

« Veilleur, où en est la nuit ? » (Es 21, 11)

Inquiétudes humaines et vigilance spirituelle

Francis Guibal

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 2012/4 Tome 87**, PAGES 421 À 444
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0874.0421

Date de mise en ligne : 12/11/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2012-4-page-421?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

TOME 87

2012/4

« VEILLEUR, OÙ EN EST LA NUIT ? » (ES 21, 11)

INQUIÉTUDES HUMAINES ET VIGILANCE SPIRITUELLE

Francis GUIBAL se demande si les perplexités interrogatives qui agitent notre monde ne gagneraient pas à mieux actualiser les ressources signifiantes de nos provenances traditionnelles. Les Écritures bibliques, notamment, ne témoignent-elles pas de l'écoute d'une parole capable de projeter sa lumière sur les routes humaines ? Encore faut-il qu'elles soient (re)lues en fidélité spirituelle plus que dogmatique, ouverte à des fulgurations – mystiques, éthiques ou poétiques – qui ne peuvent d'ailleurs contribuer à éclairer l'obscur de nos existences qu'en nous renvoyant à une aventure commune de libération aussi intégrale et aussi raisonnable que possible.*

Au chapitre 21 du livre d'Ésaïe, au plus fort de l'expérience éprouvante d'un siège, une interrogation retentit, adressée à la sentinelle de l'imminence qu'est le prophète et répercutée par elle : « Veilleur, où en est la nuit ? ». Impossible de ne pas reconnaître là une interrogation aussi vieille que l'homme lui-même, qui prend appui, évidemment, sur l'expérience physique de l'obscurité nocturne, mais qui

* Francis GUIBAL est professeur émérite de philosophie de l'Université de Strasbourg.

la déborde aussi pour s'étendre au tout de l'existence aussi bien collective que personnelle : la nuit est-elle le destin de nos vies, de notre monde et de notre histoire, ou nous achemine-t-elle vers la venue du jour ? Le texte biblique accueille cette interrogation et la laisse résonner avec toute la perplexité angoissée qui s'y exprime, mais en lui proposant une orientation fondamentalement éthique : « Le veilleur répond : vient le matin, et puis la nuit. Si vous le voulez, interrogez, convertissez-vous, revenez » (Es 21, 11-12). Il prend acte d'abord de l'expérience d'une alternance constitutive : les fantômes de la nuit, sans doute, s'évanouissent à la clarté apaisante du jour, mais ce dernier, à son tour, doit bien décliner pour céder la place à la nuit qui lui succède. Et cette réalité toute en mouvements et contrastes invite à laisser l'interrogation se prolonger en écoute d'une parole qui, plaidant « la cause d'une *alliance* entre la nuit et le jour¹ », appelle à une conversion faisant retour à l'essentiel. Est-il possible de recueillir le sens pour aujourd'hui de cette articulation entre inquiétudes humaines et inspiration biblique ? Il faut partir pour cela de notre actualité historique pour voir si et comment elle peut encore trouver dans les traditions spirituelles dont elle provient des ressources signifiantes susceptibles de provoquer et d'aiguiser la vigilance de son discernement.

LE CLAIR-OBSCUR DE NOTRE HISTOIRE

Notre modernité a pris conscience d'elle-même en se mettant explicitement sous le signe de l'*Aufklärung*, soit des avancées résolues vers la lumière d'une raison accédant à sa majorité responsable : « *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Voilà la devise des Lumières². » Aux ténèbres de la superstition, aux démissions d'une passivité trop servilement soumise aux autorités religieuses et politiques, s'oppose désormais une humanité se sachant remise à elle-même, capable de progrès et d'inventivité rationnels. Et qui pourrait nier les conquêtes effectives auxquelles n'ont pas manqué de donner lieu ces aspirations nouvelles à une liberté prenant les risques de l'autonomie ? La rationalité scientifique et technique, mais aussi le développement industriel, économique et social, voire le devenir-commun d'un monde en quête d'homogénéisation et de régulation plus justement démocratiques, autant de traits qui témoignent, semble-t-il, d'un travail de civilisation se faisant progressivement jour jusqu'à travers les résistances qui lui sont opposées.

¹ Catherine CHALIER, *La nuit, le jour. Au diapason de la création*, Paris, Seuil, 2009, p. 11.

² Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, texte de 1784, trad. Françoise PROUST, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 43. Au tout début de cet article célèbre, Kant propose de définir l'*Auklärung* (les Lumières) comme « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable ».

L'expérience, pourtant, oblige à modérer et sans doute même à questionner radicalement l'optimisme quelque peu ingénu, jusque dans ses variantes « dialectiques », de cette idéologie progressiste. Comment oublier, en effet, que c'est dans l'espace même des « Lumières » que s'est étendue sur le monde la nuit d'une extermination qui parut « se confondre avec les ténèbres³ » ? Et que c'est au nom de proclamations révolutionnaires que s'est exercée la violence terrifiante du totalitarisme communiste ? Cette « atroce contemporanéité des camps nazis et staliniens⁴ » ne peut en principe qu'aiguiser notre vigilance à l'égard des formes actuelles, plus larvées, de la barbarie menaçante. Edgar Morin évoque ainsi les risques de désintégration que fait peser sur notre monde une pseudo-rationalité instrumentale unilatéralement expansive, « périls nucléaires [...], dégradation de la biosphère ; économie mondiale sans vraie régulation ; retour des famines ; conflits ethno-politico-religieux tendant à se développer en guerres de civilisation⁵ ». Et Régis Debray, de son côté, se demande si cela ne nous fait pas assister à une intensification et à une radicalisation « apocalyptiques » des formes historiques, naturelles et culturelles, de la violence : « Nuages radioactifs, séismes, trous d'ozone, tsunamis, cyclones, canicules, inondations, faillites en chaîne, effondrement des Bourses, écroulement des tours de Manhattan, pandémies, manipulations génétiques, génocides, marées noires... Elles arrivent, les voilà, “les choses qui arriveront à la dernière génération”⁶. »

Tout semble donc se passer comme si, loin de pouvoir mettre fin aux violences de la nature, la culture exclusive du savoir-pouvoir rationnel étouffait le sens de la vie et de la liberté, de l'altérité et de la reconnaissance, menant ainsi à des catastrophes inédites. C'est le règne de l'argent et de la spéculation qui précipite le système capitaliste dans des crises financières vertigineuses, cependant que l'obsession d'une croissance sans frein aiguise les inégalités sociales et met en péril les équilibres planétaires, tant économiques qu'écologiques. Et la trop fameuse « globalisation » éco-technique génère par contre-coup, par ses injustices et son unidimensionnalité, une balkanisation politico-culturelle lourde de régressions fondamentalistes. Devenu étranger au goût de l'aventure et du désir créateur, le monde semble se complaire dans « la suffisance, la satisfaction, l'indifférence, la sclérose, l'asthénie⁷ ». Au point

³ Catherine CHALIER, *La nuit, le jour*, op. cit., p. 224.

⁴ Elisabeth DE FONTENAY, *Actes de naissance*, Paris, Seuil, 2011, p. 176, qui n'entend pas masquer pour autant l'exceptionnelle « singularité d'Auschwitz » (*ibid.*, p. 177).

⁵ « La métamorphose », dans *Le Monde* du 11/01/2010, p. 18.

⁶ Régis DEBRAY, *Du bon usage des catastrophes*, Paris, Gallimard, 2011, p. 19. Debray, bien sûr, ne prend pas à son compte ce déchiffrement « apocalyptique » de notre monde, qu'il constate mais dont il dénonce précisément les effets pervers.

⁷ Georges MOREL, *Lignes sans retour*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 149, qui estime ainsi que « le grand mal » pourrait bien résider dans « la médiocrité du désir » (*ibid.*, p. 14).

qu'il est possible de se demander si ce ne serait pas les Lumières mêmes qui nous auraient « perdus » en faisant miroiter devant nous un projet de maîtrise insensée qui en vient à déboucher sur les « avancées souvent inhumaines de l'universalisme abstrait, des technosciences et de l'échange mondial⁸ ».

Prenons-y garde cependant, ce ne sont probablement pas les Lumières comme telles qui risquent de nous perdre, mais l'absolutisation caricaturale qui les convertit en « illuminisme ». Perdues, heureusement, les illusions de la transparence rationaliste, la voie reste donc ouverte, plus que jamais, à une lucidité raisonnable autrement critique qui ne prétend pas en finir, comme par magie, avec la dureté et l'obscurité du réel, mais qui s'efforce simplement de l'éclairer autant que possible, de manière toujours partielle, avec la conscience aiguë des limites inhérentes à la finitude humaine⁹. Des « lumières » de cet ordre invitent notamment à ouvrir grands les yeux sur les abîmes nocturnes qui nous entourent et nous habitent, dans l'univers aussi bien qu'en nous-mêmes et dans l'histoire¹⁰. Ce qui écarte sans doute tout optimisme trop facile, mais sans conduire pour autant à un pessimisme résigné devant la fatalité : affrontée à la résistance constitutive des conditions finies, la liberté raisonnable peut apprendre non seulement à relativiser tous ses savoirs théoriques, mais à mettre en œuvre une prudence pragmatique qui s'appuie sur eux tout en se mettant elle-même au service d'une sagesse pratiquement orientée. Tout renvoie finalement à un droit et à un devoir de responsabilité effective¹¹ ; et celle-ci n'est vraiment raisonnable qu'à vouloir, certes, un meilleur fonctionnement et une plus juste organisation du vivre-ensemble social, mais « en vue de quelque chose d'autre, en tant que condition, en tant que moyen, non en tant que fin en soi¹² ».

Voilà qui concerne sans doute au premier chef le monde européen. S'il est vrai, en effet, que « c'est ici que le mal absolu a été perpétré », on peut justement

⁸ Elisabeth de FONTENAY, *Actes de naissance, op. cit.*, p. 166, qui évoque aussi un « grand rêve de planification des possibles » (*ibid.*, p. 156) ne pouvant que méconnaître la contingence et la finitude de notre condition historique.

⁹ La lucidité critique amène à reconnaître qu'« obscure est la source d'où naît notre lumière » et qu'« il n'y a pas de lumière éblouissante », seulement « des flambeaux dans la nuit » (E. MORIN, *Vers l'abîme ?*, Paris, Carnets de L'Herne, 2007, p. 44-45 et 47).

¹⁰ Les astronomes découvrent dans l'univers une « lutte incessante de la lumière contre l'expansion universelle » et la « mystérieuse énergie noire qui accélère ce mouvement d'expansion » (Trin XUAN THUAN, *Les voies de la lumière. Physique et métaphysique du clair-obscur*, Paris, Fayard, 2007, p. 324 et 340). Et il n'est guère besoin d'être grand clerc en psychanalyse et en sciences de l'homme pour discerner, toujours renaissante au cœur des sujets et de leur histoire, certaine « pulsion de mort » dont la menace fait planer sur l'existence finie le grand soleil noir de la catastrophe.

¹¹ C'est là une prise de conscience décisive dont témoigne par exemple l'autobiographie de Barack OBAMA, à un moment clé de son itinéraire : « Tu es peut-être enfermé dans un monde que tu n'as pas créé, mais il te reste un droit sur la façon de le modeler. Il te reste des responsabilités. » (*Les rêves de mon père*, Paris, Presses de la Cité, coll. « Points », 2010, p. 164).

¹² Eric WEIL, « Religion et politique », in *Cahiers Eric Weil 4*, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 105. Ce « quelque chose d'autre » ne peut être qu'une dimension de sens qui ordonne l'agir politique lui-même aux partages de la vie bonne, de la culture et de la reconnaissance interculturelle.

estimer que c'est ici aussi que « la volonté doit renaître d'un monde fraternel, d'un monde fondé sur le respect de l'homme et de sa dignité¹³ ». En ne rêvant plus, sans doute, du grand soir et d'un avenir totalement transparent, mais en s'attelant courageusement, dans l'attention toujours renouvelée à la complexité historique et à l'imprévu qui peut en surgir, à « des émancipations multiples et des réformes permanentes¹⁴ ». Et en cherchant à construire ainsi un nouvel espace politico-culturel, soit une « supra-nationalité communautaire où s'affirmeraient, au lieu de se disloquer ou de s'estomper, les identités régionales ou locales¹⁵ ». Ce qui suppose un ressourcement permanent dans la tradition pensante qui donne à l'Europe sa véritable « figure spirituelle » : la tradition paradoxale, toujours à renouveler, d'une vigilance raisonnable ou d'un « esprit de libre critique et de normation pour des tâches infinies¹⁶ ». C'est par là seulement, en effet, que la communauté européenne peut apprendre à articuler sa réalité (locale) et son idéalité (mondiale), soit à dépasser ses propres particularismes en contribuant, à sa manière, à faire « de la Terre-Patrie, dont nous sommes les enfants » ce qu'elle devrait devenir : « le jardin commun de l'humanité¹⁷ ».

Cette orientation, on le voit, est résolument tournée vers l'avenir et elle s'interdit en principe tout « retour » fondamentaliste aux autorités hiérarchiques du passé, religieuses ou politiques, et à leurs « arguments terrassants¹⁸ ». Impensable, donc, et impossible de prétendre répondre aux menaces catastrophiques du présent en ayant recours à certain illuminisme apocalyptique qui se complaît dans le pire en y prophétisant la venue du meilleur¹⁹. Mais la question est de savoir si l'inspiration raisonnable de la tradition occidentale ne devrait pas, sans renier sa vigilance critique mais plutôt, pour la maintenir et mieux la mettre en œuvre, s'ouvrir à d'autres (res)sources symboliques de sens et notamment à celles qui nous viennent des Écritures bibliques²⁰. Il ne s'agirait donc nullement de se

¹³ Simone VEIL, *Une vie*, Paris, Stock, 2007, p. 339 (discours tenu à Auschwitz le 27/01/2005).

¹⁴ Jorge SEMPRUN, *Une tombe au creux des nuages*, Paris, Flammarion, coll. « Essais sur l'Europe d'hier et d'aujourd'hui », Castelnau-le-Lez, Climats, 2010, p. 247.

¹⁵ Jorge SEMPRUN, *Une tombe*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶ Edmund HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, texte de 1935, éd. bilingue, trad. Paul RICŒUR, Paris, Aubier, 1987, p. 60-61 ; cité par J. SEMPRUN, *op. cit.*, p. 121.

¹⁷ Edgar MORIN, *Vers l'abîme ?*, *op. cit.*, p. 31 et 151.

¹⁸ Je prends cette formule (en la faisant passer au pluriel) à Élisabeth DE FONTENAY, *Actes de naissance*, *op. cit.*, p. 185.

¹⁹ Le petit livre déjà cité de Régis DEBRAY s'en prend vigoureusement à cette logique apocalyptique qui prend appui sur les catastrophes pour proclamer la rédemption qu'elles appellent : « Les temps mauvais donnent du bon temps aux Apocalypses et aux Annonciations » (*Du bon usage*, *op. cit.*, p. 33). René Girard est pour lui le plus éminent représentant de cette lecture herméneutique qui tend à brancher « la glose sur la glose, laquelle fait d'un savoir la clé d'un salut » (*ibid.*, p. 65).

²⁰ Paul Ricœur a souvent fait remarquer que notre culture occidentale s'abreuvait à des sources multiples : le logos grec, sans nul doute, mais aussi le *davar* hébraïque et le kérygme évangélique ; sans oublier, bien sûr, la rationalité critique des Lumières.

conforter dans certaine(s) position(s) de maîtrise trop facilement assurée d'elle-même, mais de mieux ordonner les lumières du savoir conscient de soi à l'écoute de paroles qui viennent d'ailleurs et qui sont susceptibles de provoquer moins des « vaticinateurs en situation » que des « vigilants aux aguets²¹ ».

LA LUMIÈRE DE LA PAROLE

Longtemps tenue pour un Livre sacré dans lequel la Parole de Dieu se révélait de manière absolue, certaine et infaillible, que ce soit à travers l'interprétation dogmatique du magistère ou par la grâce d'une lecture assistée par l'Esprit, la Bible a dû passer par l'épreuve d'approches historico-critiques qui obligent à reconnaître en elle un document éminemment – et superbement – humain. Les écritures qui s'y trouvent recueillies témoignent de l'histoire singulière d'un peuple qui s'est donné en elles et par elles un viatique pour sa route ; lieu d'expériences qui s'y cherchent, s'y élaborent et s'y transmettent, ce livre parle de manière humaine, par des hommes qui s'adressent humainement à d'autres hommes. Il y a dans cette reconnaissance une certaine « démythologisation » qui atteint sans doute au cœur le désir de savoir et sa curiosité, que celle-ci soit avide de spéculation (théologique), d'information ou d'explication (positives). Mais si ces textes perdent ainsi en « autorité » rassurante, ils gagnent évidemment en signification poétique et existentielle ; car ils ne cessent de réclamer l'intelligence d'une écoute interprétative qu'ils renvoient finalement à ses propres risques. Ce qui ne vaut pas moins pour le message évangélique que pour la Torah mosaïque.

Tout part, pour Israël, de la conscience aiguë d'une existence vouée, semble-t-il, à l'obscurité de la nuit et aux ténèbres de la mort : « Regardant la terre, on n'y trouvera que détresse et ténèbres, obscurité de l'angoisse et on ne verra plus que la nuit²². ». Au point que le croyant qui traverse cette épreuve se demande s'il ne faut pas l'attribuer à Dieu lui-même, à un Dieu qui fait « marcher dans les ténèbres sans lumière » et « habiter dans les ténèbres chez les morts de jadis » (Lm 3, 2 et 6). Cela n'empêche pourtant pas de continuer à avancer, comme si l'obscurité ne devait pas avoir le dernier mot, comme si une parole secrète ne cessait de venir ordonner et éclairer le chemin : « Une lampe sur mes pas ta parole, une lumière sur ma route » (Ps 119, 105). À l'écoute de cette intimation énigmatique, la nuit peut se révéler zébrée de lueurs qui la partagent (Gn 14, 15) et l'exode pascal de l'existence s'éprouver accompagné d'une « nuée obscure » (Ex 13-14) où se signifie et se manifeste

²¹ Je prends ces formules à Régis DEBRAY *Du bon usage*, op. cit., p. 34, mais en marquant une distinction, voire une opposition, là où il me paraît établir une équivalence.

²² Ésaïe 8, 22. Ou encore Ésaïe 59, 10 : « Nous habitons les ténèbres comme des morts ».

la fidélité d'une présence en alliance. La même loi qui commande l'existence guide aussi son cheminement et l'ouvre déjà à l'éventualité et au discernement d'une promesse de libération²³ : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; sur les habitants du sombre pays une lumière a resplendi²⁴. »

Cet éclairage – ou cette éclaircie – qui se projette sur la nuit de l'existence, l'expérience biblique fait remonter son origine au Dieu créateur dont la parole est dite « façonner la lumière et créer les ténèbres » (Es 45, 7). Tout se passe comme si une limite était « posée à l'obscurité des ténèbres » (Jb 28, 3) ou comme si, paradoxalement, la lumière de la parole transfigurait cette obscurité : « La ténèbre n'est pas ténèbre pour toi et la nuit comme le jour illumine » (Ps 139, 11-12). Et ce dont Israël fait ainsi l'épreuve dans son histoire d'alliance, ses sages n'hésitent pas à l'étendre au tout du monde et de la réalité créée. Ainsi le premier récit de la Genèse (Gn 1, 3-5) attribue-t-il à la puissance de la parole créatrice à la fois la séparation originelle de la lumière et des ténèbres et l'articulation permanente (dans la distinction constitutive) de la nuit et du jour : sur fond de chaos ténébreux et obscur, ce que la parole fait advenir à la lumière, c'est un monde où l'harmonie passe par alternance et tensions entre clarté et obscurité. Et Gn 8, 22, en conclusion du récit du déluge, confirme l'alliance définitivement renouvelée de cet ordre cosmique : « Plus jamais [...] jour et nuit ne seront interrompus. » Il y a là une réalité qui déborde Israël et que le livre des Proverbes (8, 22 *sqq.*) fait remonter à une Sagesse divine fondée dès l'éternité et « mettant ses délices à jouer avec les fils d'Adam » (8, 31). Il n'y aurait donc pas d'humanité véritable qui ne se trouve, toujours déjà, visitée et éclairée, touchée et éveillée à elle-même (et aux autres...), par une sagesse immémorialement prévenante, qui se communique à qui la désire et la demande pour apprendre à se conduire en homme appelé à « gouverner le monde en sainteté et justice » (Sg 9, 3).

Vont donc ici de pair l'unicité singulière de l'élection et la vocation universelle de l'attestation, sous le signe d'une seule et même parole qui ordonne à la fois l'histoire et la nature, qui ne suscite la fragilité de la création qu'en inscrivant en elle la loi d'une libération seule à même de la tourner vers son accomplissement. Autant dire que cette écoute de la parole qui guide et éclaire l'existence revêt toujours un aspect que l'on peut qualifier de dramatique. L'expérience spirituelle ne va pas sans combat entre lumière et ténèbres, elle

²³ Cette attention toute en discernement serait, selon Emmanuel LEVINAS, la caractéristique de la véritable intelligence (biblique) : « L'alouette qui salue le soleil, tout le monde peut en faire autant. Tout le monde est capable de saluer l'aurore. Mais distinguer l'aube dans la nuit obscure, la proximité de la lumière avant son éclat, l'intelligence, c'est peut-être cela » (*Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 123).

²⁴ Ésaïe 9, 1, qui se trouve repris en Lc 1, 79 : « Soleil levant, lumière d'en haut, sur ceux qui gisent dans les ténèbres et l'ombre de la mort. »

affronte inévitablement ce que l'on peut appeler « l'autre côté » de la réalité, soit un « réservoir de forces sombres, désordonnées et destructrices, rebelles à la parole qui appelle la lumière à l'être et qui nomme "nuit" la part de ténèbres destinée à relayer le jour²⁵ ». Pour que la création ne s'abandonne pas au chaos de la dispersion, il lui faut demeurer attentive à cette parole qui la suscite et qui l'invite à n'aller de l'avant qu'en se ressourçant constamment au foyer d'intimité d'où jaillit la vérité lumineuse de la vie. L'écoute, autrement dit, est inséparable d'une radicale conversion éthique de l'existence : il n'est que l'altérité de la parole qui décentre et envoie pour « changer les ténèbres en lumière » (Es 42, 16) ou permettre à la lumière de « se lever dans les ténèbres » (Es 58, 10).

C'est dans le droit fil de cette inspiration fondamentale qu'apparaît sur la scène de l'histoire la figure du juif nommé Jésus. Prophète de l'imminence du Royaume, le Rabbi de Nazareth invite à une conversion qui appelle ceux qui le suivent à œuvrer pour la paix en ayant soif de justice et en se montrant miséricordieux. Soucieuse d'accomplir et non d'abolir la loi (Mt 5, 17), sa parole met l'accent sur l'intériorité secrète d'un cœur toujours à purifier, qui laisse la lumière se faire en lui et rayonner sur le monde²⁶. Et elle sait prendre les voies de l'expérience la plus concrète pour proposer des paraboles faisant découvrir – aux oreilles capables d'entendre – la présence énigmatique de la transcendance divine dans l'humilité humaine, « regarde l'infime et tu verras l'immense, fais attention au quotidien et tu verras l'éternel²⁷ ». La valeur incomparable du Royaume, ses exigences et ses paradoxes, sa présence cachée et ses lentes germinations, mais également les irruptions fulgurantes de son imprévisible venue, voilà qui ne relève jamais d'un savoir assuré, mais qui invite les vrais chercheurs de sens à la prudence sans assurance d'une sagesse toujours sur le qui-vive, sachant garder de l'huile en réserve pour que ne s'éteignent pas les lampes chargées d'éclairer la nuit de l'attente : « Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure²⁸. »

Un changement notable se produit avec le kérygme pascal qui proclame la victoire sur la mort du Christ Seigneur. Il semble, en effet, qu'il y ait là une advenue décisive dont la révélation juge et déchire tout ensemble les ténèbres

²⁵ Catherine CHALIER, *La nuit, le jour*, op. cit., p. 67.

²⁶ Les chapitres 5-7 de Matthieu notamment exposent la charte et l'esprit du Royaume. L'insistance sur la lumière ne va pas sans mise en garde : « Si la lumière en toi est ténèbre, quelles ténèbres ! » (Mt 6, 23).

²⁷ Paul BEAUCHAMP, « Sagesse biblique et expérience mystique », in *Christus*, 1994, n°162, p. 157-166 : je prends cette formulation à la page 160.

²⁸ Mt 25, 13. Catherine CHALIER, qui commente cette parabole des vierges sages et folles (*La nuit, le jour*, op. cit., p. 132-135), voit dans cette « huile qui alimente la flamme » une « disponibilité intérieure à entendre, comme à soi adressé, l'appel du visiteur » (p. 133-134) ; les vierges « sages » sont pour elle celles qui « même dans leur sommeil, même les yeux clos, sont en fait déjà tournées vers une clarté que, pour l'instant en tout cas, elles ne perçoivent pas » (p. 133).

du passé. Paul, notamment, est l'apôtre de ce « mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté » et qu'il est chargé de porter « à la connaissance des nations, pour les amener à l'obéissance de la foi²⁹ ». C'est donc à l'indicatif d'une affirmation de réalité que paraissent s'opposer simplement un passé de ténèbres et un présent de lumière : « Jadis, vous étiez ténèbres, aujourd'hui vous êtes lumière dans le Seigneur » (Ep 5, 8). Entre les deux, l'événement même du salut, en sa positivité confessée comme venant d'en haut : c'est le Père qui « nous a arrachés à l'empire des ténèbres et transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé » pour nous faire « partager le sort des saints dans la lumière³⁰ ». Mais, outre que ces affirmations relèvent elles-mêmes d'une proclamation de foi (en la résurrection), il est frappant qu'elles laissent subsister l'écart entre un déjà (le salut déjà confessé dans la figure unique du Fils) et un pas encore (la promesse, encore en gestation, d'une création universellement et intégralement renouvelée). Ce qui oblige à compléter l'indicatif (de la grâce donnée et reçue) par l'impératif (de la conduite à tenir par la liberté) : « Conduisez-vous en enfants de lumière » (Ep 5, 9) ; « Laissons les œuvres des ténèbres, revêtons les armes de la justice » (Rm 13, 12). L'accueil de la lumière ne saurait aller sans l'attention d'une vigilance toujours en éveil³¹.

Dans l'Évangile johannique, Jésus se révèle également comme la « lumière du monde », une lumière qui éclaire le chemin à suivre : « Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (Jn 8, 12). Mais cette lumière ne brille que le temps d'une présence en passage : « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde³². » Et c'est la fidélité même à sa vérité de passage qui conduit le Fils à accepter d'entrer dans la « nuit » (Jn 13, 30) en affrontant les puissances de mort et d'obscurité mensongère. Ne s'étant pas laissé « atteindre » (Jn 1, 5) par les ténèbres qu'il a ainsi traversées dans une solitude victorieuse, Jésus peut être confessé finalement comme Parole en provenance du Père dont il atteste la proximité : Parole de vie « éclairant tout homme » (Jn 1, 9), Parole dont la venue continuée en ce monde provoque un jugement ordonné au salut (Jn 3, 17-19 et 9, 39-40) ; au lieu de se complaire

²⁹ Rm 16, 25-27. Accent analogue en 1 Co 2, 7, qui parle d'une « sagesse mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée à notre gloire ». Ce qui conduit Paul à opposer (trop ?) brutalement au « ministère de l'Esprit », de la vie, de la justice et de la liberté, « le ministère de la mort » et de la « condamnation », « gravé en lettres sur des pierres » : le voile « posé sur le cœur » des hommes soumis à la loi ne pouvant tomber que « quand on se convertit au Seigneur » (cf. 2 Co 3, 4-18).

³⁰ Col 1, 12-13. En termes plus théologiques, on dira que ce salut consiste « dans la communion avec la vie éternelle de Dieu, qui assure l'intégralité et la totalité de la vie à l'existence humaine, individuelle et collective » (Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988-1993, t. 3, p. 204).

³¹ Cf. 1 Th 5, 6 : « Alors, restons éveillés. »

³² Jn 9, 5. D'où l'avertissement de Jn 12, 35 : « La lumière n'est plus avec vous que pour peu de temps. Marchez tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous atteignent. »

dans la fausseté illusoire de leurs prétendues lumières, les hommes sont appelés à « faire la vérité » (Jn 3, 21) en travaillant à l'œuvre de Dieu. Ce qui ne peut aller sans accompagner la naissance charnelle d'une naissance spirituelle, seconde naissance coextensive au tout de l'existence en passage : il faut naître « d'en haut » (Jn 3, 3), « d'eau et d'Esprit » (Jn 3, 5), pour échapper aux ténèbres abyssales et entrer dans le Royaume de la vie véritable³³. Aussi l'Esprit de vérité, envoyé par le Père au nom de Jésus pour continuer son action parmi les hommes, ne cessera-t-il de « rappeler » (Jn 14, 26) aux disciples les paroles du Fils : des paroles qui sont « esprit et vie » (Jn 6, 63), des paroles qui répètent avec insistance que, si « les ténèbres s'en vont alors que la véritable lumière brille déjà » (1 Jn 2, 8), c'est dans la mesure exacte où les fils de lumière accueillent et prolongent jusqu'au bout, dans la vérité effective d'existences et de communautés fraternelles, l'amour qui les précède toujours et qui est non seulement « de » Dieu, mais l'essence et la vie mêmes de Dieu (cf. 1 Jn 4, 7-8 et 17)³⁴.

Juives et/ou chrétiennes, les Écritures bibliques renvoient toujours l'existence humaine à une parole d'alliance première qui la provoque à une liberté capable de juste réponse. L'homme croyant s'éprouve invité à « se tenir devant Dieu dans l'intégralité de son existence », avec une confiance qui ne masque pas sa fragilité et qui accepte notamment de « lui exposer l'incertitude de son avenir³⁵ ». À la racine de cette confiance, il n'y a pas l'assurance lumineuse d'un savoir, mais des attestations d'expérience(s) transmises : moins des faits objectifs que des événements-signes qui touchent l'existence au cœur et qui l'invitent à prendre sa part de responsabilité dans une histoire, personnelle et collective, encore en gestation, mais dont le sens ne saurait être que de libération effective. Ne peut donc rendre justice aux Écritures dans lesquelles s'inscrit cette « révélation » qu'une pratique de lecture-interprétation à la probité inventive, où la littéralité du déchiffrement philologique et historique demeure toujours portée par (et ordonnée à) l'écoute de « cela » qui parle silencieusement à travers l'objectivation de la mise par écrit³⁶.

³³ Pour Catherine CHALIER, toute venue au monde ne peut que répéter à sa manière, « de façon unique et nouvelle, la sortie des ténèbres abyssales » (*Le jour, la nuit, op. cit.*, p. 212).

³⁴ Comme le dit justement Paul BEAUCHAMP, « notre regard sur le Serviteur ne nous aurait pas libérés si, de lui, il ne nous conduisait vers toutes les victimes du monde » (*Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1992, p. 316).

³⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie, op. cit.*, t. 2, p. 31 et t. 3, p. 236.

³⁶ Comme le dit Emmanuel LEVINAS à ce propos, « la braise s'anime sous l'effet du souffle, l'ardeur de la flamme qui se met ainsi à vivre dépend de la longueur du souffle de celui qui interprète » (*L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 235-236).

TRAVERSER LA NUIT

Entre les textes finalement recueillis dans le Livre clos qu'est désormais la Bible (juive ou chrétienne) et le présent de notre modernité, il y a évidemment la séparation due à une impressionnante distance historico-culturelle. Ce n'est qu'à travers des traditions de lecture et d'interprétation que cette distance peut être, sinon comblée, au moins reconnue et parcourue pour donner lieu à actualisation signifiante. L'hypothèse faite ici est que, en raison même de la crise des Lumières et de la raison spéculative, c'est moins aux traditions « dogmatiques » et davantage à certaines orientations « spirituelles » qu'il nous faut avoir recours si nous voulons laisser venir jusqu'à nous le souffle de la parole biblique. À cette fin, on se contentera d'évoquer – trop rapidement sans doute – l'aventure mystique (chrétienne) et la radicalité éthique (juive), sans oublier quelques fulgurations poétiques d'inspirations diverses.

Dans le chemin d'expérience de saint Jean de la Croix, la réalité symbolique de la nuit a une place privilégiée. Elle renvoie, bien sûr, à la nuit castillane toute éclairée d'étoiles ; mais c'est aussi la nuit de l'évasion libératrice hors du cachot de Tolède ; et c'est enfin, surtout peut-être, la nuit paradoxale de la foi biblique, avec « cette nuée ténébreuse qui éclaire la nuit³⁷ ». Inévitable pour le chercheur de Dieu, l'entrée dans la nuit concerne tout l'homme, chair et esprit, activité et passivité, elle le saisit et le plonge dans l'aventure d'une transformation intégrale. C'est d'abord l'épreuve douloureuse et laborieuse d'un dépouillement radical qui ne laisse rien en l'état : sorte de descente aux abîmes de l'enfer, où l'individu se croit livré à des puissances destructrices qui lui paraissent suscitées par un Dieu cruel, où il lui semble même, en ce sens, « que son mal n'aura jamais de fin³⁸ ». S'aiguise pourtant et se purifie ici de ses convoitises le désir de l'Autre. La nuit même commence à se faire moins opaque et plus légère, à s'éprouver comme le lieu d'une refonte ou d'une recreation ouvrant au passage discret d'une autre lumière. Elle va donc pouvoir être reconnue et célébrée comme « plus aimable que l'aurore³⁹ » : nuit déjà lumineuse de l'union nuptiale et de la renaissance printanière, nuit de la transfiguration de l'homme et de la réalité. À terme, elle apparaîtra même comme zébrée de feu, traversée par la blessure délicieuse d'une « flamme d'amour vive » dont les splendeurs imprègnent « les profondes cavernes du sens » et « donnent chaleur et lumière ensemble à l'aimé⁴⁰ ».

³⁷ JEAN de la Croix, « La Montée du Carmel » II, 3.4, qui fait évidemment référence au livre de l'Exode.

³⁸ JEAN de la Croix, « La Nuit obscure » II, 7, 3.

³⁹ Verset deux de la strophe cinq du poème « La Nuit obscure ».

⁴⁰ JEAN de la Croix, troisième strophe du poème « Vive flamme ». Georges MOREL parle d'« eaux embrasées » ou de « rivières de feu » qui « déferlent sur le monde » (*Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, t. 3, p. 146).

Ignace de Loyola n'a pas les dons poétiques de Jean de la Croix. Mais ses *Exercices Spirituels*, fruit de son expérience personnelle, mettent justement l'accent sur la pertinence pratique du message évangélique et sur ce que cela implique pour celui qui entend « ordonner sa vie⁴¹ » en vérité. Un parcours significatif s'y trouve proposé, qui fait progresser le retraitant, au long de quatre semaines, sur un chemin de purification, d'illumination et d'entrée unitive dans la logique du mystère pascal. Ce qui importe ici est la démarche d'une liberté moins soucieuse de savoir que de sentir et de s'orienter au plus juste ; et qui, pour ce faire, prête toute son attention aux « esprits » qui soufflent en sens contraire et agitent son existence. Si les lumières pacifiantes de la « consolation » sont en principe préférables aux ténèbres éprouvantes de la « désolation », l'expérience montre qu'il ne faut ni se complaire dans les premières, ni perdre cœur dans les secondes. À travers leur alternance même, l'essentiel en effet est d'apprendre à discerner la dynamique d'une avancée qui se juge à ses fruits⁴². Aussi tous ces « exercices » ne visent-ils qu'à préparer et à conforter « l'élection⁴³ », soit l'acte d'une liberté qui s'accorde au plus juste, dans son présent, aux exigences concrètes de la grâce qui la suscite et l'éclaire⁴⁴.

Une aventure analogue se laisse deviner à travers les cheminements évoqués : celle d'une existence se laissant porter par un appel qui la provoque, la met en marche⁴⁵ et lui fait traverser des chemins de purification nocturne pour l'introduire dans l'expérience transformante de la vie créatrice⁴⁶. Nul n'a su évoquer cette traversée et cette transfiguration de la nuit plus poétiquement que Jean de la Croix. Mais, à sa manière plus sobre et plus pratique, le discours ignatien en appelle peut-être davantage ou autrement à l'examen, au jugement et à l'intelligence⁴⁷, d'une

⁴¹ IGNACE de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. François COUREL, Paris, DDB, 1960, n° 21, p. 27.

⁴² D'où les fameuses « règles pour le discernement des esprits » qui accompagnent le parcours des *Exercices* (n° 313-336, p. 167-177).

⁴³ C'est au centre des *Exercices*, après la deuxième semaine (n° 169-189, p. 95-104), que se trouve exposée la question de l'élection, avec ses trois « temps » possibles : entre le rapt de l'évidence éblouissante (n° 175, p. 98) et la tranquillité de la simple réflexion (n° 177 *sqq.*, p. 99 *sqq.*), le plus normal y est un « second temps » d'avancée d'expérience, où « on reçoit assez de lumière et de connaissance par l'expérience des consolations et des désolutions et par l'expérience du discernement des esprits » (n° 176, p. 98-99).

⁴⁴ Ignace ne regarde « comment tous les biens et tous les dons descendent d'en haut » (n° 237, p. 129) que pour opérer une « réflexion » qui l'amène à « considérer ce qu'en toute raison et justice il doit de son côté offrir et donner » (n° 234, p. 128) pour correspondre aux bienfaits reçus.

⁴⁵ Henri BERGSON a bien su évoquer cela : « L'âme cesse de tourner sur elle-même [...], elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paroix, PUF, coll. « Quadrige », 1982, p. 243).

⁴⁶ BERGSON voit ainsi dans l'expérience mystique « une prise de contact et une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même » (*Les deux sources, ibid.*, p. 233).

⁴⁷ Il y a là une sorte d'exigence sainement « critique », appelée par une Écriture qui « suppose que nous avons de l'intelligence » (IGNACE de Loyola, *Exercices spirituels, op. cit.*, n° 299, p. 159) et qui invite à « examiner avec le plus grand soin » (n° 336, p. 177) les « motions spirituelles » qui nous traversent.

liberté qui éprouve d'ailleurs qu'elle n'en aura jamais fini de reprendre ou de « répéter » ses avancées vers et dans les profondeurs inépuisables du mystère⁴⁸. Par quoi se trouve justement rappelé que l'extase (contemplative) n'est qu'un moment partiel à l'intérieur d'une expérience intégrale entraînant ses sujets dans l'aventure de l'amour effectivement créateur⁴⁹. Sur ce point d'ailleurs, et quelles que soient les hésitations peu justifiées de Bergson à cet égard⁵⁰, on peut estimer que l'élan éthique du judaïsme et sa passion prophétique pour la justice ont non seulement précédé et provoqué le « mysticisme agissant⁵¹ » du christianisme, mais ont proposé et continuent à proposer une expérience distincte, mais non moins radicale, de la transcendance et de son altérité brûlante⁵².

Au centre des Écritures juives, en effet, il y a le « message exceptionnel, bien qu'adressé à tous⁵³ », de la Torah : promesse et don d'une Loi qui, loin de consacrer les privilèges arrogants de la force⁵⁴, appelle ses élus à la responsabilité de la justice. Le sens religieux du langage est éthique, il commence dans « le commandement plus que (dans) la narration⁵⁵ ». Et, si ce prescriptif se grave bien en lettres inspirées, ce n'est pas pour s'y aliéner, mais pour y inscrire une puissance de renouvellement indéfini : « Jamais l'esprit ne donne congé à

⁴⁸ Les *Exercices* invitent bien à un itinéraire logiquement ordonné, mais ce parcours jamais achevé est à répéter périodiquement pour demeurer fidèle et à un Dieu dont « la puissance de créer et d'aimer passe toute imagination » (BERGSON, *Les deux sources*, *op. cit.*, p. 279) et à l'existence indéfiniment finie qu'il s'agit d'« ordonner ».

⁴⁹ Estimant que « le mysticisme complet est action » (*Les deux sources*, *op. cit.*, p. 240), BERGSON le trouve réalisé notamment chez les grands mystiques chrétiens : « Ils ont rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires » (*ibid.*, p. 241).

⁵⁰ BERGSON estime que la sévérité de la loi ne fait pas vraiment place à l'intimité de l'amour : « Nous hésitons à classer les prophètes juifs parmi les mystiques de l'Antiquité : Jahveh était un juge trop sévère, entre Israël et son Dieu il n'y avait pas assez d'intimité pour que le judaïsme fut le mysticisme que nous définissons » (*ibid.*, p. 254). Il note pourtant que c'est « au nom du Dieu d'Israël » que les prophètes réclamèrent une justice dont ils avaient « la passion » (*ibid.*, p. 255).

⁵¹ BERGSON finit malgré tout par reconnaître que le christianisme « dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde » (*ibid.*, p. 255).

⁵² On peut regretter que Bergson n'ait pas connu Franz ROSENZWEIG et ses analyses qui distinguent, au terme de *L'Étoile de la Rédemption*, « le feu ou la vie éternelle » (du judaïsme) et « les rayons ou la voie éternelle » (du christianisme) pour mieux penser « l'étoile ou la vérité éternelle » (de Dieu).

⁵³ Emmanuel LEVINAS, *L'au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 232.

⁵⁴ Comme l'a malheureusement soutenu Simone Weil dans ses « invectives à un judaïsme imaginaire » (Catherine CHALIER, *Le Désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, p. 171).

⁵⁵ Emmanuel LEVINAS, *L'au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 174. Levinas estime, avec Rachi, que le « privilège » des « leçons prescriptives » ou des paroles « ordonnées aujourd'hui » (Dt 6, 5) court à travers tous les textes et tous les genres littéraires de la Bible : « La partie narrative de la Bible ne serait là que pour faire valoir la partie prescriptive » (dans le collectif *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires saint Louis, 1977, p. 214).

la lettre qui le réveille » cependant qu'il éveille en elle « de nouvelles possibilités de suggestion »⁵⁶. La Torah écrite, en ce sens, ne cesse de se doubler d'une Torah orale, le Talmud, qui souffle sur les cendres de l'écrit afin d'en ranimer les braises. Rigueur de l'étude, respect des commandements et vigilance de l'écoute se nouent ainsi, vouant la tradition vivante du judaïsme à « veiller sur le feu, de génération en génération »⁵⁷. Sans soumission aucune à des autorités sacrées, mais avec l'audace d'une inventivité « critique et pleinement consciente » qui s'efforce de « reprendre les significations de l'Écriture dans un esprit rationnel »⁵⁸ pour en faire ou en laisser jaillir l'universalité intelligible toujours à actualiser pratiquement sur « la terre parmi les hommes », là où « se déroule l'aventure de l'Esprit »⁵⁹.

Cette pratique inséparablement littérale et spirituelle, ce faire précédant et appelant l'entendre, Israël n'a cessé de s'y exercer au cours d'une histoire marquée par la violence de l'adversité et de la persécution⁶⁰. Et c'est sans doute ce qui lui a permis d'affronter sans se renier l'opacité ténébreuse de l'extermination. Pour un grand nombre, l'épreuve de la captivité fut l'occasion d'un « dépouillement qui rendit le sens de l'essentiel »⁶¹. Dans un monde qui les privait de tout recours humain, « dans la passivité totale de l'abandon » et « le détachement à l'égard de tous les biens », les *anawim* parvinrent à « se sentir entre les mains du Seigneur » et à « ressentir sa présence »⁶². Et les « histoires invraisemblables » des récits proclamant « le triomphe du faible »⁶³ retrouvèrent leur vérité paradoxale : « Oui, les ailes protectrices de Dieu s'étendent sur nous – oui, la tente de la paix s'étend sur nous, sur tout Israël et sur Jérusalem⁶⁴. » Au cœur même du désespoir, du fond d'un abîme nocturne rendant comme dérisoires les réponses et assurances « religieuses », la nudité implorante des vieux textes revint sur les lèvres : « Ne t'éloigne pas de moi,

⁵⁶ Emmanuel LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 21.

⁵⁷ Catherine CHALIER, *Le Désir de conversion*, *op. cit.*, p. 100 ; à propos de F. Rosenzweig.

⁵⁸ Emmanuel LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁹ Emmanuel LEVINAS, *L'au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 172. Paul RICŒUR est proche de cela lorsqu'il reconnaît que « l'Écriture croît avec ceux qui la lisent » (citation de Pier Cesare BORI dans *Lectures 3*, Paris, Seuil, p. 270).

⁶⁰ Emmanuel LEVINAS va jusqu'à parler de la « Persécution en guise de Révélation vécue » (*L'au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 159).

⁶¹ Emmanuel LEVINAS, « Captivité », in *Carnets de captivité, et autres inédits. Œuvres I*, Paris, Imec-Grasset 2009, p. 202.

⁶² Emmanuel LEVINAS, « L'expérience juive du prisonnier », *ibid.*, p. 213.

⁶³ *Ibid.*, p. 212.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 214.

Seigneur, car l'angoisse est proche⁶⁵. » Lumière tremblante dans la nuit, retournement miraculeux de l'épreuve en joie, « la découverte dans la souffrance même des signes de l'élection⁶⁶ ».

Etty Hillesum est sans doute l'un des témoins les plus significatifs de cette entrée lumineuse dans l'obscurité de la nuit. C'est d'abord une solidarité résolue avec le « destin de masse⁶⁷ » de son peuple qui la conduit à partager le sort de « ceux qui seront demain des persécutés⁶⁸ ». Et cet être-rivé au judaïsme s'approfondit très vite, et de plus en plus, en fidélité spirituelle à la Parole transmise en héritage. Une attention toujours plus soutenue au murmure des sources – ou de la Source – jaillissant à l'intime de soi oblige la liberté à un engagement de responsabilité singulière : « Je te promets de vivre en accord avec le meilleur de mes forces créatrices, partout où il te plaira de me placer et de me maintenir⁶⁹. » Le tragique lui-même peut alors être porté autrement, sans éteindre la louange ni la bénédiction. Et la prière tend à s'alléger de ses demandes magiques pour se faire simple flambeau maintenu dans la nuit, aidant Dieu « à ne pas s'éteindre⁷⁰ » en nous et dans notre monde. Loin de toute dogmatique confessionnelle, cette fidélité juive n'hésite pas à accueillir et à reconnaître comme siens, sans se renier, l'amour évangélique et le partage eucharistique⁷¹.

De ces traditions interprétatives, diverses mais le plus souvent consonantes, il est sans doute possible de dégager quelques orientations majeures. Réalité

⁶⁵ Ce verset (12) du Psaume 22 est repris par Benjamin FONDANE alors même qu'il se débat dans la nuit : « Est-il réponse ou non aux questions de l'homme / quelque part ? Et Dieu existe-t-Il, le Dieu d'Isaïe, qui essuiera toute larme des yeux / et qui vaincra la mort / quand les premières choses seront évanouies ? » Je prends ces citations à Catherine CHALIER, *Le désir de conversion, op. cit.*, p. 271, qui les commente justement : « Du tréfonds d'une douleur lancinante, ces mots à peine murmurés (ceux du Psaume) sont sans doute le seul espoir qui lui demeure et qu'il nous transmet » (p. 272).

⁶⁶ Emmanuel LEVINAS, « L'expérience juive du prisonnier », in *Carnets de captivité, op. cit.*, p. 213 (expression analogue dans « La spiritualité chez le prisonnier israélite », *ibid.*, p. 206 : « l'humiliation reprit la saveur biblique de l'élection »). Et Levinas ajoute, de manière significative, que « tout le christianisme est déjà contenu dans cette découverte qui lui est bien antérieure » (*ibid.*, p. 213).

⁶⁷ Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée*, Paris, Points, 1995, p. 168.

⁶⁸ Selon les mots, que rappelle Catherine CHALIER (*Le désir de conversion, op. cit.*, p. 40), du testament de Bergson.

⁶⁹ Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée, op. cit.*, novembre 1942, p. 231.

⁷⁰ *Ibid.*, 12/07/1942, p. 175 : « Ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais c'est nous qui pouvons t'aider – et ce faisant nous nous aidons nous-mêmes. » Etty Hillesum est ici au plus proche de Dietrich BONHOEFFER éprouvant que « devant Dieu et avec Dieu nous vivons sans Dieu » (*Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 162).

⁷¹ Jusqu'au bout, Etty HILLESUM s'identifie à son peuple : « Nous autres juifs », voués à « l'extermination complète » (*Une vie bouleversée, op. cit.*, p. 237 et 242). Mais « l'amour des ennemis » est repris p. 192, ainsi que le « ta volonté et non la mienne » (*ibid.*, p. 236), de même que l'hymne à l'amour de 1 Co 13 (*ibid.*, p. 225) ou l'injonction matthéenne à « ne pas se soucier du lendemain » (*ibid.*, p. 227). Et le journal renvoie finalement au partage eucharistique : « J'ai rompu mon corps comme le pain et je l'ai partagé entre les hommes » (*ibid.*, p. 245).

constitutive de l'existence et de sa finitude, la nuit apparaît d'abord comme menaçante : perte de repères, opacité silencieuse, elle n'a pas de sens par elle-même. Mais elle alterne avec le jour qui l'ouvre à la lumière et, surtout, elle ne va jamais sans lueurs signifiantes qui percent son obscurité : il y a toujours eu, il y a et il y aura toujours des événements, des visages, des paroles, qui touchent l'animal humain, qui l'invitent à désirer le « jour spirituel de la présence⁷² » et à se convertir pour préparer ou hâter sa venue. Ces éclats de lumière « ne diluent pas les ténèbres, mais ils y introduisent un autrement qui n'appartient pas aux ténèbres⁷³ ». Ainsi éclairée par la parole qui la visite, la nuit peut se révéler plus riche et « plus profonde que le jour ne l'a pensé⁷⁴ » : n'est-ce pas lorsqu'elle tombe que se fait entendre « la voix des fontaines jaillissantes » et que s'élèvent « tous les chants des amoureux »⁷⁵ ? Son repos alors se laisse éprouver comme lieu de présence, apaisant la négativité du souci, aidant « l'homme, ce monstre, ce puits d'inquiétude », à lâcher prise et à refaire ses forces, allant ainsi jusqu'à préfigurer paradoxalement « la grande quiétude de lumière éternelle⁷⁶ » du dernier jour. Il revient donc à chacun d'accueillir et de traverser sa nuit telle qu'elle porte déjà en elle la promesse de l'aube, telle qu'elle recèle une part de jour qu'il importe de laisser éclore : « Chaque homme dans sa nuit s'en va vers sa lumière⁷⁷. » En n'oubliant pas, cependant, que sur ce chemin toujours à reprendre, « le jour ne succède pas simplement à la nuit, mais coexiste avec elle dans un contraste de plus en plus pacifique⁷⁸ », dans l'éclat fragile et fugitif d'un clair-obscur qui souligne justement le vrai prix (sans prix) de la vie. Car ce n'est ni la nuit ni le jour comme tels qui valent par eux-mêmes ou absolument, mais la parole qui suscite en eux les avancées du désir créateur. D'où les conseils avisés d'un homme d'expérience : « Si vous désirez la lumière, désirez d'abord le désir : c'est lui seul qui, par l'intensité de son foyer, peut éclairer, par traits obliques ou plages diffuses, les zones que

⁷² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean HYPOLITE, Paris, Aubier-Montaigne, t. 1, 1939, p. 154.

⁷³ Georges MOREL, *Lignes sans retour*, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 15 et IV, 19. Surtout quand ce « jour » est celui du « rationalisme mort et égoïste » des modernes, qui « glace esprit et volonté » d'une froide lumière sans ombre (Thomas MERTON, cité par Catherine CHALIER, *Le désir de conversion*, *op. cit.*, p. 195).

⁷⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 9.

⁷⁶ Charles PÉGUY, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 302 et 306.

⁷⁷ *Chaque homme dans sa nuit* est le titre d'un beau roman de Julien GREEN (Paris, Seuil, 1986), qui avoue l'avoir emprunté à un vers de Victor HUGO : « Chaque homme dans sa nuit / S'en va vers sa lumière. »

⁷⁸ Georges MOREL, *Problèmes actuels de religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 200.

vous traversez. Et si ensuite, au retrait de ces reflets, la nuit vous semble plus obscure encore, vous n'en serez pas trop surpris⁷⁹. »

ÉCLAIRER L'OBSCUR

En évoquant l'aventure mystique et la radicalité éthique (ou la fulguration poétique), on a mis volontairement l'accent sur une dimension sans doute centrale de l'herméneutique biblique : celle d'une expérience à l'intensité singulière, qui requiert et met en jeu les sujets atteints et provoqués par la parole qu'ils écoutent et laissent résonner. Il importe de ne pas oublier, pour autant, que les chemins ainsi tracés au cœur d'une nuit partiellement éclairée ne se présentent nullement comme « suffisants ». Car ils renvoient eux-mêmes à une provenance qui les rend possibles et dont ils témoignent : des textes eux-mêmes issus d'expériences diverses et portés par des communautés qui en assurent la transmission « autorisée⁸⁰ ». Et ils sont également tournés vers l'extériorité d'un monde, naturel et historique, communément partagé, qu'ils tendent à transformer autant que possible : mystique, éthique ou poétique, l'expérience ouvre ses « sujets » à une réalité dans laquelle ils s'inscrivent, qui les déborde, mais à la création de laquelle ils sont appelés à participer. D'où une saine relativisation, allant de pair avec une exigence d'universalisation, et un recours obligé à d'autres « lumières », soucieuses d'apporter à l'actualité historique du monde commun une autocompréhension et une évaluation effectivement critiques et pratiques. Essayons d'esquisser la confrontation qui peut en résulter entre ces « sagesse » apparemment opposées⁸¹.

⁷⁹ Georges MOREL, *Lignes sans retour*, op. cit., p. 32. Qu'il me soit permis de citer également, de cet auteur, un bel aphorisme qui résume son itinéraire existentiel : « Il aura fallu des dizaines d'années pour que dans l'obscur ce cœur prit feu. D'abord étincelle invisible au creux de la chair, épine à peine ensanglantée. Et la concentration au long des jours et des nuits. Enfin la fournaise de la foudre. Depuis, cette braise brûle en silence » (*ibid.*, p. 79).

⁸⁰ Par là est simplement évoquée la difficile question des rapports entre l'organisation institutionnelle des traditions religieuses et l'expérience qu'elles ne provoquent qu'en se défiant de leur questionnement. BERGSON s'est demandé s'il n'y avait pas des « enseignements abstraits [...] à l'origine du mysticisme, et si celui-ci a jamais fait autre chose que repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en caractères de feu » (*Les deux sources*, op. cit., p. 251).

⁸¹ Si Paul discerne dans le « logos de la croix » une « sagesse de Dieu » qui frappe de folie la « sagesse du monde » (1 Co 1, 17 sq.), HEIDEGGER revendique au contraire le sérieux vertigineux d'un questionnement philosophique qui ne peut être que « folie pour la foi » (*Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert KAHN, Paris, Gallimard, p. 20). Mais un HEGEL, entre autres, a tenté d'articuler le sens des deux en voyant dans la philosophie une pensée « qui rend présente la vérité de l'esprit, introduit celui-ci dans le monde, et le libère ainsi dans son effectivité et en lui-même » (*Encyclopédie des Sciences Philosophiques, Philosophie de l'Esprit*, § 552 de l'édition de 1827, trad. Bernard BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1988, p. 336).

La théologie (chrétienne) s'est longtemps tenue pour le savoir assuré d'une révélation s'imposant autoritairement à la réception croyante. Mais le renouveau des études bibliques invite à mettre plutôt l'accent sur la polysémie de textes qui témoignent d'une aventure de libération ne se donnant à poursuivre qu'en faisant appel à l'intelligence spirituelle d'une écoute interprétative. La Loi ne se donne pas ailleurs que parmi les hommes et dans la lumière des visages, la Voix qui l'édicte s'adresse à des libertés qu'elle oblige et suscite en leur capacité de réponse raisonnable, l'amour répandu dans les coeurs est en quête jamais satisfaite de justice toujours à accomplir. Le « me voici » de la responsabilité est donc invité à découvrir ce qui le requiert et à inventer la part de vérité qui le concerne, à l'intérieur d'un monde auquel il est envoyé sans en être la mesure. Voilà qui prend un relief particulier dans la réalité multi-culturelle de notre mondialité, où aucune tradition particulière n'est plus en mesure de se présenter comme la vérité unique et absolue : le religieux vit à travers la pluralité des religions, des voies (et des voix) différentes qui ne peuvent l'avérer qu'à travers des dialogues en quête de reconnaissance effective. Et cette attestation de la transcendance, outre qu'elle renvoie toujours ses sujets à leur fragilité de « vases d'argile » (2 Co 4, 7), implique également qu'elle ne se cantonne pas de manière suffisante dans son propre espace (interreligieux), mais qu'elle sorte d'elle-même et de ses représentations pour affronter le présent historique d'un monde qu'elle ne peut éclairer qu'en partageant et en prenant au sérieux les risques de son aventure⁸². C'est sur le terrain de la réalité et de la raison communes qu'il importe de manifester la pertinence des traditions et des convictions vivantes.

Est-ce à dire qu'il s'agisse, à l'inverse d'une tradition séculaire, de subordonner la foi et son autointerprétation (théologique) à la raison et à son auto-compréhension (philosophique)⁸³ ? Le risque serait alors de préférer une autorité à une autre, mais en demeurant dans l'espace de théories en quête d'assurance plus que d'expérience ; alors que la même époque qui relativise l'absolu des croyances doctrinales tend également à déconstruire les prétentions spéculatives des systèmes dogmatiques. S'il faut bien en appeler à la lucidité raisonnable, ce ne peut être que dans les limites d'une sobriété justement critique, en lui demandant simplement d'éclairer, autant que faire se peut, une expérience à hauteur d'homme, consciente de sa finitude et de son historicité constitutives. La philosophie doit donc garder son caractère d'aventure spirituelle explorant les profondeurs secrètes d'une existence accordée aux pulsations créatrices de la

⁸² « L'amour », disait fortement Simone WEIL, « n'est pas consolation, il est lumière » (*Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 881) ; lumière intérieure, mais qui se projette lucidement sur la réalité telle qu'elle se présente en sa survenue jamais prévisible...

⁸³ Le paradigme hégélien, qui relève et comprend philosophiquement la religion, prenant ainsi la place de la sagesse thomiste, qui subordonne le savoir naturel de la raison aux lumières surnaturelles de la foi...

vie, mais ne cessant de revenir à la lumière de l'extériorité mondaine qui l'entoure et que tous partagent⁸⁴. La présence à soi qui s'y découvre relève moins de la souveraineté magistrale d'un *cogito* autonome que de la fragile venue à soi d'une liberté provoquée à la responsabilité. Son « je suis, j'existe » ne la renvoie pas seulement à sa condition mondaine, mais à sa situation historique et à son devoir de la faire venir à la conscience de soi : « Tu ne seras pas mieux que ton temps, mais ton temps, tu le seras au mieux⁸⁵. » Que peut-il en être pour notre temps ?

S'il ne s'agissait que « d'exprimer » celui-ci, l'orientation serait assez claire : la dénommée « postmodernité » n'est-elle pas caractérisée par la « mort de Dieu », la « fin de l'histoire » et des « grands récits », soit par une tendance vers un relativisme généralisé qui favorise évidemment les dérives sceptiques et nihilistes ? Mais la pensée ne consiste pas à enregistrer ou à refléter la réalité historique dans laquelle elle s'inscrit, son rôle est précisément de la penser, c'est-à-dire de porter sur elle, de l'intérieur, un jugement susceptible de l'aider à s'orienter. Perdues les positions de surplomb des « maîtres-penseurs », la raison philosophique est invitée à renaître autrement, sous la forme notamment d'une sobriété critique s'exerçant dans l'espace dialogal d'un sens dont nul n'a le monopole. Et ce dialogue raisonnable est invité par là même à s'ouvrir également à l'écoute d'autres traditions, culturelles et spirituelles, dont il lui revient de tester ou d'éprouver la pertinence signifiante. Tout cela afin de trouver sa place et de jouer son rôle dans la complexité d'un monde qui n'est plus, heureusement, sous la loi du « théologico-politique », mais qui doit sans doute apprendre à s'ordonner plus justement à travers des débats « politico-culturels ». De ce style philosophique dans son rapport notamment avec l'altérité de la réalité mondaine, historique et religieuse, évoquons pour finir trois mises en œuvre différentes.

La pensée d'Eric Weil s'efforce de prendre la mesure de la nouveauté historico-culturelle majeure qui caractérise notre mondialité : l'irréversible montée en puissance d'une rationalisation tendancielle étendue à l'ensemble de la planète⁸⁶. Ces avancées éco-techniques mettent en relief l'ambiguïté d'une rationalité d'entendement, purement opératoire, susceptible d'aboutir aux sombres temps d'une époque qui a vu la violence se déchaîner là même où la civilisation semblait parvenue à ses plus hautes conquêtes. Pour relever ce défi, Weil en appelle à un renouvellement qui mette l'accent sur le

⁸⁴ Comme le dit Franz ROSENZWEIG, « Je suis descendu en moi et je suis remonté » (cité par Catherine CHALIER, *Le désir de conversion, op. cit.*, p. 93). C'est notamment la tradition augustinienne qui a mis au cœur de la pensée ce double mouvement de descente et de remontée.

⁸⁵ HEGEL, aphorisme d'Iéna. La célèbre préface des *Principes de la philosophie du Droit* donne un sens spéculatif à cette conscience raisonnable de l'historicité : « En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps. Il en est de même de la philosophie : elle saisit son temps dans la pensée » (trad. Robert DERATHÉ, Paris, Vrin, 1993, p. 57).

⁸⁶ Eric WEIL décrit et pense cette nouveauté sous la catégorie de la « Condition » (*Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, chap. 10).

courage et la responsabilité pratique d'une raison inséparablement morale et politique, soucieuse de tenir ensemble et d'articuler en les distinguant la justice, l'efficacité et la vie sensée. La prudence – cette sagesse des limites – sera donc au cœur d'une liberté engagée dans un processus d'universalisation concrète qui culmine dans une action s'efforçant de prendre en charge l'orientation raisonnable de la mondialisation historique⁸⁷. Aussi nécessaire soit-elle, cependant, cette action « reste limitée au domaine des conditions » et laisse hors d'elle-même la question ultime du « sens de l'existence⁸⁸ » : « La paix, tout en étant le plus grand des biens nécessaires, n'est pas le bien le plus élevé⁸⁹. » Faut-il alors réserver à la religion cet espace métapolitique ? Weil ne le pense pas, puisqu'il l'aborde et l'explore avec les catégories philosophiques de sens (pensé) et de sagesse (vécue)⁹⁰. Mais cette orientation consciemment formelle n'hésite pas à se présenter comme une décantation sécularisée des religions positives : « La paix au niveau de la communauté, la vérité comme critère dernier de la pensée, la liberté en vue de la paix et de la vérité universelle comme son idéal même », voilà ce qui constitue l'héritage « religieux » de cette pensée philosophique⁹¹. Dans la mesure, d'ailleurs, où il avoue lucidement qu'une telle « religion de l'universalité est une religion particulière⁹² », le penseur de la raison n'exclut en principe aucune tradition, religieuse ou culturelle, du travail d'universalisation concrète qui donne son sens à notre histoire⁹³.

Affronté à la même violence historique du monde, Emmanuel Levinas tente d'y répondre également en responsabilité éthique, mais autrement. Pour lui, ce n'est pas tant la liberté qui s'ordonne à la raison que la hauteur d'autrui et de son visage qui vient mettre en question l'autonomie du sujet en éveillant et

⁸⁷ J'ai présenté les grandes lignes de cette pensée morale et politique dans *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Eric Weil*, Paris, Le Félin, 2009.

⁸⁸ ERIC WEIL, « La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne », in *Essais et conférences 2*, Paris, Plon, 1971, p. 44.

⁸⁹ ERIC WEIL, « Religion et politique », in *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, Cahiers Eric Weil 4*, op. cit., p. 110, qui approuve sur ce point la pensée d'Augustin.

⁹⁰ Je me permets de renvoyer là-dessus à mon travail sur *Le sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, Paris, Le Félin, 2011.

⁹¹ ERIC WEIL, « Religion et politique », op. cit., p. 112, qui voit dans ces orientations une « religion formelle ».

⁹² *Ibid.*, p. 114. Entendons que, dans le devenir en procès du monde historique, la forme de l'universalité n'est pas réalisée ; elle renvoie à une option – et à des luttes – particulières en vue d'un horizon encore lointain.

⁹³ Cf. ERIC WEIL, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 251, qui appelle toutes les traditions particulières à s'ouvrir aux exigences de cette « discussion universelle ». L'article sur « Religion et politique » (op. cit., p. 113) estime que nous avons encore et toujours à interpréter le sens concret du message « paix sur la terre, bonne volonté parmi les hommes » transmis par la positivité religieuse (cf. Lc 2, 14 ; Weil s'en tient à la seconde partie du verset, en omettant le « gloire à Dieu au plus haut des cieux » de la première partie).

provoquant en lui un « pouvoir-répondre là où (il est) appelé⁹⁴ ». Au lieu de s'investir pratiquement dans le monde immanent de la totalité et sa présence, la raison se laisse ici subvertir par une proximité imprenable où s'atteste l'altérité infinie de la transcendance. Et la philosophie ne cesse de demeurer sur le qui-vive d'un Dire en constant(s) Dédit(s) pour faire place et droit au tranchant d'un prescriptif qui l'ordonne sans se laisser mesurer par elle⁹⁵. Ce faisant, elle témoigne à sa manière, sans prendre appui sur l'autorité des versets, d'une inspiration qu'elle ne prétend pas « relever », mais plutôt continuer autrement : celle d'une « révélation » nouée tout entière « autour du prescriptif⁹⁶ » et creusant en son destinataire la vigilance d'une oreille prophétique toujours à l'écoute⁹⁷. Si elle ne retient pour elle-même ni la promesse ni la consolation qui encadrent et accompagnent la Torah historique, la déférence qui la porte est susceptible de saluer « l'excellence prophétique incomparable » du « Livre des livres » et de reconnaître ainsi dans « le Dieu du verset » ce(lui) qui « peut rester la mesure de l'Esprit pour le philosophe⁹⁸ ».

De son côté, le chemin de pensée de Paul Ricœur le conduit à ouvrir la rigueur réflexive d'une raison consciente de soi à l'écoute herméneutique de « témoignages extérieurs à la conscience⁹⁹ ». La liberté raisonnable se laisse dessaisir de ses prétentions magistrales, mais sans renoncer pour autant à la vigilance d'une responsabilité critique. Il lui revient donc d'opérer un travail de discernement par rapport à la foi religieuse. En tant que déni de réalité trouvant refuge dans la peur et la consolation, celle-ci doit faire l'objet d'une impitoyable démythification, poursuivie d'ailleurs autrement, de l'intérieur, par une démythologisation qui s'en prend à son opacité autoritaire et à ses visées

⁹⁴ Emmanuel LEVINAS, « La révélation dans la tradition juive », dans *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 178, n. 6.

⁹⁵ Ce faisant, la raison témoigne d'une lumière qui éclaire en ordonnant jusque dans les ténèbres : « La philosophie : faire la lumière de l'obscurité sans chasser l'obscurité et la nuit » (Emmanuel LEVINAS, *Œuvres 1*, *op. cit.*, p. 122).

⁹⁶ Emmanuel LEVINAS, « La révélation dans la tradition juive », dans *L'au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 165. Levinas aime renvoyer au Ps 119, 9 : « Je suis un étranger sur la terre, ne me cache pas tes prescriptions. »

⁹⁷ Par cette implantation en lui d'une « oreille raisonnable » ou d'une « obéissance qui n'aliène pas celui qui écoute » (Emmanuel LEVINAS, « La révélation dans la tradition juive », *op. cit.*, p. 177), le sujet biblique « est, à la fois, celui à qui la parole se dit, mais aussi celui par qui il y a Révélation » (*ibid.*, p. 175). Accueillant une parole qui lui vient « d'ailleurs – du dehors – tout en « habitant en lui » (*ibid.*, p. 162), l'homme serait « le lieu où passe la transcendance » (*ibid.*, p. 175).

⁹⁸ Je prends ces citations aux pages 126 et 17-18 d'Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.

⁹⁹ Paul RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de Révélation », dans le collectif *La Révélation*, *op. cit.*, p. 54. Il y a là une « dépendance sans hétéronomie » qui s'oppose à la souveraineté d'une « raison prétendant maîtresse d'elle-même et transparente pour soi-même » (*ibid.*, p. 15). Le chemin conduit ici du « je pense » au « j'écoute » à travers le « j'existe » ou « je me tiens »...

soi-disant explicatives. Mais comment ne pas reconnaître dans les textes d'expérience qu'elle suscite l'attestation symbolique d'un appui qui porte l'homme au-delà de lui-même en offrant des ressources à sa « capacité de délivrer la bonté captive¹⁰⁰ » du mal et de sa violence ? Les Écritures bibliques, notamment, témoignent d'un monde en alliance et en renouvellement, où la survenue de la parole ne cesse de réveiller l'existence et de libérer en elle la dynamique d'une espérance toujours relancée¹⁰¹. Loin de s'enfermer dans ses propres certitudes, le sens du religieux et de la transcendance « non seulement excède ses propres expressions, mais habite ailleurs que chez moi¹⁰² » ou que chez nous, voire que chez lui... Car les convictions confessées tendent normalement à s'exposer à la mise à l'épreuve critique d'une vérification universalisante : « l'amour demande à la justice d'être plus juste¹⁰³ », plus concrètement et plus effectivement juste, dans une attention toujours plus vigilante à la complexité des situations singulières qui ne cessent d'interroger et d'inquiéter l'assurance des institutions établies.

Une même orientation de fond traverse sans doute ces trois pratiques différentes de la pensée : il s'agit toujours de faire face à la violence et à la nuit du monde en faisant appel à toutes les forces vives, à toutes les lumières ou à toutes les ressources de l'existence. Ce qui ne peut aller sans avoir recours à un discernement critique qui concerne au premier chef la raison (philosophique). Celle-ci, sans doute, a pour rôle majeur de mettre à l'épreuve d'une actualisation universalisante les significations et les valeurs portées par la diversité des traditions historico-culturelles ; il importe de faire passer leur « autorité » au crible et au creuset de l'expérience et du dialogue communs. Mais ce travail de décantation signifiante n'épargne pas la raison même qui s'y livre : au lieu de juger du haut d'une souveraineté magistrale, elle accepte de s'exposer à une altérité qui ne l'inquiète et la conteste que pour mieux la provoquer et la relancer sous des formes multiples. Loin de s'opposer, l'universalité intelligible du sens et la pluralité singulière de l'existence s'appellent, se répondent et s'entrelacent, invitant chaque liberté à prendre sa part de responsabilité dans l'aventure partagée d'une histoire dont l'obscurité même demande à être éclairée et

¹⁰⁰ Paul RICŒUR, *La Nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 307.

¹⁰¹ RICŒUR s'inspire de Levinas en caractérisant la réponse religieuse comme obéissance d'une « écoute où est reconnue, avouée, confessée la position de Hauteur de l'appel » (*Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 265). Mais, pour lui, aussi central et éminent soit-il, ce prescriptif est à la fois précédé et envoyé, il s'éprouve dans l'action de grâce et s'adresse plus à « une imagination qui s'ouvre » qu'à « une volonté qui se soumet » (*La Révélation, op. cit.*, p. 54).

¹⁰² Paul RICŒUR, *La Nature et la règle, op. cit.*, p. 316. Mais c'est bien à partir de moi, de ma singularité existentielle et de ma particularité culturelle, que cette reconnaissance peut s'opérer : ce n'est que « si je m'approfondis assez dans ma tradition » que « je dépasserai les limites de ma langue » (*ibid.*, p. 285).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 293. Cf. là-dessus le volume du Lucas-Preis, *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990.

orientée par des convictions et des « lumières » en confrontation et en dialogue aussi raisonnables que possible.

CONCLUSION

Parce qu'il se débat dans ses contradictions, parce qu'il peine à laisser éclore les possibles dont il est pourtant porteur¹⁰⁴, notre monde a évidemment besoin de faire appel à toutes les ressources historiques qui l'ont nourri et qui peuvent encore l'aider à mieux affronter les problèmes d'aujourd'hui : traditions philosophiques et intellectuelles sans doute, mais aussi culturelles et spirituelles. Ces traditions, cependant, doivent passer pour cela par une « conversion » qui les accorde aux exigences de l'époque : elles ne peuvent jouer leur rôle qu'en récusant tout dogmatisme autoritaire et en se présentant comme des éclairages partiels qui acceptent d'entrer en discussion ouverte pour contribuer à des avancées communes. Pour la philosophie, cela suppose une raison qui ne se confonde pas avec ses caricatures rationalistes (métaphysiques ou positivistes), mais qui mette sa rigueur critique et anthropologique à l'écoute de la vie et de ses créations poétiques : raison ne cessant de s'exercer et de se renouveler, de s'exposer et de se vérifier en finitude. Pour la pensée religieuse, cela exige d'avouer que la reconnaissance croyante de la transcendance reste le fait de subjectivités humaines toujours historiquement et culturellement conditionnées même si leur attestation cherche normalement à s'adresser à toute oreille capable d'entendre : révélation(s) si l'on veut, mais sans imposition opaque et autoritaire, appelant une réception intelligente et responsable. Avec les accents différents qui leur sont propres (forme universelle ouverte aux particularités concrètes d'un côté, traditions particulières en quête d'universalisation de l'autre), lumières philosophiques et religieuses, raisonnables et croyantes, pourraient, de ce point de vue, s'accorder en se relativisant et en s'ordonnant mutuellement aux avancées significatives de l'existence.

Un bel exemple de cet « accord », certes provisoire et limité, nous est relaté par Barack Obama, lorsqu'il lui est donné d'assister à un sermon sur « l'audace d'espérer¹⁰⁵ » qui parvient à donner une vie nouvelle aux vieux récits bibliques de libération en laissant résonner la justesse et la justice de leur message dans le monde de violence qui est encore le nôtre : « Ces histoires devenaient notre histoire, mon histoire [...]. Cette Église noire était devenue un navire qui

¹⁰⁴ Des possibles que la raison doit discerner et favoriser sans prétendre les maîtriser : « Le possible est un oiseau mystérieux toujours planant au-dessus de l'homme. – Il faut le prendre. – Vivant. – » (dialogue de Gauvain et de Cimourdain à la fin de *Quatrevingt-treize* de Victor HUGO, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1979, p. 470).

¹⁰⁵ On notera que ce titre du sermon tenu alors par le « révérend Wright » a été repris plus tard par OBAMA lui-même pour son best-seller *L'audace d'espérer. Une nouvelle conception de la politique américaine* (trad. fr. Jacques MARTINACHE, Paris, Presses de la Cité, 2007).

transportait l'histoire d'un peuple jusqu'aux générations futures et jusque dans un monde plus grand. Nos luttes et nos triomphes devenaient soudain noirs et universels, noirs et plus que noirs [...]. » Cet enthousiasme, pour autant, n'abolit pas la distance critique de l'auditeur, mais il le touche au cœur et le renvoie par là même à ses responsabilités, avec la conscience d'un horizon élargi : « Si une part de moi-même continuait à penser que la communion de ce dimanche simplifiait parfois notre condition, qu'elle pouvait déguiser ou effacer la réalité des conflits qui nous déchiraient, et qu'elle ne remplirait ses promesses qu'en se prolongeant par l'action, je sentis pour la première fois que cette atmosphère transportait avec elle, ébauchée, incomplète, la possibilité d'aller au-delà de nos rêves étriés¹⁰⁶. » C'est que, dans la mesure même où elle est juste, la parole qui transmet, commente et actualise des textes traditionnels, parvient à en faire jaillir comme des « étincelles de lumière¹⁰⁷ » qui éclairent la marche et les combats du présent. Rien de magique en cette expérience qui n'est « le privilège exclusif d'aucune tradition spirituelle¹⁰⁸ », qui renvoie d'ailleurs chacun à lui-même, à son cœur et à son corps, à sa situation et à ses choix, à sa part de vérité donc et à l'exigence corrélative d'un discernement continué aussi juste que possible. Car il faut bien distinguer, sans amalgame ni confusion, entre politique et mystique, entre lumières d'expérience positive et lumières d'expérience spirituelle, entre transformation raisonnable des conditions historiques et désir éthico-religieux du Royaume et de son avènement messianique. Mais distinction n'est pas séparation et c'est une seule et même humanité qui se découvre appelée à œuvrer aussi justement que possible en finitude tout en gardant chevillée au cœur l'espérance « d'une terre nouvelle et de cieux nouveaux » (cf. Ap 21, 1-3). L'écart entre la relativité historique des conditions et l'inconditionnalité éthique du sens pourrait avoir pour fonction de maintenir entre les deux un ajustement critique réciproque et une vigilance toujours aux aguets, « ce délai sursitaire est le temps du veilleur¹⁰⁹ ».

Francis GUIBAL

¹⁰⁶ Barack OBAMA, *Les rêves de mon père*, op. cit., p. 392-393 (typographie modifiée). « Des larmes involontaires viennent alors mettre comme un sceau d'expérience reçue sur cette évocation [...] » (p. 394).

¹⁰⁷ Catherine CHALIER, *La nuit, le jour*, op. cit., p. 21.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁹ Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, op. cit., p. 291.