père céleste à qui l'imagerie populaire ou les catéchismes simplistes donnent des traits virils prononcés, jusqu'au père naturel qui reflète pour l'enfant l'autorité divine, la femme s'habitue à admirer avec une considération émue la virilité masculine. Les pédagogues ne manquent jamais de qualifier de « féminin » tout ce qui est faible et inférieur, et de masculin tout ce qui est courage, grandeur, valeur humaine. L'être humain s'identifie si étroitement avec le masculin que même la notion morale fondamentale, la vertu, en langues classiques, est masculine : *aretè* vient de *anèr* - mâle, de même que *virtus* vient de *vir*.

Si la femme oscille entre les tendances « viriloïdes » et « femelines » (le mot est de Proudhon) et désire se comporter en être humain libre, on l'accuse de transgresser les limites de sa nature et de former un complexe de Diane. Les petites filles se découvrent dans leur corps des « garçons manqués », des êtres mutilés. Au moment de la puberté, elles voient que leur corps suggère une existence diminuée, voire impure. Le sang menstruel apparaît comme l'élément maléfique de l'essence féminine. Les traditions rabbiniques y voient les conséquences des rapports entre Eve et le serpent ; et d'autre part ce sang, dévié de sa destination directe était considéré comme mort et donc essentiellement

impur ; impur aussi est celui qui touchera à la source de cette impureté : la femme. Le concile de Laodicée, en 364, défend aux femmes l'entrée dans le sanctuaire à cause des particularités biologiques de leur nature. Les rites purificateurs, les cérémonies des relevailles accusent la souillure de l'enfantement qui rejaillit sur la nature féminine de la mère : celle-ci est considérée comme impure pendant 40 jours et n'est pas acceptée à la sainte communion. Dans un document russe du XII<sup>e</sup> siècle, le moine Kirik demande à l'Évêque Niphont : « Peut-on donner la communion à une mère mourante avant le quarantième jour » ? La réponse précise que, dans ce cas, il faut transporter la mourante dans une autre maison, la laver, et ensuite la faire communier. Le même moine demande si le prêtre peut célébrer une messe, habillé d'une chasuble raccommodée avec un morceau d'étoffe pris à un vêtement féminin. Le purisme juif a laissé des traces profondes dans la conscience chrétienne.

Objet de puissances obscures et d'étranges processus physiologiques, infirme dans son corps et impur dans sa nature, futile et passive, telle se présente la femme à l'homme actif et créateur, à celui qui forge l'avenir ; telle elle se présente souvent à elle-même. Tout, dans sa nature, la prépare à la maternité, mais elle ne peut jamais être sûre de l'accomplir, et risque à chaque moment de ressentir l'amertume d'un être manqué.

6. — Même après la dernière guerre, où la femme a su montrer qu'elle peut parfaitement remplacer l'homme dans maintes fonctions, une énorme pression sociale l'invite à la seule position valable : le mariage. Cette attente barre l'horizon de toute jeune fille. Une enquête récente parmi les étudiantes est très révélatrice : « Beaucoup de nos camarades font des études en attendant. Si elles ne se marient pas, elles exerceront une carrière effacée... et finiront par se sentir coupables, — de quoi, elles ne sauraient le dire, — coupables néanmoins puisque tout les accuse ; il doit y avoir là quelque chose qui leur échappe ». Ce complexe de culpabilité est très tenace. On ne sait pas la raison, mais on se sent coupable. La femme n'a pas de destin propre, elle est un être relatif au destin masculin, et encore, s'unir à ce destin est un privilège. Il y a aussi

des oubliées. Pour Montherlant, les jeunes filles prolongées n'ont pas de place dans le monde des hommes, et il décrit le dégoût que suscite en lui toute femme qui n'est pas un objet érotique. Comme le sang dévié de sa destination, un être dévié de son destin de servir le masculin est par cela même impur. Même dans l'amour, la femme est passive, soumise, dominée. La femme se donne et elle est donnée en mariage ; l'homme la prend comme il prend son plaisir en se servant de la femme, et c'est encore lui qui en donne.

Mais l'esclave se venge de son maître. En se donnant entièrement, la femme désire aussi avoir l'homme tout entier et devient sa geôlière. Le cercle se ferme et la mort seule apporte une solution. C'est tout le problème de l'amour-passion de Wagner, et de tous les grands penseurs si pessimistes quant à l'issue de l'amour. Le mariage apporte à la femme une position sociale, mais, vus de près, le ménage, la vie mondaine, la maternité ne sont souvent que de fausses évasions. Dans le plus féminin, la femme souvent n'est qu'une parure. Au milieu de ses multiples occupations la femme est toujours occupée sans pouvoir rien faire, elle passe tout son temps à entretenir les choses et les êtres, et finit par se laisser entretenir elle-même. L'amour, le narcissisme, la ferveur mystique même, n'apportent pas à la femme de vraie prise sur le monde ; ils l'interdisent plutôt et deviennent une fuite. L'homme, dans ses aventures, domine tout par sa raison et peut consciemment risquer sa vie ; cela signifie qu'il a le pouvoir d'en disposer. La femme ne risque pas sa vie, mais la donne ; toutefois, comme chez toutes les femelles, ce don est fonctionnel, biologique. C'est dans ce don même que la femme est dépendante de l'espèce, asservie à la nature. En dominant la nature, l'homme du même coup domine et asservit la femme. Mais, tôt ou tard, toute oppression provoque fatalement une réaction que les conditions économiques ou le jeu des partis politiques peuvent favoriser au point d'ébranler la « contrainte de répétition ».

7. — Après le rôle que la femme a joué pendant la guerre, l'homme ne peut plus lui refuser ses positions acquises. Le mouvement d'émancipation libère et jette dans le monde un énorme

potentiel de forces. La participation à la production économique introduit la femme dans la communauté masculine, mais l'homme ressent une peur obscure devant un être qui évolue trop vite et il est troublé dans sa propre sécurité ; l'ordre social est menacé. L'homme préférerait traiter la femme en esclave, lui persuadant qu'elle est reine.

Mais, de toute manière, l'ordre patriarcal basé sur le type classique de maîtresse et de servante est profondément ébranlé. C'est un fait déjà très courant que d'abord la femme exerce une profession et qu'ensuite seulement elle est épouse ou maîtresse. Son métier la rend indépendante et les freins moraux et religieux disparaissent avec la décadence du foyer bourgeois. Selon les statistiques déjà anciennes de M<sup>me</sup> Kollontaï, sur soixante millions d'ouvrières soviétiques, la moitié n'est pas mariée. La femme gagne sa vie et, même dans l'amour, glisse rapidement vers la manière masculine d'où toute signification spirituelle est absente.

Lancée dans la construction du monde nouveau, la femme émancipée est désignée par le terme de « célibataire » qui, à lui seul, exprime l'amplitude de la révolution accomplie. Mais, selon les observations de Kaiserling, le nouveau sens social en Amérique et en Russie soviétique tue les émotions profondes et change la signification des valeurs. *Le meilleur des mondes* de Huxley, où 1984 de George Orwel sont terriblement éloquents. La femme contracte rapidement les maladies de l'homme : l'appât et l'attrait du plaisir. La même formation professionnelle falsifie la nature féminine et l'enseignement égalitaire flatte, mais ne donne aucune instruction vraie, capable d'introduire la femme comme femme dans la communauté humaine.

Le besoin d'égalité rend la femme agressive, la pose en rivale ; la femme double l'homme, mais le potentiel de son affectivité spécifiquement féminine s'épuise, elle risque d'y perdre sa nature. Il se produit une énorme déviation aggravée par l'incorporation de la femme au monde masculin au moment de sa décadence. L'évolution économique actuelle accepte l'union libre comme position sociale. Le couple vit à l'hôtel et les enfants sont placés dans des internats. Le père diminué dans ses prérogatives et la mère absente laissent les enfants dans l'abandon moral. L'amour dit libre, où

le corps s'offre en l'absence de l'âme provoque un nombre inquiétant de névroses.

8. — C'est dans ce monde de névrosés que nous introduit le livre de Simone de Beauvoir. Livre remarquable, véritable somme d'observations très justes et courageuses mais qui s'achève sur une fausse note, sur un sentiment de vide terrible. L'absence de toute conclusion est propre à la philosophie sartrienne<sup>3</sup>. Au-delà des apparences, il n'existe aucun mystère, et même l'abîme démoniaque n'a pas de profondeur, c'est l'abîme de la platitude. Déjà Nietzsche lançait ce cri d'alarme : « ne désincarne pas la femme de son mystère ». Réduite à la pure physiologie, ce n'est pas seulement son mystère, c'est la femme elle-même qui disparaît. Le « pour soi » de la femme existentialiste s'avère le « tout pour mon plaisir ». La nature de ce plaisir décrit dans les rêves des jeunes filles rend la lecture pénible car elle dénote une mentalité simiesque, franchement dégénérée. Or, tout nihilisme est détruit du dedans par sa propre et terrible question : « A quoi bon ? » et de même l'existentialisme par : « Et puis après ? »

Une littérature de plus en plus malsaine, du fait qu'elle arrache non seulement les masques de l'hypocrisie, mais les indispensables voiles de la pudeur, nous place dans le monde des malades, avec tous les détails pénibles d'une imagination morbide. Personne n'est obligé de s'hypnotiser sur les conséquences finales du processus de la digestion. Les fous, les maniaques existent, mais combien il est affligeant de s'imposer leur vision ou de la présenter comme celle de tout le monde ! Les échantillons de la psychopathologie — précieux dans leur genre, ne doivent pas franchir les limites de leur propre monde. S. de Beauvoir s'élève contre la mythologie du temps patriarcal et glisse dans le mythe de la femme amazone, mais celui-ci débouche fatalement tôt ou tard sur la grande prostituée de l'APOCALYPSE. Dans les deux cas, c'est la réciprocité, le vis-à-vis qui se perd ; l'autonomie transcende l'altérité ; on se sert l'un de l'autre et l'on aboutit à la solitude, à l'aliénation.

3. Une série de personnages de Sartre (du type de « salaud ») représente « das Man », le « on » de Heidegger, qui ne peut pas avoir de conclusion.

Or, c'est dans l'éclatement de la solitude orgueilleuse et romantique, dans la déprise de soi-même et dans la communion retrouvée que s'opère l'avènement de l'homme. L'humanité<sup>4</sup> est comme une cîme dont les deux versants sont le masculin et le féminin s'accomplissant l'un par l'autre. Dans l'évangile de s. Marc, nous lisons : *Les ressuscités sont comme des anges dans les cieux* (MARC 12, 25). Swedenborg donne une lumineuse explication de cette parole, le masculin et le féminin (dans leur totalité) se retrouvent au Royaume de Dieu sous la forme d'un seul ange.

Si l'homme se prolonge dans le monde par l'outil, la femme le fait par le don de soi. Dans son être-même, elle est liée aux rythmes de la nature, accordée à l'ordre qui régit l'univers. C'est par ce don que toute femme est virtuellement mère et porte au fond de son âme le trésor du monde. La fraîcheur de la vraie féminité qui détient le sens caché des choses se dégage de cette phrase de Kat. Mansfield : « Quand une femme promène un nouveau-né, vous savez de quelle façon la voisine s'approche, et soulevant le voile de la petite tête, se penche, en s'écriant : « Dieu le bénisse ». J'ai toujours envie d'en faire autant devant le visage des lézards et des pensées, comme devant la maison au clair de lune. Je me sens toujours sur le point de donner ma bénédiction à ce que je contemple ». A côté de la fabrication, il y a la pénétration dans la profondeur secrète de l'être. Si le propos de l'homme est d'agir, celui de la femme est d'être, et c'est la catégorie religieuse par excellence.

La femme pourrait accumuler des valeurs intellectuelles, mais ces valeurs ne donnent pas la joie. La femme intellectualisée à outrance à l'égal de l'homme et constructrice du monde se verra dépouillée de son essence, car c'est la féminité comme manière d'être et mode d'existence irremplaçable, que la femme est appelée à apporter à la culture. L'homme crée la science, l'art, la philosophie et même la théologie en tant que systèmes, mais ceux-ci aboutissent à une terrible objectivation de la vérité. La femme, heureusement,

4. « Dans GALATES 3, 27-28, on remarquera le masculin *eis*. Dans le Christ, nous sommes non pas une seule chose, mais plutôt, si l'on peut dire, une seule Personne ». H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 87, note 2.

est là ; et elle est prédestinée à devenir porteuse de ces valeurs, le lieu où elles s'incarnent et vivent. Au sommet du monde, au cœur même du spirituel, se trouve la Servante de Dieu, manifestation de l'être humain rétabli dans sa vérité initiale. Protéger le monde des hommes en tant que mère et le sauver en tant que vierge, en donnant à ce monde une âme, son âme, telle est la vocation de la femme. Le destin du monde nouveau est entre les bras de la mère, comme dit si magnifiquement le Coran : « Le paradis est aux pieds de la mère ». Giraudoux, dans *Sodome et Gomorrhe* dit de l'époque où la femme ne sait plus aimer et se donner : « c'est la fin du monde ! »

\* \* \*

La vocation de la femme n'est pas en fonction de la société, mais en fonction de l'humanité ; son champ d'action n'est pas la civilisation mais la « culture ». Les yeux désillés, les lampes garnies « d'huile d'allégresse », les vierges sages sont dans l'attente de l'Époux (MATTH. 25, 1). Elles « honorent en silence » l'enfantement des choses dernières à venir. L'âme, comme dit s. Macaire, devient tout entière « l'œil » qui capte et émet la lumière. Mais « Abraham attend encore, et Isaac et Jacob, et tous les prophètes attendent pour recevoir avec nous la béatitude parfaite. Car il n'y a *qu'un seul Corps* qui attend sa rédemption<sup>5a</sup> ». Le temps de l'attente est déjà gros de la « chose » attendue. Il invite à sortir de l'état de fragmentation et à passer à l'état d'un seul corps.

La vraie transcendance unit le masculin et le féminin dans une intégration qui transforme ses éléments. Elle arrête leur fragmentation en « femelles » et « mâles », en moi et non-moi. Tout le paradoxe du destin humain c'est de devenir soi-même en devenant autre chose : l'homme se voit dieu selon la grâce, l'extérieur ne se distingue plus de l'intérieur.

L'unique critère de la grâce reçue est l'humilité et l'amour (*servante et ami de l'Époux*), constellation rayonnante de la « Colombe parfaite » dont nul être n'est exclu. Être soi-même

5. ORIGÈNE, *In Levit. hom.* 7, n° 2.

préconise un itinéraire d'élévation : du moi restreint passer au soi complet, du plan plus profond au plus élevé, de l'infantilisme bestial archaïque s'élever à *l'homo maximus* spirituel. Au terme l'homme parvient à ce qu'il est dans son essence : image, empreinte de l'Archétype (*tupos* signifie coup, empreinte, frappe) ce qui explique les symboles multiples du soi qui guident et suggestionnent : la perle, la couronne, le soleil de même que les mandala, figures sacrées de l'intégration.

En face de l'abstraction fréquente des théologiens, Jung montre le dynamisme de l'image dans l'existence historique. Ce ne sont pas les seuls rapports entre le modèle et ses reproductions, car l'image de l'Archétype dans l'homme a une fonction prophétique.

Disciple de Jung, Künkel emploie un terme très expressif : *image conductrice*, image-guide. Du côté humain, elle prépare et se prépare à l'avènement, elle y tend et par cela l'attire. Du côté divin, l'image exprime le désir de Dieu de devenir homme<sup>4</sup>. Cette pré-action de l'image fait voir que c'est en tant qu'Archétype que le Christ est venu *chez lui*, et s'il s'est trouvé chez soi (JEAN I, 11) c'est que les siens étaient réellement à son image archétypique.

Jung est presque seul parmi les psychologues à souligner très fortement toute la réalité du mal, son radicalisme. Il prévient toute confusion du mal avec le pôle obscur de l'être, son mystère utérin. Le mal vient de la perversion, du refus conscient de l'amour divin et crée l'enfer. Il n'est pas seulement *privatio boni*, mais l'adversaire diabolique, « l'ennemi » très concret et très réel. C'est ce réalisme qui pose le problème — combien difficile — de l'eschatologie. L'archétype du Christ en tant que principe d'intégration et de récapitulation porte en lui l'universalisme absolu et postule l'*apokatastasis* : rétablissement de la totalité originelle. Jung estime que la théologie scolaire coupe l'archétype en deux : le ciel et l'enfer. Elle ne prend pas suffisamment au sérieux *Dieu sera tout en tous* (1 COR. 15, 28) et arrive aux définitions insuffisantes de l'éternité, de l'enfer et du destin de Satan. La question est nettement posée. Toutefois, il semble qu'elle est condamnée à rester question,

4. Selon s. Maxime, « Dieu a soif de la divinisation de l'homme » (*Cap. quinq. I, 74*).

et c'est peut-être sa signification la plus positive, car à ce niveau de profondeur, aucune réponse catégorique n'est possible et tout théologien est invité à une extrême prudence. Anastase le Sinaitique évoquait à ce sujet le « malheureux Origène » et appelait au silence<sup>5</sup>. S. Maxime le dit bien : « Les docteurs de l'Église qui pouvaient dire beaucoup de choses sur ce passage à cause de la grâce qu'ils avaient, jugèrent plus prudent de l'honorer en silence, car l'esprit de la foule ne leur paraissait pas apte à saisir la profondeur des paroles »<sup>6</sup>.

L'apocatastase ne peut être qu'une dimension de notre prière, l'exploit de notre amour. On peut dire très paradoxalement : c'est de nous que Dieu attend l'apocatastase...

A côté de l'inconscient personnel, Jung découvre et montre l'inconscient collectif. Ce dernier joue un rôle immense et s'exprime dans les rêves, mythes, contes fantastiques. On y rencontre des symboles universels et constants qui reviennent toujours : l'image de l'arbre, du serpent, de la montagne, du roi, de l'enfant. Ils sont les images des archétypes qui vivent dans l'inconscient collectif. Les archétypes sont à la source des tendances dominantes communes à tous et des dispositions à produire les mêmes représentations douées d'une grande force énergétique. Ils ne sont pas hérités, mais innés et appartiennent à la structure universelle et identique de la psyché. *L'anima* et *l'animus*, le conscient et l'inconscient, l'introversion et l'extraversion, les fonctions rationnelles (pensée, sentiment) et les fonctions irrationnelles (sensation, intuition) sont les parties infra-complémentaires de la psyché ; le conflit entre elles provoque la névrose ; par contre, la santé est dans l'harmonisation des opposées. Si, dans une contradiction logique, les membres contradictoires s'excluent, dans l'opposition existentielle, des membres contraires, mais interdépendants (par exemple dans le cas du masculin et du féminin) peuvent entrer dans une intégration suprême qu'on peut définir par le terme de Nicolas de Cusa : *coïncidentia oppositorum*<sup>7</sup>.

5. *In Hexaemeron* 8, P. G. t. 89, 971 C.

6. *Quest. ad Thal.* P. G. t. 90, 412 A.

7. Nicolas de Cusa l'applique à la synthèse divine.

Jung on Job

S. Grégoire de Nysse l'a affirmé déjà : « Même ce qui apparaît dans l'homme comme un état contradictoire... doit être synthétisé en une suite ordonnée... afin que les contradictions apparentes se résolvent en une seule et unique fin, la puissance divine étant capable d'inventer un espoir où il n'y a plus d'espoir, et une voie dans l'impossible »<sup>8</sup>.

Après cet exposé très bref de quelques aspects de la pensée de Jung, il faut examiner avec la plus grande attention l'étude récente de Jung *Die Antwort auf Hiob*, La réponse à Job. Elle présente un approfondissement très personnel et très original du thème biblique de Job. Jung y voit les trois grands actes d'un drame. Il prend comme fil conducteur la thèse de Kierkegaard : l'homme pieux n'est pas celui qui se reconnaît coupable devant Dieu, mais celui qui comme Job combat pour Dieu contre Dieu. Cela veut dire que l'homme découvre en sa conscience une contradiction interne qui l'incite à la transcender, faute de quoi la vie est une dissonance insupportable. Tout ce que dit Jung ne se rapporte point à Dieu en Lui-même, mais à l'expérience religieuse de l'homme, à ses réactions, à la projection de Dieu dans son âme.

La question de vie et de mort pour Job, c'est son essentielle conviction de trouver en Dieu un soutien contre Jahvé, un témoin qui vit pour lui. D'une part : *Je sais trop peu de choses, que répliquerai-je? Je mets ma main sur ma bouche* (JOB 39, 37), et d'autre part : *Je sais moi, que mon défenseur est vivant, qu'il se lèvera sur la terre* (19, 25). Ce défenseur au premier acte demeure voilé. Jahvé dans ses rapports avec les hommes a conclu un contrat qui régit la fidélité des deux côtés. Mais, fait incroyable, face à l'omniscience divine, un doute se lève personnifié en Satan. Le pari étonnant est engagé sur le dos d'une pauvre et impuissante créature : Job. Il y a une étrange insistance de Jahvé sur sa toute-puissance. Un film rapide, avec le redoutable Leviathan au centre, se déroule devant les yeux effrayés de Job. Il y découvre l'aspect inhumain de Jahvé : *son cœur est dur comme la pierre* (JOB 41, 15). Job est terrassé et pourtant il entend : *Je veux t'interroger; toi, instruis-moi* (JOB 38, 3). Job est élevé au rang vertigineux d'un

8. P. G. t. 1, 128 B.

interlocuteur de Jahvé. Mais sur l'arrière-fond de la scène se profile l'ombre du douteur, de Satan, et le pari étonnant fait penser à Jung que le douteur contamine de son doute la fidélité même de Jahvé.

L'insistance que met Job à proclamer son innocence incite Jahvé à se manifester. L'appel à la justice monte d'une telle profondeur de souffrance que son cri s'élève jusqu'aux astres et résonne « dans le dos de la divinité ». Mais la seule réponse qu'obtient Job est celle d'un demiurge brutal, écrasant sa créature sous le poids de sa supériorité. Ses forces impitoyables sont au-delà de toute norme éthique. Le « happy end » de l'histoire de Job, les réparations matérielles ne seront aucunement une vraie réponse. Le lourd rideau de la question restée en suspens tombe sur le premier acte. Le monothéisme n'est pas dialectique; son monologue n'est pas au niveau d'une réponse véritable. Job *met la main sur la bouche* (cf. 40, 4), car lui est fidèle au contrat.

Mais l'ombre du douteur s'étend comme une tâche d'huile. C'est le deuxième acte. *Je sais que dès maintenant vit dans le ciel un témoin en ma faveur, j'ai mon défenseur sur les hauts-lieux* (JOB 16, 15). Mais, pour le moment, aucune désapprobation n'est infligée à Satan; et pourtant ses interventions dans la vie des hommes conduisent au déluge et à la perdition massive des victimes humaines. Cette ambiance développe « la religion de la crainte » et, par cette unilatéralité, son insuffisance fausse la notion de la Sagesse : *la crainte de Dieu est le commencement de la Sagesse* (PS. 111, 10 et ECCLÉ. 1, 16). L'absence de la Sophia marque les événements du premier acte de l'histoire de Job, de l'histoire de l'humanité, et contribue à la constitution de la *société patriarcale* essentiellement *masculine*, dont le signe est le *cœur dur comme une pierre* (JOB 41, 15).

Déjà le début de l'histoire de Job pose l'immense problème de la *Théodicée*, de la justification de Dieu en face du mal. L'existence de Dieu n'est jamais un problème; pour tout esprit non perverti elle va de soi. Au fond il ne s'agit pas, il ne s'agira jamais dans l'esprit des hommes, de Dieu, mais des rapports de Dieu avec le monde; il s'agit de la Sagesse de Dieu, car c'est elle qui manifeste Dieu dans le monde et dans l'humain (ce n'est pas Dieu qu'Ivan Karamazoff

contra!

Sophia - 'wisdom' for us.

chez Dostoïevsky, n'accepte pas, mais son monde, sa Sagesse ; son attitude n'est pas athéiste mais antisophianique) et c'est ici qu'on touche enfin au vrai problème de Job.

La figure de Job est profondément symbolique; sa signification part en flèche et se répercute sur la terre et surtout dans les cieux. Le « contrat » est dépassé dans ses apparences simplistes et révèle le « tout autre » caché ; et c'est pour cela que les amis de Job, « les juristes » rectilignes, sont confondus. Le « pauvre » Job prophétise et préfigure le destin du « riche », de Dieu. Dieu soulève le voile de son mystère et apparaît comme le Job divin et dès cet instant les théologiens trop optimistes risquent de prendre la place des « amis » du Job divin. Ce n'est plus la main humaine qui ferme la bouche de Job, mais, prophétiquement, la main du Christ ; elle est percée et l'homme y voit à travers. La croix fait taire la colère de Jahvé contre l'homme. La croix fait taire la révolte humaine contre le Léviathan au cœur dur. A travers la main percée, l'homme entrevoit le cœur du Job-Dieu-Homme (« l'argument terrible » de la Croix dans la dialectique d'Ivan Karamazoff). Cette vision est inaccessible à toute apologétique rectiligne d'« amis » innombrables, elle n'est ouverte qu'à la Sophia divine :

*Mes pensées ne sont pas vos pensées* (Is. 55, 8), et elle va s'ouvrir devant la Théotokos, car le cœur de celle-ci est d'avance transpercé par l'épée<sup>9</sup>. Si l'alliance de Jahvé avec le peuple élu en faisait son « épouse », c'était encore selon les règles de la société des mâles. Dieu monothéiste, masculin, inspire la crainte et le tremblement, le contrat au caractère juridique ne laisse aucune place au « bon et divin Eros »<sup>10</sup>. L'homme est entièrement soumis à la loi. La femme n'a qu'une signification secondaire et par cela les valeurs sophianiques sont méconnues. Mais le « cas Job » provoque l'anamnésis de Sophia, de ce témoin dans le ciel en faveur de Job et qui combat pour Dieu contre Dieu.

Jung présente un choix très riche de textes sophianiques (PROVERBES, la sagesse de Jésus Sirach (l'ECCLÉSIASTIQUE), la SAGESSE de Salomon). Sophia fait son entrée comme la joie de Dieu

9. Toute icône de la Vierge tenant l'enfant, le traduit.

10. Denys l'Aréop. *De Div. nom.*, Cap. IV, 10, 12, 14 ; s. Maxime, P. G. t. 90, col. 1383-1387.

et des enfants de l'homme (cf. SAG. 8, 30-31); plasmatrice des mondes, elle se pose en leur entéléchie<sup>11</sup> suprême. Mais surtout elle révèle l'aspect féminin des énergies divines<sup>12</sup>, qui ne touche point l'essence de Dieu, mais exprime une certaine tonalité intérieure de ses manifestations dans le monde. Sa vocation est d'enfanter les pensées divines et de leur donner la forme humaine, c'est l'humanisation de Jahvé. Par le principe féminin de la Sophia, la figure redoutable de Jahvé se métamorphose en visage humain. La Vierge Marie enfante Jahvé-Homme. A la place du contrat aux rapports juridiques, le *hiéros gamos* avec le peuple élu enfante et fait du peuple : Eglise, Fiancée et Epouse. *L'homme nouveau*, de s. Paul a sa réplique céleste dans le Dieu nouveau, le Dieu de la Nouvelle Alliance. C'est l'inimaginable postulat de la question de Job. Dieu répond à ses propres prémisses déposées dans *l'Imago Dei* : le « né de la Vierge Marie et de l'Esprit-Saint » annonce dans l'état tri-solaire de l'Epiphanie la fin du règne monothéiste de Jahvé. Mais l'enfantement par la Théotokos *sans père humain* annonce aussi la fin du règne du mâle, le terme du patriarcat. Dans sa phénoménologie de la conscience religieuse, et là est toute sa grandeur, Jung découvre la vérité du dogme. La Théotokos n'est point un simple agent de l'Incarnation. Jérusalem est une ville parmi les cités terrestres, mais elle est aussi Sion ! *La ville Sainte où le nom de Dieu est déposé* (DAN. 9, 18). Elle est le centre cosmique, la montagne sainte, le point terrestre que touche l'échelle de Jacob. La Vierge, *nouvelle Jérusalem* (APOC. 21, 2) n'est pas « une femme parmi les femmes », mais elle est celle qui est *bénie entre toutes les femmes* (LUC 1, 28), celle qui est *gratia plena* (LUC 1, 28), car elle est celle en qui Jahvé lui-même fut déposé. Elle est l'organe de la Sophia et par cela l'organe du changement étonnant du destin de Jahvé. Avant de donner sa réponse à Job, c'est à la femme que Dieu pose la question préliminaire, mais à cette seule question toutes les autres sont suspendues. Et la Vierge prononce le « Fiat » : que la réponse à Job soit donnée. Dieu est au ciel et

11. Terme d'Aristote qui signifie forme ou raison, logos qui détermine l'actualisation d'une puissance.

12. Seul le palamisme, sa doctrine sur les énergies divines, permet une sophologie correcte.

*l'homme est sur la terre constate Job*, et l'homme meurt de cette constatation en attendant cette parole étonnante de sainte Thérèse : « Je meurs de ne pas mourir » ; il est Job sur son grabat, et qui en appelle au témoin céleste ; il exige la véritable réponse et refuse tout ersatz. La main n'est plus sur la bouche, et la bouche crie et postule l'impossible, la conversion de Jahvé en Dieu-Homme ; *si tu déchirais les cieux et si tu descendais sur la terre !* clame Isaïe (64, 1). Alors Dieu met la main sur la bouche du Léviathan, image redoutable de Jahvé et cette main est Sophia, figure *éternelle de l'humain*. L'image de Dieu en l'homme appelle l'image de l'homme en Dieu, elle exige l'Incarnation. C'est l'exigence du cœur humain et Sophia transpose cette exigence en Dieu, lutte contre Jahvé pour Dieu et remporte la victoire, seule réponse valable pour Job.

La « logique du cœur » de Pascal se retrouve dans « l'argument du cœur » de Dostoïevsky. Stéphan Verkhovensky à la fin des *Possédés* énonce l'intuition fondamentale du mysticisme chrétien. Le cœur aime naturellement comme la lumière luit naturellement. Or, on ne peut aimer, et c'est l'intuition première, irréfutable, que ce qui existe éternellement ; à la grandeur du cœur et de l'amour ne répond que la dimension de l'immortalité. Dieu a allumé la flamme de l'amour dans le cœur humain et ne pourra plus jamais l'éteindre, car elle est dirigée vers lui et se révèle de la même nature que la sienne. L'amour immortalise et n'est conforme qu'à l'éternité. Le mystère du cœur humain est l'argument le plus puissant, l'argument irréfutable en faveur de l'existence de son objet nécessairement immortel : Dieu, « pour le cœur, le seul être désirable »<sup>13</sup>.

Le cataphatisme des idées claires fait place ici à l'apophatisme, à l'indicible. Certes, dans l'Absolu, il n'y a place pour aucun besoin, mais *bibliquement*, existentiellement, Dieu est à la fois au-dessus et au cœur de tout besoin. Déjà Abel préfigure le destin du Job divin. Plus tard c'est l'histoire d'Abraham et de son fils. Les commentaires classiques ont beau ému le paradoxe ; ils n'arrivent pas à sauver le sens éthique renversé, cela n'est possible qu'à une toute

13. N. CABASILAS, cité par Madame LOT-BORODINE, in *La grâce déifiante*, p. 330.

autre profondeur. Kierkegaard, Dostoïevsky, Bloy poseront toujours les questions de Job aux maîtres des systèmes. Ces maîtres, pour réussir le puzzle de leurs concepts théologiques, préfèrent l'apparence combien simpliste de l'image, pourtant insondable<sup>14</sup>, d'Abraham égorgeant son fils, et la pudeur à peine voilée d'un *angelus ex machina* arrêtant le geste meurtrier. Le fils apaise « le courroux » de son père et le Père tout-puissant, l'Absolu, l'Impassible, à la place du simple pardon et de la destruction immédiate des mauvaises herbes du mal... (à quoi servent alors tous les pouvoirs écrasants de Jahvé passés en revue devant Job)... livre son Fils aux mains de Satan, accepte son abandon et sa mort. Il s'agit ici de quelque chose d'infiniment plus profond, de plus tragique, il s'agit de la tragédie divine, combien plus indicible et plus incom-  
mensurable qu'une simple culpabilité des « pauvres pécheurs, nés dans la corruption, incapables par eux-mêmes de faire le bien ». Si cette pauvre explication constitue la vérité ultime sur Dieu et sur sa créature, elle serait une terrible mise en accusation de Dieu lui-même dans sa faute initiale, elle soulignerait son manque flagrant de Sagesse (c'est l'argument du grand Inquisiteur dans la légende d'Ivan Karamazoff de Dostoïevsky), et il ne resterait qu'à mettre la main sur toute bouche et à s'arranger avec la mauvaise conscience, en répondant à toute question par l'argument agnostique du mystère ou par quelque « souveraineté » divine absolument impénétrable pour l'homme. La simplification ne découvre la grandeur de la foi d'Abraham que dans son caractère aveugle (de quelle nature est-il ?). Elle continue de même en parlant de la souffrance et de la mort du seul *homme* Jésus, (ce qui coupe le Christ en deux : Dieu en lui fait des miracles et l'homme pleure, souffre et meurt)... et elle laisse *Dieu* impassible alors l'eucharistie elle-même risque de prendre la figure des « biens récupérés » par Job, un jeu vraiment trop facile s'il s'agit de la seule toute-puissance et de son miracle : le sang humain de Jésus substitué à l'amour divin du Dieu immolé.

14. Il ne s'agit pas d'Abraham, il s'agit de la préfiguration si bien exprimée par Métropolitte Philarète : Le Père est l'amour qui crucifie, le Fils est l'amour crucifié et l'Esprit Saint est la force invincible de la Croix. Le patripassianisme est exclu : ce n'est pas en lui que le Père souffre mais dans le Fils.

et soldat du Christ » (onction chrismale). La Vierge est appelée dans une prière *chef des armées célestes*, non pas combattante, mais celle qui, de par sa nature, est insupportable et mortelle aux démons, invincible de par sa pureté victorieuse. Elle détient le pouvoir de blesser le dragon à la tête, non pas par des actes (le propre du masculin), mais c'est par son être même qu'elle « triomphe sur le mal et détient le pouvoir invincible »<sup>31</sup>.

La tradition parle d'une consécration totale de la Vierge encore enfant à la vie du Temple. L'amour de Dieu atteint en elle une telle profondeur et intensité que la conception du Fils vient en elle comme l'approfondissement de sa vie de prière liturgique, la rendant transparente aux actions de l'Esprit-Saint. Mais l'enfantement de Dieu par une créature montre la puissance de toute femme quand elle est vraiment « nouvelle créature », d'enfanter Dieu dans les âmes dévastées<sup>32</sup>. La pensée patristique y revient constamment. « Le Logos naît toujours à nouveau dans les cœurs des saints », dit l'épître à Diognète (II<sup>e</sup> siècle). Pour s. Grégoire de Nysse la vie chrétienne est la croissance de l'enfant Jésus dans les âmes. Le mystique, pour s. Maxime, est celui en qui se manifeste le mieux la naissance du Seigneur. « D'après la chair, il y a une Mère du Christ, mais selon la foi, le Christ est le fruit de nous tous », dit s. Ambroise<sup>33</sup>. La femme tient avant tout ce charisme maternel d'enfanter le Christ dans les âmes des hommes. La diminution de la foi et de l'amour dans les temps derniers, le relâchement des liens dans les communautés ecclésiales (la pauvreté spirituelle des paroisses) sont liées à l'appauvrissement de la sainteté. Or, la sainteté n'est jamais une fonction. C'est encore une fois la distinction si fondamentale entre « l'être » et « l'avoir », entre la condition de vie et la vie elle-même, entre le sacré des formes, du rituel, des fonctions et la sainteté de l'être même. Il est possible qu'un être très riche en fonctions sacrales ait la plus grande

31. Kontakion de l'Annonciation.

32. L'exemple combien frappant de cette dévastation est dans le livre, par ailleurs très fort, de Camus : *La Chute*. Et quelle magnifique illustration de l'enfantement apporte l'adaptation par le même auteur de la pièce de W. Faulkner : *Requiem pour une nonne*, Gallimard, 1956.

33. In *Evang. s. Lucae*, II, 26.

indigence spirituelle. Par contre, « le pauvre en Dieu », un saint, est *tout* dans sa personne même et n'a besoin d'aucune fonction, d'aucun titre sacré ; c'est de lui-même que jaillit l'abondance, grâce sur grâce, car il participe, dans son être même, à Celui qui est saint, et il l'exprime immédiatement. ||| \*

Le salut ne viendra que de la sainteté, or celle-ci est plus intérieure à la femme dans les conditions de la vie actuelle. La Vierge *conserve les paroles du Fils dans son cœur* (LUC 2, 51), toute femme a une intimité innée, presque une complicité avec la tradition, la continuité de la vie. En Dieu, l'existence coïncide avec l'essence, la femme est plus apte à rapprocher dans la sainteté l'essence et l'existence par la force de l'humilité, car « l'humilité est l'art de se trouver exactement à sa place ». A l'opposé de tout égalitarisme et revendication, c'est le rayonnement le plus naturel de son état charismatique. C'est le ministère du Paraclet, la grâce de consolation et de joie, et qui postule l'être féminin en tant que mère pour qui tout être est son enfant. La Beauté sauvera le monde ; non point n'importe quelle beauté, mais celle de l'Esprit-Saint, celle de la *Femme habillée de soleil*. ||| \*

est aussi limitée comme tout l'humain, mais le Dieu-Humanité du Christ. C'est de cette intégration suprême, où le divin est engagé au même titre que l'humain (sans confusion et sans séparation), que jaillit la nouveauté créatrice. Tout être humain tant en état conjugal qu'en état de célibat monastique, donc tout être humain « en situation de tension » bipolaire peut dépasser le plan des fragmentations historiques, *ombre des choses à venir* (COL. 2, 17) et se découvrir signe, symbole de la totalité future, image présentée déjà sur l'icône de la Déisis. Un être masculin et un être féminin, les multiples formes de l'unité dans l'histoire ne sont que des images de l'Un, du masculin-féminin du Royaume.

Le Christ porte les insignes sacerdotaux, il bénit comme pontife, comme grand et unique sacrificateur. Au moment du jugement, il est seul évêque *in aeternum*, lumière, paix et eucharistie, l'Agneau de la nouvelle Jérusalem. Juge, il tient l'Évangile comme seul et unique interprète de sa propre parole. Mais l'Église prie pour l'Église. La vérité objective de l'humanité du Christ exerce la fonction du jugement : *Le Père lui a donné le pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'Il est le Fils de l'homme* (JEAN 5, 27). Or devant l'humanité immaculée du Verbe se tient la sainteté archétypique : La Vierge et Jean-Baptiste : *Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ?* (1 COR. 6, 2). L'hagiophanie sophianique manifeste la « folie » de la charité et intercède pour les jugés. La Parole juge mais la Sagesse confronte la justice et la miséricorde.

Sur les icônes de la sainte Sophia nous la voyons assise sur un trône, sous les traits d'un ange de feu, couronné et ailé et toujours entouré de la Vierge et de s. Jean-Baptiste ; ceux-ci sont ses émanations archétypiques. C'est à leur sujet que le Christ a dit : *la sagesse a été justifiée par ses enfants* (MATTH. 11, 19) et l'icône l'atteste. Le même sens se dégage de la Déisis représentée sur les calices : les archétypes sont unis dans leur ministère eucharistique ; Jean est le témoin qui dit : *Voici l'Agneau de Dieu* (JEAN 1, 36), et la Vierge prononce sa parole des noces de Cana : *Ils n'ont pas de vin* (JEAN 2, 3).

Au début de la liturgie (prothèse) le prêtre pose sur la patène la parcelle de pain figurant l'Agneau, ensuite, dans un ordre bien déterminé, il place les parcelles figurant la Vierge et s. Jean-Baptiste,

Sophia

*discipline* : « alors on se séparera du milieu des hommes de perversion et l'on ira au désert pour Lui préparer la route ». Cette vocation remonte donc à la tradition du Carmel, à l'idée très ferme qui voyait en Elie le fondateur du monachisme biblique et les iconographes la suivent en représentant Elie sous les traits d'un ascète-moine.

Il est possible que s. Jean ait été novice essénien : *il demeura dans le désert* (LUC 1, 80). Dieu le tire de ce milieu et en fait un nouveau « maître de justice », « maître des choses ultimes ». C'est de son école que sortent les premiers disciples du Christ (JEAN 1, 35-37). Sa prédication comporte une radicale *metanoïa* ou conversion (cf. LUC 3, 3-8), en vue de la naissance dans l'éon de l'Esprit; et c'est par cela que sa figure, sa parole, son bref passage sur la terre sont marqués de traits de feu (fortement soulignés sur les icones). *Une voix clame au désert* (LUC 3, 4), et c'est l'appel du désert qui mettra une empreinte ineffaçable sur toutes les formes d'ascétisme monastique. Avec s. Antoine<sup>23</sup> et s. Pacôme, la tradition d'Elie et de s. Jean-Baptiste, pères du monachisme, s'épanouit dans le monachisme chrétien<sup>24</sup>. Le monachisme, apocalypse vécue, montre la conscience chrétienne brûlée par l'impatience car c'est l'heure de moissonner, la moisson de la terre est mûre (APOC. 14, 15). C'est l'heure de la vendange des grappes de la vigne car ses raisins sont mûrs (APOC. 14, 18). Son message rejoint la voix des âmes des ensevelis sous l'autel et qui crient *jusques à quand?* Mais, le maître leur dit de *patienter encore un peu* (APOC. 6, 9-11). Ce temps de patience consiste à *posséder comme celui qui ne possède pas* (1 COR. 7, 30-31) à faire de sa vie une prophétie et parabole vivante de l'éon futur. Pour s. Jean Chrysostome, même la vie conjugale est essentiellement une figure, non des choses terrestres, mais du Royaume.

C'est de la tradition du désert que vient s. Isaac le Syrien pour dire que la vraie prière est la vision de la « flamme des choses ».

23. S. Antoine le Grand († 356) est chanté (stychère) comme un second Elie.

24. « Les eunuques pour le Royaume de Dieu, » les moines, mènent le combat particulier des acètes car le désert est aussi l'habitat du diable et le lieu redoutable des tentations. C'est dans le désert aux bords de la Mer Morte et au plus profond de son âme que s. Jean passe par « le creuset de feu » et devient inébranlable, archétype des grands spirituels du désert plongés dans le combat invisible avec les puissances des ténèbres.

la bonne terre, le Christ. Le réalisme biblique s'oppose à toute métaphore. Il n'est pas suffisant de dire qu'on est unis ; en Christ, on est *un* (EPH. 4, 5). Le Seigneur s'adresse à son peuple : *Je t'aime d'un amour éternel, ô Vierge d'Israël* (JER. 31, 3).

L'Eglise est l'épouse, Dieu fait alliance nuptiale et son mystère indicible est consigné pour toujours dans le CANTIQUE DES CANTIQUES : *Ton nom, dit la fiancée à son bien-aimé, est une huile qui se répand* (1, 3), *l'huile d'allégresse* (PS. 45, 8) ; ce nom est *maschia-messie*, il signifie l'oint sur qui l'Esprit se pose (cfr JEAN 1, 33) et dit avec l'épouse : *Viens Seigneur* (APOC. 22, 17). Le témoin des noces de l'Agneau, ami de l'Epoux, nous initie à sa joie, joie de toute âme qui n'appartient plus à elle-même. Comme le dit si admirablement Gertrude von le Fort, et ici la femme est l'image de toute âme : « Là où la femme est le plus profondément elle-même, elle n'est pas elle-même, car elle s'est donnée »<sup>26</sup>. La joie éclate très exactement à l'instant même où chacun de nous peut dire *en esprit et en puissance* de s. Jean : *il faut que je diminue et qu'il croisse* (JEAN 3, 30).

#### 4. Ministère prophétique.

Un prophète transcende le présent et apparaît comme sa rupture, mais en réalité, il est le lien qui unit la phénoménologie du présent à son noumène. Le charisme prophétique est la sensibilité à la présence de Dieu, il atteste le « buisson ardent » au cœur de l'histoire. L'Esprit de Dieu choisissait jadis dans l'ancienne alliance une nuée de témoins de ses irruptions dans le monde. Dans la nouvelle alliance, cette dignité est universelle, chacun la reçoit dans le sacrement de l'onction qui fait de l'homme l'être charismatique scellé par l'Esprit.

Un prophète ne prédit pas l'avenir, mais il voit les événements eschatologiquement ; son point de vue n'est pas dans la durée future de l'histoire mais dans le dernier jour. Son charisme est un don au service de l'Eglise, car son expérience directe de Dieu appelle puissamment l'apostolat de témoignage. Ce n'est pas la prédication et l'enseignement catéchétique des évêques, mais l'interprétation

25. Die Ewige Frau.

et par de vaines subtilités, selon la tradition des hommes et les rudiments du monde et non selon le Christ (COL. 2, 8). Une psychanalyse du contenu de l'ego collectif et de ses sécrétions montrerait toute la complexité des formations historiques avortées, morbides. Elle mettrait le doigt sur la stérilité du transfert de la faute sur la femme par le « complexe d'Adam », complexe bien masculin : *c'est la femme qui m'a donné du fruit de l'arbre* (GEN. 3, 12). Seul le Christ, parce que « seul sans péché », peut opérer l'unique transfert vivifiant, car il est l'Innocent absolu et par cela la victime absolue : *Il a effacé l'acte qui était rédigé contre nous... et il l'a supprimé en le clouant à la croix* (COL. 2, 14). Dès lors, normalement, il n'y a que le fiat en Dieu, la croissance sans limite ; l'un par l'autre, le masculin et le féminin se réalisent et chantent à leur Dieu tant qu'ils existent, éternellement. Mais on a profané l'amour entre l'homme et la femme, avant même de découvrir ce qu'il est. Il n'existe nulle part autant de mensonge, car justement l'amour est la soif la plus profonde de la vérité, la voix même de l'être. Si la masse, la foule grouille de plus en plus dans le gouffre érotique dont on fait si rapidement le tour en débouchant sur la « nausée », l'éros attend son heure, mais celle-ci ne peut-être que la dernière. L'amour n'est pas de l'ordre du jour, mais de l'ordre du dernier jour, car sa plénitude même est symptomatique d'un autre éon ; elle déborde l'histoire et parle déjà une autre langue, celle de l'agraphon de s. Clément.

*Dieu est amour* (1 JEAN 4, 8) ne désigne pas l'attribut ou la relation, mais l'essence divine. De même, l'homme à l'image de Dieu est invité à réaliser l'amour dans son être même. Ce qui fait comprendre que la parole *il n'est pas bon pour l'homme d'être seul* (GEN. 2, 18) n'exprime point un attendrissement sentimental mais la conformité la plus précise à la vérité intra-divine trinitaire. Cette parole ne s'adresse pas à l'homme seul, mais aussi au stérile et impossible monothéisme à une seule Personne et cela par l'interprétation humaine de la vérité divine en tant que son image : « il n'est pas bon que l'Hypostase soit seule »<sup>11</sup>, car cette solitude impossible s'opposerait à l'essence divine d'être Amour, d'être un

11. L'Hypostase ne peut être seule de par sa nature qui est d'être ouverture et communion. La « monade » divine de l'Ancien Testament masque la vraie nature trinitaire de Dieu en attendant sa révélation en Christ.

célibat prophétise de son côté l'existence *pareille à celle des anges* (MATTH. 22, 30), et se tourne vers le Seigneur qui vient. Il est bon que certains s'abstiennent de la vie conjugale pour souligner que les mariés doivent *user du monde comme n'en usant pas* (1 COR. 7, 31) et s'unir dans l'unique attente.

Les moines contribuent à révéler le sens eschatologique du ministère conjugal. Les époux contribuent à saisir l'essentiel de l'ascétisme devant *la figure de ce monde qui passe* et à le rendre « maternel ». Mais, à leur manière très particulière, ils doivent aussi suivre leur propre ascétisme conjugal, vivre son amour crucifié et dans la chasteté incarnée de la structure même de l'être humain, contribuer à la plénitude de l'Incarnation. C'est céder à la tentation la plus redoutable (appelée dans l'art ascétique *acedia*, l'abattement de l'esprit, la désespérance mortelle car elle résiste à l'Esprit-Saint) que de n'attendre plus rien de la vie... Or, l'attente positive prend en charge le présent et l'ouvre aux anticipations, aux *kairoi*. « L'heure que nous vivons est la plus importante » enseigne la sagesse ascétique, c'est l'irruption du *temps favorable* (2 COR. 6, 2) qui arrête le temps négatif des attentes déçues et de la surdité des oreilles qui n'entendent pas.

L'Unique disant « J'ai été tout près de toi à l'heure de la souffrance », la place dans le temps racheté. C'est le temps renouvelé où tout destin renaît dans la fraîcheur initiale et jaillit plein d'une signification sans déclin.

C'est ici que les ordres monastiques doivent jouer leur rôle providentiel. Ils peuvent engendrer tout autour de leur foyer rayonnant de maximalisme, de vastes confréries et des communautés où tout destin, surtout celui du célibataire sera clairement déchiffré, soutenu, porté vers l'orient intérieur, parousiaque déjà.

Il a été donné à la Russie du xx<sup>e</sup> siècle de passer par les gouffres d'une destinée historique unique ; mais cette expérience est chargée d'un sens précieux pour toutes les nations qui savent lire dans le livre des temps. C'est un avertissement redoutable de nature apocalyptique et de portée universelle.

\* Le grand écrivain et visionnaire Dostoïevsky disait que la solution spirituelle du destin russe est entre les mains des « starets ».

Ceux-ci avaient voué un culte particulier à la Théotokos, et la Vierge a marqué s. Séraphin de Sarov de son propre signe de *sophrosyné* en disant : « qu'il est de sa race ». C'est une catégorie de la sainteté qu'on peut définir, protection maternelle. La première qualité d'un staretz — disait s. Séraphin — est l'amour maternel pour ceux qu'il dirige : « Sois pour les autres comme une mère ». Ce culte du maternel explique un fait d'une importance incalculable : l'intérêt tout spécial de ces guides spirituels envers les couvents féminins. Le célèbre staretz d'Optina, Macaire, a le premier ouvert les portes de sa cellule aux femmes, véritable événement : les femmes étaient reçues auparavant dans un bâtiment hors du couvent ! Le staretz Ambroise a fondé le couvent féminin de Chamordino (avec 1000 religieuses) remarquable par ses activités de protection : orphelinat, asile pour les délinquants, hôpital, asile pour les femmes âgées et enfin école de formation féminine pour les jeunes filles. Dans la pensée d'Ambroise, ce couvent dans l'ensemble de ses activités, devait être une école de formation de la femme russe et ce projet est devenu sa plus intime préoccupation, à tel point que c'est chez ces religieuses qu'il est venu consciemment, sachant d'avance le moment de son départ, pour mourir. Tous les deux, le staretz Ambroise et s. Séraphin de Sarov, (couvent de Diviéievo) vers la fin de leur vie se sont consacrés à la mission des couvents féminins. Les deux figures les plus frappantes du XIX<sup>e</sup> siècle et peut-être de toute l'histoire russe, se donnent à l'éducation spirituelle de la femme. \*

Ce fait ne peut être aucunement fortuit : il témoigne de la clairvoyance la plus pénétrante de ces organes de l'Esprit-Saint et il concerne l'heure actuelle plus que tout autre. La femme a une appréhension intuitive — par les entrailles — des valeurs de l'Esprit-Saint, elle est dotée naturellement du sens religieux ; le mot de Tertullien « l'âme est naturellement chrétienne » se rapporte avant tout aux femmes. Les marxistes l'ont bien senti. L'émancipation des femmes et l'égalité des sexes sont au premier plan de leur préoccupation ; la virilisation de la femme vise à modifier son type anthropologique, à la rendre intérieurement, dans sa psyché, identique par nature à l'homme. Ce projet de nivellement décèle la lutte la plus virulente contre la loi de Dieu

## TABLE DES MATIÈRES

### INTRODUCTION

#### PREMIÈRE PARTIE

##### Anthropologie

<i>Introduction</i> .. .. .	7
CHAPITRE I. — La constitution de l'être humain .. .. .	37
CHAPITRE II. — L'Image et la Ressemblance de Dieu .. .. .	54
CHAPITRE III. — Les Origines et les Fins .. .. .	64
CHAPITRE IV. — L'Ascèse, l'Expérience mystique et le face à face de la Sainteté.. .. .	77
CHAPITRE V. — Le Sacerdoce Royal .. .. .	99
CHAPITRE VI. — L'Église dans le Monde et les Choses dernières ..	110

#### DEUXIÈME PARTIE

##### Ève biblique et la femme dans l'histoire

CHAPITRE I. — Les prolégomènes .. .. .	133
CHAPITRE II. — Le Matriarcat .. .. .	147
CHAPITRE III. — Le Patriarcat .. .. .	160
CHAPITRE IV. — Le Féminisme, ses mensonges et ses vérités .. ..	172

#### TROISIÈME PARTIE

##### Les archétypes

CHAPITRE I. — Saint, Saint, Saint .. .. .	185
CHAPITRE II. — Les Archétypes .. .. .	193
CHAPITRE III. — La Théotokos, Archétype du Féminin .. .. .	207
CHAPITRE IV. — Saint Jean-Baptiste, Archétype du Masculin .. ..	222
<i>Conclusion</i> .. Les charismes de l'homme et de la femme .. ..	245
<i>Lexique</i> .. .. .	267