

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean-Pierre JOSSUA

L'apport de la littérature pour un renouvellement
du langage religieux

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1989, tome 85, p. 101-117

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

L'apport de la littérature pour un renouvellement du langage religieux

Nous livrons ci-dessous la transcription d'une conférence donnée dans le cadre du CCRFP (Centre catholique romand de formation permanente), le 23 novembre 1988, par le Père Jean-Pierre Jossua, o.p., directeur de la *Vie spirituelle*. L'auteur, qui allie compétence théologique et connaissance précise de la littérature française, a publié de nombreux ouvrages. Il tient également le « Bulletin de théologie littéraire » dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Nous avons conservé à ce texte son style parlé.

I. *Historique*

Commençons par faire un peu l'histoire des rapports entre la théologie, la réflexion chrétienne, la culture chrétienne et la littérature. Nous pourrions d'ailleurs développer des propos semblables à l'endroit des arts plastiques ou de la musique. Premier point à signaler : la disjonction culturelle importante entre le monde créateur de la littérature, l'univers dans lequel elle s'insère, et la réflexion théologique, le monde culturel clérical. Cela est général dans l'aire de la sécularisation occidentale, mais particulièrement net dans la francophonie, sans exclusive toutefois. On trouve des situations analogues en Espagne, en Italie, en Amérique du Sud : l'*Aufklärung* se trouve concentrée dans le monde ecclésiastique, dans une culture religieuse fermée sur elle-même. Un fossé qui existe depuis le XVIII^e siècle entre le monde ecclésial, soit le monde des théologiens, des clercs, des chrétiens activement engagés dans l'Eglise, et le monde de la création littéraire — avec des exceptions bien sûr. Je dirais même que, depuis que les chrétiens laïcs ont une participation beaucoup plus grande à la culture théologique, cela n'a pas

changé ; de ce point de vue, ils sont cléricalisés. A l'inverse, les chrétiens cultivés, mais non engagés dans l'Eglise, se trouvent souvent plus près de la culture laïque. Soit une disjonction qui se perpétue à l'intérieur du groupe chrétien.

Passerelles

Des passerelles peuvent être lancées dans les deux sens. Au début du siècle, Henri Brémond, l'auteur de *l'Histoire littéraire du Sentiment religieux*, jeune rédacteur aux *Etudes* (il était encore jésuite), a jeté un pont dans le sens qui nous intéresse. Un pont pour faire découvrir au monde chrétien l'importance et l'intérêt de la littérature, même profane. *Histoire littéraire...*, cela signifie d'abord étude des sources écrites (sans les analyser), enquête sur les représentations populaires vécues. Mais encore traitement des auteurs religieux de langue française comme écrivains spirituels jouissant de véritables valeurs littéraires. De telles valeurs, le monde culturel non religieux ou non chrétien doit les découvrir. Il s'agit d'incorporer ce patrimoine à la culture française. Brémond jette donc une passerelle dans ce sens-là. Cinquante ans plus tard, Michel de Certeau fera de même, lui le passionné de mystique.

Ce fossé culturel appartient au paysage que nous avons connu lors de nos études théologiques, du moins pour ce qui concerne les années 40-60. Les rapports entre littérature, culture littéraire et théologie étaient au degré zéro. Personnellement, je m'intéressais à la littérature, tout en étant théologien professionnel, mais j'étais isolé. La théologie ne tenait aucun compte de la littérature, le monde littéraire n'avait aucune idée de la théologie, quand bien même les gens étaient par ailleurs chrétiens. Toutefois, il y avait une exception (j'en parlerai dans le second tome de mon ouvrage *Pour une Histoire religieuse de l'Expérience littéraire*). Le « journalisme littéraire ». Des gens ayant une formation théologique ont tenté de rendre compte du phénomène, important pour les chrétiens et la culture religieuse, qu'était la littérature chrétienne. Nous pensons à Charles Moehler, cet homme généreux et ouvert, mais trop apologétique dans sa méthode. Nous pensons au Père Blanchet, rédacteur aux *Etudes*, auteur de *La Littérature et le Spirituel*. Remarquable. Très fin dans l'analyse. Et puis il y eut Pie Duployé et son étonnant *La Religion de Péguy* qui reste le meilleur ouvrage sur la théologie de cet écrivain et qui pose tous les problèmes que nous essayons de poser

ici. Le Père Louis Antoine, moins connu, a fait un travail plus discret, mais assez pertinent. Citons aussi Lucien Guissard, plus proche de nous, critique littéraire à *La Croix* pendant une trentaine d'années : ses articles ont été réunis dans l'un ou l'autre ouvrage. Autant de gens qui ont senti la chose. Ils n'étaient pas théologiens de métier, quoique ayant une formation théologique, mais ils ont tenté une ouverture.

Petit à petit, ce phénomène obtenait droit de cité dans la réflexion chrétienne. On commençait à reconnaître que la littérature pouvait être un « lieu théologique ». Ce dernier terme est d'ailleurs trop étroit. On voulait dire par là que la littérature apportait sa pierre à la réflexion chrétienne ; cela de manière originale, et pas simplement à la façon d'une traduction en images de ce qui aurait été mieux dit en concepts ! Dans un article de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, au début des années 60, le Père Chenu expliquait comment il fallait, dès maintenant, considérer la littérature comme un « lieu théologique » spécifique. Quoique limité, cet article apparaissait comme une sorte de manifeste. Un champ était donc ouvert : mais les théologiens ne s'y sont pas précipités ! Aujourd'hui encore, les théologiens les plus ouverts et même les plus en pointe demeurent très conceptuels. La théologie qui s'inspire des sciences humaines n'est pas moins conceptuelle que la scolastique. Le même Père Chenu s'exclamait lors d'un déjeuner où l'on parlait de Proust : « Oh non ! moi je ne lis pas ça ; un type qui dit en vingt pages ce que l'on pourrait exprimer en dix lignes ! » Sa compréhension interne du phénomène allait moins loin que sa générosité intellectuelle.

Déplacements

Sur le terrain du langage, des déplacements importants se produisaient dans le même sens. La théologie francophone s'ouvrait aux sciences humaines : psychanalyse, sociologie, sciences du langage... Par là une brèche était pratiquée dans le système théologique. C'est ainsi, à titre d'exemple, que pour les études du Nouveau Testament ou pour l'approche des textes anciens, on profitait de l'apport de la linguistique. En outre, par le biais de la philosophie, s'instaurait une mise en question de langage aplatissant de la rationalité moderne, langage voué à la seule explication, à la manipulation. Ici nous songeons à Heidegger : son appel pour un rapport au langage qui se laisse saisir par d'autres dimensions du langage ; celles où le langage est un lieu d'expression et d'expérience, le lieu d'une présence de l'être qui se fait

présent à nous-mêmes à travers le langage. Une question était alors posée aux théologiens : quel usage faites-vous du langage ? Ne seriez-vous pas prisonniers d'une conception aliénée du langage à travers votre scientificité théologique ? Des questions de ce type pouvaient ouvrir l'horizon aux problèmes propres à la littérature et à l'écriture.

Ouverture à l'expérience aussi. Nombreux étaient les théologiens insatisfaits par le conceptualisme de la dogmatique et cherchant du côté de l'expérience chrétienne, la leur et celle des communautés, une manière renouvelée de faire de la théologie. Au lieu de partir par mode déductif des « principes révélés », tant en dogmatique qu'en morale ou en ecclésiologie, ils ont cherché à dresser un inventaire critique de l'expérience croyante, à entrer en dialogue avec les sources de la foi. Pareille attention à l'expérience conduisait du même coup à repérer la valeur culturelle de la littérature, en particulier du langage. Car le lieu où s'exprime l'expérience n'est pas tant la chaire de dogmatique que les échanges intérieurs aux groupes chrétiens — sans oublier l'écriture qui en fournit le moyen et qui en est le lieu premier.

On apprenait ainsi à écouter l'autre. Depuis le Concile Vatican II se fait jour un désir sincère de dialogue, d'écoute des autres différents, d'écoute des incroyants, de l'autre dans sa différence — donc éventuellement de la littérature comme lieu d'expression d'autres perceptions de l'univers et de la vie. Autant de facteurs qui aident à ouvrir la brèche, qui renforcent l'idée d'un dialogue culturel extrêmement important pour la foi.

Une chance pour le renouvellement du langage religieux

Je suis arrivé, voici quinze ans, à la conviction que la littérature offrait une chance pour renouveler le langage religieux. D'où l'engagement de deux opérations : l'une de production, l'autre d'analyse. Par la première, il s'agissait de m'engager dans la voie d'une écriture qui essaie d'exprimer de façon réfléchie et critique mon expérience et celle des autres chrétiens, et aussi d'en renouveler l'expression, donc en même temps, à travers l'écriture, la compréhension. Voilà qui suppose un certain arrière-plan théorique: la possibilité d'une expression de l'expérience dans l'écriture ainsi qu'une théologie de l'esthétique. Il ne fallait pas bien sûr tomber dans un christianisme esthétisant; tout en évitant les pièges, il s'agissait d'écrire une théologie de la beauté. Cette entreprise m'a mené à un certain nombre d'essais.

J'ai aussi instauré une analyse de l'écriture, spécialement de la littérature moderne. C'est l'objet de notre propos. On pourrait encore analyser la production des groupes chrétiens : professions de foi, prières eucharistiques, etc., je l'ai d'ailleurs fait au gré de sessions et de rencontres.

II. *Analyser la littérature comme expérience religieuse*

Conditions du travail :

• **Dépasser l'apologétique**

L'attitude de nos journalistes littéraires, du moins d'un certain nombre d'entre eux, et du milieu théologique en général, cède à la tentation de trop vite attirer, récupérer, ce dont on découvre d'intérêt pour la foi. C'est un mouvement de sympathie, de générosité, mais qui est en même temps un mouvement d'inclusion et de récupération. Dès que quelque chose semble pertinent pour la foi, on dit : il est chrétien sans le savoir, il appartient invisiblement à l'Eglise — toutes sortes de médiations qui étaient probablement théologiquement nécessaires pour passer de l'idée « Hors de l'Eglise pas de salut ! » à l'idée : « Il y a du salut hors de l'Eglise ! » Mais il fallait des médiations récupératrices pour pouvoir se permettre de faire une révolution copernicienne. Je vous signale notamment que c'est l'un des problèmes centraux de l'affaire Lefebvre. C'est que ces gens-là n'ont pas fait la révolution copernicienne et que, pour eux « Hors de l'Eglise pas de salut ! », ça continue à fonctionner, c'est le Syllabus.

La première opération c'est de situer par rapport à la foi. Les écrivains, ils « s'en foutent » de la foi, ça n'éclaire en rien leur œuvre de les situer par rapport à la foi. Quand on est Terrien, on ne pense pas tout le temps qu'on n'est pas Martien. Eux, ils habitent une planète qui ne se définit pas par rapport à l'Eglise et par rapport à la foi. Les situer par rapport à la foi, cela pourrait être un jugement théologique ultime, mais ce n'est pas la première chose à faire. Ce qu'on peut faire, c'est reconnaître par rapport au monde culturel que représentent les écrivains chrétiens, souvent très distants de l'Eglise ou dont l'Eglise est distante, et aux non-chrétiens, c'est reconnaître

des affinités et des différences. On le fait instinctivement dans le cheminement de la lecture. On reconnaît des affinités (ça va dans le même sens) et des différences. Et puis surtout se mettre à leur école. Ecouter ce qu'ils disent, dans l'idée qu'ils peuvent nous apprendre quelque chose. Et ça, vous savez, c'est le péché du catholicisme tridentin (il n'a rien à apprendre des autres) et du catholicisme anti-Lumières, *anti-Aufklärung*, c'est qu'il n'a rien à apprendre des autres, il apprend aux autres.

• **Le consentement à un certain nombre de distinctions et d'autonomies**

La sécularisation n'affecte pas seulement les sciences ou les sciences humaines, mais il faut apprendre à avoir un regard qui respecte un certain nombre de niveaux et d'autonomies. C'est ainsi qu'il existe une vie spirituelle authentique en deçà du religieux et même en deçà de la référence à l'absolu. Des gens font, à travers l'art, à travers l'amour, à travers leur recherche, une expérience spirituelle. Toute expérience spirituelle n'est pas chrétienne, même pas religieuse. Une expérience spirituelle authentique avec laquelle on peut sympathiser, que l'on peut étudier en elle-même sans penser qu'elle n'est ou rien ou chrétienne, ou rien ou implicitement chrétienne. Ce serait un premier niveau.

Deuxième niveau : la recherche d'absolu. Il y a des êtres qui, toujours à travers la relation à autrui ou à travers la création artistique, font l'expérience d'une recherche d'infini, d'une recherche d'absolu. Celle-ci n'est pas forcément religieuse. Et, au contraire, elle se veut parfois résolument non religieuse. Mais elle a son intérêt, son dynamisme, sa valeur.

Troisième niveau : il y a des expériences religieuses qui ne sont pas chrétiennes. On le sait mieux à travers les grandes religions, mais il faut apprendre à le voir chez des gens qui sont des postchrétiens ou des parachrétiens ou qui sont influencés par d'autres religions ou qui développent une autre expérience religieuse qui leur est propre. Et puis, il y a la foi chrétienne, qu'il ne s'agit pas de confondre ni de réduire, ni de noyer dans une sorte de gnose spirituelle ou religieuse. Ces distinctions permettent de respecter l'autre, et, éventuellement, de se mettre à son école.

• La reconnaissance de l'acte théologique là où il se trouve

Ne sont pas théologiques seulement l'acte théologique défini comme l'acte d'un spécialiste dûment formé, compétent, ou la théologie universitaire, théologie de formation pour les clercs. L'acte théologique est l'acte, le premier analogué — comme on disait autrefois — du croyant ou de la communauté chrétienne qui réfléchit sa foi. C'est cela le point caractéristique de définition de l'acte théologique. Toute réflexion chrétienne sur la foi, si humble soit-elle, est déjà théologique. Et c'est par rapport à cela que des compétences, des charismes, des différenciations viendront jouer dans le sens du service. Ce qui fait qu'un écrivain peut parfaitement être théologien, non pas au sens d'une compétence théologique, ce n'est pas la question ; mais s'il réfléchit une foi ou une expérience religieuse, il se trouve déjà à mi-chemin entre la perception immédiate et la théologie universitaire. Il pratique les deux actes caractéristiques de l'opinion théologique : l'acte de critique et l'acte de corrélation. Il y a théologie, au sens déjà un peu plus précis, si celui qui communique la foi et qui la réfléchit, opère une certaine critique de ce qu'il énonce à la lumière du Nouveau Testament, à la lumière d'une tradition, en prenant une conscience réfléchie des instruments de pensée qu'il utilise ; s'il opère une corrélation, c'est-à-dire un sens provenant d'un rapport entre une décision prise n'importe où sur le champ théologique et tous les autres points du champ. C'est là qu'on reconnaît quelqu'un qui a fait un certain parcours théologique, même s'il n'a plus les références qu'on lui a enseignées. Il a une certaine capacité de situer les conséquences dans d'autres domaines d'une décision prise dans un cas précis. Cette capacité de critique et de corrélation permet de parler d'un acte théologique au sens fort du terme.

Alors il est évident que l'acte théologique va s'exercer autrement quand il s'agit de littérature et quand il s'agit d'écriture, que ce soit dans l'ordre de l'écriture ou dans l'ordre de la critique. Dans l'ordre de l'écriture, il faudra que l'écriture soit authentiquement médiatrice. Par exemple : Christian Ducoq, quand il écrit un bouquin, il est entièrement formé dans sa tête. Il le crache sur du papier. Mais le papier est accessoire. C'est une pensée. La critique est une critique réflexe dans l'activité de penser. L'acte d'écriture n'est pas médiateur. Quand j'écris un bouquin, cela ne se passe pas comme ça. Me vient à la plume ce qui ne me serait pas venu à la pensée. Je pars avec une intuition, et cette intuition ne devient réelle, ne s'articule que par l'écriture. C'est l'acte de l'écrivain et c'est dans cette activité même que l'activité critique s'exerce. Là, il y a un passage à l'écriture et aussi toute la prise au

sérieux de la rigueur de l'écriture. Il y a une rigueur de l'écriture qui est équivalente à la rigueur du concept, qui n'est pas moins exigeante que la rigueur du concept. Donc, médiation réelle de l'écriture dans le travail, dans la création, et rigueur, qui n'est pas moindre que celle du concept, mais dans son ordre ; et c'est par rapport à tout cela que la critique marche avec. Aussi dans la lecture de la littérature. Le critique théologien doit avoir une capacité de lire, pour percevoir les affinités, les différences, les rapports, pour comprendre une activité critique qui s'accompagne d'une lecture qui est une lecture de l'écriture dans laquelle il y a toutes les opérations de la lecture, c'est-à-dire le plaisir, la connaissance assez large pour qu'une œuvre s'éclaire par rapport à une autre, etc.

• Il y a des conditions du côté du mode de critique

Actuellement, tous les modes de critique existent simultanément. Mais n'importe quel type de critique n'est pas fécond pour l'attention à la littérature dont je parle. La critique biographique existe encore. La vieille critique universitaire qui éclaire un texte par la biographie de l'auteur et par les influences qu'il a subies. Elle continue à fonctionner dans certaines universités qui sont considérées comme rétrogrades, mais qui publient beaucoup de thèses et dans lesquelles ont lieu beaucoup de cours.

Puis, il y a la critique compréhensive. La critique qui est née dans les années 20, la critique à la Dubos, c'est-à-dire une critique de l'intention de l'auteur et qui se fait herméneutiquement contemporaine des intuitions de l'auteur. Perception des intuitions, découverte des intentions. Cette critique intuitive, qui représente un immense progrès par rapport à la précédente, continue d'exister et a droit de cité.

Et puis il y a une critique plus récente, dont la caractéristique commune est parfaitement valable, les autres restant valables à leur plan. Il est toujours important de faire des travaux biographiques et d'étudier les influences, mais c'est secondaire. Il est toujours important de percevoir intuitions et intentions, mais cela risque d'être flou. L'apport de la critique plus récente, c'est une attention privilégiée au texte. Cette conviction, qui ne sera plus remise en cause, que l'on n'atteint les intentions et les intuitions qu'à travers la réalité du texte. C'est dans le texte seulement que quelque chose au mieux des intentions et des intuitions peut être trouvé. Et la biographie n'a plus aucun intérêt si elle n'aboutit pas à des choses qui se trouvent dans le texte. Par

conséquent, ce primat de l'attention au texte est le bien commun de toutes les critiques actuellement existantes et c'est une chose qui ne sera plus remise en question.

• Aucune critique ne peut signifier quelque chose pour le langage religieux, si elle ne dépasse pas la réduction explicative

C'est-à-dire une critique qui adopte comme dogme la position rigide des années dites « structuralistes ». Le texte serait un système clos qui fonctionne sur lui-même, avec sa structure, ses jeux et renvois internes, mais il n'y a aucune présence possible dans le texte d'un « je » et aucun renvoi du texte à un monde. Le texte n'a aucune référence hors du texte lui-même. Il existe une littérature en rapport avec une telle conception : la nouvelle critique littéraire et la nouvelle théorie de la poésie ou de la littérature, selon lesquelles une œuvre ne vaut que par le jeu du langage sur lui-même et ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même. Sauf éventuellement à la conscience qui s'y exprime, masquée. Je vois mal, malgré qu'on ait essayé souvent de me persuader, ce que l'exégèse trouverait à gagner dans un tel fonctionnement pour éclairer le texte en vue d'une lecture de foi. Traiter les Evangiles comme des fables, à la manière des contes de Perrault, ça ne va pas très loin. D'autre part, pour ce qui est d'un intérêt théologique de la littérature, il faut *lasciare ogni speranza*. Même si on fait une place, et il faut faire une place, à la critique explicative, c'est-à-dire user des sciences du langage pour éclairer le texte autant que faire se peut — il faut avoir les moyens théoriques et la conviction de casser pareille interprétation réductrice du langage de la littérature et de la critique, afin que puissent naître des relations entre l'étude de la littérature et le souci religieux. Nous avons besoin d'une conception du langage de l'écriture dans laquelle le «je» puisse affleurer, même s'il n'affleure qu'à travers le texte et même si l'on ne sait rien de l'auteur, rien d'autre que ce que le texte lui-même comporte ; car le texte renvoie à un monde qui est référence extérieure au texte, même s'il ne renvoie pas à un référent extérieur comme notre langage de tous les jours.

Il y a là une opération de démontage de la réduction critique qui est absolument essentielle à la compréhension même de l'homme. C'est une conception tout à fait aliénée de l'existence humaine qui se profile derrière le nihilisme du premier Barthes ou de Maurice Blanchot. Mais heureusement

les génies littéraires transgressent toujours les règles qu'ils formulent. Leur œuvre est toujours au-delà de leur théorie.

- Ces conditions posées, j'estime alors que beaucoup d'écrivains, non seulement les écrivains croyants, apportent quelque chose d'irremplaçable au renouvellement du langage religieux. Des écrivains non croyants aussi apportent, peuvent apporter dans leur œuvre, à travers la vie spirituelle qui est la leur, à travers la visée d'absolu qui est la leur, un vocabulaire ou une grammaire de la conversion, de la foi, de la vie spirituelle, de l'absolu. Ils nous apprennent à voir, à dire une conversion, une foi, une vie spirituelle, une recherche de l'absolu, dans les mots qui sont les leurs, dans un type de référence qui est le leur et qui n'est pas forcément le nôtre, mais qui peut être pour nous une école, une stimulation, un bout de chemin ensemble pour nous permettre une création de foi chrétienne dans la même perspective. Même dans le cas d'écrivains non chrétiens, notre intérêt pour eux n'est pas seulement de type culturel, mais cela peut être véritablement spirituel. Les non-chrétiens ont beaucoup à nous apprendre pour notre écriture, pour notre création, pour notre élaboration tout ensemble, catéchétique, pastorale, homilétique, théologique. Notre foi ne risque pas d'y perdre sa spécificité. Je ne m'engage pas, en effet, dans les fameuses théologies de la culture (du type théologie libérale) qui réinterprètent la foi à partir d'une conception de la culture. Pour moi il s'agit de voir ce qui peut être pour la foi le moyen de sortir du ghetto langagier qui est le sien.

III. *Exemples*

- **Le premier exemple** que je voudrais donner, c'est celui de la **poétique théologique d'Hugo**. C'est là-dessus que je me suis fait un peu les dents. Il y a quelques années, j'avais été frappé quand on a enfin publié de façon critique les grands textes religieux d'Hugo. Hugo a eu une production religieuse tout à fait extraordinaire, tout à fait unique dans le XIX^e siècle sur quelques années, à partir de la mort de sa fille Léopoldine jusque vers 1865-1866. Il y a eu le deuxième livre des *Contemplations*, il y a eu « Dieu », « La Femme-Satan ». J'avais commencé par faire une étude de la théologie poétique d'Hugo. Puis je me suis rendu compte que c'était une erreur

méthodologique complète. Il ne s'agit pas de voir quelle est la théologie poétique d'Hugo, c'est une poétique théologique. C'est une certaine manière de créer, qui a une signification théologique. Il ne s'agit pas d'y trouver des idées théologiques, il s'agit d'étudier les métaphores, de voir comment fonctionne une création poétique et quelle est sa portée théologique. Ce que j'ai remarqué, c'est qu'il y a chez Hugo une illustration parfaite de ce que je disais tout à l'heure du point de vue de la théologie ; c'est un type incroyablement conscient de la portée théologique de ses moindres vers et qui pratique à sa manière, qui rappelle celle de la Bible, des opérations absolument classiques dans la théologie conceptuelle. Le Mystère de Dieu, qui est approché à partir d'analogies, est pressenti dans son mystère grâce à une technique de correction. Dans la Bible les anthropomorphismes sont utilisés du début jusqu'à la fin de la Bible, mais c'est corrigé par des affirmations relatives à la sainteté de Dieu. Et ainsi dans la théologie classique, la procédure de la théologie affirmative/négative pose des affirmations analogiques concernant Dieu, puis les nie, parce que Dieu n'est pas ainsi. On aboutit, selon les types de théologies, soit à un apophatisme total soit à un apophatisme relatif comme chez les médiévaux. Apophatisme, c'est-à-dire théologie négative, inconnaissance, impossibilité de connaître. Chez les platoniciens cela aboutit à une inconnaissance totale. Il n'y a au-delà de la connaissance que l'expérience mystique. Mais chez les Occidentaux, par ex. chez saint Thomas, on aboutit à une négation relative quant au mode, qui permet une certaine connaissance de Dieu.

Hugo pratique cela. Il pratique, dès qu'il a une analogie, une métaphore de type anthropomorphique (le visage, les sentiments, le corps). Il nous corrige par une image spatiale, cosmique, qui est un autre lieu auquel il emprunte ces métaphores, le ciel, les étoiles, le soleil : ou bien il le corrige avec une image, une analogie de type spirituel (l'esprit) ou de type moral (la justice, la liberté et ainsi de suite). Il y a continuellement correction, de telle sorte que les métaphores qu'il emploie sont incroyablement en place du point de vue d'une théologie. Par exemple, il dit : « l'immobile et muet visage, le voilé de l'éternité ». Voyez le nombre de corrections qui interviennent dans une proposition de ce type où un véritable mythe est créé par l'accumulation des métaphores. « Le visage », voilà la métaphore anthropomorphique. « Immobile » et « muet » sont des corrections à l'intérieur même de l'anthropomorphisme. Mais à « le voilé de l'éternité » intervient un terme ontologique qui établit la distance du mystère. « Justice est le profil de la face de Dieu. » « La face », « le profil » = la justice, donc un attribut éthique qui distancie Dieu de

l'immédiateté de l'anthropomorphisme. « Au-delà du réel, au-delà du possible, une clarté, reflet du visage invisible. » « Un visage invisible » = contradiction à l'intérieur de l'image, qui part de l'anthropomorphisme et qui le négativise. Il y a des corrections de type négatif, de type cosmique, des corrections de type personnaliste par rapport à des images toutes simples qui restent très prégnantes (la main, la voix). Et de même quand il parle d'une image cosmique « un centre de lumière inaccessible est là ». Parmi ces exemples et beaucoup d'autres, toujours, les choses sont corrigéables. Voilà une poésie qui n'est plus opératoire pour nous, pour créer un langage religieux, c'est une poésie qui a vieilli du point de vue de notre sensibilité, de nos possibilités, mais qui est un exemple extraordinaire, quand on pense à ce qu'aurait pu être un discours chrétien, une liturgie chrétienne qui, au XIX^e siècle, au lieu de ce que vous savez, aurait perçu la capacité créatrice du langage et l'aurait faite sienne.

• **Deuxième exemple : le roman.** J'ai fait un séminaire sur l'apport religieux de quelques romans modernes et je me suis rendu compte qu'il y avait un thème très constant et extraordinairement éclairé par le roman qui était le cheminement vers la sainteté. On dit d'habitude que « bonne pour éclairer l'enfer, mais pas pour éclairer le ciel », parce que la damnation, le péché, c'est dramatique, tandis que la sainteté, c'est neutre, inodore. C'est un cliché comme un autre, cela ne tient pas debout. Les romans écrits par des chrétiens ou par des gens qui ont un intérêt religieux au XX^e siècle ont été très souvent des *Bildungsroman*, mais centrés sur le progrès spirituel et le cheminement vers la sainteté. Même le roman classique, le roman linéaire qui progresse dans le temps, apporte un itinéraire vers la sainteté, cette plus-value qu'est la dimension du temps dans laquelle l'être humain chemine. Quand j'ai fait cette étude, on m'avait dit : tout ce que tu dis là-dedans, ça se trouve dans n'importe quel ouvrage de spiritualité de ce temps-là. Oui, sous forme de thèse, mais on ne voit absolument pas comment ça joue à l'intérieur d'une existence. Or, c'est cela qui est essentiel. C'est ce cheminement dans la sainteté à travers le temps. Même le roman classique a déjà une autre ressource qui lui est propre et qu'aucun traité ne pourra jamais donner, qui est de présenter des êtres comme ceux que nous rencontrons tous les jours, mais, à travers les ressources propres du récit, nous faire pressentir leur mystère. Ce que nous voyons des visages, que de temps en temps une parole éclaire. Avec la toute-puissance du romancier qui entre dans les consciences — ce qui est tout de même une certaine fiction, qui peut devenir une facilité — on peut entrer dans les cheminements intérieurs et découvrir le

mystère des êtres. Parfois même le romancier peut nous faire découvrir, comme Bernanos par exemple, sans solution de continuité, la présence d'une présence autre dans le cheminement de la conscience et de la vie. La façon dont Bernanos nous fait découvrir ce qu'il appelle « le démon » ou ce qu'il appelle « Dieu » à travers les états de conscience de Chantal de Clergerie. Cet accès au mystère des êtres et au mystère qui est dans le mystère des êtres.

Mais il y a d'autres techniques, même dans le roman relativement classique qui est la remémoration mêlée au récit. C'est-à-dire qu'on se souvient. Le passé est raconté dans le cours du récit. Par exemple dans *La porte étroite* de Gide ou dans *Missa sine nomine* d'Ernst Wiechert. Cela offre une nouvelle possibilité qui est la relecture, la possibilité de quelqu'un qui relit sa vie. Les inscriptions successives d'une compréhension de sa propre histoire. Un autre apport extraordinaire du roman par rapport à l'itinéraire vers la sainteté, c'est sa possibilité d'écriture poétique. Non plus seulement la composition classique, linéaire ou avec deux voix ou avec deux temps, etc., ou des structures en sablier, c'est-à-dire beaucoup de personnages convergeant vers un, et ça s'ouvre de nouveau ; ces structures-là permettent de faire percevoir des choses. A cela s'ajoute la plus-value extraordinaire qu'est le langage poétique du romancier qui alors suggère. Dans Bernanos, la charité est suggérée par le climat lui-même, par la puissance suggestive du texte.

Une autre question intéressante, c'est le rapport entre la forme romanesque et la conception de la sainteté qui s'exprime. Au milieu du siècle, des romanciers comme Julien Green, Mauriac ou Bernanos ont la conception de la sainteté de leur grand-mère. C'est la conception de la sainteté que leur grand-mère leur a apprise, c'est celle de la fin du siècle dernier. On peut remarquer que Bernanos, qui lui, veut transmettre une conception de la sainteté de type expiatoire ou douleur purificatrice, etc., transmet bien sûr cela, mais il le déplace. Et nous pouvons lire dans son œuvre une conception de la sainteté-charité qui émerge et qui prend la première place et par laquelle il renouvelle l'image de la sainteté. Si nous prenons un livre comme *Mais il y a la Mer* de Sullivan, dans lequel il y a à la fois une autre conception de la sainteté, pas linéaire, pas homogène, pas évidente, mais éclatée, incertaine, partielle, conflictuelle, eh bien ! nous avons une forme romanesque dont nous découvrons qu'elle est elle-même, en tant que forme, éclatée, conflictuelle, suggestive. On peut alors se demander s'il a adopté cette forme pour traduire cette conception éclatée de la sainteté ou bien si ce sont, tous les deux, des produits d'un monde culturel. Vous voyez comme dans un

genre tout autre que la poésie, il y a la place chez les écrivains croyants ou relativement croyants pour un lieu théologique au sens le plus fort, de perception, de compréhension, de découverte et d'évolution d'une réalité chrétienne comme l'image de la sainteté.

• **Troisième exemple : l'expérience spirituelle de l'instant**, de la répétition, de la réitération telle que nous la trouvons dans Marcel Proust. L'expérience de l'intensité que peut prendre un instant, lorsqu'il est ramené dans la conscience par une répétition instinctuelle, par un événement émotif sensible qui réactualise l'instant passé, donc qui nous réactualise nous, tels que nous étions quand nous avons vécu cet instant. L'expérience de la « Madeleine », l'expérience des « pavés branlants » dans lesquelles le narrateur revit un épisode de son enfance ou de son passé, non pas par une mémoire intellectuelle, mais parce qu'il éprouve une sensation qui fait revenir au présent, un moment du temps passé, du temps perdu. Disons qu'il l'actualise. L'importance de l'instant, l'importance de la réitération de l'instant, l'importance qu'il souligne de l'écriture : car, sans l'œuvre littéraire, nous n'aurions jamais cette expérience de transcender le temps à travers la coïncidence de deux moments différents du temps ; l'écriture entre dans la perception elle-même. L'expérience ne prend sa maturité que dans l'acte d'écrire qui la préserve. Tout ça, qui à l'heure, en soi, n'a absolument aucune portée pour l'expérience religieuse, en réalité, est de la plus grande importance.

Je mentionne simplement deux voies de recherche : l'instant pour le chrétien, c'est l'instant de la conversion. La conversion se produit à un moment du temps, et elle s'opère dans une expérience qui a lieu dans un moment du temps. Mais aussi, la victoire sur le temps, que représente cette expérience spirituelle chez Proust, d'une réitération, comme il dit, fait éprouver à un moment du temps à l'état pur (il dit), ou représente une expérience d'éternité (il dit) en même temps du plus haut intérêt pour l'expérience de la prière, dans la mesure où la prière a lieu dans le temps ; et en même temps elle a quelque chose qui n'a rien à voir avec le temps. Et puis cette idée de la mémoire et de la sommation des expériences passées est de la plus haute importance anthropologique aussi par rapport à une anthropologie contemporaine éclatée, dans laquelle on a tendance à nous dire qu'il n'y a pas de « je » ; il n'y aurait qu'une succession de « moi » discontinus les uns par rapport aux autres ; et nous serions comme ça livrés à la succession de nos « moi ». La remémoration représente une sommation de l'existence passée qui, à elle seule, assure la consistance du « je » — lequel reprend son passé

dans un présent. C'est tout un premier champ de recherche qui est anthropologiquement essentiel comme condition de possibilités, une réflexion sur la conversion, sur l'immortalité, sur l'identité, le sujet croyant.

Même opération chez Yves Bonnefoy qui attache la plus grande importance à l'instant. Chez Yves Bonnefoy, l'expérience spirituelle est une expérience par opposition à la gnose qui projette son expérience dans un ailleurs, cela est absolument capital pour le *hic et nunc* de la foi. C'est aujourd'hui, c'est ici, c'est maintenant, que se produit l'événement de la foi. Et, cet événement qui se produit *hic et nunc* dans le concret de notre existence, pas dans une extase hors du monde et hors du temps, cette expérience de la foi aujourd'hui, ici et maintenant, s'articule sur une expérience du passé qui est notre instant et contemporain de l'instant, Jésus Christ, à un moment de l'Histoire qui a été l'Incarnation. La foi chrétienne est une articulation de deux instants, de deux moments historiques en rapport l'un avec l'autre. Par conséquent, à la fois l'insistance sur le *hic et nunc* et l'idée d'une métahistoricité, c'est-à-dire d'un rapport décisif entre des instants divers du temps. Une telle dialectique (qu'on trouve chez Proust, chez Jacottet et chez d'autres) est tout à fait essentielle comme précompréhension de la foi, comme possibilité de réflexion sur l'expérience chrétienne. C'est ce que je me suis efforcé de montrer dans une étude sur Proust et dans une autre sur l'Incarnation chez Bonnefoy et aussi sur un écrivain moins connu, mais très intéressant (c'est un écrivain chrétien et il n'y en a pas tellement), Jean Grosjean. Il y a toute une série de poèmes chez Jean Grosjean et puis il y a des récits. J'ai été frappé par ces récits qui sont des réécritures bibliques (l'histoire de David, récits de scènes de la vie de Jésus, le Ressuscité, Jonas, etc.). Dans ces récits bibliques, tout à coup, on voit apparaître une description qui porte sur la campagne de l'Aude, dans laquelle il a sa maison de campagne. Cela se trouvait déjà dans ses poèmes, mais ça se trouve aussi dans ses récits. Dans *Le Messie* il décrit les faits, les gestes de la Résurrection à l'Ascension. Mais où et quand a eu lieu ce printemps qui est décrit là ? « Sa mère s'était assise sur une pierre au bout d'un rang de vieux choux de Bruxelles où couraient des boutons d'or entre des trognons pourrissants... » On commence à s'étonner un peu, et tout à coup : « Jésus contourna... et se retira dans les bois en bourgeons... et suivit d'anciens chemins de coupe où repoussaient des ronces... » C'est en Aude, et aujourd'hui ! J'ai compris et j'ai publié un texte là-dessus (qui a touché Jean Grosjean). Cette description du lieu équivalait à une actualisation dans le temps. Le lieu était le substitut du temps. Il y a un rapport entre le lieu et le temps dans l'instant et décrire un lieu

de chez nous, c'était actualiser de façon extraordinaire ce qui s'est passé il y a deux mille ans. C'est le procédé constant de sa poésie et de ses récits.

• **Quatrième exemple : le vocabulaire liminaire.** Que signifie le vocabulaire liminaire? Le vocabulaire liminaire c'est le vocabulaire du seuil. Mais « liminaire » est préférable dans la mesure où le mot seuil est un mot spatial et que le vocabulaire liminaire dépasse le spatial pour couvrir aussi le temporel.

La poésie, si elle veut parler de Dieu, peut faire comme les textes d'Hugo que j'ai cités tout à l'heure, car elle part du plein du langage, des mots, des choses, des expériences et elle les métaphorise, elle les projette pour dire quelque chose de Dieu en le corrigeant. C'est l'analogie. Le fond de la métaphore c'est l'analogie. Il y a une ressemblance, mais on la corrige. Alors on dit : mais tu es berger, mais il n'est pas berger comme les bergers. On dit : Dieu est en colère, il fait miséricorde, il a ses entrailles qui se retournent (dans la Bible). C'est des mots de ce type-là. On métaphorise et on corrige les métaphores.

Mais il y a une autre façon de parler, qui est un langage du seuil, justement qui se tient à distance : ce qui suggère à la fois la présence et l'absence. Cela donne des images, par exemple spatiales, le seuil, la frontière d'un pays. Le seuil, la porte, la fenêtre... Et chez Hugo, on trouve aussi déjà énormément de ce vocabulaire extrêmement puissant. C'est là que je l'ai découvert. Il comprend en même temps l'affirmation et la négation. Dire que l'on reste sur le seuil d'un mystère c'est à la fois faire une image et en même temps c'est suggérer et la présence et l'absence. Il y a aussi des images temporelles. Le veilleur, le guetteur, l'attente, la veille, le guet. On combine ces deux images : veiller sur une frontière, c'est suggérer à la fois la tension vers... la présence de... de l'autre côté... mais pourtant rien n'est dit. Quand le veilleur d'Isaïe attend le matin, attend l'aurore, il est sur sa tour de guet et il crie et il attend l'aurore, mais tout cela est dit et non dit, présent et non présent. Cette littérature liminaire a, je crois, une puissance extraordinaire de suggestion du mystère. J'ai découvert cela chez Hugo : la limite, veiller, le mur et la porte, les ouvertures, les ascensions et les plongées, d'un bord à l'autre. Toutes ces images que vous pourrez trouver vous-même m'ont parues extrêmement suggestives et beaucoup plus proches de notre sensibilité que les métaphores dont il fait un grand usage.

J'ai écrit deux articles « Sur le seuil » et « Dans l'attente » où j'ai montré que la littérature du XX^e siècle, croyante et non croyante, est entièrement remplie de ce langage, mais avec des fonctions diverses, pour suggérer tantôt une relation indéterminée, tantôt une grande tendance, tantôt le Dieu de la foi. Donc, les fonctions de ce langage liminaire pouvaient aller depuis l'agnosticisme le plus total jusqu'à une foi affirmée. Je l'ai montré dans des études sur la littérature moderne (un peu approximativement, je m'en rends compte maintenant, mais qui avaient au moins le mérite de faire un panorama d'ensemble). J'ai continué ce type de travail dans des études qui paraîtront en 1990. C'est comme cela que je me suis rendu compte que Julien Gracq, et ses romans *Les Balcons en Forêt*, *La Presqu'île*, ne cessait d'utiliser des images de ce genre pour suggérer des métaphores qui ne sont pas des métaphores, qui ne portent pas sur deux termes, qui désignent une expérience. Le seuil pour désigner une expérience spirituelle, c'est-à-dire une métaphore, mais elle ne désigne pas l'autre terme. Quand la métaphore c'est le berger, à partir d'une comparaison d'une image de notre monde, on désigne quelque chose d'un autre monde, d'une réalité profonde. Là, la métaphore s'arrête à notre niveau à nous. C'est un peu différent comme type d'image. On ne peut pas le décrire uniquement à travers le fonctionnement de la métaphore. Je me suis rendu compte que Julien Gracq pour suggérer l'attente d'un inconnu, de quelque chose d'inconnu indéterminé qui soulève l'existence humaine, mais qui finalement n'est jamais rien, emploie cette palette imaginaire du langage liminaire d'une façon extraordinairement suggestive et qui aussi peut me permettre de créer dans ce type de langage. Ensuite, j'ai étudié *Les Misérables* d'Hugo, puis des niveaux de lecture chez d'autres écrivains. Puis chez Reverdy, chez qui j'avais pressenti l'importance du thème. Un thème comme le départ, partir, le fait de se tenir sur le quai, le fait d'attendre un départ, d'espérer un bateau... Ce vocabulaire chez Reverdy a une puissance de suggestion, d'expérience religieuse.

Jean-Pierre Jossua