

LA LIBERTE HUMAINE ET L'EXPERIENCE DE DIEU CHEZ MAURICE ZUNDEL

par

Ramón MARTINEZ DE PISON L., omi

Thèse présentée à la Faculté de théologie
de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat en théologie



UMI Number: DC53357

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform DC53357
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

TABLE DE MATIERES

	page
ABREVIATIONS	5
INTRODUCTION	6
 Chapitre 1. LA RECHERCHE ZUNDELIENNE D'UN DIALOGUE AVEC LA CULTURE DE SON TEMPS	 12
1. La fin d'un "système". Une nouvelle découverte ...	13
2. A l'écoute de l'expérience d'autrui	27
3. Un langage "sacramentel"	37
 Chapitre 2. LES REVENDICATIONS DE LA LIBERTE DANS LA CULTURE CONTEMPORAINE	 42
1. La liberté comme revendication du sujet devant tous les absolus	47
2. La science: lieu d'expression de la liberté	55
3. L'évaluation zundélienne de la recherche contemporaine de la liberté	72

Chapitre 3.	DE LA RECHERCHE DE SOI A LA DECOUVERTE DE DIEU	77
1.	L'expérience de la quête de la valeur	78
2.	La découverte de la valeur comme quelqu'un à devenir	83
3.	La découverte de la valeur comme Quelqu'un à aimer	90
Chapitre 4.	LES IMPLICATIONS ANTHROPOLOGIQUES DE L'EXPERIENCE DE LA LIBERTE	115
1.	De l'homme réel à l'homme possible	116
2.	La liberté comme libération de soi	128
3.	L'instauration du royaume de Dieu et l'avènement de la personne humaine	136
Chapitre 5.	LES IMPLICATIONS THEOLOGIQUES DE L'EXPERIENCE DE LA LIBERTE	145
1.	Les implications proprement "théologiques"	150
2.	Les implications christologiques	159

page

3. Les implications ecclésiologiques	167
4. Les implications morales	180
4.1. La morale de l'être. La morale comme une ontologie créatrice	181
4.2. Les implications sociales	189
 Chapitre 6. UNE RELIGION FONDÉE SUR L'EXPERIEN- CE DE LA LIBERTÉ	199
1. Le versant de la dépendance	201
2. Le versant de la liberté	206
3. Une religion personnelle à découvrir cons- tamment	211
 Chapitre 7. LES QUESTIONS SOULEVÉES PAR LA POSI- TION ZUNDELIENNE	217
1. La place de la grâce dans l'itinéraire vers la liberté	219
2. Le rôle de la Bible dans le chemin vers la liberté	225
3. Le langage zundélien de la foi et de la théologie	230
 CONCLUSION	242
BIBLIOGRAPHIE	248

ABREVIATIONS DES LIVRES DE MAURICE ZUNDEL¹

ADQ	Avec Dieu dans le quotidien (1987)
Al.	Allusions (1941)
CVH	Croyez-vous en l'homme? (1956)
DV	Dialogue avec la Vérité (1964)
EI	L'Évangile intérieur (1977 ⁶)
HEI	L'homme existe-t-il? (1967)
HJ	Hymne à la joie (1965)
HPH	L'homme passe l'homme (1948 ²)
It.	Itinéraire (1947)
JE	Je est un Autre (1971)
LF	La liberté de la foi (1960)
MC	Le mystère de la connaissance (inédit)
MM	Morale et mystique (1962)
NDS	Notre Dame de la Sagesse (1979 ³)
OV	Ouverture sur le vrai (inédit)
PCS	Ta parole comme une source (1987)
PSL	Le poème de la sainte liturgie (1954 ⁷)
PV	La pierre vivante (1954)
QHOD	Quel homme et quel Dieu (1976)
RC	Rencontre du Christ (1951)
RDI	Recherche du Dieu inconnu (1949)
RP	Recherche de la personne (1938)

¹ Dans la parenthèse nous indiquons l'année de publication ou le numéro de l'édition utilisée.

INTRODUCTION

L'oeuvre de Maurice Zundel (1897-1975) suscite depuis quelques années un intérêt étonnant. Elle a fait l'objet de plusieurs publications, dont une thèse de doctorat, présentée à l'Université Grégorienne et publiée en 1981. Elle a pour auteur Marc Donzé et pour titre La pensée théologique de Maurice Zundel. Pauvreté et libération¹.

Etant donné que cette thèse, la seule sur l'oeuvre de Zundel à avoir été menée à terme jusqu'à maintenant, s'est donné pour but de montrer, en une espèce de synthèse systématique de sa vision spirituelle et théologique, que la pensée de Zundel forme "un ensemble théologique d'une remarquable cohérence"², il nous a semblé qu'une nouvelle recherche s'imposait, visant cette fois à saisir ce qui constitue, au-delà de toute synthèse, le centre de son oeuvre, et en explicite non seulement la cohérence, mais aussi bien l'originalité et l'actualité.

Après une étude attentive de l'oeuvre zundélienne, il nous a paru évident que ce centre résidait dans son affirma-

¹ (Genève), Éd. du Tricorne, (1981), 335 p.

² DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 22-23.

tion, omniprésente dans ses écrits, d'un lien d'implication réciproque entre la liberté humaine et l'expérience de Dieu, entre le devenir libre de l'être humain et la rencontre de Dieu. Une fois cela reconnu, un certain nombre de tâches suffisamment précises s'imposait à notre recherche. Il nous fallait, en premier lieu, essayer de voir comment cette affirmation s'est imposée à son esprit; puis, en deuxième lieu, analyser l'expérience que traduit cette affirmation, expérience qu'il estime être la référence pour tout ce qu'il écrit; dégager ensuite toutes les implications de cette expérience pour le discours zundélien sur l'homme et sur Dieu; examiner enfin les questions que soulève cette affirmation centrale de l'oeuvre zundélienne. Ce sont les quatre tâches qui expliquent l'ordre de nos chapitres.

Les deux premiers chapitres cherchent à montrer ce qui a amené Zundel à prendre si au sérieux l'expérience de la liberté comme sol nourricier où le langage sur Dieu doit constamment se ravitailler. Tandis que le premier retrace les événements du jeune Zundel qui l'ont amené à s'affranchir d'un système théologique, celui de la scolastique néo-thomiste régnante, qui progressivement lui parut inapte à dire la nouveauté et la densité de la foi chrétienne, le deuxième montre que c'est surtout le souci chez Zundel d'entrer en dialogue avec la culture de son temps, toute imprégnée du désir de la liberté, qui l'a conduit à vouloir réfléchir

jusque dans son ultime fondement à l'expérience humaine de la liberté.

Le chapitre suivant (3) est consacré à l'analyse de ce que nous pensons être le centre de l'oeuvre zundélienne, à savoir son affirmation d'un lien indissoluble dans l'expérience de la liberté entre la rencontre de soi et la rencontre de Dieu. Ce qu'il nous a semblé nécessaire de mettre en lumière, à propos de cette expérience, c'est qu'elle s'inscrit dans une recherche de la valeur, qui, menée jusqu'au bout, permet de découvrir que finalement la valeur consiste dans **quelqu'un à devenir et Quelqu'un à aimer**.

Les trois chapitres suivants (4,5,6) cherchent à dégager les implications de l'expérience zundélienne de la liberté. Comme il s'agit d'une expérience qui réclame que l'on se garde de toute ambiguïté sur l'homme et sur Dieu, et qui demande que l'on ne ferme jamais la question: quel homme? quel Dieu?, nous tenterons alors d'exposer les implications **anthropologiques** (chapitre 4), puis les implications **proprement théologiques** (chapitre 5) de cette expérience, avant de considérer le type de religion qu'elle appelle (chapitre 6).

Dans le dernier chapitre (7), nous essaierons d'examiner les principales questions que l'oeuvre de Zundel est susceptible de soulever chez son lecteur. Nous nous arrêterons à

trois questions: celle du rôle de la grâce dans l'expérience libératrice, celle du rôle de la Bible dans cette même expérience, puis, question capitale, celle de la forme de langage dans laquelle s'exprime l'expérience zundélienne. Ce sera pour nous, en terminant, essayer de déterminer, si oui ou non, l'oeuvre écrite de Zundel peut être considérée comme celle d'un théologien.

Ce travail, nous l'avons trouvé à la fois passionnant et ardu. Passionnant, parce qu'il nous a mis en contact prolongé avec une pensée qui dévoile l'itinéraire personnel de quelqu'un qui a été saisi, tout au long de sa vie, par la recherche du vrai, du bon, du beau, et qui a compris que cette recherche, avec tout l'émerveillement qu'elle comporte, en même temps que la souffrance de voir qu'elle est souvent absente dans la vie des hommes, est le seul chemin vers Dieu.

Mais ce fut aussi un travail ardu. D'abord parce qu'aux livres et articles de Zundel publiés de son vivant, s'ajoutent sans cesse depuis quelques années des publications de conférences et homélies, d'une richesse remarquable, mais d'un maniement difficile pour le rédacteur d'une thèse. Nous avons décidé, pour notre part, de nous en tenir le plus possible à l'oeuvre publiée de Zundel et de n'utiliser parmi les inédits que ceux qui viennent de transcriptions sur

cassettes ou de manuscrits révisés par l'auteur.

Une difficulté plus fondamentale réside dans le fait que Zundel, dans toute son oeuvre, semble ne parler que d'une chose, l'expérience brûlante que constitue pour lui le christianisme. Et cela dans une langue extrêmement riche et fortement évocatrice, qui ne se laisse pas facilement analyser, encore moins formuler en système. Constamment, au cours de notre étude, il nous a semblé qu'entreprendre d'écrire sur l'oeuvre zundélienne c'était risquer de réduire en cendres une expérience qui n'est pas dite pour être analysée, mais seulement pour signifier à quiconque la recherche d'une présence libératrice.

La méthode que nous avons suivie visait à respecter le mieux possible le cheminement de la pensée zundélienne, à partir de son centre jusqu'à la périphérie. Pour cela il nous a fallu nous familiariser avec tout le corpus zundélien, nous pénétrer de ses intuitions de base et essayer d'en saisir, parfois jusqu'à les deviner, les implications. Cette méthode nous a paru non seulement le mieux respecter l'originalité de la pensée zundélienne, mais également être la plus susceptible de mettre en lumière les raisons de son étonnante actualité.

Nous aimerions, enfin remercier très sincèrement notre directeur de thèse, le Professeur Benoît Garceau, omi, en qui, tout au long de ce travail, nous avons trouvé une aide remarquable et un appui constant. Notre merci également à l'Association Maurice Zundel qui, par l'intermédiaire du P. Bernard de Boissière, sj, a mis à notre service la plus grande partie de l'oeuvre inédite de Zundel.

Chapitre 1. LA RECHERCHE ZUNDELIENNE D'UN DIALOGUE AVEC LA CULTURE DE SON TEMPS.

Tout au long de sa vie, Maurice Zundel a fait preuve d'une grande sensibilité aux événements de son temps. Attentif à toutes les manifestations de la vie humaine, il a cherché à y discerner les aspirations les plus profondes de l'humanité, ses valeurs les plus appréciées. A sa manière, il a voulu effectuer une lecture, sans cesse reprise, des signes des temps, en scrutant dans les phénomènes humains les plus généralisés les valeurs les plus prisées et en interprétant ces valeurs à la lumière de l'Évangile. Il semble que ce soit dans la pratique de cette lecture surtout que sont nées chez Zundel les intuitions les plus fécondes.

Nous aurons amplement l'occasion d'examiner les plus importantes de ces intuitions. Nous n'en comprendrions, cependant, ni le sens ni la portée si nous ne nous arrêtions pas ici à une tâche préalable: celle de regarder de près ce que supposait chez Zundel la pratique habituelle d'un dialogue avec ses contemporains, notamment l'obligation de se libérer d'un système de pensée reçu, puis celle de se mettre à l'écoute de l'expérience d'autrui, celle enfin de se mettre à la recherche d'un langage nouveau pour dire sa foi à l'homme d'aujourd'hui. C'est à cette tâche que s'applique le

présent chapitre.

1. La fin d'un "système". Une nouvelle découverte.

Maurice Zundel a vécu d'une façon aiguë la crise du système théologique qui ne correspondait plus aux défis de son temps. Différents courants de pensée dans les domaines moral, religieux, social et scientifique bouleversaient la plupart des principes établis et acceptés, qui n'étaient plus en accord avec les aspirations les plus profondes de ses contemporains.

Cette situation provoqua chez lui un grand déchirement. D'une part, il ne pouvait demeurer inactif devant les problèmes de son temps qu'il voulait résoudre à partir de sa foi. D'autre part, il devait affronter de la part de l'autorité religieuse des accusations qui, à cause de ses idées jugées trop dangereuses, l'ont empêché, à toute fin pratique, d'exercer le ministère ordinaire de curé ou de vicaire. C'est ainsi que son évêque, Mgr Besson, voyait en Maurice Zundel un avant-gardiste, ce qui n'était pas très bien considéré dans les hautes sphères ecclésiastiques de son temps: "C'est un franc-tireur et l'Église n'aime pas beaucoup les francs-

tireurs"¹.

C'est d'abord au Grand Séminaire de Fribourg que Zundel va sentir une première fois et avec force ce déchirement personnel². Le système de la scolastique lui paraîtra témoi-

¹ Lettre de Mgr Besson au curé Ramuz le 10/08/1939, un an après la publication du livre de Zundel Recherche de la personne (1938) qui avait été retiré du commerce par l'ordre de son évêque. Cet extrait de lettre est cité par Gilbert VINCENT, La liberté d'un chrétien: Maurice Zundel, Paris, Cerf, 1979, p. 9.

² C'était pendant les années 1915-1919. Il faut dire que Maurice Zundel a parlé de lui-même en très peu d'occasions et, quand il l'a fait, ce fut vers la fin de sa vie. Pourtant il a donné beaucoup d'importance aux événements de sa jeunesse (voir VINCENT, La liberté d'un chrétien, p. 15). Etant donné qu'il n'y a pas beaucoup de choses publiées sur ses expériences de jeunesse nous avons fait appel aux inédits, même si nous avons préféré nous en tenir le plus possible aux documents publiés.

La première fois qu'il a parlé de ses expériences personnelles, et des événements qui eurent une importance considérable dans sa vie, c'est au cours de la première conférence de la récollection donnée au Cénacle de Genève le dimanche 29 janvier 1961. Cette conférence, ayant pour titre "La clé du Royaume", a été publiée, avec quelques variations, par la revue Choisir après la mort de Zundel (numéro 200-201, [1976], p. 3-7). Six ans plus tard, en février 1967, pendant la Retraite aux Carmélites de Matarieh (Le Caire), il leur a raconté certains aspects de sa vie. Dans la même communauté du Carmel, réunie au parloir le jeudi 8 mai 1969 pour lui présenter ses vœux à l'occasion de son jubilé d'or sacerdotal, il y eut un entretien avec les religieuses où il leur raconta quelques traits de sa vie. A nouveau, en mai 1972 et avec les mêmes Carmélites, il va partager son expérience après avoir prêché une retraite au Vatican. Par ailleurs, dans les dernières années de sa vie (vers 1974), il parlera de ses souvenirs personnels à Monique Vincent, sa secrétaire, souvenirs qui s'arrêtent au mois d'août 1946, à la fin de son séjour au Caire chez les Carmélites de Matarieh. Ces souvenirs seront appelés "Notices biographiques".

Bien que ces documents ne soient pas publiés, ils ont toutefois été ronéotypés et mis en circulation. Etant donné l'importance des événements racontés et de la fiabilité des mêmes documents -ce sont des transcriptions d'enregistrements

gner d'une situation ecclésiastique qui n'est pas en harmonie avec ses expériences personnelles ni avec les aspirations du monde telles qu'il les percevait. De ce système aride et sans vie il a gardé le souvenir d'une épreuve à subir.

Il faut montrer, démontrer Dieu par des formules sèches et arides, dont personne de ceux qui les enseignent ne vit (...) Il était question de rouages qui s'engrènent, d'une mécanique peut-être intelligente, mais qui n'avait pas de rapport intime avec une religion véritable (...) C'était l'époque où l'on ne jurait que par le thomisme. Jacques Maritain devenait docteur de l'Église et cette orthodoxie était devenue envahissante. En théologie, il ne s'agissait pas de s'enthousiasmer sur la Trinité ou sur la grâce, il fallait passer des examens sur la Trinité et sur la grâce et c'est autre chose que la contemplation³.

sur cassettes-, nous avons considéré nécessaire leur utilisation.

³ "La clé du Royaume", dans Choisir, 200-201 (1976), p. 4; [dorénavant cité "La clé"]. Dans la "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1967", il est encore plus fort: "On enseignait Saint Thomas en mauvais latin et du matin au soir on répétait «ad qui ergo, ad qui ergo» (sic). On apprenait par coeur les hérésies, on prouvait la vérité par des arguments. Je me suis pris au jeu, j'ai travaillé avec acharnement. J'avais l'avantage sur les maîtres d'avoir lu la Somme Théologique de Saint Thomas. Je me levais à 2 heures et demie le matin pour le faire car, si c'était défendu de veiller le soir, ce n'était pas interdit de se lever le matin et j'en ai profité très largement. J'étais transformé en thomiste convaincu, éblouissant" (doc. ron., p. 5).

Nous parlerons, un peu plus tard, des expériences religieuses de sa jeunesse qui l'ont marqué profondément et qui ont causé cette déception de ses études théologiques au grand séminaire, à cause de l'aridité des études par rapport à la richesse spirituelle de son vécu antérieur.

Puis, durant ses premières années de ministère⁴, malgré la surcharge de son travail auprès des pauvres, des malades, des enfants du catéchisme, des collégiens, des étudiants de l'Université et des mouvements pour jeunes filles dont il est l'aumônier, maintes occasions lui sont données de se remettre en question et de prouver les limites d'un système théologique incapable de répondre aux questions les plus urgentes de ses contemporains. Bien qu'il ait essayé d'être fidèle au thomisme appris pendant ses études au grand séminaire, il s'aperçoit qu'il y a quelque chose qui ne marche pas.

A côté d'un ministère écrasant, je continuais à approfondir le thomisme; mon orthodoxie devait pourtant présenter certaines failles, cela devenait court, le monde marchait, le freudisme apparaissait et la nouvelle physique, des quantités de problèmes surgissaient qui ne se posaient pas à l'heure du thomisme. Le contact avec les pauvres m'empêchait d'être à l'aise avec les étudiants; je me rappelle avoir voulu donner une démonstration et j'ai eu l'impression d'une catastrophe...sous la forme commune cela ne signifiait rien de vivant, de vivifiant qui pût convaincre ceux qui n'étaient déjà convaincus⁵.

⁴ Zundel a été ordonné prêtre le 20 juillet 1919 et envoyé comme vicaire dans la paroisse Saint-Joseph à Genève (1919-1925).

⁵ "La clé", p. 4. Cette impression de catastrophe, Zundel la sentait comme quelque chose de plus profond; c'était pour lui une vraie "honte". En parlant de cet événement dans sa "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1967", Zundel leur dit: "Je me souviens encore de mes leçons où je prouvais l'existence de Dieu avec des arguments et, au bout de cette classe, j'avais vraiment honte. Je sentais que c'était faux et malhonnête et que cela ne prouvait rien du tout, cela ne pouvait convertir personne" (doc. ron., p. 6).

Un événement va changer complètement sa vie: il doit quitter la paroisse et aller à Rome. La raison? Une fausse accusation, ressentie par Zundel comme quelque chose de très amer, mais qu'il estima par la suite providentiel pour le reste de sa vie⁶. A partir de ce moment-là commencera à se manifester toute sa force créatrice.

En réalité, nous dit-il, c'est cette épreuve qui a donné la direction à tout le reste de ma vie. C'est elle qui m'a fait reprendre mes études, qui m'a donné le temps de penser, qui m'a fait trouver ma vocation d'écrire, qui m'a fait entreprendre tant

⁶ Nous pensons que ce fut un événement providentiel parce qu'il marquera ce qui a été aussi une caractéristique essentielle de Zundel: sa vie itinérante. Itinéraire qui commencera en 1925 et qui lui permettra le plein développement de ses intuitions au contact d'un public très hétérogène: Rome (1925-1927); Paris (1927-1929); Londres (1929-1930); Suisse (1930-1937); École biblique de Jérusalem (1937-1938); Suisse (1938-1939); Le Caire (1939-1945); Suisse (1946-1975). On peut voir l'itinéraire plus détaillé dans le livre de DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 319-322.

En parlant aux Carmélites de Matarieh au cours de la "Retraite de 1967", il leur raconte l'accusation: "Par bonheur, on m'a dénoncé à l'Évêché pour ma doctrine, que j'enseignais beaucoup plus par les livres païens que par les livres catholiques, que j'étais hétérodoxe. Je ne pouvais pas continuer ces cours, je devais penser à mon avenir, je ne pouvais plus rester dans le diocèse. Alors que, quelque mois auparavant, mon Évêque m'avait déclaré que j'étais nécessaire à lui et à la Paroisse. Que c'était amer!" (doc. ron., p. 6). Deux ans plus tard, dans la "Retraite de 1969" aux mêmes Carmélites, il parle de l'événement en soi: "Tout à fait par hasard et malgré moi, j'ai appris certaines fautes commises par mon confesseur. Ce n'est que bien longtemps après que j'ai su que c'était lui qui m'avait dénoncé, de peur que je ne garde pas le secret. Après plusieurs années, je l'ai de nouveau rencontré mais je ne lui ai jamais rien dit. Je n'ai pas essayé non plus de me défendre (...) A l'Archevêché, mon confrère était bien vu et il avait passé plusieurs années à Genève. C'est pourquoi on a cru tout ce qu'il a dit" (doc. ron., p. 3. Voir Claire LUCQUES, Maurice Zundel. Esquisse pour un portrait, [Paris], Médiaspaul & [Montréal], Paulines, [1986], p. 83; ADQ, p. 53-54).

de voyages en tant de pays et qui m'a fait faire connaissance avec les Anglicans et les Musulmans⁷.

L'épreuve à laquelle Zundel fait allusion est celle d'avoir eu, après six ans de ministère, à se rendre à Rome pour y faire des études en vue d'un doctorat en philosophie⁸. Ce fut pour lui l'occasion de chercher à approfondir le mieux possible le système thomiste, étant inscrit à l'Angélique, et en même temps d'en découvrir les faiblesses.

Je fis pourtant mon possible pour y entrer plus profondément encore, non sans profit, car c'était une sorte de purification, cela désembroussaillait et donnait le sens des questions bien posées, ce n'était pas inutile. Cependant, une fois qu'on a absorbé le rythme du système on en voit les limites et, les événements marchant, on quitte le milieu scolaire...Saint Thomas qui était un mystique savait que ce qu'il avait écrit était de la paille et répondait provisoirement au Christianisme du XIII^e siècle⁹.

C'est à partir de ce moment-là que commence l'étape des découvertes et de la créativité. Ne pouvant pas reprendre le ministère en Suisse, où l'opinion de son évêque lui restait défavorable, Zundel arriva à Paris où, après un séjour de six mois dans une paroisse de banlieue bourgeoise, il devint deuxième aumônier chez les Bénédictines de la rue Monsieur¹⁰.

⁷ "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1969", doc. ron., p. 4.

⁸ Les années passées à Rome (à l'Angelicum) sont de 1925 à 1927. Le titre de la thèse, qui est restée inédite, est L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne.

⁹ "La clé", p. 5. Voir NDS, p. 65; EI, p. 39.

¹⁰ De 1927 à 1929.

Ce lieu de rencontres, de silence¹¹, va devenir l'endroit idéal où va se manifester le pouvoir créateur de Maurice Zundel. En même temps, c'est le moment où il rompt définitivement avec le "système". Les années de 1927 à 1929 furent vraiment une étape essentielle dans sa vie.

Le système s'est alors défait parce que je n'étais plus amené à le maintenir; personne ne me demandait de réponse immédiate, je courais le risque de tout lire, cela n'engageait que moi. J'ai donc lu tous les travaux de l'époque sur la Bible, les choses se sont sédimentées et il est impossible qu'une recherche sincère aboutisse à une catastrophe. Le fait d'être libéré d'un ministère paroissial, de vivre dans une communauté laissait à ma pensée de grands espaces; j'affrontais les difficultés et elles pouvaient mûrir selon les exigences qu'elles comportaient¹².

C'est aussi l'époque où lui-même s'est laissé interroger par toutes les questions, où il a commencé à trouver sa pensée propre. "C'est alors, avoue-t-il aux Carmélites de Matarieh en 1967, que j'ai pris congé du thomisme et j'ai essayé d'écouter la Vérité telle qu'elle se présentait à

¹¹ Dans sa contribution à l'ouvrage collectif Les Bénédictines de la rue Monsieur, Strasbourg-Paris, Éd. F.-X. Le Roux, (1950), Zundel écrit: "La rue Monsieur? Mais c'était la révélation du Silence (...) Le Silence était une vie, le Silence était Quelqu'un, le Silence était une Présence réelle, une Personne qui vous accueillait, en assumant le plus intime de vous-même et en remplissant ce vide en vous qui se révélait à mesure qu'il était comblé (...) La rue Monsieur, pour moi, c'est cela: le silence vivant d'âmes transsubstantiées par l'amour et par qui s'ouvrait l'Espace où notre liberté respire" (Maurice ZUNDEL, "La rue Monsieur", dans Les Bénédictines de la rue Monsieur, p. 207-209. Voir PCS, p. 84).

¹² "La clé", p. 5.

moi"¹³.

La rupture avec le "système" a probablement été encouragée par la grande découverte de sa vie, celle de saint François d'Assise¹⁴, découverte dont Zundel ne nous dit cependant pas quand il l'a effectuée. Il s'agit d'un événement qui va le marquer profondément et inspirer le développement de sa pensée. La personne de François d'Assise devient une des clés de la compréhension de l'oeuvre de Zundel. Le Poverello lui fait comprendre une chose qui devient omniprésente dans sa pensée: la pauvreté de Dieu comme désappropriation¹⁵. Il en

¹³ "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1967", doc. ron., p. 7.

¹⁴ Zundel ne nous dit pas quand il a fait la découverte de saint François. Néanmoins Claire Lucques, dans sa biographie de Zundel, nous situe cet événement après sa trentième année. Que ce soit pendant le temps des études à Rome (1925-1927), ou pendant son séjour à Paris, rue Monsieur (1927-1929), ou encore lors de son séjour à Londres (1929-1930) peu importe. A notre avis ce qui compte, c'est moins la date précise de l'événement que l'importance de l'irruption de François d'Assise dans la vie et dans la pensée de Zundel dès ses premiers écrits (voir LUCQUES, Maurice Zundel, p. 40-41).

¹⁵ Il faut dire que l'intuition de la pauvreté de Dieu n'était pas pour Zundel une idée abstraite, mais une exigence vitale. Lui-même nous le dit: "Combien j'ai peiné pour vivre la pauvreté de Dieu. La notion de Dieu pauvre, je l'avais dans l'esprit depuis que j'ai écrit Le Poème de la Sainte Liturgie mais ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard, que j'ai rencontré le Dieu pauvre. Combien j'ai peiné pour apprendre la pauvreté de Dieu, je veux dire à mettre la pauvreté de Dieu dans ma vie et aussi à connaître le Dieu Pauvre. Combien j'ai peiné pour ne pas rentrer dans les discussions et pour ne pas discuter. Combien j'ai peiné pour prendre la dernière place. La pauvreté de Dieu devient tous les jours plus claire pour moi, tous les jours plus exigeante: c'est tous les jours à recommencer et à me convertir de nouveau chaque matin" ("Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1969",

découle pour Zundel l'obligation de passer du système à la mystique: "l'union avec Dieu"¹⁶. Dans cet événement il voit "la grâce des grâces".

Je ne pouvais pas imaginer l'influence qu'il devait avoir sur moi qui concordait avec ce que la théologie m'avait apporté de meilleur (...) L'incendie s'est allumé en moi; je percevais que la mystique trinitaire était l'expression d'une générosité, l'esprit pouvait aller plus loin. Saint François m'est apparu comme celui qui a eu la mission unique de chanter la pauvreté comme une personne et de voir en elle Dieu Lui-même. Ce que les théologiens disaient admirablement, sèchement, devenait vivant et le regroupement s'est fait de lui-même; la sagesse de Dieu s'identifiait avec la pauvreté, c'était la fin du «système»¹⁷.

Dès ce moment-là, la pauvreté devient le critère d'interprétation dont va se servir sa théologie. "C'est à la lumière de la pauvreté qu'il faut lire l'Incarnation, le mystère de Jésus et le mystère de l'Église"¹⁸. C'est la pauvreté qui nous fait devenir transparents parce qu'elle consiste dans une désappropriation, dans le détachement de toute référence égoïste à soi, désintéressement dans lequel se trouve la seule façon de pouvoir manifester Dieu dans notre monde.

doc. ron., p. 6-7). L'idée de la pauvreté de Dieu, inspirée de saint François, sera présentée surtout dans le cinquième chapitre de ce travail.

¹⁶ "La clé", p. 6.

¹⁷ "La clé", p. 5.

¹⁸ "La clé", p. 6.

Il faut dire que le milieu familial et scolaire avait prédisposé Zundel à se méfier de toute rigidité doctrinale et à accorder plus de prix au témoignage de l'expérience qu'à un système de raisons. Né dans un pays protestant, d'une famille où la grand-mère maternelle était protestante, éduqué dans un milieu où catholiques et protestants s'adressaient mutuellement des critiques, Zundel a tôt compris qu'il fallait apprendre à dialoguer. Il s'est en outre rendu compte que le catholicisme ambiant était devenu très rituel, incapable de stimuler à l'engagement et réduit à "une pratique religieuse sans aucune expérience de Dieu"¹⁹. Cette tiédeur que Zundel voyait dans l'attitude de plusieurs catholiques a fait surgir chez lui le sens critique: "Évidemment, je ne pouvais respirer le protestantisme de cette atmosphère sans y gagner un sens critique de tout ce qui, dans le catholicisme, n'est pas du pur Évangile"²⁰. Parmi toutes les personnes qui ont marqué les dix premières années de sa vie, il faut réserver une place spéciale à sa grand-mère²¹. Farouchement anticatholique, elle avait toutefois une grande compassion pour les pauvres et une affection très vive pour son petit-fils Maurice. Ces liens intimes avec sa grand-mère susciterent chez Zundel le souci des autres et particulièrement des pauvres.

¹⁹ "La clé", p. 3.

²⁰ "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1967", doc. ron., p. 3.

²¹ Suzanne Gauthier-Turin.

Elle était très généreuse pour les pauvres et elle vivait constamment dans la présence de Dieu. De tous mes parents, elle était la plus chrétienne (...) Les pauvres ont bien marqué mes jeunes années. Encore petit, je voyais comment ma grand'mère aimait les pauvres²².

Le sens critique à l'égard d'un catholicisme très rituel coïncide avec le développement chez lui d'une grande aspiration oecuménique, favorisée par le milieu scolaire qu'il trouva au Collège classique de Neuchâtel²³, où son père préféra l'envoyer plutôt qu'à l'École des Frères des Écoles Chrétiennes où pourtant enseignait un oncle de Zundel²⁴, membre de cet institut religieux.

Mon père décida de me mettre à l'école communale-nous étions loin de l'École des Frères. Mais la distance n'était pas la raison de cette décision. Mon père avait remarqué que les élèves des Frères, une fois sortis de l'École, étaient non pratiquants. C'était le cas de deux de mes oncles²⁵.

Ces années auront une grande importance dans sa vie car, bien qu'il fût presque le seul catholique, les professeurs comme les étudiants se montrèrent respectueux de sa personne

²² "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1969", doc. ron., p. 1-2. Voir VINCENT, La liberté d'un chrétien, p. 15; France DU GUERAND, A l'écoute du silence, Paris, Téqui, (1979²), p. 41.

²³ De 1907 à 1912. Zundel y aura pour camarade, entre autres, le psychologue Jean Piaget.

²⁴ Auguste Zundel.

²⁵ "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1969", doc. ron., p. 1. Voir LUCQUES, Maurice Zundel, p. 14-15.

et de sa décision de devenir prêtre²⁶.

Il convient de rappeler ici deux événements de 1911²⁷ - il avait 14 ans - que Zundel a souvent évoqués et qui ont eu une influence décisive, car ils ont fortement contribué à lui donner cette tournure d'esprit qui le portait à préférer apprendre de l'expérience d'autrui plutôt que d'une doctrine bien structurée. Le premier fut la découverte d'un Évangile vivant qui se manifeste à lui dans la présence d'un ami protestant qui habitait la même maison. Ce fut, à son dire, une expérience inoubliable.

En seconde classe, j'ai rencontré un camarade qui n'était pas catholique, il abordait l'Évangile avec un regard neuf; intelligent et passionné, il prit feu pour l'Évangile et pour les pensées de Pascal. Il a été cet instrument admirable qui m'a fait sentir que l'Évangile n'était pas un ensemble de discours et de formules, mais une présence que je percevais à la seule manière dont il lisait le Sermon de la Montagne... nous l'avons copié à l'encre rouge, nous étions emballés et nous nous entraînions... C'est l'époque où j'inscrivais les versets de saint Jean sur le papier peint de ma chambre... J'avais rencontré Quelqu'un. Les paroles que j'avais entendues cent fois devenaient étonnamment vivantes... Il y avait un Ami qui avait le secret de la vie; c'était l'époque de la découverte, de la nouveauté de l'enthousiasme, période inoubliable, car une flamme avait été allumée à ce moment-là; ce fut l'élan foncier qui a fait naître

²⁶ Voir "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1969", doc. ron., p. 1. En parlant de cette époque de la vie de Zundel, LUCQUES nous dit: "Si les murs de la ville portaient des quolibets à l'encontre des catholiques, les condisciples de Maurice lui manifestèrent toujours du respect et une grande estime; et c'est pourquoi il préféra toujours le témoignage à l'apologétique" (LUCQUES, Maurice Zundel, p. 15).

²⁷ Voir "Notices biographiques", doc. ron., p. 8-9.

et alimenté ma vocation...aurore d'une vie religieuse qui ressemblait à un mouvement de l'esprit²⁸.

Puis, deuxième événement capital²⁹, la découverte de la présence de Marie dans sa vie. Cet événement qui eut lieu le 8 décembre 1911, fête de l'Immaculée Conception, alors qu'il se trouvait en l'Eglise de Neuchâtel, tout près de la statue de Notre-Dame de Lourdes, Zundel le décrit ainsi:

Je me trouvais à l'Eglise lorsque, tout d'un coup, j'ai senti la présence de la Vierge Marie. C'était quelque chose de mystérieux. J'ai reçu, de la part de la Sainte Vierge, une sorte d'appel, urgent, instantané, bouleversant et irrésistible qui a changé toute ma vie. Il n'y avait pas de vision, bien entendu, rien de visible mais quelque chose d'intérieur qui ne souffrait aucune espèce de résistance. Depuis lors, ma vie a été entre les mains de la Sainte Vierge et je n'ai rien fait sans Elle, rien de bien, naturellement, et j'ai gardé pour l'Immaculée Conception une sorte de tendresse profonde³⁰.

²⁸ "La clé", p. 3. Voir LUCQUES, Maurice Zundel, p. 33-34,152; VINCENT, La liberté d'un chrétien, p. 19-20; PCS, p. 135-136,165.

²⁹ Voir "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1967", doc. ron., p. 4.

³⁰ "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1967", doc. ron., p. 4. Voir LUCQUES, Maurice Zundel, p. 29-30; VINCENT, La liberté d'un chrétien, p. 18-19. La dernière fois que Zundel parla de lui-même, vers la fin de sa vie, comme on l'apprend dans les "Notices biographiques" recueillies par sa Secrétaire Monique Vincent, il situa lui-même l'événement au 8 décembre 1911 à la fin de ses 14 ans (voir doc. ron., p. 8). On peut très bien sentir l'influence de cette rencontre avec la Vierge tout au long de sa vie. Dans son dernier livre, Quel homme et quel Dieu, publié en 1976, on peut lire une référence à cette expérience mariale de 1911: "O Virgo Virginans, j'aime à vous appeler, O Vierge virginisante, c'est vous qui avez été pour moi, en une seconde inoubliable, la porte qui s'ouvre sur cette libération intérieure où notre liberté s'accomplit, dans cette désappropriation de soi qui

Enfin la résistance de Zundel devant les attraites d'un système scolastique vient aussi de sa découverte, dans la liturgie, pendant ses études au Collège de l'Abbaye bénédictine D'Einsiedeln³¹, du silence comme manifestation d'une Présence et comme pédagogie de Dieu. Il restera toujours attaché à cette abbaye, en se faisant oblat bénédictin du nom de Frère Benoît, nom sous lequel il publia son premier Poème de la sainte liturgie en 1926. Et la célébration liturgique sera toujours pour lui le lieu privilégié de la rencontre de la transparence de Dieu par la médiation des réalités visibles et l'accomplissement de l'harmonie de l'existence humaine³².

Voilà l'itinéraire qui a amené Zundel à abandonner le "système" pour s'ouvrir à un souffle nouveau, pour saisir le souffle de l'Esprit grâce aux expériences des autres. C'est ainsi qu'on peut mieux comprendre pourquoi il a senti d'une

est la vraie virginité! Et c'est en ranimant en moi cette expérience -où je reconnais votre présence- à tous les moments décisifs de ma vie, que vous m'avez ramené dans les chemins de la Divine Pauvreté, que votre Fils nous a révélée comme la perle du Royaume qui resplendit au coeur de l'éternelle Trinité" (QHOD, p. 163-164).

³¹ De 1913 à 1915.

³² Voir "La clé", p. 3-4. Zundel nous parlera de cette expérience dans ses deux derniers livres. Dans JE (voir p. 172) il nous parle de la liturgie et dans QHOD (voir p. 124) il nous parlera du silence. Il est très important de souligner ces références à ses expériences de jeunesse dans ses derniers livres parce que cela nous montre combien ces expériences ont marqué sa vie et sa pensée.

façon très aiguë le poids d'une situation qui ne répondait pas à ses expériences vécues précédemment et à sa perception du déroulement du monde. En s'appuyant constamment sur les découvertes de sa jeunesse, il a essayé de libérer la Vérité de tout ce qui est caduc et limité. Mais comme la Vérité se manifeste toujours dans une transparence humaine il faut, en même temps, être libéré de soi-même pour la laisser apparaître. Cela fut son oeuvre. Pour y arriver il a maintenu une attitude de dialogue avec les événements du monde, un dialogue qui est devenu libérateur.

2. A l'écoute de l'expérience d'autrui.

L'itinéraire qui a conduit Zundel à se libérer d'un "système" devenu trop étroit a laissé en lui, outre la rencontre décisive de saint François, une attitude d'écoute et de dialogue silencieux. C'est d'abord dans le secret de son être que Zundel se laisse interroger et remettre en question par les événements du monde. Ce faisant, il s'est ouvert au dialogue avec les autres, il s'est mis à l'écoute de leurs expériences, de leur recherche silencieuse de la vérité. D'une façon particulière, Zundel a été frappé par l'exemple concret de certaines personnes pour lesquelles il éprouvait une grande admiration. Ce qui l'attirait chez ces personnes, c'était leur faculté de ne pas s'enfermer en elles-mêmes et

de s'émerveiller devant les événements de l'univers. Ces personnes sont allées au-delà des "vérités-briques"³³, c'est-à-dire au-delà de la découverte concrète, limitée, partielle, jusqu'au centre où toute chose trouve son unification: jusqu'à la rencontre de la Vérité³⁴. Des personnes qui deviennent elles-mêmes par leur témoignage signifiant et qui sont capables de nous mettre en contact avec cet au-delà dont elles sont la transparence d'une façon souvent inconsciente. Ce sont des personnes qui ont joué un rôle important dans les sciences, les arts, la philosophie, ou bien des hommes et des femmes simples qui par leur vie ont témoigné de la grandeur humaine³⁵.

³³ Voir VINCENT, La liberté d'un chrétien, p. 122-127 où l'auteur cite un des inédits de Zundel qui nous parle de la "vérité-brique" et de la "Vérité-Jour" ou "Vérité-Personne"; Marc DONZE, L'humble présence. Inédits de Maurice Zundel, tome I, (Genève), Éd. du Tricorne, (1985), p. 64-66 où Marc Donzé nous présente un des inédits de Zundel de 1950 où il parle du même thème.

³⁴ Zundel ne donne pas au terme "Vérité", en ce moment, une connotation nécessairement divine.

³⁵ Dans cette section on parlera seulement de leur attitude, c'est-à-dire de ce que Zundel admirait dans ces personnes: leur passion d'aller au-delà des choses concrètes pour entrer en contact avec le centre où toute chose trouve son unification. Il faudrait dire que l'admiration de Zundel pour le monde des sciences avait commencé au temps au Collège classique de Neuchâtel (1907-1912) où il faisait partie du club: Les Amis de la nature. Quand Zundel parla de lui-même à sa Secrétaire Monique Vincent, dans les dernières années de sa vie, à Lausanne, le club existait encore. Zundel lui-même précise le but de ce club: "Le but était de s'intéresser aux phénomènes de la nature. Les séances comportaient une partie sérieuse, constituée par une recherche dont un membre rendait compte ainsi que d'une partie récréative de très bonne camaraderie (...) Un des thèmes de discussions (sic) amorcé par Gustave JUVET qui était à l'époque un grand lecteur de LE

C'est durant les deux années qu'il passa à Paris, chez les Bénédictines de la rue Monsieur³⁶, que Zundel s'est le plus fortement laissé interpeller par les hommes de son

DANTEC, était le transformisme auquel j'opposais les arguments de FABRE, le célèbre entomologiste, qui fut la première grande admiration de Jean ROSTAND. Manfred Reichel nous parlait des oiseaux dont il était et est resté un très grand observateur, bien que sa carrière ait été celle de paléontologiste. Mais le plus calé de nous tous était Jean PIAGET qui, lui, nous parlait de mollusques. A l'âge de quinze ans, il était déjà un maître en malacologie, un savant remarquable. Il en savait même davantage dans ce domaine que le Directeur du Musée de l'Histoire Naturelle dont il était pratiquement l'assistant. Comme gymnasien, il devait recevoir la visite d'un savant qui le connaissait par ses travaux et qui fut tout surpris de trouver un adolescent en culottes, comme l'auteur des travaux qui motivaient cette visite" ("Notices biographiques", doc. ron., p. 6). Plusieurs des membres du club deviendront des hommes de sciences, dont les travaux ont eu une influence très positive sur Zundel. LUCQUES nous parle de l'influence de Gustave Juvet sur Zundel: "Plus tard, mathématicien des plus brillants, doyen de la Faculté des Sciences de Lausanne; il mourut à quarante ans. Il nous reste sa thèse, que l'abbé Zundel lut attentivement: La Structure des nouvelles théories physiques. Il faut dire que la connaissance des travaux de cet ancien condisciple fut sans doute une bonne préparation à la lecture d'Einstein et de Bachelard" (LUCQUES, Maurice Zundel, p. 18; voir aussi p. 17-19 où elle décrit qui ont été les plus importants des condisciples de Maurice Zundel).

La lecture des ouvrages scientifiques restera toujours pour Zundel l'une de ses passions dominantes, comme il en fera l'aveu aux religieuses de l'Oeuvre Saint-Augustin lors de la retraite de novembre 1953: "Je comprends d'autant mieux ce qu'est cet émerveillement que moi-même j'emporte toujours un livre de sciences avec moi. C'est là que je prends mes vacances, que j'entre dans ma plus profonde solitude. C'est là que je me repose dans un travail silencieux où j'essaie de me rendre compte des efforts des hommes d'aujourd'hui, pour pouvoir leur donner un Dieu qui réponde à leurs aspirations, qui soit dans la direction de leurs aspirations. C'est ma cellule, au fond, ce travail où j'essaie de rester en contact avec l'esprit en marche de notre temps, pour accueillir tout ce qui vient comme un don de Dieu et pour trouver une voie vers Dieu à travers ces découvertes qui sont les plus magnifiques et les plus dangereuses" (ADQ, p. 106).

³⁶ De 1927 à 1929.

temps. C'est là qu'il a couru "le risque de tout lire"³⁷, qu'il a commencé à se laisser interroger par toutes les questions. Attitude qui a été une constante de sa vie. Or, quel a été le moyen dont Zundel s'est toujours servi dans ce dialogue libérateur? La réponse, nous pouvons la trouver à l'intérieur de l'Hymne à la joie: les livres³⁸.

Son dialogue intérieur grâce aux livres a eu un effet purificateur: il a appris à "désapprendre", à mettre en question tout ce qui lui avait été enseigné "comme allant de soi". Pourtant cette mise en doute eut une conséquence très positive: l'obligation, comme il le dit lui-même, de "recourir sans cesse aux sources, pour autant qu'elles me sont accessibles. Ce n'est pas sans profit et cela donne lieu parfois à d'heureuses surprises"³⁹. Les livres sont devenus le moyen par lequel Zundel, sans blesser personne, sans être obligé d'arriver à une conclusion et en allant au-delà de la banalité occasionnelle de certains dialogues, a satisfait son besoin de conversation⁴⁰. Ce fut là un dialogue enrichissant et nullement narcissiste puisqu'il l'a conduit à la découverte des autres.

³⁷ Voir "La clé", p. 5.

³⁸ Voir HJ, p. 65-68.

³⁹ HJ, p. 65.

⁴⁰ Voir HJ, p. 67.

Ils nous rendent, en effet, contemporains de tous les âges et de tous les génies, ils nous délivrent de notre insularité en nous initiant à d'inusuelles problématiques qui complètent et relativisent la nôtre et en nous confrontant avec d'autres mentalités, d'autres échelles de valeurs, qui nous invitent à une salutaire auto-critique. Ils ne forcent jamais notre attention, nous laissant libres de leur donner audience ou de leur donner congé: ils nous induisent au silence, qui est le maître des maîtres, puisqu'ils nous enseignent sans parler⁴¹.

C'est par les livres que Zundel est entré en contact avec la pensée de ses contemporains dont il admirait la recherche toujours plus approfondie et leur désir de rejoindre "le Centre où éclate pour tous «la même joie de connaître»"⁴².

Parmi les personnes qui ont joué un rôle important dans le monde des sciences, et qui ont été admirées par Zundel, on peut parler de Jean Rostand⁴³, Einstein⁴⁴, Bachelard⁴⁵,

⁴¹ HJ, p. 67.

⁴² HJ, p. 68.

⁴³ Zundel cite surtout le livre de Jean ROSTAND, Peut-on modifier l'homme?, (Paris), Gallimard, (1957²⁹), 146, (3) p., à différentes reprises: voir DV, p. 35-36; QHQD, p. 56-57; "Vérité et liberté", dans Le Lien, 1 (1965), p. 7; "Le réalisme sacramental de la liturgie", dans Foi vivante, 3 (1960), p. 113.

⁴⁴ Zundel a connu Einstein à travers le livre de Lincoln BARNETT, Einstein et l'univers. Préf. d'Albert Einstein, (Paris), Gallimard, (c. 1951), 187 p. Le livre est cité à plusieurs reprises: QHQD, p. 55; "Vérité et liberté", p. 7.

⁴⁵ Le livre de Gaston BACHELARD est: Le matérialisme rationnel, Paris, Presses universitaires de France, 1953, 224 p. Zundel a été inspiré par ce livre dans son Dialogue avec la Vérité. Zundel le dit clairement dans la Préface où il lui

Pierre Termier⁴⁶. Chez eux, Zundel admire surtout l'attitude d'émerveillement devant les événements qui les font sortir d'eux-mêmes, pour aller au-delà des limites où nous pensons être enfermés. Il y a des hommes qui, grâce à l'art et la science, atteignent une dimension qui les transcende. Pour eux, l'art et la science constituent une religion.

Nous ne saurions donc méconnaître tout ce que l'art et la science peuvent impliquer de spiritualité chez ceux qui s'y vouent comme chez ceux qui sont capables de les comprendre. Pour Einstein et Ros-tand, à ce qu'il semble, toute la religion est là. Beaucoup de nos contemporains n'en demandent pas davantage, satisfaits qu'ils sont d'éprouver, devant le cosmos, l'émotion «mystique» dont parle le grand physicien et qui peut d'ailleurs n'être qu'un préambule naturel à la foi⁴⁷.

C'est cette attitude de contemplation du savant, si différente de celle du technicien qui exploite l'univers, que Zundel admirait, parce qu'elle "découvre, dans le réel, une

rend hommage: "L'oeuvre de Bachelard nous a beaucoup aidé à prendre conscience de la problématique de la science actuelle et c'est immédiatement après avoir relu son Matérialisme rationnel que nous avons commencé à écrire ce petit livre. Les guillemets et les numéros sans référence qui foisonnent dans notre texte se rapportent généralement à cet ouvrage. C'est un bien humble hommage pour un si grand esprit, dont l'implacable rigueur scientifique s'alliait génialement à la plus profonde sensibilité poétique, dans la sagesse souriante d'une vie exemplaire" (DV, p. 7-8).

⁴⁶ La joie de connaître, Paris, Desclée de Brouwer, (1925⁷), 333 p. Cité, entre autres, dans "Vérité et liberté", p. 7; "Nos origines humaines en avant de nous", dans Les Conférences du Cénacle, 2 (1966), p. 41; Al., p. 91-92; HPH, p. 47; It., p. 54; PCS, p. 146.

⁴⁷ QHQD, p. 57. Voir "Du visible à l'invisible", dans Foi vivante, 17 (1963), p. 162; LUCQUES, Maurice Zundel, p. 101-102.

dimension qui échappe à la plupart des hommes et qui l'empêche de se l'approprier, de le réduire à ses appétits en l'emprisonnant dans leurs limites"⁴⁸. Attitude qui conduit le savant à un compromis, à un engagement personnel qui atteint toute sa vie et qui est aussi créateur de solidarité entre tous les domaines de la connaissance et toutes les époques, parce qu'"ils se rejoignent tous en un même centre vers lequel toutes convergent, sans qu'il soit nécessaire de lui donner un nom"⁴⁹. C'est cette relation à une Présence, à une Lumière, à un même centre unificateur commun à toutes les époques et à toutes les recherches que Zundel trouvait merveilleuse dans l'attitude du vrai savant. Toujours selon Zundel, c'est cette relation à une Présence qui engage personnellement le savant et qui déclenche en lui le dialogue silencieux avec la Vérité par la référence métaphysique que la vérité véhicule.

L'ouverture de Zundel aux expériences des autres, contemporains ou non, s'est aussi nourrie de la lecture ou de la connaissance d'écrivains représentant différents secteurs de

⁴⁸ LF, p. 20.

⁴⁹ LF, p. 24. Ce centre de convergence est appelé aussi Présence: "Nous pensons que c'est cette Présence qui fait l'unité de la science, qui en fonde le devoir, qui en justifie l'héroïsme. Nous croyons que c'est elle qui rend contemporains tous les grands esprits et qui rassemble tous les chercheurs dans une grande procession de lumière en marche vers la Vérité qui resplendit en elle, la Vérité **absolue** qui est elle-même" (RP, p. 44. Voir DV, p. 113-114).

la culture. Flaubert, Pascal, Claudel, Coventry Patmore, Graham Green, Rimbaud, Marx, Nietzsche, Jean-Paul Sartre, Albert Camus,...etc., paraissent souvent dans les pages de ses livres, articles et conférences. De Camus, dont Zundel avait exposé avec sympathie la lutte avec le mystère du mal, il reçut une lettre de gratitude⁵⁰. Il faut aussi mentionner les rencontres qu'il a eues avec des intellectuels pendant qu'il était aumônier chez les bénédictines de la rue Monsieur à Paris⁵¹. C'est là que Zundel a rencontré Edouard Le Roy qui lui fit connaître Bergson, et c'est là que commença son amitié avec Charles du Bos, écrivain et critique littéraire⁵². Enfin, c'est à Paris qu'il fit la connaissance de Mgr Montini, le futur Pape Paul VI qui l'invitera à prêcher la retraite au Vatican en 1972.

⁵⁰ Zundel lui-même a été très intéressé par ce grand problème du mal. En relation à Camus on peut voir: QHQD, p. 103-104; JE, p. 39; LUCQUES, Maurice Zundel, p. 195-196. Surtout la conférence donnée le 15 janvier 1975 à Genève sur Le chrétien et le mal (voir DONZE, L'humble présence, p. 180-196). A la page 181 on peut lire la lettre de Camus à Zundel:

"Mon Révérend Père: Je dois au Père Moos à qui je confie ce mot d'avoir lu le texte de votre exposé sur le message de «La Peste». J'aurais aimé pouvoir en discuter longuement avec vous, mais le problème du mal, car c'est de lui qu'il s'agit, est sans doute inépuisable avant l'option. Je voudrais m'en expliquer un jour rigoureusement, et je trouverais alors une aide dans votre exposé.

« Dans tous les cas, l'esprit de sympathie avec lequel vous avez considéré mes efforts m'a touché plus que je ne saurais le dire.

« Voulez-vous croire à ma sincère gratitude et à mes sentiments déferents" (DONZE, L'humble présence, p. 181).

⁵¹ De 1927 à 1929.

⁵² Voir LUCQUES, Maurice Zundel, p. 103-107; "Notices biographiques", doc. ron., p. 15-16.

Du point de vue religieux Zundel a été ouvert au dialogue oecuménique avec l'anglicanisme pendant son séjour à Londres⁵³, et avec l'islamisme pendant le temps passé au Caire⁵⁴ lors de ses voyages successifs en Egypte et au Liban. Il admirait le profond sens religieux des musulmans. Le dialogue avec l'Islam l'incitera à développer sa réflexion sur la Trinité et à insister sur l'idée d'un Dieu "unique mais non solitaire"⁵⁵.

⁵³ De 1929 à 1930. Sur cette époque on peut lire dans sa "Retraite aux Carmélites de Matarieh en 1969": "Pendant mon temps à Londres, je suivais des cours à King's Inn. J'ai fait aussi une foule de connaissances, spécialement avec l'Eglise Anglicane. Un ministre, Finas Finton, me donna sa carte moyennant quoi je pouvais aller partout pour les cérémonies et les réunions anglicanes. Cet homme a vraiment été fraternel pour moi. C'est chez lui que j'ai rencontré des évêques anglicans renommés et aussi le fondateur de la semaine de l'unité. J'assistais à presque tous les offices chez lui et souvent je me rendais à Westminster Abbey et St. Paul's Cathedral. J'ai eu l'occasion d'être présent à un congrès d'Anglo-Catholiques (...) Ce fut pour moi une expérience très féconde et j'ai appris énormément de choses sur les Anglicans et j'ai acquis une grande ouverture sur l'Anglicanisme" (doc. ron., p. 5).

⁵⁴ De 1939 à 1945.

⁵⁵ Il nous révèle ses sentiments dans les "Notices biographiques": "Ce qui frappe immédiatement c'est l'extraordinaire vitalité de l'Islam dont le message est porté par des haut-parleurs de toutes les mosquées, plusieurs fois par jour. On s'émerveille de voir les gens prier dans la rue, les mosquées regorgeant de fidèles le vendredi où les classes les plus pauvres sont le plus représentatives (...) Ce qui est frappant dans le Coran, c'est le sens de la louange divine et la souveraineté bienveillante de la volonté de Dieu qui est le CLEMENT et le MISERICORDIEUX, et la rigueur du monothéisme (il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohammed son prophète), qui est fermé à la Trinité et donc aussi à l'Incarnation, bien que Jésus soit honoré comme un prophète et que la virginité de Marie soit affirmée (...) Religion de soumission, confiante, de piété, le contact avec l'Islam a renforcé mon sentiment de l'importance de la Trinité. Un chrétien éprouve nécessaire-

Ce n'est pas seulement de l'expérience des savants, des philosophes et des écrivains que Zundel se mit à l'écoute, le témoignage des pauvres, qui crient fortement leur dignité, a aussi nourri son oeuvre⁵⁶. Il voyait très souvent dans les vies les plus ignorées, les plus simples, ce témoignage vivant et rayonnant d'une Présence infinie.

Nous venons de voir l'attitude de dialogue et d'écoute que Zundel a suivie toute sa vie. Au-delà de toute polémique, il a cherché à regarder à l'intérieur de chaque personne, au-delà des mots, parce qu'il "a appris à ne pas contester ce que les autres disent, mais à chercher à les atteindre dans ce qu'ils sont, ou, tout au moins, dans ce qu'ils peuvent être"⁵⁷. C'est pour cela qu'il a pu pénétrer dans cette recherche silencieuse de la Vérité cachée dans le travail du savant et de l'artiste ainsi que dans le philosophe et dans le cri du pauvre⁵⁸.

ment la nostalgie de la Trinité et de tout le mystère de la pauvreté divine qui se révèle dans le Christ, tel que Saint François (d'Assise) l'a compris, mais il ne peut s'empêcher d'admirer la soumission à la volonté divine qui est la force du croyant de l'Islam" (doc. ron., p. 19-20. Voir "La théologie de Jean XXIII", dans Le Lien, 4 [1963], p. 8). Notre cinquième chapitre parlera du Dieu Trinité que Jésus Christ nous révèle.

⁵⁶ Voir It., p. 87; CVH, p. 19-20.

⁵⁷ "Vérité et liberté", p. 15.

⁵⁸ Dans le chapitre suivant nous parlerons du sens de la Vérité chez Zundel.

Cette ouverture à l'expérience de ses contemporains a été capitale chez Zundel, pour le développement de ses idées. Ce qui est surtout frappant c'est l'attitude même de Zundel, c'est-à-dire son approche positive devant les aspirations des hommes de son temps et des événements du monde pour y saisir une interpellation de l'Esprit, et tenter, comme nous l'avons déjà dit, une réponse à partir de sa foi. Une foi qui n'est pas en contradiction avec le fond de ces aspirations, avec le désir de vie et de liberté qui habite les hommes d'aujourd'hui. Tel fut l'itinéraire de Zundel. Cependant ce cheminement présentait aussi un défi auquel il a essayé de répondre. Bien que la foi ne soit pas en contradiction avec le désir le plus profond de ses contemporains, Zundel estime qu'il faut, pour communiquer tout ce qu'elle véhicule de vrai, la présenter d'une façon bien particulière. Il faut le langage du témoignage plutôt que celui de la démonstration. Si on parle, il faut que les mots deviennent un "sacrement", un signe de ce qu'on vit.

3. Un langage "sacramental".

L'itinéraire que Zundel a suivi pendant sa jeunesse a conditionné sa vision postérieure de Dieu et de la religion. Dieu n'est pas une vérité abstraite dont on pourrait démontrer l'existence par un raisonnement mais il est une person-

ne. C'est ainsi qu'"il faut donc faire la rencontre personnelle de Dieu"⁵⁹, c'est-à-dire qu'il faut faire une expérience avant de pouvoir essayer d'en parler. Le Dieu dont Zundel nous parle n'est pas le "bouche-trou"⁶⁰ de toutes nos ignorances, l'éloigné, mais le Dieu présent dans la vie, qui ne se laisse pas enfermer dans des mots, parce que "Dieu est au delà des mots. Si nous croyons pouvoir L'enfermer dans nos paroles, c'est que nous avons perdu la vraie notion de Dieu"⁶¹.

En parcourant ses écrits, nous ne nous trouvons pas devant une démonstration théorique de Dieu, mais avec une pensée fondée sur une expérience personnelle de libération continûment réfléchie par la médiation des expériences des hommes de son temps. Zundel n'a pas essayé de construire un système théologique; son but a été de parler de ce qu'il a vécu. "Je ne conçois rien, n'ayant pas la moindre propension à construire un système. Je témoigne simplement de l'expérience que je vis"⁶². L'unique possibilité de parler de Dieu se trouve donc dans le témoignage de notre vie, quand celle-ci devient expérience de lui: "C'est pourquoi on parle effi-

⁵⁹ RC, p. 17. Voir ADQ, p. 14.

⁶⁰ Voir HEI, p. 38; "Le vrai visage de Dieu", dans Foi vivante, 5 (1960), p. 203.

⁶¹ RC, p. 18.

⁶² HEI, p. 31.

cacement de Dieu pour autant qu'on le vit: en devenant parole plutôt qu'en proférant des mots"⁶³.

Zundel a été très conscient d'un certain discrédit des mots, du langage, surtout du langage religieux et de son utilisation au bénéfice des intérêts particuliers et sans référence au vécu.

Le langage religieux est tellement discrédité dans certains milieux, pour avoir trop servi à couvrir des entreprises qui n'avaient aucun rapport avec la vie intérieure, que des esprits sincères n'y ont plus vu parfois que l'étiquette d'un parti ou la firme d'une affaire, ou la devise encore d'un ordre social dans lequel leurs frères agonisent⁶⁴.

Pourtant il sait bien qu'"au delà de ce que nous disons, il y a ce que nous sommes"⁶⁵, et il est important que notre langage soit une manifestation de ce vécu, parce qu'il sera l'élément décisif dans notre discours: la correspondance avec le vécu.

Seul, en effet, un être engagé dans sa parole, au point qu'elle devient la lumière vivante de son intimité, a prise sur notre intimité et y peut susciter l'assentiment qui la transforme. C'est que, justement, le dialogue de personne à personne qui s'institue à ce niveau n'est que l'échange d'une présence où chacun découvre l'espace de sa liberté, hors de toute contrainte à subir comme à exercer.

Alors, la parole entendue résonne en nous comme une voix intérieure dont les exigences sont celles même

⁶³ HEI, p. 50.

⁶⁴ EI, p. 37. Voir RP, p. 122-123.

⁶⁵ PSL, p. 399.

de l'amour auquel nous naissons⁶⁶.

Ainsi donc, Zundel ne conçoit pas une dissertation intellectualiste sur Dieu à la manière d'un objet qui est devant nous⁶⁷, parce que son expérience a été complètement différente. Pour lui, l'action de parler de Dieu n'est pas un acte d'information; il ne s'agit pas de donner des renseignements sur Dieu, mais de témoigner de lui. Le langage explicite, extériorise, donne une structure formelle à cette adhésion, à cette expérience. C'est pourquoi Zundel nous parle et nous invite à parler de Dieu avec des mots qui véhiculent une Présence, c'est-à-dire "des mots sacramentels qui portent la vie divine et qui la suscitent en toute âme accordée aux exigences de celle-ci"⁶⁸. Pour Zundel c'est là l'unique façon de pouvoir parler efficacement de Dieu dans notre monde d'au-

⁶⁶ PV, p. 37-38. Voir RP, p. 121-122, 202-203.

⁶⁷ Il sait que le raisonnement et le langage sont nécessaires, mais il refuse de tomber dans un système abstrait sans correspondance dans le vécu. C'est là la critique qu'il fait d'un certain discours "professoral" sur la foi, sans racines dans la vie.

"Il y a une manière professorale de dissenter sur les mystères de la foi qui peut leur donner l'apparence d'un système sans racine dans l'existence réelle, auquel des spécialistes s'attachent comme à une dialectique intéressante, qu'ils peuvent défendre, avec une âpreté à l'occasion, qui n'exclut pas toujours un certain esprit de possession. D'où naît, parfois, l'impression que l'on parle de Dieu comme d'un objet, dont la connaissance peut s'acquérir par une technique appropriée sans comporter un engagement personnel envers Lui" (QHOD, p. 58. Voir LUCQUES, Maurice Zundel, p. 186).

⁶⁸ "Le personnalisme de la foi", dans Les Mardis de Dar el-Salam, Paris, Vrin, 1956, p. 141. Voir JE, p. 175; RC, p. 78 (note 1); HPH, p. 147.

jourd'hui: devenir nous-mêmes, dans notre vie, la transparence de la Présence divine, les témoins de Dieu par un engagement créateur de liberté et de justice, voilà l'unique façon de pouvoir faire l'expérience de Dieu.

Mais, comme il n'est de parole efficace que celle que l'on devient, ce langage ne sera entendu que si les chrétiens, clercs ou laïcs, engagent résolument toute leur vie dans un témoignage créateur de justice et de respect qui révèle Dieu comme le fondement, en chacun, de la dimension infinie que l'humanité moderne, éveillée par sa révolte au sens de sa grandeur, et, par la science au sens de sa puissance, entend donner à son effort et à son avenir. Il n'est d'autre méthode concevable, aussi bien, pour obtenir son attention, que de combler son attente⁶⁹.

Concluons. L'entreprise de Zundel, qui durera toute sa vie, consistera à repenser la foi en l'Évangile, et à en témoigner de façon à rejoindre ce qu'il y a de plus valable dans l'expérience de ses contemporains. Dans cette entreprise, ce qui importait surtout pour lui était de montrer que dans l'expérience que l'homme fait de lui-même se trouve la seule voie véritable d'accès à Dieu. A cette entreprise, il faut le rappeler, son expérience religieuse de jeune adolescent, de même que l'épreuve que représenta pour lui le système théologique qu'il avait d'abord assimilé et dont il eut à se dépouiller, l'avaient en quelque sorte préparé.

⁶⁹ CVH, p. 61-62. Dans le septième chapitre, qui sera consacré aux questions soulevées par la position zundélienne, nous tenterons de mieux préciser la manière zundélienne de comprendre le rôle du langage par rapport à l'expérience.

Chapitre 2. LES REVENDICATIONS DE LA LIBERTE DANS LA CULTURE CONTEMPORAINE.

Le lecteur de Zundel n'a pas de peine à reconnaître, par ses écrits, quelqu'un dont la préoccupation dominante a été de comprendre la problématique de son temps, celle qui inspire les hommes de science, les philosophes et les théologiens, et de dégager de cette problématique les aspirations les plus profondes de l'humanité. Qu'il ait été ainsi perçu de son vivant, on en a une preuve éminente dans l'invitation qui lui fut adressée, après la publication en 1967 de son article "Quête de l'homme, expérience de Dieu"¹, par le Pape Paul VI, à poursuivre cette étude et à en publier les conclusions². C'est par une lettre du Secrétariat d'État du Vatican du 17 février 1967, signée par le substitut, que Zundel eut connaissance de ce désir.

Le Saint-Père, toujours attentif à ce que vous publiez, a lu avec un vif intérêt le bel article que vous venez d'écrire dans la revue Chosir, sous le titre: "Quête de l'homme Expérience de Dieu". Ces quelques pages lui ont renouvelé le souvenir des beaux volumes que vous avez publiés au cours des années passées, et dont Il appréciait la forme littéraire tout autant que la profondeur spirituelle. Et je puis bien vous dire en confidence qu'il serait très heureux que vous continuiez de mettre votre plume au service de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, en nous donnant quelque nouvel ouvrage consacré à la problématique religieuse de notre temps. Si la chose vous était possible, elle

¹ Voir Chosir, 87 (1967), 21-23.

² Voir QHQD, p. 27.

serait sans nul doute très utile³.

Au dire de Zundel, ce souhait du pape rejoignait ce qui avait été la plus grande préoccupation de sa vie.

Rien ne pouvait mieux correspondre à mon inclination personnelle, puisque j'ai passé la plus grande partie de ma vie à m'informer des conceptions et des découvertes des penseurs et des savants dont j'ai eu l'honneur d'être contemporain, en m'efforçant de les comprendre et de les assimiler selon mes moyens⁴.

Ce qui dans l'article de 1967 semble avoir attiré l'attention du Saint-Père, est précisément ce souci chez Zundel de comprendre ce qu'il y a de plus vivant dans son époque, afin de pouvoir entretenir un dialogue avec la majorité de ses contemporains.

On peut naturellement ignorer Jung et Freud et tout cet immense inventaire de nos soubassements psychiques, on peut passer à côté de la révolution cybernétique et fermer les yeux sur la déroute de la morale, comme on peut sous-estimer la révolte des opprimés qui réclament en vain, partout, la justice d'un «ordre» social qui les broie: il n'en reste pas moins vrai qu'il est impossible d'être en prise sur ce qui est vivant à notre époque, sans reconnaître la puissance des courants que nous venons de signaler et sans les admettre au moins comme un fait, qui conditionne tout essai de dialogue avec

³ Extrait de la lettre reçue par Zundel dont une photocopie est reproduite à la page 142 du texte ronéotypé de la retraite au Vatican du dimanche 20 février au samedi 26 février 1972. Ce document, qui est le texte intégral de la retranscription déficiente d'un enregistrement, a été mis en circulation après la publication du livre Quel homme et quel Dieu en 1976, mais on ne spécifie pas la date exacte de sa parution.

⁴ QHQD, p. 27.

la grande majorité de nos contemporains⁵.

Dans ce même article Zundel formulait ce que nous pouvons considérer comme la tâche qui inspire la plupart de ses écrits, à savoir la recherche, au-delà de tous les désaccords entre croyants et incroyants, d'une expérience assez universelle pour que tous ceux qui vivent en accord avec les aspirations de l'esprit puissent s'y reconnaître.

Vivant dans le même temps qu'eux, nous ne pouvons, sans les entendre, nous situer par rapport à eux, ni attendre, si notre jugement diffère du leur, qu'ils respectent notre position, sans que nous ayons tenté d'exprimer, dans leur langage, les motifs qui la peuvent justifier. Dans leur langage: c'est-à-dire en nous référant à une expérience assez universelle pour qu'ils s'y puissent retrouver⁶.

Or ce que Zundel découvre comme aspiration profonde se manifestant par les différents courants de pensée et les événements du monde, c'est toujours le même désir, le même cri: celui de la liberté. Cette aspiration à la liberté se trouve à la source de la plupart des contestations, de la plupart des critiques qui provoquent habituellement une situation de crise.

Pour se faire une première idée de la manière propre à Zundel de percevoir les principales formes que prend cette contestation et de les interpréter comme autant d'expressions

⁵ "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 22.

⁶ "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 22.

d'une recherche de la liberté, il faut lire ses deux derniers livres Je est un Autre (1971)⁷ et particulièrement Quel homme et quel Dieu (1976)⁸ qui contient en substance la retraite qu'il prêcha en 1972 au Vatican. On y trouve une vision panoramique de la situation qui bouleverse le monde, surtout l'Europe, depuis la première guerre mondiale où "tout l'ordre humanitaire qui semblait faire corps avec la civilisation européenne a été remis en question"⁹. Parmi ces phénomènes, il y a d'abord une certaine vulgarisation du freudisme, qui aura pour effet de nier la morale traditionnelle et de faire naître le surréalisme dans l'art. Viennent ensuite le marxisme et l'existentialisme athée qui, malgré leurs inspirations différentes, s'accordent dans le refus de tout ordre préétabli, puis le structuralisme linguistique de Claude Lévi-Strauss et de Michel Foucault, en même temps que le développement de la cybernétique et de la biologie moléculaire. A cela il faut ajouter, dans les milieux religieux, le courant de la théologie de la mort de Dieu, qui semble "remettre en question les fondements mêmes du Christianisme"¹⁰, et enfin le développement des mass-media dont l'influence sociale est lourde de conséquences, notamment celle de donner l'impression que tout peut être remis en question et que l'unique

⁷ Voir JE, p. 55-59.

⁸ Voir QHQD, p. 27-30.

⁹ JE, p. 55.

¹⁰ JE, p. 58-59. Voir QHQD, p. 28.

sécurité se trouve dans les sciences physico-mathématiques. De tous ces phénomènes une image se dégage: celle de l'effondrement de la morale traditionnelle, du "refus de toute autorité"¹¹ et de l'affirmation de "la liberté totale"¹². Il en résulte que la situation dans laquelle nous vivons en est une où l'homme se considère comme le seigneur de l'univers et n'a besoin de recourir à rien d'autre qu'à ses propres capacités¹³.

Or, devant cette situation, ce qui importe pour Zundel n'est pas de maintenir la nostalgie d'un passé révolu, mais d'essayer de comprendre ce qui se dit dans "ce vertigineux déclin des absolus" dont on aperçoit les traces jusque dans l'Eglise, et de chercher à découvrir quel témoignage de l'Evangile se trouve requis par le monde tel qu'il est¹⁴. Dans la bourrasque des revendications qui ébranlent les discours et les institutions, percevoir la quête humaine de liberté et y reconnaître comme un appel adressé aux chrétiens de démontrer, par leur vie, que l'Evangile, loin d'imposer

¹¹ QHQD, p. 29.

¹² QHQD, p. 30.

¹³ Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 21.

¹⁴ "Ce qui me préoccupe c'est, en évitant de stériles lamentations sur les temps passés -qui par définition ne sont plus-, d'essayer de comprendre ce vertigineux «déclin des absolus», sensible jusque dans l'Eglise, pour découvrir, autant que possible, le témoignage chrétien requis par le monde tel qu'il est" (QHQP, p. 167; voir aussi p. 30-31).

des limites au désir d'être libre, offre au contraire une source inépuisable de libération, telle semble bien avoir été la tâche que Zundel, comme conférencier et écrivain, s'est imposée.

Pour nous faire une idée plus juste de la façon zundélienne de réaliser cette tâche, nous nous proposons, dans ce chapitre, de nous arrêter à trois moments de son analyse. Nous verrons, en premier lieu, comment il perçoit dans le marxisme, dans l'existentialisme, et dans la contestation générale de la morale et de la religion, la recherche de la liberté et la revendication de la personne face aux absolus. Puis nous porterons une attention spéciale à son interprétation de la science comme lieu privilégié où l'esprit humain atteste de son refus de subir la nature et de sa vocation à devenir créateur. Enfin, nous essaierons de comprendre le verdict de Zundel sur la recherche contemporaine de la liberté et de voir dans quelle direction doit se situer, pour lui, la réponse de la foi à cette recherche.

1. La liberté comme revendication du sujet devant tous les absolus.

La quête de liberté se présente comme une revendication de l'esprit devant toutes les contraintes extérieures imposées à l'homme, revendication qui entraîne ultimement le dé-

clin des absolus perçus comme opposés à cette liberté. C'est dans ce sens que Zundel, tout en admettant leur contribution positive, interprète le marxisme, l'existentialisme et la contestation générale de la morale et de la religion. A une première analyse, ces facteurs représentent la prise de conscience par l'homme de son aliénation et le désir de se libérer de toute contrainte extérieure. Devant la réduction de l'homme à un simple objet, parmi tant d'autres, qu'on peut étudier au point de vue sociologique, psychologique, biologique, etc., devant la réduction de l'homme à une simple marchandise qu'on peut exploiter indéfiniment, comme c'était le cas pour les ouvriers de l'Angleterre victorienne au temps de Marx¹⁵, devant la dépendance de l'homme face à un Dieu absolu qui impose sa loi arbitraire à l'homme qui n'a d'autre choix que celui d'obéir, bref, devant toute réduction de l'homme à un simple instrument, ces mouvements revendiquent sa liberté: la proclamation de l'homme créateur de son monde. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre leur rejet de toute transcendance et de toute religion.

Le marxisme.

Au point de départ du marxisme se trouve, selon Zundel, une situation historique qui nie la dignité humaine. Le refus de cette situation, et partant le refus de voir l'homme

¹⁵ Voir QHQD, p. 225; JE, p. 184-185; HEI, p. 132.

réduit à être un objet, constitue pour lui ce qu'il y a de plus positif dans le marxisme. Zundel admire en Marx la révolte contre une situation inhumaine, et reconnaît dans cette attitude, une sorte d'"inspiration".

Et quand Marx, en face d'un nouvel esclavage, clama qu'il était indigne de traiter l'homme comme une marchandise, n'était-il pas animé, à son insu, par le ferment évangélique jeté dans la pâte humaine par le Fils de l'homme?¹⁶.

Bien que ce nouvel ordre sociologique ne sache pas toujours où fonder cette dignité humaine tant réclamée, il faudrait comprendre ce refus d'être traité comme un objet et le désir de s'en prendre à ceux qui sont tenus pour responsables de cette situation comme une façon négative de reconnaître la valeur de la personne.

L'indignation qu'il éprouve d'avoir été frustré le dispose, naturellement, à s'en prendre à ceux qu'il juge responsables de cette injustice plus qu'à approfondir le sens d'une dignité qu'il revendique contre eux¹⁷.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'athéisme marxiste comme une conséquence de la revendication d'aséité¹⁸ par l'homme. Si, pour permettre le surgissement du sujet, il faut nier toute transcendance, il faut évidemment nier Dieu parce qu'il est considéré comme opposé à la liberté et à la

¹⁶ LF, p. 53. Voir ADQ, p. 32-33.

¹⁷ LF, p. 43.

¹⁸ Zundel définit l'aséité comme l'"attribut de l'être qui existe par soi" (LF, p. 35, note 1).

dignité humaine. Bref, Dieu étant la négation de l'homme, l'athéisme marxiste se doit de le nier afin de promouvoir l'avènement de l'homme. C'est pourquoi Zundel trouve une certaine correspondance entre l'athéisme marxiste et l'athéisme de Nietzsche et de Sartre¹⁹. Il faut nier Dieu, comme tous les dieux d'ailleurs, parce que son existence met en danger l'existence de l'homme. Il existe une rivalité existentielle entre le Dieu du marxisme et l'homme: "L'athéisme de Marx est, au fond, une revendication de la grandeur humaine, en face des dieux imaginaires, qui nous limitent arbitrairement, en nous «aliénant» à nous-mêmes"²⁰. Le rejet de Dieu et le rejet des conditions inhumaines ont dès lors le même objectif: préserver le sujet de toute contrainte extérieure à lui-même qui le réduit à un simple instrument.

Il paraît certain, en effet, que chez Marx, la révolte contre les conditions de travail où l'ouvrier est traité comme une marchandise, et la révolte prométhéenne contre tous les dieux émanent, toutes les deux, de la même source, qui est tout simplement le refus d'être objet, le refus d'être manipulé comme une chose dont un autre pourrait disposer. Un tel refus suppose évidemment la conscience aiguë d'un être transbiologique, qu'il est, tout ensemble, impossible et criminel de prétendre mouvoir du dehors²¹.

¹⁹ Voir LF, p. 35-36; "Le vrai visage de Dieu", p. 202; "Pourquoi je crois en Dieu", Beyrouth, Édition «Le Réveil», (1966), (conférence éditée sans pagination).

²⁰ HEI, p. 132.

²¹ LF, p. 38.

C'est dans ce sens que Zundel reconnaît la validité du point de départ du marxisme: on ne peut pas traiter l'homme comme un objet du marché, il faut reconnaître en lui un sujet, au moins la possibilité de le devenir, bien qu'il soit nécessaire, en dernière analyse, de savoir où fonder son inviolabilité. Or, pour pouvoir reconnaître en lui un sujet il faut évidemment aussi satisfaire à ses besoins les plus élémentaires: ses besoins corporels²². D'autre part, au point de vue religieux, le marxisme sert à démasquer une fausse image de Dieu: le Dieu de la contrainte qui est considéré comme un Patron céleste. Dans ce sens le marxisme contribue à une libération, bien que le Dieu de Jésus Christ soit très différent de l'image du Dieu dont le marxisme essaie de se libérer.

L'existentialisme.

Comme dans le marxisme, Zundel perçoit dans l'existentialisme la revendication d'une aséité qui aboutit à l'athéisme. L'existentialisme est l'affirmation de l'autonomie de l'homme qui refuse "tout ordre préétabli puisque «chaque homme, comme dit Sartre, doit inventer son chemin»"²³. Le dialogue de Zundel avec l'existentialisme se réalise surtout

²² Voir RP, p. 302-303; HPH, p. 154-155, 207-208; "La faim", dans Masses ouvrières, 213 (1964), p. 15-16, 18-19, 24; HEI, p. 23-24; HJ, p. 82, 85.

²³ QHQD, p. 27.

à la suite de la lecture de Sartre et de Camus. Comme d'habitude il essaie de saisir ce qu'il y a de positif dans l'existentialisme, c'est-à-dire cette quête de liberté qui est représentée, d'une façon particulière, par l'attitude personnelle de ces auteurs.

En lisant Les mots, où Sartre présente une sorte d'autobiographie, Zundel découvre dans la propre vie de l'auteur une quête pour devenir homme dans un monde anonyme. Dans la passion de Sartre pour les livres et l'écriture, Zundel voit un moyen de perpétuer sa présence²⁴. Bien que Sartre confesse que Dieu soit mort en lui, puisqu'il n'a pas pris de racines en son coeur et n'a que végété en lui, Zundel trouve pourtant dans Les mots un cri vers l'Etre, un effort pour devenir soi.

Ce que nous pouvons dire, c'est que «Les mots» peuvent s'entendre comme un cri déchirant vers l'Etre, comme un effort sans cesse repris d'échapper «à la Nature» pour devenir soi, comme la tentative métaphysique qui illustre le mieux, dans les temps modernes, l'alternative toujours irrésolue de Hamlet: to be or not to be, that is the question²⁵.

Or, pour pouvoir affirmer l'homme il faut nier Dieu. Ainsi s'explique la révolte et le drame de Goetz, un des héros de Sartre, dans Le diable et le bon Dieu, qui, en se posant en ennemi de Dieu veut, selon Zundel, "donner à son

²⁴ Voir "«Les mots» de Sartre", dans Foi vivante, 19 (1964), p. 119.

²⁵ "«Les mots» de Sartre", p. 120.

ressentiment une dimension infinie"²⁶. C'est, comme nous venons de l'indiquer, la révolte de qui se croit traité en objet contre "ceux qu'il juge responsables de cette injustice"²⁷. Or, ici, celui qui est jugé responsable du mépris de l'homme acquiert une dimension infinie: c'est Dieu-même²⁸.

La revendication de Camus se situe dans une autre perspective. Sa révolte est dirigée contre un univers absurde où la présence du mal est tellement bouleversante que, devant la souffrance d'un enfant dans La Peste, Camus, avec les mots du docteur Rieux, dit qu'"il vaut mieux nier l'existence de Dieu que de le rendre responsable d'une si monstrueuse injustice"²⁹. Comme dans le marxisme, comme dans le cas de Sartre, de même Camus, selon l'interprétation de Zundel, trouve dans la révolte contre l'absurde, dans le refus de l'homme à être traité comme un objet, la quête de la liberté dont son athéisme est une conséquence. C'est cela que Zundel saisit

²⁶ CVH, p. 93. Voir LF, p. 37.

²⁷ LF, p. 43; voir aussi p. 37.

²⁸ Voir CVH, p. 93-94. Zundel parle de l'influence spéciale de Sartre dans la pensée contemporaine surtout après la deuxième guerre mondiale, où il devient personnellement engagé dans un changement du monde qui a pour protagoniste l'homme même, sans aucune référence à une Transcendance (voir JE, p. 57-58).

²⁹ JE, p. 37; voir aussi p. 39 où Zundel parle de la lettre qu'il a reçue de Camus dont nous avons cité le texte dans le chapitre précédent (note 50); QHQD, p. 103.

dans L'homme révolté³⁰.

La contestation de la morale et de la religion.

La quête de liberté comme revendication de la personne devant toute contrainte atteint d'une façon toute particulière la morale et la religion.

La morale traditionnelle a été considérée comme une contrainte qui a parfois suscité des refoulements³¹. Voilà pourquoi cette morale s'est effondrée aujourd'hui, voilà pourquoi elle est en faillite³². De même, la religion, bien qu'on en ait alors une fausse image, a aussi servi à établir des relations de dépendance à l'égard d'une Divinité censément extérieure à l'homme à qui elle impose sa volonté d'une façon absolue. Voilà pourquoi la religion, tout comme la morale, a échoué et est aujourd'hui en décadence³³. Tant la morale traditionnelle que la religion sont rejetées parce qu'elles représentent une violation de l'intériorité³⁴.

³⁰ Voir JE, p. 17-18; PCS, p. 258-259.

³¹ Voir JE, p. 57; QHQD, p. 27-28; HPH, p. 58, 84.

³² Voir QHQD, p. 29; HEI, p. 113.

³³ Voir HEI, p. 43-44; QHQD, p. 180.

³⁴ Voir QHQD, p. 177.

Zundel reconnaît une vraie libération dans la contestation d'une religion de contrainte et de la morale. Il ne craint pas cette chute de la morale et de la religion traditionnelles parce qu'elle n'affecte pas la vraie dimension de celles-ci que nous sommes appelés à vivre en Jésus Christ. La critique contre la morale et la religion de la contrainte a servi à démasquer une fausse conception de ces dernières qui n'est pas en correspondance avec les exigences libératrices issues du message de Jésus Christ³⁵.

Selon la perception de Zundel, il y a donc un dénominateur commun entre le marxisme, l'existentialisme et la critique de la morale et de la religion, à savoir: la quête de liberté qui se présente comme la revendication contre toute limite imposée du dehors à la personne. Leur athéisme, comme nous l'avons remarqué, en est la conséquence. C'est pourquoi il faut voir dans cette prise de conscience de la valeur de la personne une dimension positive et libératrice.

2. La science: lieu d'expression de la liberté.

A un regard superficiel, la science peut n'apparaître libératrice qu'en vertu du pouvoir qu'elle confère à l'homme

³⁵ Nous renvoyons le lecteur aux cinquième et sixième chapitres.

de maîtriser la nature, d'étendre sur elle la domination de la subjectivité. Ainsi perçue comme pourvoyeuse de réussites techniques, elle apparaît déjà comme inspirée par le souci de libération. Mais la liberté recherchée par une science qui serait limitée à ce pouvoir d'expliquer pour prévoir et de prévoir pour dominer n'est encore que la libération d'une subjectivité qui n'est encore aucunement affranchie de ses propres déterminismes. Les immenses possibilités, entrevues au début de la science moderne, de nous libérer du labeur, de la maladie et même de la mort, ne sont pas encore la possibilité de faire vraiment arriver l'homme à la liberté de soi.

Pour Zundel, ce qui se manifeste dans la science, lorsqu'on en observe la pratique chez ses témoins les plus authentiques, c'est, au-delà du simple pouvoir de dominer la nature, l'exigence de l'esprit humain de se faire créateur, ou, ce qui revient au même, sa vocation à la liberté³⁶. On apprend de ces témoins, par exemple d'Albert Einstein, de Jean Rostand et de Pierre Termier, auxquels Zundel renvoie le plus souvent³⁷, qu'en premier lieu il y a à la source de la science un immense respect de l'univers que l'on cherche à connaître du dedans, comme une personne, à partir de son

³⁶ Voir "Vérité et liberté", p. 7-8; "L'essence de la liberté", dans La Revue du Caire, 72 (1944), p. 21-23.

³⁷ Dans notre premier chapitre nous avons cité les livres de ces auteurs auxquels Zundel fait référence (voir chapitre 1, notes 43,44,46).

centre, puisque cette connaissance se pratique dans une soumission absolue à la vérité, enfin qu'il y a dans cette manière de connaître une joie extraordinaire: celle de naître à soi-même et de donner à l'univers de naître à sa propre intelligibilité³⁸. De sorte que loin d'être une recherche de possession de l'univers, la science, à ses meilleurs moments, se présente comme une démarche visant à établir une relation nouvelle entre l'esprit et l'univers, où l'esprit parvient à sa propre vérité en reliant l'univers à son centre d'intelligibilité et où l'univers cesse d'être pour l'esprit ce qu'il lui faut tout simplement subir³⁹.

Dans sa lecture et son interprétation de la science, Zundel s'inspire de trois convictions qui lui permettent non seulement de percevoir l'activité scientifique comme une entreprise de libération - peut-être la mieux réussie⁴⁰ - mais également de la situer parmi les différentes formes de connaissance chez l'homme, et surtout de montrer ce qu'elle réclame du sujet humain pour que la recherche de liberté qui l'inspire soit conduite à sa fin. Il ne sera pas inutile de

³⁸ Voir QHQD, p. 55-58; "Vérité et liberté", p. 7.

³⁹ Voir DV, p. 82; RP, p. 29.

⁴⁰ "Nous croyons discerner dans ce prodigieux effort, dans ce renouvellement «miraculeux» du savoir à notre époque «où une décade vaut des siècles», la plus belle tentative de libération de l'intelligence qui ait jamais été conçue et efficacement entreprise" (DV, p. 55. Voir "Les avatars du déterminisme", dans Choisir, 7 [1960], p. 16).

nous arrêter à chacune de ces trois convictions.

La première conviction est empruntée à Bachelard. Pour comprendre la science, il faut abandonner la perspective du positivisme et adopter celle du "nouvel esprit scientifique"⁴¹. Cela veut dire d'abord cesser de voir dans la science l'observation et le déchiffrement de tous les déterminismes, y compris ceux de l'homme, pour en formuler les lois, avec la certitude que l'homme un jour sera expliqué par la science⁴². Cela signifie ensuite reconnaître dans la science une activité de la raison humaine qui consiste, à partir d'une problématique qui est sienne, à instaurer la rationalité dans les phénomènes⁴³. Vue à la lumière de ce rationalisme appliqué, la science n'explique pas l'homme; elle s'explique au contraire par lui⁴⁴.

⁴¹ Voir DV, p. 70; HPH, p. 36,45-46.

⁴² Voir "Les avatars du déterminisme", p. 17; JE, p. 11-12; HEI, p. 9-12: "Un personnalisme divin", dans Choisir, 50 (1963), p. 14.

⁴³ Voir "Les avatars du déterminisme", p. 16; HJ, p. 20-21; HPH, p. 47-48,57-58; PSL, p. 113-114.

⁴⁴ "L'homme a donc plus d'importance que jamais dans l'univers scientifique, puisque c'est lui qui institue la problématique précise où se noue la chaîne de «raisons nécessaires» qui structurent les phénomènes et leur confèrent une rationalité qui, leur advenant par lui, n'a de sens que pour lui. Cette finalité strictement rationnelle de la science contemporaine - qui est une finalité humaine - nous induirait aisément à retourner la perspective du «dix-neuvième» et à dire: la science s'explique par l'homme plutôt que: l'homme s'explique par la science" (DV, p. 88. Voir LF, p. 7-8; OV, p. 38-39).

L'avantage de cette perspective, qui caractérise la transition entre l'épistémologie du dix-neuvième siècle⁴⁵ et celle du vingtième est, entre autres, d'induire à reconnaître que la pratique du savoir scientifique implique de la part de l'homme, pour qu'il puisse être source de rationalité, qu'il soit un être rationnel, capable de transcender sa réalité biologique, ayant par conséquent à se créer, à faire de soi un être métaphysique⁴⁶. C'est dire que, dans cette perspective, la porte reste ouverte à une connaissance qui prend la relève du savoir scientifique, à savoir la connaissance métaphysique qui consiste à réfléchir et articuler le métaphysique dans l'homme.

Une fois adoptée la perspective bachelardienne il devient facile de voir que "la mission de la science est justement d'établir un pont entre le monde et l'esprit"⁴⁷ et que la vocation de l'esprit est de se faire médiateur d'intelligibilité entre la lumière de la Vérité et la matérialité de l'univers. Mais pour ne pas trahir cette vocation, il importe de voir dans la connaissance humaine autre chose qu'un pouvoir, mis au service de ses déterminismes, de produire des

⁴⁵ Voir "Les avatars du déterminisme", p. 17; DV, p. 87; HPH, p. 32.

⁴⁶ Voir DV, p. 89; JE, p. 13-17; "Les avatars du déterminisme", p. 19; CVH, p. 78.

⁴⁷ "Les avatars du déterminisme", p. 19. Voir RP, p. 32-33; RC, p. 32-33; HPH, p. 35-36.

concepts. Elle est, pour Zundel qui aime à prendre au sérieux la suggestion de Claudel, une co-naissance⁴⁸, une naissance de l'esprit à soi et une donation de sens par laquelle l'objet accède à sa propre vérité. Elle implique, par conséquent, de la part de la personne humaine un engagement qui suppose la transformation de son être. "Une science réellement humaine requiert l'homme tout entier et n'est pas compatible avec une existence qui n'a pas atteint à la maîtrise de soi"⁴⁹.

Une deuxième conviction, qui a aidé Zundel à souligner et à préciser ce rôle de l'engagement dans la connaissance, lui a été inspirée par la lecture de Newman⁵⁰. La célèbre distinction de l'auteur de Grammar of Assent entre l'assentiment notionnel et l'assentiment réel renvoie, pour Zundel, à deux formes de connaissance: l'une du dehors, où l'esprit est contraint par son objet, l'autre du dedans où l'esprit est comblé.

⁴⁸ Voir DV, p. 34; QHQD, p. 121; "Vérité et liberté", p. 6; LF, p. 31-33; "J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal", dans Choisir, 193 (1976), p. 5.

⁴⁹ It., p. 45. Voir HPH, p. 20, 28-29, 39.

⁵⁰ Tandis que chez NEWMAN, A Grammar of Assent, New York, Longmans, Green and Co, 1947 (New edition), p. 29-74, c'est l'assentiment qui est dit "notionnel" ou "réel" (notional and real assent), chez Zundel "notionnel" et "réel" caractérisent plutôt deux formes de connaissance. Voir NDS, p. 112 (note 5); RP, p. 46 (note 1), 201 (note 1), 290-291; It., p. 44-54 qui correspondent au chapitre V: La pensée libre, où on trouve un exposé plus développé du double assentiment de NEWMAN et de l'application qu'en fait Zundel. Voir également DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 45-51.

La contribution la plus originale de Newman à l'intelligence de la pensée réside, je crois, dans la distinction d'un double assentiment: l'un notionnel, l'autre réel. Le premier se borne à reconnaître, du dehors, la cohérence d'un raisonnement; le second y apporte une adhésion intérieure qui constitue un engagement. On peut interpréter cette opposition en disant que, dans le premier cas, l'esprit est contraint et que, dans le second, il est comblé⁵¹.

Connaître du dedans, pour Zundel, c'est connaître quelque chose comme quelqu'un, c'est-à-dire comme relié à un centre de Vérité⁵² auquel il faut soi-même s'ouvrir pour être en mesure de percevoir le mystère d'intelligibilité dont ce quelque chose est le signe. D'où la distinction souvent invoquée par Zundel entre les "vérités-briques", c'est-à-dire les propositions qui sont tenues comme des choses contrai-

⁵¹ It., p. 44. Voir RP, p. 290-291.

⁵² Cette référence à un même Centre de Vérité, à une Présence, à une Lumière, constitue le critère zundélien de la Vérité, parce que "la Vérité, nous dit Zundel, est Quelqu'un, la Vérité est la lumière de l'Intimité où la nôtre s'accomplit, la Vérité est une Personne" (It., p. 53. Voir OV, p. 89-90; HPH, p. 46-53, 130-131; PCS, p. 146-147). C'est pourquoi cette Vérité-Personne n'est accessible qu'à travers notre esprit, c'est-à-dire dans la mesure où nous atteignons notre liberté, parce que "les chemins de l'esprit peuvent seuls conduire à la Vérité qui est Esprit" (HPH, p. 53). Bien que ce soit souvent d'une façon implicite, cette référence à une Présence comme le critère de Vérité est très accusée dans les écrits de Zundel dès le début (voir PSL, p. 167; EI, p. 28-29; "La personne de la vérité", dans La Vie intellectuelle, 55 [1938], p. 332-338; RP, p. 35-47; OV, p. 46, 53; Al., p. 9-42 dont les p. 37-39 nous présentent ce qu'on pourrait appeler l'Hymne à la Vérité de Zundel; HPH, p. 20; RDI, p. 14; RC, p. 32; PV, p. 23-24; DV, p. 35-36, 80-81; JE, p. 30; QHQD, p. 96-97). Il faut donc parler de la Vérité au singulier, bien que ce soit à travers la réalité concrète, à travers les vérités, que nous entrons en communion avec la Vérité (voir Al., p. 39; voir aussi p. 20-21; RP, p. 46-47; HPH, p. 224; LF, p. 23-27).

gnant tous les esprits, et la "Vérité-Jour"⁵³, c'est-à-dire la lumière dont l'intelligence humaine, dans la mesure où elle est ouverte à la présence de la source de toute lumière, se fait l'origine pour amener l'univers à révéler sa véritable signification⁵⁴.

Or cette connaissance du dedans où les choses sont perçues comme un sacrement de la Vérité, a toujours, pour Zundel, la forme d'un engagement⁵⁵. Au niveau de la pratique

⁵³ Voir notre chapitre 1, note 33.

⁵⁴ A propos de l'intelligence, Zundel distingue entre ce qui est naturel, reçu à notre naissance, et ce qui est humain, acquis par l'effort. "Si la nature désigne, tout d'abord, ce qu'un être tient de sa naissance, la nature humaine constitue en regard de cette notion un singulier paradoxe. Car rien de ce qui est proprement humain ne résulte, en nous, de notre naissance. L'humain doit s'acquérir, il n'est pas donné" (It., p. 34). C'est pourquoi, en prenant comme point de départ cette distinction, il nous parle de "l'intelligence à l'état de nature et l'intelligence humanisée ou à l'état personnel" (It., p. 45, note 1). L'intelligence à l'état de nature est appelée à faire un cheminement libérateur pour cesser d'être seulement une faculté naturelle mise au service de n'importe quel déterminisme, contrainte, etc., et devenir intérieure et autonome, c'est-à-dire l'expression de la personne humaine et de sa liberté (voir It., p. 34). L'intelligence humanisée coïncide avec la conquête de la liberté par l'homme: à travers la libération de toute contrainte, pas seulement extérieure mais aussi intérieure, ce qui constitue une ouverture à une Présence appelée aussi Autre, Réalité, Jour. Donc, "c'est ce Jour qui est le véritable objet de l'intelligence, c'est lui qu'elle tente de surprendre dans la rose bigarrée de ses concepts, comme cet espace est le berceau de la véritable humanité: celle qui n'est qu'une espérance, et que chacun doit faire naître en soi, en se donnant à un Meilleur que soi" (It., p. 43; voir aussi p. 42).

⁵⁵ Là, les vérités acquièrent leur valeur par leur relation à la Vérité à travers notre propre conformité à cette Vérité même, parce que "les choses n'étant, au niveau

du savoir scientifique, cet engagement peut paraître ne pas impliquer la personne même du savant, puisque ce qui est requis de lui et ce qui rend possible l'étonnante réussite de la communication et de l'entente entre les savants, c'est qu'il met entre parenthèses tout engagement, sauf son adhésion aux postulats méthodologiques d'une science déterminée, notamment ceux du matérialisme et du déterminisme⁵⁶. Mais même au niveau du savoir objectif se manifeste, lorsqu'on porte attention à ce que font ses témoins les plus grands, la recherche d'une connaissance de l'univers par le dedans, à partir de son centre d'intelligibilité, comme si pour le

humain de la connaissance - distingué du niveau utilitaire auquel un technicien peut s'arrêter - que ce que notre regard les fait" (DV, p. 159). En parlant de Dialogue avec la Vérité, Zundel nous dit: "J'ai essayé de montrer dans un petit livre - Dialogue avec la vérité - que si l'univers demeure toujours vrai, s'il est toujours apte à nourrir notre quête de vérité, malgré le changement toujours plus rapide des conceptions scientifiques: c'est que le savant peut viser, à travers et au-delà des techniques en perpétuelle évolution, une réalité qu'il cesse de subir, qui devient intérieure à lui-même, avec laquelle il dialogue comme avec une personne, pour conclure que c'est cette référence vécue -et d'ailleurs irréductible à tout discours - à ce Quelqu'un, qui constitue précisément la vérité illimitée et toujours identique, inhérente à toute recherche, dès que, dépassant les consignes du laboratoire, elle devient un engagement personnel" ("Nos origines humaines en avant de nous", p. 36. Voir OV, p. 39-40). Cette Vérité au singulier, cette Vérité-Personne vers laquelle nous marchons, bien que d'une façon inconsciente parfois (voir DV, p. 115-116; OV, p. 32-34, 41-42), est créatrice d'une solidarité entre tous les savants, parce que "les techniques vieillissent, mais non point le génie, où la même Lumière, sous mille traits divers, atteste son éternelle unité" (It., p. 54. Voir PSL, p. 115-116; EI, p. 29; RP, p. 44-45; OV, p. 43-44; LF, p. 24-27; DV, p. 113-114).

⁵⁶ Voir JE, p. 10-11; HEI, p. 12-13; "Les avatars du déterminisme", p. 16-17.

connaître vraiment il fallait le connaître comme on connaît une personne: en approchant de son secret⁵⁷.

C'est précisément pour bien situer le savoir objectif dans l'activité humaine de la connaissance et pour faire voir comment ce qui est cherché par la science ne trouve son accomplissement que dans une autre forme de connaissance, que Zundel a conçu sa théorie des quatre étages de la connaissance. Elle lui sert de troisième conviction dans la lecture et l'interprétation de la science⁵⁸.

C'est en 1964, dans Dialogue avec la Vérité, que Zundel a proposé et développé de la façon la plus articulée cette

⁵⁷ C'est ainsi que la connaissance scientifique devient libératrice de l'homme, parce que celle-ci se détache d'une conception déterministe où seuls comptent les phénomènes concrets séparés de l'homme qui, lui, imprime la rationalité à l'univers. Or cette libération suppose aussi un homme qui est devenu tel, qui s'est libéré de toutes ses contraintes et limites, ouvert à une Présence dans laquelle toute chose trouve son unification et sa vérité (voir OV, p. 58; DV, p. 61-62; voir aussi p. 60; "Vérité et liberté", p. 7-9).

⁵⁸ Le thème de la connaissance est très développé dans ses écrits; pourtant on peut dire que d'une façon particulière il a consacré une série de livres à ce thème: Allusion (1941), L'homme passe l'homme (1944), Itinéraire (1947) et, d'une façon particulière, Dialogue avec la Vérité (1964) outre ses deux livres inédits: Le mystère de la connaissance (1932) et Ouverture sur le vrai (1940). On peut également lire son article "La crise de la foi", dans Choisir, 101 (1968), 14-17 et la conférence sur le même sujet du dimanche 4 février de la même année 1968: "Foi et connaissance", dans Conférences au Cenacle (Genève), 4 février 1968, doc. ron., p. 3-16. Etant donnée l'importance accordée à ce thème dans le Dialogue avec la Vérité, ce livre nous servira de référence principale.

théorie. La connaissance y est comprise comme la possibilité pour l'être humain de ne pas se réduire à "ce qu'il est"⁵⁹, de "décrocher"⁶⁰ de soi et de lui procurer un supplément d'être, "en ajoutant à «ce-qu'on-est» tout ce que l'on peut comprendre, tout ce que l'on peut saisir, sans l'absorber matériellement, comme tente de le faire l'enfant qui met tout dans sa bouche"⁶¹. Et la connaissance s'y trouve décrite comme une ascension qui, à chacun des quatre niveaux - connaissance poétique, connaissance rationnelle, connaissance métaphysique, connaissance mystique - est doublement libératrice du monde et de l'homme et tend vers un terme qui aspire le sujet humain sans être clairement perçu.

Une version différente, simplifiée, de la même théorie a été présentée par Zundel dans un article de 1968⁶². Ici il distingue "dans l'échelle de nos pouvoirs de connaître"⁶³ trois espèces de connaissance: la connaissance instinctive, subjective et passionnelle, la connaissance scientifique, objective et universelle, puis la connaissance inter-personnelle, "qui est la plus haute à laquelle il nous soit donné

⁵⁹ DV, p. 11.

⁶⁰ DV, p. 11.

⁶¹ DV, p. 11.

⁶² "La crise de la foi" dans Choisir, 101 (1968), 14-17.

⁶³ "La crise de la foi", p. 15.

de parvenir"⁶⁴. La présence de la connaissance métaphysique dans Dialogue avec la Vérité et son omission dans le présent article s'expliquent facilement par les buts différents que poursuit Zundel. Ici, il cherche à montrer que la foi est une forme de connaissance et qu'à son sommet elle se situe dans la connaissance inter-personnelle; il lui suffit alors de distinguer entre trois espèces de connaissance. Là, cependant, il s'applique à montrer comment s'effectue le passage d'un étage à l'autre, et dans cette perspective la connaissance métaphysique représente un moment incontournable pour passer de la connaissance scientifique à la connaissance mystique.

Dans les deux versions, cependant, la place de la connaissance scientifique est la même. Elle poursuit le processus de libération amorcé à l'étage inférieur - celui de la connaissance sensible - et elle appelle l'exercice d'une forme supérieure de connaissance: celle de la connaissance inter-personnelle. Il nous suffira ici de regarder d'un peu plus près comment s'articulent ces trois formes de connaissance et quelle espèce de libération se trouve impliquée en chacune d'elles.

⁶⁴ "La crise de la foi", p. 15.

Au premier étage de la connaissance, celui de la connaissance sensible⁶⁵, nous nous trouvons devant une **image du monde**, extérieure à nous, qui nous est comme imposée par nos instincts, nos passions, nos habitudes, qui est dès lors toujours affectée d'un caractère subjectif et particulier.

La plupart du temps, nous vivons sur ce fond passionnel, attachés à nos habitudes, enfermés dans nos traditions, dans nos préjugés, dans nos frontières, dans notre continent, dans notre peau blanche ou noire ou jaune, enfermés chacun dans son clan, dans sa classes (sic), dans sa culture, dans son langage, dans son histoire, dans sa civilisation, barrières innombrables qui, lorsque nous avons vaincu par chance une de nos passions, en suscite immédiatement une autre sur un autre point, à telle fin que, pour nous refaire tout entier, il faut autre chose qu'une simple volonté de se tenir debout⁶⁶.

Toutefois nous pouvons établir avec l'univers non seulement des relations d'utilité, selon nos besoins matériels, mais aussi des relations de gratuité, en transformant l'utilité en réciprocité. L'univers devient ainsi personnalisé, intériorisé: c'est cette nouvelle perspective de la connaissance sensible que Zundel appelle connaissance poétique⁶⁷.

⁶⁵ Voir DV, p. 11; voir aussi p. 12-13; QHQD, p. 59-60; OV, p. 17-21; "La crise de la foi", p. 15.

⁶⁶ "Foi et connaissance", doc. ron., p. 5; voir aussi p. 4.

⁶⁷ Voir DV, p. 12-13. C'est ainsi que se présente la création artistique. Zundel a consacré à l'art le chapitre XIII de l'Hymne à la joie, p. 76-81; il en parle également dans d'autres livres et articles; on peut trouver plusieurs références à l'art dans ses inédits (voir DONZE, L'humble présence, p. 58-61; aussi de DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 51-59).

L'art provoque chez nous une rencontre qui transcende

C'est déjà avec un surplus que nous nous trouvons dans cette nouvelle perspective de la connaissance sensible puisqu'"en dépouillant le réel de toute limite, elle institue entre lui et nous des rapports gratuits"⁶⁸.

Avec la connaissance rationnelle ou scientifique une nouvelle étape dans le processus de libération prend forme.

les limites matérielles de l'oeuvre. A travers l'art s'établit une relation avec un au-delà, qui se nomme la Beauté, et qui nous libère de la simple matérialité des objets, de leur être absolu (voir It., p. 29-33; RP, p. 20; HPH, p. 77, 137-139; RDI, p. 14), par l'harmonie et par le concert des relations les liant entre eux à travers leur être relatif. "L'oeuvre d'art, dit Zundel, se présente ainsi comme une sorte de sacrement qui véhicule une expérience libératrice par le jeu de rapports où s'équilibrent les éléments contrastants, qui peuvent être n'importe quoi: son, couleur, ligne, pierre, mouvement, image, fiction, situation" (HJ, p. 78; voir aussi p. 79; It., p. 32; DV, p. 128; HEI, p. 102). A travers l'art s'établit un courant réciproque entre le sujet et sa création, entre celui qui contemple une oeuvre d'art et cette oeuvre même. Ce courant amène l'un et l'autre à transcender toutes les limites matérielles de l'oeuvre pour converger vers un même centre libérateur (voir It., p. 129; EI, p. 28-29). Or, afin que l'expression artistique puisse devenir libératrice et emporter vers une même Présence, l'homme doit être aussi libéré de toutes les limites, que ce soit celles de l'artiste ou celles du sujet qui contemple l'oeuvre (voir HJ, p. 77-78; EI, p. 88; PCS, p. 194).

Grâce à la libération effectuée par la science et par l'art nous pouvons, selon Zundel, apprécier la valeur de la matière, sa relation à l'esprit à travers l'activité humaine. Cette activité humaine est la seule capable de donner une coloration positive ou négative à la matière. "Rien n'empêche donc, en principe, d'admettre que le monde visible tout entier puisse, à travers les créatures intelligentes - fixées sur notre planète ou sur d'autres -, répondre à une vocation de liberté et d'amour" (QHOD, p. 103; voir aussi p. 102; "L'esprit de paix", dans Bulletin catholique international, 75 [1932], p. 97-98; RP, p. 151-152; "L'amour sans bandeau", dans La Revue du Caire, 90 [1946], p. 47-50; "Le réalisme sacramentel de la liturgie", p. 113).

⁶⁸ DV, p. 13.

Ce qui a été amorcé par la connaissance poétique, à savoir le double processus libérateur du monde et de l'homme, grâce à l'institution d'une relation nouvelle entre l'esprit et la matière, se trouve ici explicité.

La connaissance rationnelle dégage explicitement cet aspect doublement libérateur -de l'objet et du sujet: du monde et de l'homme- que nous venons de découvrir au sommet de la connaissance poétique, en donnant à la «nature» une forme humaine, en organisant rationnellement les phénomènes: en se faisant elle-même résolument anthropomorphique⁶⁹.

L'activité du savant, comme Zundel l'interprète à la suite de Bachelard, est davantage dirigée à construire un monde culturel, où les phénomènes trouvent un sens, qu'à constater ce que sont en soi les phénomènes. De la part de l'homme il y a là le rejet d'une acceptation passive des phénomènes, qui ne le soumettrait plus à l'exigence de rationalité qui est une création de l'esprit humain⁷⁰. Cette exigence de rationalité montre que l'homme refuse de subir la nature et que la connaissance est un acte humain⁷¹.

Pourtant, le refus de subir la nature implique aussi le refus, de la part de l'homme, de se subir lui-même: de subir d'abord ce qu'il a reçu dès sa naissance, à savoir ses déter-

⁶⁹ DV, p. 13. Voir OV, p. 22-31; "La crise de la foi", p. 15; "Foi et connaissance", doc. ron., p. 5-9; QHQD, p. 60-61.

⁷⁰ Voir DV, p. 13-14.

⁷¹ Voir OV, p. 28; Al., p. 22-27.

minismes biologiques, puis ce qu'il a hérité de la société, afin d'accéder à l'univers-personne qui est le fruit de la conquête progressive de sa liberté comme libération personnelle. C'est pourquoi, dit Zundel: "Une physique qui construit une réalité humaine suppose et requiert une métaphysique où l'homme se construit"⁷². C'est ainsi qu'on a accès à la troisième dimension de la connaissance: la connaissance inter-personnelle⁷³. Bien que la connaissance scientifique nous libère de l'image limitée du monde que nous obtenons par la connaissance sensible, instinctive, en nous donnant accès à une méthode d'investigation et d'expérimentation capable d'être utilisée par tous les chercheurs⁷⁴, la connaissance scientifique ne nous dit rien sur la dimension personnelle de notre existence, sur nos valeurs. C'est uniquement grâce à la connaissance inter-personnelle que nous pouvons avoir accès à la dimension la plus profonde de notre existence et d'établir avec les autres des rapports d'intériorité. C'est à cet étage-ci qu'il faudrait situer l'expérience de Dieu et la foi⁷⁵.

⁷² DV, p. 15; voir aussi p. 16.

⁷³ Voir "La crise de la foi", p. 15; "Foi et connaissance", doc. ron., p. 9-12; QHQD, p. 62-64.

⁷⁴ Voir QHQD, p. 60-61.

⁷⁵ C'est à ce niveau, celui de la connaissance inter-personnelle, que se situe la foi. Il serait faux de l'interpréter soit comme connaissance instinctive ou passionnelle, soit comme connaissance objective ou impersonnelle; "nous dirons spontanément, écrit Zundel, qu'elle est, comme un sommet, à tout le moins interpersonnelle" ("La crise de la

Pour Zundel cette théorie de la connaissance nous présente une clé pour la compréhension de trois dimensions du monde contemporain qui sont complémentaires: les exigences de notre temps, le sens de la crise et la possibilité d'en sortir.

Si vous gardez très nettement dans votre esprit ces trois étapes de la connaissance: instinctive, passionnelle, subjective; puis scientifique, objective, impersonnelle et universelle; et enfin interpersonnelle, intérieure, source de valeur illimitée et éternelle, vous aurez, je crois, une clef pour percevoir les exigences de notre temps, le sens de la crise, la manière possible de la surmonter⁷⁶.

Les exigences de notre temps, nous le savons, se résument à la revendication de la liberté. Le sens de la crise vient de la tendance assez généralisée à faire de la science la seule forme de connaissance, refoulant ainsi la foi dans le domaine du sentiment ou des options purement subjectives. La manière possible de surmonter la crise, pour Zundel, est de se résoudre à voir dans la foi une connaissance non seulement authentique mais dans laquelle l'être humain accomplit son désir de libération de soi dans le don de soi-même à un autre.

foi", p. 15). C'est dire que la foi "c'est une connaissance qui jaillit dans la lumière d'une réciprocité et qui est d'autant plus vive et plus profonde que cette réciprocité est elle-même radicale" ("Foi et connaissance", doc. ron., p. 12; voir aussi p. 13-16). Cette sorte de connaissance implique de toute évidence une "nouvelle naissance" de la personne par la libération de toutes les contraintes externes et internes.

⁷⁶ "Foi et connaissance", doc. ron., p. 16.

3. L'évaluation zundélienne de la recherche contemporaine de la liberté.

Nous venons de voir comment la culture contemporaine apparaît à Zundel comme l'expression d'une revendication générale de la liberté. A son avis, il faut voir dans cette revendication la prise de conscience par l'homme de son intériorité et, par conséquent, son refus de toute forme d'hétéronomie⁷⁷. Ce qui se dit, dans cette prise de conscience et ce refus, pense-t-il, est, de façon encore négative, la reconnaissance de la valeur de la personne humaine.

Cette reconnaissance entraîne souvent chez ceux qui sont sensibles à tout ce qui contredit cette valeur la critique violente de tout ce qu'ils jugent responsable de l'humiliation de l'homme. C'est là, aux yeux de Zundel, le sens premier de l'athéisme contemporain: le refus d'un Dieu tout-puissant qui écrase l'homme en l'empêchant de conquérir sa liberté: "Marx, Nietzsche, Sartre ont vu en Dieu la négation de l'homme. Ils ne pouvaient que le nier -car c'était un faux dieu- pour sauver la grandeur de l'homme"⁷⁸.

⁷⁷ Voir It., p. 96-97, 100.

⁷⁸ "Pourquoi je crois en Dieu", Beyrouth, Édition «Le Réveil», (1966), conférence donnée à Zahlé le 7 juin 1966 et éditée sans pagination. Voir QHQP, p. 54; RP, p. 321-322.

Dans la revendication contemporaine de la liberté, même celle qui semble impliquer l'athéisme, Zundel perçoit donc une aspiration qui répond au dynamisme de l'esprit humain: celle de ne pas subir de contraintes imposées du dehors. Il perçoit même un appel aux croyants à se libérer de la fausse image d'un Dieu rival de la liberté humaine et, en même temps, de toute forme de religion ou de morale qui ne serait pas inspirée par le souci d'éduquer à la liberté.

Bien qu'il reconnaisse la contribution positive que le marxisme, l'existentialisme, la critique générale de la morale et de la religion ont pu apporter dans la quête de liberté comme revendication devant toute contrainte extérieure à l'homme, Zundel juge pourtant que cette démarche reste très courte parce qu'elle ne va pas au fond du problème. Si l'homme revendique une intériorité, une dignité, bref, une aséité - et il ne peut pas cesser de la revendiquer s'il veut être vraiment homme - qui soit l'expression d'une autonomie manifestant son pouvoir créateur dans l'univers, il importe néanmoins de trouver un fondement solide à cette quête de liberté et d'aséité. Il lui faut se demander ce que cela veut dire au juste et quelles en sont les exigences⁷⁹. Certes, la quête de liberté ne peut pas être seulement une revendication contre toutes sortes de contraintes extérieures à l'homme, mais aussi et surtout la conquête progressive d'une libéra-

⁷⁹ Voir LF, p. 43.

tion intérieure de contraintes et de déterminismes, tant au niveau individuel qu'au niveau social. Cette démarche libératrice se présente comme une vocation, comme un processus, comme une conquête à faire tout au long de la vie. C'est pourquoi si l'homme ne s'accomplit pas entièrement, s'il n'arrive pas à se libérer aussi des limites intérieures qui l'empêchent de conquérir son humanité, la quête de la liberté reste une chimère. C'est ici que se situent les limites que Zundel voit dans les principales expressions de la liberté dans la culture contemporaine: on réclame la dignité ou la liberté, mais on ne sait pas sur quoi la fonder.

Si l'homme, en effet, prend un sens aigu de sa dignité quand il subit un traitement indigne - ou qu'il le sait infligé à d'autres avec lesquels il s'identifie -, s'il revendique spontanément son inviolabilité contre l'injustice d'autrui, il est totalement incapable de la fonder⁸⁰.

Zundel pense que ni le marxisme⁸¹ ni l'existentialisme⁸² n'ont pu trouver le fondement de cette dignité parce qu'ils ne sont pas arrivés jusqu'à la vraie profondeur de l'homme, suite à une fausse conception de Dieu comme étant la négation de l'homme⁸³. Même la morale de l'exigence humaine, que le

⁸⁰ QHQD, p. 33.

⁸¹ Voir HEI, p. 133-134; HJ, p. 119.

⁸² Voir JE, p. 65-66.

⁸³ Voir QHQD, p. 54: "Pourquoi je crois en Dieu", (conf. éditée sans pagination); PCS, p. 259-260.

marxisme essaie d'opposer à la morale de la contrainte⁸⁴, ne peut être effective sans la création de la personne: unique façon, selon Zundel, de pouvoir fonder sa dignité.

Devant les revendications multiformes, dans la culture contemporaine, de la dignité de la personne humaine et l'incapacité assez générale de fonder cette dignité, l'oeuvre de Zundel va consister à témoigner d'une expérience de la liberté, inspirée de l'Évangile et qui en même temps constitue la clef de sa lecture. Dans cette expérience, trois choses sont essentielles, dont il ne cessera de déployer toutes les implications pour l'intelligence du christianisme. En premier lieu, la liberté, qui consiste à ne rien subir, ne peut s'atteindre sans le refus de se subir soi-même, la chose que nous sommes, sans donc la recherche de **libération de soi**. En deuxième lieu, la libération de soi ne peut ultimement s'accomplir que dans le **don de soi**. Devenir libre c'est passer de l'état où nous sommes un être donné par la nature à celui où nous existons en forme de don. Enfin, le don de soi ne peut advenir dans l'existence humaine qu'en jaillissant comme un élan d'amour vers un Dieu infini qui me suscite moi-même comme don et dont la Présence ne s'atteste que dans l'instant précis où je me donne à lui en devenant en acte une person-

⁸⁴ Voir MM, p. 9.

ne⁸⁵.

On comprend que selon cette expérience la rencontre de soi et la rencontre de Dieu soient indissociables. D'une part l'homme est le seul chemin vers Dieu; c'est en s'engageant jusqu'au bout à devenir une personne libre, qui ne se subit pas comme un donné, mais se donne à autre que soi, qu'il découvre Dieu. D'autre part, il n'y a pas d'attestation aussi irrécusable de la Présence de Dieu dans l'homme que cet "espace de générosité qu'elle engendre, en actualisant notre liberté dans le don qui l'accomplit"⁸⁶.

L'objet des trois prochains chapitres n'est rien d'autre que d'analyser ces deux moments indissolubles de l'expérience zundélienne. Il nous faudra, dans un premier temps, expliciter la démarche proposée par Zundel qui va de la recherche de soi à la découverte de Dieu (chapitre 3). Puis il faudra nous arrêter à examiner de quel homme (chapitre 4) et de quel Dieu (chapitre 5) parle Zundel en se référant sans cesse à cette expérience libératrice où anthropologie et théologie sont si étroitement liées.

⁸⁵ Voir le beau texte encore inédit dans Entretiens à saint Séverin: "Le Dieu dont j'entends parler est donc, toujours, Celui dont la Présence s'atteste à l'instant précis où mon existence humaine jaillit comme un élan d'amour vers le Don infini qui me suscite moi-même comme don. Au même moment, j'existe en rencontrant Dieu et je me donne à Lui en devenant en acte une personne, un foyer de rayonnement, une présence réelle" ("Le monde en sursis", dans Entretiens à saint Séverin, février 1950, doc. ron., p. 11).

⁸⁶ PV, p. 70.

Chapitre 3. DE LA RECHERCHE DE SOI A LA DECOUVERTE DE DIEU.

Zundel reconnaît que la quête de la liberté, comme revendication contre les contraintes, représente un apport à l'épanouissement de l'homme, mais il se rend compte qu'on ne touche pas là au fond du problème. La recherche de soi, la prise de conscience de sa dignité et de son inviolabilité, en somme la reconnaissance de sa propre valeur, n'est pas uniquement une victoire sur les contraintes extérieures, mais surtout un processus d'intériorisation et d'ouverture qui aboutira à une rencontre libératrice: la découverte de Quelqu'un à aimer.

Le propos de ce chapitre est de décrire le processus qui va de la recherche de soi à la découverte de Dieu. Cette démarche se fera en trois étapes ascendantes unifiées par la conscience de sa valeur, allant de l'extériorité à l'intériorité, puis à la transcendance, c'est-à-dire de la valeur considérée comme quelque chose à la valeur découverte comme quelqu'un en devenir, et en dernier lieu à la découverte de la valeur comme Quelqu'un à aimer.

1. L'expérience de la quête de la valeur.

La recherche de la valeur présente, dans une première approche, un sens assez restreint. Ainsi que dans la quête de la dignité et de l'inviolabilité, on pourrait la considérer comme la revendication de la personne qui s'éveille au sens de sa grandeur¹. Mais que signifie cette grandeur pour la personne? Sur quoi la fonde-t-elle? En un mot qu'est-ce que la valeur?

La valeur se présente d'abord comme un besoin d'avoir de l'importance: c'est là "le premier moteur de la vie psychique"². Le besoin d'être aimé, d'être reconnu, d'avoir du prix aux yeux des autres, constitue un élément essentiel du développement humain et de l'équilibre affectif, sans quoi on ne peut parvenir à cette maturité, à ce moi adulte dont Zundel parle souvent³.

Pourtant ce besoin de valoir, parfois mal développé dans l'enfance, débouche souvent sur une attitude de narcissisme

¹ Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 21; "Vérité et liberté", p. 2.

² MM, p. 36. Zundel suit ici Angelo Louis Marie Hesnard (psychiatre et psychanaliste français, 1886-1969), mais il ne nous dit pas de quel ouvrage de Hesnard il s'inspire. Voir HJ, p. 94; "Pourquoi je crois en Dieu", (conf. éditée sans pagination); HEI, p. 32-33; JE, p. 161-166; QHQD, p. 72; PCS, p. 58.

³ Voir MM, p. 36-37.

dans la vie adulte où l'on s'obstine à se regarder comme le centre du monde. Il se produit alors un changement significatif dans l'appréciation de la valeur. Celle-ci devient synonyme du pouvoir, de l'avoir dans toutes ses dimensions, de l'exclusivité où les autres n'ont guère de place, où ils sont utilisés et non reconnus comme des personnes.

Les «autres» font partie du décor et passent comme des ombres dans le champ de notre regard. Si nous nous occupons d'eux, c'est pour nous faire le centre d'un monde plus grand, où notre importance s'accroît, ou pour écarter la menace d'une misère ou d'une révolte qui pourrait mettre en péril le domaine où nous régnons, ou pour tuer l'ennui qui ronge parfois notre univers⁴.

Cela nous conduit à feindre continuellement pour maintenir ce statu quo: conserver auprès des autres la reconnaissance de notre valeur, c'est-à-dire de notre pouvoir, de notre puissance. Bien que nous nous servions des autres, nous avons besoin d'eux pour être reconnus dans cette grandeur⁵, nous dépendons d'eux, de leur reconnaissance, de la bonne opinion qu'ils se font de nous. Nous vivons dans la pure extériorité en relation à nous-mêmes, notre moi se réduit à un avoir, à une possession mais, comme dit Zundel, "l'avoir dévore l'être"⁶, en nous empêchant de nous interroger sur

⁴ MM, p. 38.

⁵ Voir NDS, p. 105-106; "Le complexe métaphysique de Lady Macbeth", dans Revue des conférences françaises en Orient, 5 (1946), p. 292; "Etre ou ne pas être", dans Choisir, 29 (1962), p. 18.

⁶ It, p. 129; voir aussi p. 127-140.

nous-mêmes, sur le sens de notre vie.

Le plaisir qu'ils mettent à se raconter, comme les portraits d'eux-mêmes dont ils aiment à s'entourer, montre qu'ils ne se mettent jamais en question. Ils prennent pour accordé qu'ils sont ce qu'ils sont, qu'ils sont vraiment déjà eux-mêmes et qu'il n'y a pas à remonter au-delà⁷.

C'est la situation la plus généralisée chez les hommes dont la valeur ou la grandeur est synonyme de pouvoir acquis et donc, de l'avoir, de la possession des objets parmi lesquels ils deviennent finalement un objet de plus.

La valeur se réduit, en définitive, à être quelque chose. Dans cette situation d'extériorité en relation à nous-mêmes, il est très difficile de pouvoir parler de dignité, d'inviolabilité, car alors "l'homme croit en son savoir et en son pouvoir: il ne croit plus en lui-même"⁸. Il s'est tellement identifié avec son extériorité, avec le quelque chose qu'il veut être, qu'il lui devient très difficile de percevoir en lui-même une intériorité, une dimension différente de l'avoir et du pouvoir.

Il reste cependant un espoir. Bien que l'avoir dévore l'être dans la plupart des cas en nous faisant vivre dans cette extériorité, il y a des circonstances où l'homme peut être mis en question, où il est appelé à faire un choix.

⁷ MM, p. 40. Voir LF, p. 5.

⁸ CVH, p. 54.

Devant des situations limites comme l'esclavage, les lavages de cerveau, les catastrophes, etc., l'homme peut prendre conscience de la dimension intérieure de la valeur qu'il a oubliée, sinon parfois méprisée.

Il y a donc des instants où les hommes - qui ne cessent de se traquer les uns les autres et qui poussent jusqu'au prodige le génie du massacre où des millions périssent - s'éveillent de leur tragique inconscience, en découvrant soudain, dans une vie en péril, le prix infini de toute vie⁹.

Nous nous trouvons ainsi avec la possibilité de découvrir une grandeur différente: la valeur de la personne¹⁰, aperçue dans ces situations limites qui nous offrent la possibilité de sortir des visions restrictives où parfois nous nous enfermons, de nous en libérer, parce que "prendre conscience de cette situation c'est déjà, de quelque manière, voir s'ouvrir une issue libératrice"¹¹. C'est la manifestation de notre refus d'être traités comme des objets, bien que cela soit une façon négative de reconnaître notre "vocation de liberté"¹².

⁹ CVH, p. 12-13; voir aussi p. 11; HPH, p. 194; RDI, p. 39; JE, p. 18; QHQD, p. 32-33.

¹⁰ Voir CVH, p. 14-15.

¹¹ JE, p. 18.

¹² DV, p. 90.

Cette vocation montre comment "l'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est"¹³, qui refuse d'être un pur objet, un moyen. Réduit à sa biologie, dominé par toutes sortes de déterminismes acquis à sa naissance, l'homme n'arrivera pas à s'en sortir. Néanmoins il est appelé à se faire, à devenir origine, dignité, valeur, sujet¹⁴. Dans ce sens, la phrase de Camus a sa place dans la pensée de Zundel: "L'homme doit refuser d'être objet, s'il veut sauver sa chance de devenir sujet"¹⁵. C'est ici, dans cette capacité de devenir sujet, de devenir personne, qu'il faut situer le sens de la valeur et que celle-ci acquiert une dimension universelle.

Seule la personne est une fin absolue, une dignité inviolable: pour autant qu'elle s'accomplisse par une désappropriation radicale qui fait de chacun une valeur universelle, un bien commun, grâce auquel l'humanité de tous s'accroît et s'enrichit¹⁶.

¹³ Phrase de CAMUS, dans L'homme révolté, citée par Zundel à plusieurs reprises. Voir DV, p. 9 (note 1): "«L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est», écrit Camus au seuil de «L'Homme révolté»"; LF, p. 159; "Le coeur maternel de Dieu", dans Foi vivante, 4 (1960), p. 170; "Vrai et faux matérialismes", dans Choisir, 14 (1960), p. 18; "L'expérience de la mort", dans Choisir, 36 (1962), p. 20; "Un personalisme divin", p. 14; "Pilule et célibat", dans Choisir, 93-94 (1967), p. 23-24; "L'homme existe-t-il?", dans Les Conférences du Cénacle, 2 (1966), p. 15; JE, p. 17-18; PCS, p. 356.

¹⁴ Voir LF, p. 160-161.

¹⁵ LF, p. 161.

¹⁶ "Les patries contre l'humanité", dans Choisir, 95 (1967), p. 12.

Il y a ici un saut en profondeur dans la compréhension de la valeur qui apparaît comme référence à la personne, à sa dignité, à son être et non à son avoir, parce que "c'est ce qui se passe en l'homme qui est l'essentiel"¹⁷.

2. La découverte de la valeur comme quelqu'un à devenir.

Nous avons vu le changement de perspective dans la compréhension de la valeur et de sa relation à l'homme. C'est en fonction de lui que la valeur acquiert son sens, parce que l'homme est le "créateur de valeurs"¹⁸. Si nous observons le sens que Zundel donne au mot valeur, nous nous rendrons compte de ce que nous venons de dire.

D'abord, contre le sens possessif, utilitaire, déjà vu, la valeur est en relation avec la **gratuité et le désintéressement**¹⁹. Le désir du pouvoir, d'avoir de l'importance aux yeux des autres, etc., est en dehors du vrai sens de la valeur, parce que "n'est valeur que ce qui ne peut servir à rien: ni pour celui qui la possède, ni pour ceux qui en

¹⁷ CVH, p. 88. Voir It., p. 85; DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 87-90.

¹⁸ It, p. 67.

¹⁹ Voir It., p. 67.

découvrent l'existence en lui"²⁰.

Par ailleurs, cette gratuité nous montre que la valeur n'est pas un moyen dont on peut se servir d'une façon intéressée, mais une fin, c'est-à-dire, "un but qui doit être poursuivi pour lui-même, sans autre motif que l'estime et l'amour qu'il inspire"²¹.

En outre, en relation intrinsèque avec les antécédents, c'est son intériorité. Si le pouvoir, la possession, nous extériorisent, en nous faisant devenir un objet de plus, la vraie valeur nous fait revenir à ce qu'il y a de plus profond en nous. Et si on peut parler de valeur dans les choses, c'est toujours en relation à cette intériorité créatrice des valeurs.

J'entends par là [l'intériorité] que la valeur s'identifie avec la personnalité de son détenteur et que, si celle-ci venait à périr, elle disparaîtrait avec elle. Elle peut, sans doute, s'incarner dans une oeuvre, une méthode ou une institution, mais ces réalisations séparées [de la personne] sont en quête d'esprits qui les transformeront de nouveau en événements personnels. Par leur truchement, elle circule toujours du dedans au dedans, de l'esprit à l'esprit, et elle ne peut subsister autrement qu'en ce devenir intérieur où elle se personnifie²².

²⁰ It., p. 67.

²¹ It., p. 67.

²² It., p. 68.

C'est ainsi que la valeur fait référence à la personne, à ce qu'il y a de plus profond en elle. Or il nous faut devenir cette personne puisque "la valeur est la puissance de rayonnement d'un être, devenu lumière par une intime et volontaire transmutation"²³.

Si dans un premier moment, dans la recherche de soi, nous avons vu que la valeur se réduit à être quelque chose, nous pouvons voir maintenant comment la valeur, identifiée avec la personne, est une découverte, la découverte de quelqu'un à devenir. Devenir une personne, rejoindre notre être authentique équivaut à la découverte de la valeur. C'est ici que se présente le choix essentiel de notre vie: à côté du quelque chose que nous sommes si souvent, le quelqu'un que nous sommes appelés à devenir²⁴.

²³ It., p. 68.

²⁴ Alternative exprimée à maintes reprises par Zundel qui reprend une phrase du journal de Flaubert, écrite alors que Baudelaire lui demandait son appui pour se faire élire à l'Académie française: "Pourquoi vouloir être quelque chose quand on peut être quelqu'un". Voir QHQD, p. 172. Dans ce livre se trouve la section 11 qui porte le même titre: «Pourquoi vouloir être quelque chose quand on peut être quelqu'un?», p. 166-179; JE, p. 24,199; "«Quelque chose ou quelqu'un». Le respect de l'enfant", dans Parents et Maîtres, 62 (1969), p. 9; "La crise de la foi", p. 16; HEI, p. 24; "Nos origines humaines en avant de nous", p. 32; "Pourquoi je crois en Dieu", (conf. éditée sans pagination); "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23; "Vérité et liberté", p. 6; "La dignité de la vie prénatale", dans Choisir, 35 (1962), p. 21; "D'un condamné à mort au souverain bien", dans Choisir, 9-10 (1960), p. 25; CVH, p. 15-16; It, p. 23,127; PCS, p. 167; ADQ, p. 137.

Devenir quelqu'un par opposition à demeurer ce quelque chose que nous sommes dès notre naissance, c'est-à-dire, réaliser le passage de l'homme réel, soumis à toutes sortes de déterminismes, à l'homme possible que nous sommes appelés à devenir, signifie, en d'autres mots, passer d'être quelque chose à être quelqu'un²⁵. Dans ce passage on trouve "le sens de la démarche libératrice (...) et de l'homme qui accède à la dignité de la personne"²⁶. C'est l'itinéraire qu'il nous faut parcourir pour acquérir notre inviolabilité, notre aséité, pour être une personne créatrice de valeurs et reconnue comme un bien commun²⁷. C'est un itinéraire présenté plusieurs fois, d'une façon synthétique, dans les écrits de Zundel²⁸. En conquérant notre humanité, notre intériorité, dans ce passage de quelque chose à quelqu'un, nous arrivons aussi à rejoindre notre liberté, parce que devenir une personne ou quelqu'un signifie nous affranchir de bien des contraintes, en faisant de nous-mêmes des êtres ouverts aux autres²⁹.

²⁵ Voir JE, p. 26.

²⁶ "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 25.

²⁷ Voir "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 24; JE, p. 199; "Les patries contre l'humanité", p. 12; PCS, p. 334.

²⁸ Voir entre autres, "«Quelque chose ou quelqu'un». Le respect de l'enfant", p. 9; CVH, p. 15-16; HJ, p. 34-35; QHQD, p. 172-173.

²⁹ Voir HEI, p. 18; LF, p. 31; It, p. 71,81.

La découverte de la valeur comme quelqu'un à devenir nous met devant deux caractéristiques essentielles de la personne: son **intériorité** et sa **transcendance**, deux dimensions inséparables, et qui supposent une conquête à faire de notre part³⁰. C'est en récupérant son intériorité que la personne transcende toute limite, toute finitude, en devenant un être, parce qu'"être pour l'homme c'est découvrir un espace intérieur à lui-même, c'est le défendre en s'identifiant avec lui, c'est le devenir en laissant mûrir en lui toutes ses décisions"³¹. Cette intériorité ce n'est pas un intimisme, une introversion, mais une générosité³²; c'est une intériorité ouverte à un autre, parce que la personne est une relation fondamentale à l'autre, "car le moi-origine est un moi ouvert, un moi relatif, un moi constitué par le don total où il s'ordonne à un autre en qui il devient lui-même"³³. Ouverture à l'autre par l'amour qui nous constitue comme valeur, c'est cela le sens de la personne pour Maurice Zundel³⁴.

³⁰ Voir CVH, p. 146-147; HPH, p. 103.

³¹ LF, p. 44; voir aussi p. 45.

³² Voir CVH, p. 147.

³³ LF, p. 69. Voir HPH, p. 42-43; DV, p. 91, 99, 105-106; HJ, p. 44; "Être ou ne pas être", p. 18; HEI, p. 31; QHQD, p. 24.

³⁴ Voir PV, p. 82.

C'est ainsi que la personne est une fin en elle-même, parce qu'il y a en elle "quelque chose d'unique"³⁵ et, pour cela même, cette chose unique constitue le vrai bien commun à tous. "On voit poindre le paradoxe: ce qui est le plus rigoureusement personnel doit être aussi ce qui est le plus totalement communicable"³⁶. C'est cela le sens de la dignité, de l'inviolabilité, de la valeur, reconnaître cette intériorité transcendante, cette générosité qui nous fait être irremplaçables parce que nous nous mouvons dans le domaine de l'être.

Toutes nos activités sont, à quelque degré, interchangeables, et la plupart pourraient être accomplies par des machines. L'acte irremplaçable, c'est le rayonnement de l'être, le sourire de la bonté, l'élan du cœur: tout ce qui vient du dedans, en la gratuité du don. C'est par là que tout être est nécessaire, que toute vie est infinie³⁷.

C'est cette découverte de la valeur comme quelqu'un à devenir, comme l'être personnifié, avec une intériorité transcendante, qui nous empêche d'accepter d'être réduits à un instrument, à une chose. De là l'indignation de celui qui voit que sa transcendance est refusée: "Qu'importe que l'on nous donne le bonheur, si l'on nous refuse la dignité"³⁸.

³⁵ EI, p. 20.

³⁶ QHQD, p. 24. Voir "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 24.

³⁷ EI, p. 21. Voir CVH, p. 88; JE, p. 19.

³⁸ Phrase de Jean Guéhenno, citée par Zundel à plusieurs reprises. Voir CVH, p. 19; It., p. 95; RP, p. 300; "La dignité de la vie prénatale", p. 21; "La réalisation de la personne par le célibat féminin", dans Le célibat laïc féminin (Coll. Cahiers Recherche et Rencontres), Paris, Éd. Ouvriè-

Expression qui trouvera dans les mots d'une femme pauvre une pathétique émotion: "La plus grande douleur des pauvres est que personne n'a besoin de leur amitié"³⁹. C'est le cri de celui qui ne se trouve pas reconnu dans son intériorité, dans sa générosité, parce que "l'existence proprement humaine commence avec la gratuité, et qui est privé de celle-ci est exclu de celle-là"⁴⁰. C'est la douleur de ne pas être reconnu dans sa transcendance et dans sa capacité de générosité qui blesse à proprement parler l'être quelqu'un⁴¹.

Si la valeur entendue comme pouvoir nous faisait entrer dans la catégorie de l'avoir, du quelque chose, la découverte de la valeur comme quelqu'un à devenir, nous fait entrer dans la catégorie de l'être, de la personne, de la liberté, par la médiation de l'intériorité transcendante, le vrai fondement de la dignité et de l'inviolabilité.

res, (1963), p. 110; "L'expansion démographique et le contrôle des naissances", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1965), (conférence éditée sans pagination).

³⁹ It., p. 87; voir aussi p. 90. Tout le chapitre VIII (La femme pauvre) de ce livre est consacré à expliquer ces mots, p. 87-126. A la page 87, Zundel écrit dans la note 1: "Ce mot est authentique. Il m'a été dit personnellement. Il n'y a donc ici aucune allusion au grand livre de Léon Bloy". Voir CVH, p. 19,81. Dans ce dernier livre, CVH, Zundel consacre le chapitre II à la transcendance humaine, p. 19-29: il y développe le sens de ces mots de la femme pauvre; RP, p. 354-355; PCS, p. 113,197.

⁴⁰ It., p. 90.

⁴¹ Voir CVH, p. 20-21.

Ainsi se constitue, toujours, la valeur où l'homme atteint à la dignité de source et de fin, la **transcendance** qui fait de lui un bien universel: par un total dépassement de soi, dans le don de soi qui la suscite ou la confirme en autrui. C'est dire que cette transcendance se révèle comme une **générosité** qui en interpelle une autre pour s'identifier avec elle⁴².

C'est donc la rencontre de l'autre qui, en me faisant sortir de moi-même, me fait devenir quelqu'un. C'est là la grandeur humaine⁴³, le vrai sens de la valeur, parce que "la valeur personnelle d'un homme est indépendante de sa fonction, de son utilité et de sa situation sociales, puisqu'elle relève exclusivement du don de soi, au plus intime de soi"⁴⁴.

3. La découverte de la valeur comme Quelqu'un à aimer.

Avec la découverte de la valeur comme quelqu'un à devenir, nous avons franchi un pas en profondeur dans la compréhension de cette valeur. C'est la rencontre de l'autre qui nous fait devenir quelqu'un. Par cette rencontre, en effet, l'autre nous libère en nous faisant découvrir notre intériorité par l'amour qui se donne. Voilà une rencontre fondamentale; "à défaut d'une telle rencontre, ni le don total ne

⁴² CVH, p. 23. Voir LF, p. 44-45.

⁴³ Voir It, p. 111.

⁴⁴ It., p. 122.

peut s'accomplir, ni la liberté se déployer"⁴⁵. Or, si cet autre nous fait devenir quelqu'un, c'est parce que sa rencontre suppose la découverte de Quelqu'un qui n'est pas contraint par des déterminismes, par des limites, bien que cette découverte se produise normalement par une médiation⁴⁶. Un autre être limité n'a pas cette capacité de me faire devenir quelqu'un, mais "sans l'Autre il n'y a pas de «moi»"⁴⁷.

⁴⁵ HPH, p. 243-244.

⁴⁶ La rencontre avec ce Quelqu'un se réalise normalement à travers les autres (voir RDI, p. 28; MM, p. 118-119; "Nos origines humaines en avant de nous", p. 33,38-39; PCS, p. 18-19). D'où l'importance de trouver dans nos relations humaines la gratuité, le désintéressement, parce qu'il serait très difficile de pouvoir reconnaître un Autre sans avoir expérimenté cette générosité entre nous (voir It., p. 92; DV, p. 97-98). Et non seulement les autres, mais aussi la réalité a ce caractère de médiation, en nous mettant en contact avec la même Présence (voir It., p. 148; NDS, p. 73).

⁴⁷ It., p. 92. Zundel écrit l'Autre avec une majuscule, en nous expliquant lui-même cette décision, bien qu'il ne la suive pas toujours: "J'écris l'Autre avec une majuscule, car il est clair que le «moi» animal d'autrui ne saurait me délivrer du mien. Il faut que je le dépasse pour avoir un motif de me dépasser: sinon, nous ne ferons qu'additionner nos servitudes" (It., p. 92). C'est dire que pour nous libérer, pour faire surgir le don de nous-mêmes, l'Autre ne peut pas être contraint par ses déterminismes.

Ce caractère illimité de l'Autre se trouve exprimé à plusieurs reprises dans ses écrits. Ainsi, en nous parlant du moi-origine, du moi-ouvert, relatif, transbiologique... - expressions qui nous décrivent le caractère personnel de l'homme, "hors duquel il ne peut être question ni de dignité, ni de droit, ni de liberté, ni même de révolte tant soit peu fondée en raison" (LF, p. 68)- il nous dit comment ce moi-origine est ordonné à "un autre sans frontière en qui nos limites s'effacent, un autre qui est le dépouillement même en qui notre possessivité s'éteint, un autre infiniment libre, parce que radicalement incapable de toute complaisance envers soi en raison de l'altruisme consubstantiel où il ne s'at-teint qu'en se communiquant, un autre éminemment personnel, enfin, puisque c'est en lui que nous accédons à notre personnalité" (LF, p. 69-70). L'Autre, appelé aussi parfois Dieu,

La réponse que nous trouvons chez Zundel nous montrera la dernière dimension de la recherche de soi: la découverte de la valeur comme Quelqu'un à aimer; en définitive, la découverte du Dieu personnel. Une découverte libératrice, parce que c'est elle qui nous fait devenir personne en nous faisant atteindre notre liberté. C'est le passage de l'intériorité à la transcendance⁴⁸.

Il se produit dans notre vie une découverte essentielle: l'expérience du désir de l'Infini⁴⁹. Nous nous découvrons comme une capacité d'infini à laquelle nous ne pouvons pas

l'Infini, l'Etre, est pur don (voir NDS, p. 23), et le don est opposé à l'égoïsme, à la limite. Le don, la générosité, est synonyme de l'amour, l'unique capable de nous faire sortir de nous-mêmes (voir NDS, p. 110; It, p. 26-28; PV, p. 82-83, 89-90; HEI, p. 30-31).

⁴⁸ Dans cette démarche on peut apercevoir une évolution subtile mais très importante dans la façon dont Zundel exprime la découverte de Dieu comme la Valeur. Si dans une première approche nous pouvons trouver un langage naturaliste, qui décrit l'expérience de Dieu à travers le désir de l'Infini que lui-même nous communique, bientôt nous voyons comment il utilise un langage plus personnaliste et existentialiste, fruit de ses expériences personnelles, de la découverte de saint François et de son ouverture à la pensée contemporaine.

⁴⁹ Cette première approche de la découverte de la valeur comme Quelqu'un à aimer déjà dans une perspective naturaliste comme l'expérience du désir de l'Infini, se trouve particulièrement présente dans Recherche du Dieu inconnu, publié en 1949. C'est une catéchèse donnée en 1932 aux élèves du Pensionnat Bon-Rivage (La Tour de Peilz. Suisse). Cette idée revient dans Rencontre du Christ (1951) qui continue la catéchèse des années 1932-1933 aux mêmes élèves. Un an après, Zundel publie un article dans le même sens, "L'esprit des vœux", dans La Vie spirituelle, 169 (1933), 29-35, qui a été repris dans Le poème de la sainte liturgie, p. 411-424.

renoncer, parce qu'il n'y a rien qui puisse nous combler, parce que "toutes nos activités dépassent l'objet immédiat auquel elles se rapportent"⁵⁰. L'homme se découvre "comme un élan illimité vers l'Infini"⁵¹ devant lequel il trouve sa réalisation⁵², il devient soi-même⁵³. C'est donc la découverte d'une force d'attraction, d'une aimantation, qui est en même temps le fruit de la participation qu'il nous accorde de son être et qui nous amène à sortir de nous-mêmes vers l'objet de notre désir⁵⁴. C'est ainsi que Dieu se fait présent dans notre vie "comme l'attraction universelle"⁵⁵. Notre être est en relation fondamentale à l'Etre qui est Dieu.

Dieu est l'Etre, l'étoile polaire de la boussole dont notre conscience est l'aiguille. Pour être pleinement, il faut donc nous donner à lui. C'est là le centre de notre vocation, la roche vive d'où la source jaillit. Bien loin de céder à une chimère et de lâcher la proie pour l'ombre, nous n'avons

⁵⁰ RDI, p. 15; voir aussi p. 27.

⁵¹ RP, p. 381. Zundel parle de l'Infini, appelé aussi Dieu. Mais en même temps il nous dit comment nous pourrions l'appeler "Beauté, Amour, Silence, Justice..." (RDI, p. 15). Autrement dit, le désir de l'Infini, de Dieu, peut se manifester aussi comme le désir de la Beauté, de l'Amour, du Silence, de la Justice, etc.

⁵² Voir RDI, p. 74; RC, p. 15; RP, p. 194.

⁵³ Nous pouvons lire dans L'homme passe l'homme comment "c'est par ce retour à Dieu que toute créature atteint son chez soi, c'est en cette restitution d'elle-même au premier Amour qu'elle conquiert son intimité: intériorité de l'être correspondant partout, dans l'univers comme dans sa Cause, au degré de son altruisme" (HPH, p. 112).

⁵⁴ Voir PSL, p. 103-104, 234; NDS, p. 18, 24; EI, p. 48; RDI, p. 15, 21.

⁵⁵ RDI, p. 15; voir aussi p. 7-8; HPH, p. 108.

fait, en la suivant, que nous conformer strictement aux exigences d'être inscrites en notre essence, et nous nous sommes établis au coeur du réel: car toute créature n'a d'autre vocation que d'exprimer Dieu; toute créature n'a d'être que pour le donner, pour se donner à Dieu, et à tout l'univers⁵⁶.

Or, l'Infini, l'Etre, Dieu, vers lequel nous nous trouvons aimantés, dans lequel nous trouvons notre accomplissement, c'est aussi l'amour. Découvrir Dieu c'est donc découvrir l'amour, c'est rencontrer l'amour⁵⁷. Si seulement Dieu peut combler notre désir, et si Dieu est amour, "aucun acte hors celui d'aimer Dieu ne peut combler cette capacité d'infini qui ordonne notre volonté au souverain Bien"⁵⁸. Ainsi, en découvrant le Dieu amour nous faisons la découverte de nous-mêmes et celle de la réalité, grâce à laquelle nous apercevons sa présence.

En faisant la découverte de Dieu, nous faisons la découverte de notre être, de toute la nature. Toute chose devient infinie, éternelle. Toute la nature est un voile transparent sur le visage de l'Amour. Le (sic) religion est une vie d'amour. La réalité n'est plus qu'un signe de la Présence de l'Amour⁵⁹.

Notre liberté est aussi en relation directe avec cet Infini, cet Amour que nous découvrons dans notre vie comme

⁵⁶ "L'esprit des voeux", p. 29. Voir PSL, p. 411; HPH, p. 112; It, p. 28.

⁵⁷ Voir RDI, p. 69-70; PSL, p. 110-111; EI, p. 81; DV, p. 95-96.

⁵⁸ NDS, p. 108.

⁵⁹ RDI, p. 20.

une capacité: "c'est là le secret de notre liberté"⁶⁰. Parce que seulement l'Infini, Dieu, l'Amour, peut nous combler; en lui seul pouvons-nous devenir parfaitement libres. C'est dans une étroite union à lui que nous trouvons le maximum de liberté⁶¹. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la liberté comme "l'indifférence de la volonté en face de tout bien limité"⁶². Dieu n'est donc pas contraire à notre liberté, mais sa plénitude⁶³. Il n'est pas une contrainte devant laquelle nous sommes réduits à rien, bien au contraire, puisque nous tendons vers lui; partant, "notre liberté est en raison directe de l'action de Dieu sur nous"⁶⁴.

C'est en faisant la découverte de soi comme un être, une personne, quelqu'un d'ouvert à ce Quelqu'un à aimer, que nous

⁶⁰ PSL, p. 13.

⁶¹ Voir RDI, p. 28.

⁶² Voir RDI, p. 27.

⁶³ Voir RDI, p. 28.

⁶⁴ PSL, p. 101. C'est pourquoi un peu plus tard, dans le même livre, nous pouvons lire comment "être libre, c'est se mouvoir en Dieu, dans les espaces infinis de l'Amour, avec la suprême intériorité d'une adhésion qui s'attache à l'Univers par le côté où il tient à l'Etre et rend témoignage à l'Esprit" (PSL, p. 211). Et dans RP, Zundel nous dit que "nous ne sommes jamais plus librement et plus harmonieusement nous-mêmes qu'en nous effaçant en la Présence qui couronne de grâce tout être qui s'ouvre à sa clarté" (RP, p. 101. Voir HPH, p. 181-182).

faisons la découverte de la Valeur⁶⁵. C'est en relation à la même valeur que nous comprenons que la recherche de soi ne consiste pas dans l'avoir mais dans l'être, en sachant qu'être équivaut à se donner, à aimer⁶⁶.

Dans ses premiers écrits, Zundel emploie d'abord un langage naturaliste, fruit de sa formation scolastique, pour exprimer la découverte de la Valeur, du Bien, de la Beauté, bref, de Dieu, où l'homme atteint le maximum de liberté dans une étroite union avec lui. Puis, presque en même temps, on voit surgir chez lui un autre langage beaucoup plus personnaliste et existentialiste, fruit d'une toute autre expérience⁶⁷. La découverte de Dieu ne se manifeste plus comme la

⁶⁵ Voir It., p. 74-75. C'est en relation à cette Valeur présente dans notre intérieur que nous pouvons parler des valeurs dans notre vie, parce que "les valeurs qui s'affirment dans nos vies ou dans nos oeuvres, aussi bien, constituent autant de manifestations de la Valeur" (It., p. 149. Voir NDS, p. 112-113).

⁶⁶ Voir PSL, p. 291; QHQD, p. 52-53.

⁶⁷ Nous avons déjà montré, dans le premier chapitre de ce travail, comment il y a eu une série d'expériences qui ont occasionné un tournant décisif dans la vie et dans la pensée de Zundel. Une prise de position progressive des limites d'un "système" théologique qui pense Dieu "per se", extérieur à l'homme et sans ingérence dans la vie de ce dernier. Un Dieu qui est devenu inutile quand l'homme a pris conscience de sa grandeur. C'est surtout la manifestation de la quête de la liberté dans la culture contemporaine, comme une revendication contre les absolus, qui va réveiller définitivement Zundel. Si Dieu est pensé "per se", presque sans relation avec la vie, extérieur à l'homme et à ses problèmes, la quête de liberté produit quelque chose de plus négatif encore: l'homme est pensé sans aucune relation à l'Absolu considéré comme un rival. Nous nous trouvons alors devant une exclusion totale. Pourtant Zundel relève le défi et il va tenter une

tendance du désir de l'Infini qui cherche sa réalisation, c'est-à-dire de l'homme qui cherche la possession du Bien, de la Beauté, de Dieu, en qui il trouve son bonheur et sa liberté, mais comme l'aboutissement de la quête de l'homme⁶⁸. Quête qui présente tant de signes d'espérance mais aussi tant d'ombres⁶⁹, et qui nous conduit à utiliser le langage des hommes de notre temps pour pouvoir établir une communication avec eux. "C'est dans cette direction que s'amorce une expé-

réponse qui va être un dépassement des deux visions opposées de Dieu et de l'homme. Partant d'une analyse de la recherche de soi, de l'homme, il va montrer comment les malentendus sur Dieu et sur l'homme véhiculés dans sa formation et sa culture vont trouver une clarification dans une inter-relation indissoluble. Dès le début de ses recherches, il lui vient certaines intuitions qui vont mûrir et se développer pendant quelque temps, avant de s'épanouir dans une expérience différente qui donne lieu à une expression également différente. Pour voir le bouleversement décisif que suppose l'athéisme, du point de vue anthropologique, et la perception de Zundel en relation surtout à Nietzsche, voir Yves LEDURE, "Nietzsche et Zundel: quelle anthropologie?", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique. (Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris. 30-31 mai - 1 juin 1986. Préface de René HABACHI), (Paris), Beauchesne, (1987), p. 19-50.

⁶⁸ Dans ce changement de perspective, LEDURE voit la démarche anthropologique de Zundel comme une anthropologie théologique: "D'une théologie métaphysique qui pense Dieu au-delà et en dehors de l'homme, ZUNDEL passe à une anthropologie théologique qui, dans l'interrogation de soi, découvre en l'homme une nouvelle dimension. Une Présence qui n'obéit pas à l'affectivité possessive, à la pulsion du désir, mais relève de la relation qui est reconnaissance et accueil de l'Autre" ("Nietzsche et Zundel: quelle anthropologie?", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 49). Dans le même volume, DONZE exprime aussi la même idée sur la relation entre anthropologie et théologie chez Zundel (voir DONZE, "Trinité et Incarnation chez Zundel", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 105).

⁶⁹ Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 21.

rience de Dieu qui ne fait qu'un avec la quête de l'homme"⁷⁰. Une quête qui ne finira pas dans le rejet de Dieu mais dans sa rencontre où l'homme atteint le maximum de sa possibilité; rencontre qui exige de l'homme de se libérer de lui-même afin de trouver sa liberté, puisque "le saut dans une liberté totale ne peut s'accomplir que par une désappropriation totale du fond passionnel auquel nous rive la fausse personnalité qui en est l'émanation"⁷¹.

Nous avons vu tantôt comment devenir quelqu'un suppose une prise de conscience de l'intériorité et de la transcendance humaine, prise de conscience parfois survenue devant des situations limites mais qui en définitive nous montrait la possibilité d'acquérir notre humanité, de pouvoir fonder notre dignité et notre inviolabilité, c'est-à-dire de nous faire hommes⁷², notre choix essentiel.

Tout notre drame est là et toute notre grandeur. Notre nature est ouverte à une aventure qui contient toutes nos chances de nous atteindre ou de nous manquer et dont le sens, à chaque instant, dépend de nous⁷³.

C'est ainsi que l'homme se découvre comme une vocation, étant appelé à se faire et, dans ce sens, se découvre comme

⁷⁰ "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23.

⁷¹ "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23.

⁷² Voir "Etre ou ne pas être", p. 17; "L'ère de Noël", dans Choisir, 38 (1962), p. 20.

⁷³ HJ, p. 55.

un être métaphysique⁷⁴. Cet être métaphysique que l'homme est appelé à devenir en se libérant de tous les déterminismes, externes et internes, coïncide avec la découverte de son intériorité. Dans cette découverte il s'aperçoit que son être métaphysique est un être référentiel, en relation, tendu vers un autre. Dans la mesure où l'homme est intérieur, soi-même, dégagé des contraintes et des déterminismes, il se transcende. Son intériorité est donc ouverture vers une autre qui va le libérer parce qu'elle-même est liberté, don⁷⁵.

On découvre, tout ensemble, en effet, qu'une relation, une référence métaphysique est la catégorie existentielle par excellence, que notre «moi» authentique est un «moi» oblatif, donc relatif, que nous devenons lumière pour nous en cessant de nous regarder: en nous voyant dans un autre et pour lui et dans la mesure même où nous nous distançons de notre «moi» préfabriqué⁷⁶.

Cette référence métaphysique, cette relation à ..., qui coïncide avec la découverte de notre intériorité, qui est le chemin vers notre libération se termine dans la rencontre d'une Transcendance⁷⁷.

⁷⁴ Zundel attribue à la métaphysique, comme tâche propre, l'homme qui n'est pas encore, qui est appelé à se faire origine, créateur, personne, en se libérant de toute contrainte. Il s'agit donc de l'expérience dans laquelle l'homme se fait homme et non pas d'une discipline de spécialistes (voir "Vrai et faux matérialismes", p. 18-19).

⁷⁵ Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23.

⁷⁶ DV, p. 16. Voir HJ, p. 44.

⁷⁷ Cette Transcendance nous aimante, en nous faisant découvrir notre vrai moi: "La métaphysique de l'homme créateur de soi débouche sur une Transcendance, plus intérieure à nous-même que nous-même, qui nous aimante vers notre inviola-

Cette Transcendance libératrice est appelée par Zundel: «X», Présence, Troisième Terme, Dieu⁷⁸. Avant d'entrer dans une description de cette Transcendance et des conséquences libératrices que sa rencontre produit, il faudrait voir comment l'homme s'ouvre à cette même Transcendance et comment est-ce qu'il la reconnaît bien que ce soit parfois uniquement d'une façon implicite.

Nous avons déjà vu comment il existe des situations limites qui nous éveillent au sens de la dignité et de la dimension intérieure de la valeur, en nous faisant sortir de nous-mêmes, en reconnaissant dans ces situations la valeur commune de toute vie humaine. Et cette sortie de nous-mêmes est libératrice parce qu'elle nous ouvre aux autres. Mais il est une expérience qui, selon Zundel, nous atteint encore plus profondément: c'est l'expérience de l'émerveillement⁷⁹, qui nous fait entrer en contact avec la Présence qui nous comble.

L'émerveillement, c'est précisément le moment où émerge en nous une nouvelle dimension, c'est le moment privilégié où nous sommes soudain guéris pour un instant de nous-même et jetés dans une

ble intimité - vers notre autonomie - vers notre personnalité - vers notre être-origine-et-créditeur -, en scellant notre existence dans l'amour, en lui conférant la transparence de l'amour, en l'amenant à être une existence-de-don" (DV, p. 17. Voir HPH, p. 44-45; "Etre ou ne pas être", p. 18).

⁷⁸ Voir JE, p. 22; DV, p. 83-98; HJ, p. 118-119; "La crise de la foi", p. 16.

⁷⁹ Voir JE p. 20; PCS, p. 254-256.

Présence que nous n'avons pas besoin de nommer: qui nous comble en même temps qu'elle nous délivre de nous-même.

Un tel émerveillement, nous le savons, peut s'éprouver dans tous les secteurs: émerveillement devant la nature, émerveillement devant l'amour, devant l'enfant qui naît ou qui dort, devant une découverte scientifique ou devant une création artistique⁸⁰.

Si la liberté consiste dans la libération de nous-mêmes, de tout ce qui nous rive à notre moi-biologique, on comprend aussi comment l'émerveillement peut être une rencontre libératrice.

D'une rencontre avec toujours la même présence, précisément parce qu'elle accomplit toujours en nous le même effet, parce que la rencontrer c'est cesser d'être esclave de nous-même et entrer dans un domaine où la liberté s'actualise en libération de nous-même⁸¹.

⁸⁰ JE, p. 21. Voir PV, p. 117; DV, p. 86-87; HJ, p. 112; QHQD, p. 172. Cet Autre qui nous guérit de nous-mêmes, cette Présence libératrice découverte dans l'émerveillement nous introduit dans un monde où il faut renaître pour y avoir accès: "Oui, c'est cela. Dans l'émerveillement, il nous arrive, n'est-ce pas, dans l'émerveillement de la découverte dans la nature, dans les livres, dans les visages humains, dans les oeuvres d'art, dans le moment où surgit en nous l'émerveillement, il nous arrive d'être guéris de nous-mêmes, de ne plus sentir ce «je» et «moi» possessif, instinctif, passionnel, animal, cosmique, d'être délivrés, de respirer. Ah! enfin, nous sommes en face de Quelqu'un d'autre. Enfin, nous sommes en face d'une Lumière qui nous comble, d'un Amour qui nous attendait, d'une Générosité qui suscite la nôtre. Enfin, nous naissons à un autre univers. Et voilà, justement, la découverte essentielle: c'est que cette rencontre nous introduit dans un monde qui n'est pas encore, dans un monde auquel nous n'accédons que par la nouvelle naissance dont Jésus parlait à Nicodème (Jn 3, 1-10)" ("Dieu n'est pas propriétaire", dans Choisir, 207 [1977], p. 9).

⁸¹ JE, p. 21.

Cela est possible parce que l'émerveillement nous sort de notre moi-possessif, en nous affranchissant de toute limite, en nous faisant découvrir comment "nous ne sommes pleinement nous-mêmes, en effet, qu'en nous livrant à un Autre Qui est la Vie de notre vie"⁸², un Autre qui nous éveille au vrai sens de la grandeur: le don de nous-mêmes dans l'amour. "Il ne s'agit pas de posséder l'autre en qui l'on découvre son vrai moi, mais d'être son espace, son silence et sa liberté"⁸³. C'est ici que se trouve le sens de la découverte de la pauvreté comme désappropriation, comme effacement, "la Pauvreté intérieure par laquelle l'homme se dépossède librement de soi-même"⁸⁴. Expérience qui, comme nous l'avons dit au premier chapitre, procède de la découverte de saint François⁸⁵.

⁸² HPH, p. 74.

⁸³ HPH, p. 230. Voir PSL, p. 19, 208-209; EI, p. 110; RP, p. 377.

⁸⁴ EI, p. 57-58; voir aussi p. 59; NDS, p. 24-25.

⁸⁵ Voir EI, p. 57-58; HPH, p. 86-88; PV, p. 70-71, 73-74, 78, 85, 112; CVH, p. 48-50, 147; LF, p. 127; MM, p. 69, 84-89, 139; DV, p. 106; "Le vide créateur", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1965), (conférence éditée sans pagination); "L'homme existe-t-il?", p. 20-21; "Nos origines humaines en avant de nous", p. 34. Nous avons aussi signalé comment, à partir de cette découverte, la pauvreté comme désappropriation, comme libération, devient le critère interprétatif de la théologie de Zundel: "C'est à la lumière de la pauvreté qu'il faut lire l'Incarnation, le mystère de Jésus et le mystère de l'Eglise" ("La clé", p. 6. Voir le premier chapitre de notre travail).

L'émerveillement nous montre comment notre vrai moi est dans un Autre, dans lequel nous devenons nous-mêmes. "On ne se connaît qu'en naissant à soi dans un autre et pour lui"⁸⁶. C'est ainsi que nous pouvons proclamer «je est un autre».

Je connais désormais la mesure de l'homme. Il n'existe que dans cet échange où «je est un autre». Il n'est libre que dans cette disponibilité foncière envers l'hôte silencieux qui écarte toute limite. Il n'est créateur qu'en devenant, pour autrui, le ferment discret d'une même libération. Il n'est digne de lui-même qu'en laissant transparaître la vie infinie qui fait de lui une source et une fin⁸⁷.

Mais cet échange, la découverte de notre vrai moi dans l'Autre, n'est possible que par "l'aimantation d'une générosité sans frontière qui nous universalise dans son immensité"⁸⁸. C'est ainsi que nous expérimentons la solidarité entre la sortie de nous-mêmes et la relation avec la Présence, le Troisième Terme, Dieu, par l'aimantation que sa présence exerce sur nous. "S'accomplir et se dépasser: solidarité indivisible de l'immanence et de la transcendance, de l'espa-

⁸⁶ DV, p. 105. Voir It., p. 141; CVH, p. 97; HEI, p. 31,159.

⁸⁷ CVH, p. 45; voir aussi p. 78; DV, p. 105. Cette expression, «je est un autre», dont Zundel va donner le titre à son avant-dernier livre, Je est un Autre, il l'a prise de Rimbaud, comme on le voit dans JE, p. 23; voir aussi p. 97,199; "L'oraison sur la vie", dans Les Cahiers carmélitains, vol. II (1951), p. 65; "Le personnalisme de la foi", p. 137,140; LF, p. III de la préface et p. 128; "L'ère de Noël", p. 21; "La pauvreté de Dieu", dans Foi vivante, 14 (1963), p. 40; "Que l'homme soit!", dans Choisir, 138 (1971), p. 3; QHQD, p. 141-142; "Dieu n'est pas propriétaire", p. 9; PCS, p. 421; ADQ, p. 29,85.

⁸⁸ PV, p. 38. Voir CVH, p. 110.

ce intérieur et de l'élan vers autrui, de l'intimité humaine et de l'aimantation divine"⁸⁹. C'est en cette Présence que s'établit la vraie solidarité entre tous les hommes.

C'est par là (...) que chacun peut devenir un bien commun, puisqu'il est offert à tous **dans son être même**, axé sur un moi-oblatif, et qu'il acquiert, du même coup, l'aptitude à être, pour autrui, un ferment de libération⁹⁰.

Cette aimantation vers un nouveau centre, vers un nouveau moi, c'est une aimantation libératrice. C'est cela la caractéristique essentielle de la Présence, du Troisième Terme: la libération produite en nous par l'humanisation que sa présence favorise⁹¹. Aimantation qui est vécue comme une attraction intérieure qui sollicite notre réponse, et pour cela, une intériorité libératrice: "Elle sera toujours **intériorisante et libératrice** et c'est à cela que nous la distinguerons de toute autre influence capable de nous solliciter"⁹². Mais personne peut devenir source de liberté sans être d'abord libre. C'est précisément cela la deuxième caractéristique de la Présence, du Troisième Terme: il est "libre comme il est souverainement libérateur"⁹³. Il est libérateur parce que c'est uniquement en lui que nous nous découvrons

⁸⁹ CVH, p. 146. Voir MM, p. 115.

⁹⁰ MM, p. 115.

⁹¹ Voir DV, p. 84-85, 93-94.

⁹² DV, p. 94.

⁹³ DV, p. 95. Il est libre, parce que son existence est tout entière enracinée dans le don, dans l'amour qu'il est.

nous-mêmes et que nous prenons pleinement conscience de notre intériorité et de notre liberté, à cause de la lumière que produit en nous sa présence, de cette lumière qui manifeste la troisième caractéristique du Troisième Terme⁹⁴. Et nous savons que découvrir cette Présence, sentir son influence dans notre vie grâce à notre libération, c'est nous rencontrer avec l'Amour qui exige une réponse d'amour. C'est là la découverte de la Valeur comme Quelqu'un à aimer ou la quatrième caractéristique du Troisième Terme.

L'Amour qui se reflète dans l'amour qui nous suspend à Lui, dans l'offrande où nous ne devenons nous-mêmes qu'en lui et pour lui, puisque notre personnalité éclôt en la **relation** qui nous réfère tout entier à Lui et où gît peut-être le secret de notre création⁹⁵.

Alors que la quête de liberté dans la culture contemporaine impliquait le plus souvent le rejet de tout absolu, considéré comme une contrainte dont il faut se débarrasser pour accéder à la liberté, nous parvenons maintenant à découvrir la Présence libératrice, la Valeur, au bout de notre libération, de notre humanisation poussée à la limite de ses possibilités.

La véritable liberté, je ne cesse de le répéter, consiste à être libre de soi, en devenant, par là même, libre de tout. C'est l'être à l'état de don, l'être transformé tout entier en élan d'amour. Ce qui n'est concevable qu'en face d'une Valeur qui est le Don même, le Don infini, le Don subsistant,

⁹⁴ Voir DV, p. 95.

⁹⁵ DV, p. 95-96.

et, partant, la suprême Liberté⁹⁶.

Il ne faut pas oublier toutefois que la solidarité entre notre libération et la rencontre avec la Présence libératrice, exigeant de nous une réponse d'amour à l'Amour qu'elle est, met aussi en évidence une autre dimension de cette rencontre, à savoir la **fragilité**. Cette fragilité constitue la cinquième caractéristique du Troisième Terme⁹⁷: "C'est sa fragilité où s'exprime la possibilité d'une rupture dont l'initiative émane toujours de nous"⁹⁸. En d'autres mots, l'amour qu'il est "ne peut compenser l'indifférence ou le refus de l'autre"⁹⁹. La fragilité est reliée à la possibilité d'un manque de réponse de notre part, un manque qu'on pourrait appeler avec Zundel une "décréation". Le danger d'une

⁹⁶ It., p. 81; voir aussi p. 42-43, 145, 148. Cette solidarité entre notre libération et la rencontre avec cette Présence, le Troisième Terme, Dieu, est une des constantes dans la pensée de Zundel, comme nous continuerons à le voir. Nous pouvons lire dans un article publié en 1968: "Il n'y a, en vérité, de liberté intelligible que celle qui aboutit à la libération de nous-même. Cette libération s'actualise dans une **offrande** qui nous intériorise autant que nous vivons la Présence, plus intime à nous-même que le plus intime de nous-même, à qui elle s'adresse. Il n'y a pas d'autre chemin vers notre humanité. Elle se constitue dans cette dédicace silencieuse qui fait de nous le sanctuaire inviolable d'un Bien infini. Si nous désignons Celui-ci sous le nom de Dieu, nous ne devons jamais perdre de vue que nous ne pouvons Le rencontrer qu'au **coeur de notre liberté** et que la connaissance que nous En avons doit pâtir de tous nos retards à nous libérer" ("La crise de la foi", p. 16. Voir "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 25).

⁹⁷ Voir DV, p. 96.

⁹⁸ DV, p. 96.

⁹⁹ DV, p. 97.

rupture de notre part est toujours présent dans nos rapports avec cet Autre qui se définit comme l'Amour, et céder à une telle rupture supposerait notre retour à l'esclavage du moi possessif¹⁰⁰.

C'est ici, au bout d'un long cheminement où l'homme trouve, au plus profond de lui-même, sa libération dans la rencontre avec la Présence libératrice, le Troisième Terme, que le nom de Dieu prend tout son sens dans la pensée de Zundel. Jusqu'à ce moment-là, il a été très prudent en utilisant le mot Dieu, parce qu'il était conscient de la mauvaise interprétation que cela pouvait créer, surtout dans une culture où Dieu était considéré comme une contrainte à la liberté. Ce n'est qu'après avoir montré comment on est libre, comment on atteint son aséité, sa dignité dans l'ouverture à l'Autre par la réalité des autres, que Zundel nous présente Dieu comme le maximum de notre liberté dans la découverte de notre intériorité-relationnelle au plus intime de notre

¹⁰⁰ Il est intéressant de souligner l'importance que Zundel attribue à la possibilité de retomber dans le moi-possessif en rompant la relation libératrice avec l'Amour: "Il est vrai que nous nous décréons en rompant ce dialogue qui est notre seul lien avec une existence proprement humaine. Retombés en nous-mêmes, nous gravitons, de nouveau, inévitablement, dans l'orbite de notre vieux moi, aussitôt resurgi, en nous laissant porter par notre biologie dans le monde-chose où nous perdons le gouvernement de nous-mêmes. Aucun trucage, en effet, dans cette chute ne peut camoufler en nous la désintégration de l'être authentique, centré dans un moi oblatif qui est un moi relatif, dont toute la réalité repose sur celle du «troisième Terme», en dehors duquel nous n'avons plus accès à nous-mêmes" (DV, p. 97. Voir CVH, p. 99-101).

personne¹⁰¹.

Le Dieu rencontré à la fin de la recherche de soi n'est pas "le bouche-trou de toutes nos ignorances et de toutes nos impuissances"¹⁰², mais le Dieu dans lequel l'homme arrive à découvrir sa liberté comme une libération de soi-même, dans le passage de l'extériorité à l'intériorité. "Il semble évident, dit Zundel, que Dieu ne peut entrer dans le camp de notre expérience qu'à travers notre propre libération, au centre même du problème que nous sommes"¹⁰³. Ainsi, il n'est pas un Dieu extérieur à l'homme, à sa vie, ni un Dieu ennemi de son être et de sa liberté, mais un Dieu dans lequel l'homme rencontre sa plénitude, un Dieu qui établit avec l'homme des rapports de libération, d'amour.

Il s'agit donc de montrer, selon la vérité, que rien n'est plus cher à Dieu que notre liberté et qu'elle ne trouve qu'en Lui son sens et sa plénitude. Davantage: que devenir libre et le rencontrer

¹⁰¹ Voir DV, p. 98. Bien que Zundel n'ait maintenant plus de difficulté à nommer Dieu, il continue toutefois à penser que le plus important n'est pas le nom qu'on lui donne, mais le fait de reconnaître en lui le caractère libérateur où nous rejoignons notre personnalité authentique. C'est cela qu'il nous dit, dans le dialogue fictif avec un journaliste, dans son livre L'homme existe-t-il?, comme nous pouvons lire:

"Cet autre, en nous, auquel s'adresse cette offrande: c'est ce que vous appelez Dieu?"

« Peu importe le nom qu'on lui donne, si l'on reconnaît qu'il est, pour chacun, le seul chemin vers soi: comme un au-delà au-dedans" (HEI, p. 34).

¹⁰² HEI, p. 38. Voir "Le vrai visage de Dieu", p. 203.

¹⁰³ "Que l'homme soit!", p. 3. Voir "L'homme tient Dieu dans sa main", dans Choisir, 138 (1971), p. 21.

c'est une seule et même chose, car notre moi authentique ne surgit que dans cette relation avec Lui, qui nous fait passer du dehors au-dedans, des ténèbres à la lumière et de la mort à la vie¹⁰⁴.

Loin d'être une limite à l'homme, cette rencontre avec Dieu, au contraire, est "la condition de la naissance de l'homme à soi"¹⁰⁵. Ainsi s'établit la "solidarité indissoluble entre ma libération et la rencontre avec cet Amour"¹⁰⁶.

Nous pouvons comprendre maintenant comment "la quête de l'homme ne peut s'achever qu'en expérience de Dieu"¹⁰⁷. Expérience dont il faut témoigner avec la vie, plutôt qu'en parler¹⁰⁸, et qui constitue le centre de la pensée de Zundel. C'est d'ailleurs ce que Zundel affirme dans son dernier livre:

¹⁰⁴ QHQD, p. 231-232; voir aussi p. 134. C'est ainsi que nous pouvons lire, dans un de ses articles: "Impossible de nous joindre sans Le rencontrer. Impossible de Le joindre sans nous transformer, sans nous libérer de nous-mêmes" ("Que l'homme soit!", p. 3).

¹⁰⁵ QHQD, p. 49. Voir HPH, p. 141-142, 219-220.

¹⁰⁶ JE, p. 27. Cette solidarité est exprimée à plusieurs reprises; un peu plus tard nous pouvons lire: "Tant que l'homme est extérieur à lui-même, il situe Dieu en dehors de soi. A mesure qu'il s'intériorise Dieu lui devient toujours plus intérieur" (JE, p. 101. Voir CVH, p. 97-98; "Nos origines humaines en avant de nous", p. 35). C'est pour cela qu'il faut "que l'homme soit et Dieu apparaîtra, au coeur de notre histoire, comme l'espace infini où notre liberté respire" ("Que l'homme soit!", p. 3).

¹⁰⁷ JE, p. 28. Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23, où se trouve la même expression; LF, p. 71; RC, p. 13; PCS, p. 104.

¹⁰⁸ Voir JE, p. 29-30; QHQD, p. 124-125.

Dieu au coeur de notre liberté, comme la condition sine qua non de celle-ci: c'est ce que j'ai tenté d'exprimer dans tout ce que j'ai pu écrire¹⁰⁹.

Il a senti très fortement le besoin de témoigner de ce Dieu libérateur, l'unique avec lequel nous pouvons avoir une expérience au plus profond de notre vie¹¹⁰. Il nous parle d'un Dieu qui exige la réponse de l'homme, son consentement, pour se faire présent dans sa vie¹¹¹. Dieu n'opprime pas l'homme, ne le contraint pas, mais il respecte sa liberté. C'est cela le sens de l'aimantation qu'il exerce sur nous: nous détacher de toutes les entraves qui nous empêchent de nous ouvrir à sa présence¹¹². Si une vraie relation avec Dieu ne peut exister sans liberté, "il est impossible de ne pas conclure que la liberté est la suprême raison d'être de tout ce qui existe et que son absence définitive frapperait de

¹⁰⁹ QHQD, p. 25.

¹¹⁰ C'est pour cela qu'il dit comment "il faut rompre avec cette ambiguïté sur Dieu. Il faut que les hommes ne puissent se sentir sous la tutelle d'un despote, qu'ils n'aient jamais l'impression que leur vie est arbitrairement limitée et qu'ils doivent constamment s'assujettir à une règle qui leur est imposée du dehors" (JE, p. 30. Voir CVH, p. 58).

¹¹¹ Voir "L'homme tient Dieu dans sa main", p. 21; EI, p. 81; MM, p. 56-57.

¹¹² "On comprend, dès lors, que l'aimantation qu'Elle [la Divinité] exerce sur nous ne vise point à nous soumettre despotiquement à Son empire mais à nous affranchir de toute possession, pour qu'Elle puisse librement circuler en nous et nous en Elle, sans que les frontières de l'avoir ne limitent et n'interceptent jamais cette communion" (MM, p. 55. Voir "Un personnalisme divin", p. 14; HJ, p. 41).

non-sens toute réalité"¹¹³, car, sans elle, l'homme ne pourrait pas atteindre son être authentique.

Dieu n'est pas celui qui écrase l'homme, celui qui lui impose des contraintes, mais celui que saint Augustin a rencontré au coeur de lui-même, dans son devenir personne, dans la découverte de sa liberté comme libération, dans le passage de l'extériorité à l'intériorité, et qu'il exprime d'une façon si merveilleuse dans ses *Confessions*: "Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée! Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors..."¹¹⁴.

La recherche de soi, de son aséité, de son inviolabilité, de sa dignité, de sa liberté, bref, de sa valeur, a

¹¹³ It., p. 84.

¹¹⁴ *Confessions*, L. X, XXVII, 38. Version de A. SOLIGNAC, (Paris), Desclée de Brouwer, 1962. Le processus de la conversion d'Augustin a beaucoup d'importance dans la pensée de Zundel. On pourrait dire qu'il y trouve une image pour formuler sa pensée, dans le passage de l'extériorité-intériorité-transcendance. Ce texte trouve beaucoup de références dans ses écrits: NDS, p. 50-51; LF, p. 40; "Le réalisme sacramentel de la liturgie", p. 114; MM, p. 52-54 et passim; "Un personnalisme divin", p. 14-15; "La théologie de Jean XXIII", p. 11; DV, p. 17-18, 85, 100; "Liberté intérieure et révélation", dans *Foi vivante*, 22 (1965), p. 28; voir aussi p. 29; HJ, p. 37-41, 48, 113; "L'homme existe-t-il?", p. 19-20; "Nos origines humaines en avant de nous", p. 33-36; HEI, p. 33-34, 36, 43, 64-66, 75, 82 (note 4), 94, 100, 114, 148, 154, 159-160; "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23; JE, p. 22-23, 27, 40, 42, 44, 84-86; QHQD, p. 49-54, 66, 122, 132, 141, 172, 175, 177; "Dieu n'est pas propriétaire", p. 10; PCS, p. 230, 233, 257, 387. (En outre ses conférences et retraites).

conduit l'homme, et peut encore le conduire à un rejet de Dieu comme opposé à sa valeur intrinsèque. Tout à l'opposé, Zundel montre comment la recherche de soi ne peut pas ne pas se poursuivre sans aboutir à la découverte de Dieu. La dignité, l'inviolabilité, la liberté... ne s'acquièrent pas uniquement en se libérant de contraintes externes à nous-mêmes, mais aussi et surtout dans la libération de nous-mêmes, de toutes les contraintes internes, de tous les déterminismes qui nous rivent à un moi possessif. Donc, si l'homme s'engage dans la quête de la valeur il ne peut le faire qu'en découvrant comment la valeur ne se trouve ni dans le vouloir être quelque chose, ni dans le pouvoir, ni dans l'avoir qui le séduit et le réduit, en définitive, à être une chose de plus. Devant certaines situations, l'homme aperçoit une valeur plus profonde qui coïncide avec le devenir personne dans la découverte de l'être et non pas de l'avoir. Mais nous avons vu comment devenir personne, rejoindre notre être authentique, coïncide avec le don de soi, avec l'amour et c'est pour cela que Zundel parle de l'identité entre l'être et l'amour¹¹⁵. C'est dans cette transformation "de tout l'être en amour, qui est l'essence de notre liberté"¹¹⁶, parce que l'homme se libère dans l'amour, dans le don de soi-même à l'Autre. Et cet Autre est reconnu, en dernier lieu, comme le Dieu Personnel, comme Quelqu'un à aimer qui nous attend et nous respecte

¹¹⁵ Voir QHQD, p. 52; PV, p. 72,82.

¹¹⁶ QHQD, p. 53.

et dans lequel l'homme peut atteindre sa liberté comme libération.

Mais notre libération elle-même résultera, exclusivement, de la rencontre sans cesse revécue et approfondie avec ce Quelqu'un dont l'Amour sans frontières ouvre en nous un espace infini¹¹⁷.

Dieu n'est donc pas pour l'homme une limite, mais la source de ses possibilités¹¹⁸.

Si la quête de soi n'est pas opposée à la découverte de Dieu, bien au contraire, c'est parce que Zundel parle d'un homme et d'un Dieu peut-être différents de nos conceptions habituelles.

Et c'est à ce tournant que l'on peut se demander: de quel Dieu l'on parle et à quel homme. Est-ce que la crise, dans le monde chrétien d'aujourd'hui, ne provient pas de cette ambiguïté fondamentale sur Dieu et sur l'homme?¹¹⁹.

¹¹⁷ "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23. Voir PCS, p. 214-215.

¹¹⁸ Ce cheminement de l'homme qui arrive à se libérer dans sa relation à l'Autre, à Dieu, ne se fait évidemment pas sans l'action de la grâce, bien que Zundel ne développe pas beaucoup cette dimension. Sur le sens de la grâce chez Zundel voir RC, p. 69; HPH, p. 139-142; PV, p. 8,86 (note 1),88; MM, p. 85; DV, p. 17. Nous essaierons de préciser, dans notre dernier chapitre, le rôle de la grâce dans l'expérience zundélienne.

¹¹⁹ JE, p. 27; voir aussi p. 28,197; "Que l'homme soit!", p. 2-3. Dans une conférence au Cénacle de Paris, le 22 janvier 1966, dont le titre est "Quel Dieu et quel homme", Zundel fait référence à cette ambiguïté sur l'homme et sur Dieu dont il pense que le Concile n'a pas parlé: "C'est donc cette question qu'il aurait fallu poser, que le prochain concile posera peut-être, cette question : «L'homme existe-t-il? De quel homme parlons-nous et de quel Dieu?» Tant qu'on n'aura pas situé cette question au centre de toutes les

Ce sera la tâche des deux prochains chapitres de voir comment Zundel s'applique à lever cette ambiguïté en montrant sans cesse quel homme et quel Dieu se trouvent découverts dans l'expérience libératrice où la vérité de l'homme et celle de Dieu s'attestent mutuellement.

perspectives, il est de toute évidence qu'on demeurera dans l'équivoque et l'ambiguïté" (dans LUCQUES, Maurice Zundel, p. 156).

Chapitre 4. LES IMPLICATIONS ANTHROPOLOGIQUES DE L'EXPERIENCE DE LA LIBERTE.

L'expérience zundélienne de l'homme, qui n'accède à sa vérité que dans la rencontre de Dieu et ne découvre Dieu qu'en allant jusqu'au bout dans la recherche de sa liberté, implique une anthropologie assez différente de celle qui inspire et justifie, dans la culture moderne, la revendication et la défense des droits de l'homme. Dans cette revendication, en effet, on postule habituellement l'être humain comme existant déjà, telle une chose achevée avec sa naissance, sujet de droits et objet de respect de sa dignité. Or, pour Zundel, ce postulat est gros d'une énorme ambiguïté qu'il faut lever. D'où son insistance à maintenir constamment vivante la question: de quel homme parlons-nous?

Loin d'être une réalité toute faite, qui existe déjà, l'homme dont parle Zundel, et qu'il affirme se révéler dans l'expérience libératrice, est un être toujours à venir. Il n'est pas donné avec la nature, mais il a à se faire en devenant une personne. Il a à assumer sa possibilité la plus haute, qui est de devenir libre, dans la libération de soi et la révélation de Dieu. Voilà ce que le présent chapitre se propose de montrer.

1. De l'homme réel à l'homme possible.

"L'homme n'est pas encore: il faut qu'il devienne"¹, cette phrase pourrait résumer l'anthropologie de Maurice Zundel. C'est une phrase chargée de sens dans sa pensée parce qu'elle traduit le plus important problème qu'affronte l'homme sa vie durant: "Le problème des problèmes: c'est l'homme. Il n'y a de problèmes que parce que l'homme est à lui-même un problème"².

La question à laquelle nous sommes constamment confrontés n'appartient pas au domaine de la théorie, mais au domaine de l'existence concrète où nous tous sommes touchés au plus profond de nous-mêmes: L'homme, en définitive, existe-t-il? En essayant de répondre à cette question angoissante, nous prenons conscience d'une part, des ambiguïtés que notre culture contemporaine fait peser sur l'homme, et d'autre part, de l'option essentielle de l'homme, qu'il peut toujours refuser et qui consiste à se recréer, devenir origine, découvrir sa vocation comme une exigence d'être.

¹ "L'homme tient Dieu dans sa main", p. 21.

² PV, p. 13. Voir EI, p. 19; "Le personnalisme de la foi", p. 135; "L'ère de Noël", p. 20; DV, p. 99; "Nos origines humaines en avant de nous", p. 42-43; "Que l'homme soit!", p. 2; DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 27-44.

D'un côté, l'ambiguïté dans la réponse à la question sur l'homme repose dans le fait "de croire que l'homme existe comme tel qui ne s'est pas fait tel"³. Ce malentendu est à la base de la plupart des déclarations sur l'homme; c'est ainsi qu'on parle de dignité, d'inviolabilité, de liberté, comme des choses acquises par elles-mêmes, sans aucun effort de sa part⁴. Pourtant certains des événements présents dans le monde vont mettre en doute cette conviction, ils vont ébranler certaines de ces sécurités en montrant comment l'âge adulte⁵ n'est peut être pas encore arrivé.

En fait, nous sommes dans le siècle des guerres ininterrompues, du génocide, de la torture, de la déportation, des dictatures, du racisme et du lavage de cerveau - et nous oscillons entre un univers concentrationnaire et un monde complètement déboussolé et dissolu⁶.

L'homme est venu au monde sans son consentement, il a reçu, et il reçoit encore, toute une série de déterminismes, d'influences, qui le conditionnent et très souvent le dominent complètement, en devenant un objet de plus dans un univers de purs objets. Ainsi, quand il parle de «je» et de «moi», il ne se rend pas compte du peu de personnel qu'il y a dans ces pronoms. "Son moi, en un mot, est sa prison la plus rigoureusement cadenassée. Ses options sont passionnelles sur

³ DV, p. 99. Voir "Que l'homme soit!", p. 2; JE, p. 27.

⁴ Voir HEI, p. 17,31; JE, p. 8,184-185.

⁵ Voir HEI, p. 100.

⁶ "Que l'homme soit!", p. 2.

le plan collectif comme sur le plan individuel"⁷. La tragédie humaine consiste dans le fait que l'homme, étant mû par toutes ces influences externes diverses, est "capable de les justifier et d'en faire le supplice des autres et de soi"⁸. C'est en examinant cette situation qu'on peut arriver à conclure que l'homme n'existe pas encore du simple fait qu'il soit né.

D'autre part, bien qu'il ne soit pas encore, il n'est pas pour autant enfermé d'une façon absolue dans ses déterminismes. Une autre ambiguïté projetée par la société contemporaine sur l'existence de l'homme consiste à le considérer comme un robot parmi tant d'autres parfois plus perfectionnés que lui-même⁹. Penser cela c'est un ananthropisme¹⁰ ou négation absolue de l'homme, nous dirions même de la possibilité de son devenir humain. L'être appelé "homme" est conçu uniquement comme un produit de réactions complexes, la plupart

⁷ "Que l'homme soit!", p. 2. Voir JE, p. 27; PCS, p. 390.

⁸ DV, p. 99.

⁹ Voir HEI, p. 9-19; JE, p. 9-16. Dans L'homme existe-t-il? Maurice Zundel fait référence aux témoignages de savants et de penseurs, surtout celui de Jacques Monod, tous tirés de l'ouvrage paru en 1966: Le robot, la bête et l'homme, par Roger CAILLOIS (et autres). Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève 1965, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, (1966), 360 p. (Histoire et société d'aujourd'hui). Le renvoi à Jacques Monod se retrouve encore dans Je est un Autre, en même temps que le renvoi au structuralisme de Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault (voir JE, p. 12).

¹⁰ Voir JE, p. 9.

d'entre elles inconscientes, et des influences reçues au long de son existence¹¹. De cette façon l'homme cesse d'être un problème, parce qu'il cesse d'être homme -au moins comme possibilité-.

En effet, si l'homme est tout entier régi par des déterminismes, par des automatismes autoréglés dont il n'est que très obscurément conscient, il ne se distingue pas des autres vivants. Il ne pose plus aucun problème particulier. Il n'y a donc plus aucune raison de chercher une signification méta-physique à son existence qui s'explique par l'évolution spontanée de l'univers physique¹².

Pourtant nous avons vu comment certaines circonstances, certaines situations limites, ont la capacité de remettre l'homme en question, de lui faire prendre position face à elles¹³, de provoquer son jugement ou de le réduire en servitude, ce qui démontre que l'homme "n'est pas contenu tout entier dans les déterminismes de ses instincts"¹⁴. Bien que l'homme ait reçu une existence donnée qui lui a été imposée, il doit lui donner un sens, la découvrir constamment et assumer son destin: c'est cela son histoire¹⁵. En somme,

¹¹ Voir JE, p. 11-12; "Les avatars du déterminisme", p. 17-18.

¹² JE, p. 15-16. Voir HEI, p. 16.

¹³ Voir CVH, p. 11-18.

¹⁴ PV, p. 13. Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 22-23; JE, p. 18; DONZE, "Trinité et Incarnation chez Zundel", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 99-100.

¹⁵ En nous parlant des philosophies existentielles, Zundel nous dit comment on pourrait résumer "leur vision de l'homme en une phrase: l'homme est une nature plus (+) une

l'homme ne cesse de se mettre en question et c'est dans cette mise en question que se produit le tournant décisif en relation aux déterminismes reçus. Il nous semble que c'est le sens de l'expression que Zundel emprunte à Teilhard de Chardin en signalant le **pouvoir autocritique** que "le pas de la réflexion"¹⁶ a introduit dans l'évolution. C'est ainsi que l'homme "est jeté hors du monde irresponsable dont les instincts suffisent à guider le comportement, jeté dans une sorte d'au-delà où il faut tout inventer pour ne rien subir"¹⁷. C'est la manifestation de la dimension personnelle de l'existence, de l'esprit¹⁸, qu'il faut toujours construire et qui se trouve au-delà du biologique et des déterminismes reçus à la naissance.

histoire. La nature est l'équipement qu'il tient de sa naissance et des milieux qu'il subit. D'un mot, tout ce qu'il n'a pas choisi.

« Son histoire est l'usage responsable qu'il fait de cet équipement. Tout ce que son choix y introduit d'imprévisible et de nouveau, faisant de son existence quelque chose qui ne dérive pas automatiquement de sa nature ou essence" (PV, p. 15).

¹⁶ HJ, p. 10; voir aussi p. 13,54; "Pourquoi je crois en Dieu", (conf.éditée sans pagination); DV, p. 46. Il est à noter que Zundel ne fait référence à aucun des livres de Teilhard.

¹⁷ "Nos origines humaines en avant de nous", p. 43. Voir HJ, p. 10.

¹⁸ L'esprit désigne, dans la pensée de Zundel, cette capacité ou dimension personnelle présente dans l'homme: "L'esprit par vocation est liberté. Il est, précisément, en nous le pouvoir de nous récupérer, en cessant de subir la vie préfabriquée qui nous a été imposée: par l'offrande qui la fait renaître, en l'enracinant dans l'Amour infini où elle trouve son inviolable intériorité" (JE, p. 209. Voir QHQD, p. 75; "L'homme existe-t-il?", p. 15; LF, p. 46-47, 114-115; CVH, p. 31-32).

De cette façon, bien que l'homme ne soit pas encore, il peut se faire, devenir personne. Il n'est pas tout entier contenu dans ses déterminismes, il y a une sortie qui consiste dans "une découverte à faire et une conquête à réaliser"¹⁹, bien qu'il soit obligé de refaire sans cesse cette découverte ou conquête. L'homme est constitué par la confluence de trois dimensions qui doivent être bien intégrées. Comme dit Zundel: "l'homme est une fusée à trois étages: physiologique, psychologique et personnel"²⁰; s'il a reçu passi-

¹⁹ RP, p. 132. Albert LONGCHAMP voit dans cette démarche zundélienne du devenir personne, une approximation au personnalisme du G. Marcel et, surtout, de Mounier (voir "Le personnalisme de Maurice Zundel", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 51-66). LEDURE, sans faire référence à aucun représentant du personnalisme, présente aussi cette même démarche comme personnaliste (voir "Nietzsche et Zundel: quelle anthropologie?", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 48; voir aussi p. 42-46).

Par ailleurs, il y a un article de Philippe de la Sainte Trinité, "La recherche de la personne", (dans Etudes carmélitaines mystiques et missionnaires, 21^e Année. Vol. I, [1936], 125-171), que Zundel cite à plusieurs reprises (voir par ex. RP, p. 83; HPH, p. 141,231; It., p. 86,185) et qui est apparu avant le livre de Zundel, qui portera le même titre que l'article, Recherche de la personne (1938). Cet article a une influence positive dans la pensée de Zundel, surtout dans la distinction entre l'individu et la personne qui est à la recherche de soi, l'extérieur et l'intérieur, le sens de la relation, la présence de l'Autre comme le plus intime de soi-même et la réflexion sur les Personnes Divines dans la Trinité. Pour sa part, Philippe de la Sainte Trinité cite dans son article (voir "La recherche de la personne", p. 142,156,157,158), une des oeuvres de Zundel, Le poème de la sainte liturgie (voir aussi DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 328).

²⁰ "La cosmicité humaine", Beyrouth, Éd. «Le Réveil», (1965), conférence éditée sans pagination. Voir "L'homme existe-t-il?", p. 14-15; HEI, p. 14-19. Marc Donzé voit dans cette expression de Zundel une évocation -par ailleurs assez possible- du fragment des Pensées, où Pascal parle des trois ordres: "La distance infinie des corps aux esprits figure la

vement les deux premiers, il doit créer le troisième. C'est cela la vocation de l'homme, la possibilité de se réaliser comme personne, de devenir créateur, de prendre dans ses mains son destin et celui de l'univers. Ainsi, la question sur l'homme trouve une réponse qui se veut en même temps un dilemme: "je ne suis pas mais je puis être"²¹.

Nous pouvons comprendre l'anthropologie zundélienne comme une dialectique entre deux niveaux d'être, le réel, constitué par tout ce que nous avons reçu comme donné à notre naissance, influences de toutes sortes qui s'exercent sur nous, et le possible vers lequel nous tendons comme une exigence, une vocation, qui constitue la dimension humaine et qu'intègre et met à notre disposition tout le donné. Dialectique qui appartient à l'ordre "ontologique plus que temporel"²²: elle parle "moins d'une grandeur actuelle que d'une

distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle" (Br. 793, cité par Zundel en HPH, chapitre V: *Les trois ordres de Pascal*, p. 129-149; RDI, p. 72; RC, p. 82-83; MM, p. 106; HEI, p. 54. Voir DONZE, *La pensée théologique de Maurice Zundel*, p. 104-105).

²¹ JE, p. 8. Dans cette expression, pouvoir être, qui montre comment notre vie reste ouverte à une réalisation qui ne nous a pas été donnée à notre naissance, mais qui dépend aussi des choix que nous ferons dans notre vie, nous trouvons une claire référence à Heidegger, ainsi qu'à Sartre et à Camus, référence d'ailleurs explicitée à plusieurs reprises. Cependant Zundel diffère de l'existentialisme, surtout de Sartre, ne pouvant pas admettre qu'il n'y ait pas un sujet permanent, qui demeure toujours lui-même, à travers les différents choix (voir JE, p. 65-66; "Etre ou ne pas être", p. 15-17; "L'ère de Noël", p. 20-21).

²² HEI, p. 36; voir aussi p. 37; CVH, p. 18, 137-138.

valeur possible, mais déjà pressentie comme infiniment précieuse"²³. Cependant la possibilité montre aussi que quelque chose nous manque dont il faut combler le vide pour pouvoir atteindre notre humanité, quelque chose que Zundel appelle "un supplément d'être"²⁴.

L'itinéraire qu'il nous faut parcourir dans la conquête du supplément d'être nécessaire pour rejoindre notre humanité, commence avec la prise de conscience qui nous montre que "nos origines animales sont derrière nous"²⁵, c'est-à-dire la prise de conscience de l'homme préfabriqué, donné avec la naissance et conditionné par tous les déterminismes physiologiques, psychologiques et sociaux que Zundel appelle "l'homme réel"²⁶. Cet homme réel est l'individu que nous sommes à notre naissance, par opposition à la personne possible que nous sommes appelés à devenir par une conquête, une recreation²⁷. C'est l'homme qui vit dans une pure extériorité, qui est de-

²³ "L'ère de Noël", p. 21.

²⁴ JE, p. 67.

²⁵ HEI, p. 18. Voir "L'homme existe-t-il?", p. 23, où nous trouvons la même expression. Cette conférence a été donnée une année avant la publication du livre qui porte un titre identique; JE, p. 67.

²⁶ HEI, p. 17; voir aussi p. 36; CVH, p. 15,18 qui appartiennent au chapitre I: L'homme réel et l'homme possible, p. 11-18.

²⁷ Voir RP, p. 132,375; "L'homme existe-t-il?", p. 25.

hors²⁸, rivé à sa biologie où son «moi» dépend des conditionnements de son corps, et appelé "moi-préfabriqué"²⁹, "moi-viscéral"³⁰. Ce «moi» est resté embryonnaire, en dépendance physique et psychologique des étapes infantiles toutes centrées sur soi, "en rivant l'univers au cordon ombilical de son existence embryonnaire"³¹. C'est ainsi qu'est constitué l'homme réel et dont la prise de conscience de sa situation est incontournable dans la réalisation de sa vocation d'homme.

Le «moi» préfabriqué dont nous sommes coiffés dès nos premiers balbutiements n'est que la résultante et le poids d'une biologie que nous n'avons pas choisie. Il nous est imposé, comme notre naissance, avec tous les déterminismes individuels et collectifs qui le constituent, et c'est en vertu d'une tragique illusion que nous le considérons comme nôtre³².

Prendre conscience de l'homme réel, de la distance qui le sépare de la conquête de sa vocation d'être origine, d'atteindre à une humanité libérée de tous les déterminismes, c'est déjà être dans la possibilité de commencer à parcourir

²⁸ Voir HPH, p. 103.

²⁹ "Etre ou ne pas être", p. 16; voir aussi p. 15; JE, p. 13-15; "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 24; LF, p. 160,169; It., p. 104.

³⁰ CVH, p. 65; voir aussi, dans le même ouvrage, la première partie du chapitre VI: Du moi viscéral à je-est-un-autre, p. 63-69.

³¹ CVH, p. 65.

³² "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 24. Voir MM, p. 39-40.

le chemin du donné à l'humain, de l'homme réel à l'homme possible que nous sommes appelés à devenir, par l'intégration de tout le donné, de tout le biologique, dans une dimension supérieure, dans une dimension humaine, car "l'homme à devenir" est seul capable de nous constituer comme valeur³³. Voilà l'itinéraire humain: passer du donné à la création de soi.

Si donc l'homme doit refuser d'être ce qu'il est, c'est qu'en réalité ce qu'il est n'est pas lui, au sens personnel que ce pronom implique, et que ce refus constitue, précisément, sa seule chance d'être: ce qu'il a à se faire. Car, justement, l'homme comme tel, l'homme responsable de lui-même, l'homme-origine, l'homme-dignité, l'homme-valeur, l'homme-sujet ne peut pas être donné à lui-même tout fait, comme le résultat passif d'une action qu'il se bornerait à subir, puisque rien alors ne le distinguerait d'un objet³⁴.

Ainsi nous découvrons comment "nos origines humaines sont en avant de nous"³⁵, constituant "l'homme possible"³⁶ qu'il faut conquérir continuellement parce que "se faire homme (...) n'est jamais fini"³⁷. C'est en nous faisant homme que nous devenons source d'un bien universel où les droits

³³ Voir LF, p. 160; "Un personnalisme divin", p. 14-15; "Le respect des passions", dans La Vie spirituelle, 82 (1950), p. 598-599, 609.

³⁴ LF, p. 160-161. Voir DV, p. 9, 19.

³⁵ HEI, p. 18; voir aussi p. 36-37; "L'homme existe-t-il?", p. 23.

³⁶ Voir CVH, p. 15, 18 qui correspondent au chapitre I: L'homme réel et l'homme possible, p. 11-18.

³⁷ DV, p. 138.

humains trouvent leur fondement³⁸. Donc, se faire homme dépend de nous, de notre décision à le devenir en mettant à notre disposition tout le donné, plutôt qu'en étant contraint par lui, parce que "la seule solution au problème que nous sommes, c'est la réponse que nous sommes décidés à devenir"³⁹. C'est un itinéraire réalisable qui implique toute une vie, et comme celle-ci il est aussi dynamique, étant seul capable de lui donner un sens.

Nous ne croyons pas l'homme parfait. Nous le croyons perfectible. La perfection ne sera jamais réalisée par tous, ni en même temps, ni au même degré. Elle est une **direction** plus qu'un achèvement. Il s'agit de l'inscrire, justement sous cet aspect, comme une ligne de visée, dans toutes nos institutions. C'est pourquoi nous avons dit, si souvent, qu'un ordre authentique ne peut s'établir qu'en direction de l'homme possible⁴⁰.

Mais comment pouvons-nous passer du préfabriqué, du donné au don, d'être quelque chose à être quelqu'un? Nous avons déjà vu, dans le chapitre précédent, que la recherche de soi finit dans la rencontre, au plus intérieur de soi-même, avec une Présence qui a été reconnue comme le Dieu-Personnel. Présence illimitée qui est capable de faire surgir

³⁸ Voir HEI, p. 71,140.

³⁹ CVH, p. 153; voir aussi p. 152; "Vrai et faux matérialismes", p. 20; MM, p. 16-17; "L'ère de Noël", p. 20; HJ, p. 55; PV, p. 23.

⁴⁰ CVH, p. 91.

le don, l'amour⁴¹ qui nous ouvre à cette même Présence, "où l'on passe du donné au don, de quelque chose à quelqu'un, du moi-robot au moi oblatif"⁴². C'est le moi oblatif qui surgit en nous quand nous reconnaissons que "je est un autre", que «je» et «moi» sont une relation essentielle à l'Autre qui ne nous opprime pas, ne nous limite pas, mais dans lequel nous rejoignons nos origines humaines qui sont en avant de nous.

Mais, nous l'avons constaté, la seule possibilité d'un tel affranchissement [de tout le reçu dès notre naissance] est de nous donner, par le fond de nous-même et jusqu'à la racine de notre être, à un Amour capable de nous accueillir et de nous combler. C'est par là que nous devenons des ek-sistants, que nous sortons de nous-même pour parvenir à nous-même: à travers une Présence plus intime à nous-même que le plus intime de nous-même⁴³.

La dialectique de l'anthropologie zundélienne se résout donc dans la rencontre d'une Présence libératrice⁴⁴.

⁴¹ Voir CVH, p. 17; "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23.

⁴² HEI, p. 34; voir aussi p. 31-33; DV, p. 158; HJ, p. 86.

⁴³ JE, p. 68.

⁴⁴ L'importance de la Présence rencontrée au plus profond de nous-mêmes dans l'anthropologie zundélienne a aussi été soulignée par LEDURE: "Ce thème central de la Présence est l'argument majeur de son anthropologie. En s'ouvrant à cette Présence intérieure, l'homme dénoue le déterminisme rigoureux des pulsions, il devient personne, quelqu'un de libre, de responsable" ("Nietzsche et Zundel: quelle anthropologie?", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 47; voir aussi p. 48-49).

Cette Présence est libératrice parce qu'en elle l'homme reçoit une promotion d'existence; c'est le supplément d'être, dont nous parlions plus haut, par lequel on est d'"un type d'homme délivré de soi, d'un type d'homme qui cesse de se subir et -nous éprouvons quelque honte à l'ajouter- qui cesse

2. La liberté comme libération de soi.

La grande aventure humaine consiste dans la conquête de notre liberté, et elle est "la seule qui soit à la mesure de notre âme, la seule passionnante, la seule inépuisable, la seule créatrice"⁴⁵. Cette aventure met en évidence le fait que l'homme ne naît pas libre, il apporte au monde une exigence de liberté.

Sa liberté, nous dit Zundel, n'est pas donnée, son humanité ne se trouve pas dans son berceau. La grande erreur de la Déclaration des droits de l'homme, qui prélude à la Révolution française, est justement d'affirmer que les hommes naissent libres. Tout ce qu'ils apportent au monde est une possibilité et une exigence de liberté. C'est là une conquête à faire qui durera autant que la vie. Cette conquête constitue, précisément, tout notre devoir, notre seul devoir: le devoir de la liberté⁴⁶.

La liberté se présente donc dans notre vie comme une vocation inséparable de notre devenir homme. C'est précisément dans cette capacité de se faire homme que Zundel

de subir son Dieu, puisqu'il a appris à Le connaître dans la rencontre intériorisante où il est né à son vrai «moi», comme la caution et le sacre de son autonomie" (DV, p. 141; voir aussi p. 140).

⁴⁵ HPH, p. 217.

⁴⁶ "Le respect des passions", p. 599. Voir It., p. 71,95-96; PV, p. 14; "Le réalisme évangélique de la liturgie", dans La technique et l'homme (Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français), Paris, Fayard, 1960, p. 232-233; HEI, p. 158; JE, p. 184.

trouve la racine de la liberté⁴⁷. Par ailleurs, la liberté, comprise comme une libération, nous fait devenir homme: "on comprend dès lors que tous soient intéressés à la défendre et à la protéger en chacun, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de concourir, par elle et avec elle, à l'enfantement de l'homme"⁴⁸, en nous convertissant à l'humain en nous, ce à quoi nous sommes appelés, par la conquête de notre liberté qui est aussi considérée "comme la source de toutes nos valeurs"⁴⁹. C'est dans cette indissoluble solidarité entre notre liberté et notre humanisation qu'on peut dire qu'"un homme vraiment libre est un libérateur"⁵⁰, parce qu'il est pleinement transparent et ouvert aux autres.

Cette vocation de liberté, cette conquête à faire, cette possibilité et exigence de liberté que nous apportons au monde à notre naissance et qui coïncide avec le devenir homme, nous montre que la liberté est un processus qu'il faut déclencher et dont le cheminement va aussi de l'extériorité à l'intériorité, et de celle-ci à la transcendance. Si la liberté est vulgairement comprise comme un affranchissement de toute contrainte extérieure, de ne rien subir, de pouvoir faire ce que l'on veut, etc., il est évident, bien que cette

⁴⁷ Voir HEI, p. 18.

⁴⁸ LF, p. 65.

⁴⁹ It., p. 84; voir aussi p. 85.

⁵⁰ CVH, p. 147.

dimension soit importante, qu'il existe une dimension beaucoup plus profonde qui consiste à être libéré de nous-même, des contraintes internes qui nous rivent à notre «moi» animal, biologique; en un mot, à ne pas se subir soi-même. Or, comme nous l'avons déjà indiqué, la libération de soi-même se réalise dans le don de soi à l'Autre, dans la dépossession: là se trouve le sens de la liberté comme pauvreté dont Zundel parle à travers la découverte de saint François.

Il n'y a aucun doute que la quête de la liberté, telle que Zundel l'a aperçue dans la culture contemporaine, à savoir comme une revendication contre toute contrainte externe, a une dimension positive que lui-même a soulignée⁵¹. C'est la prise de conscience de la dignité et de l'inviolabilité de la personne humaine, qui a été ignorée sinon parfois méprisée⁵², et qui se traduit dans une revendication absolue de liberté comme une libération de toute imposition externe.

Voir dans ce phénomène la prise de conscience explosive d'une autonomie qui refuse toute contrainte dans une revendication absolue de liberté me paraît en fournir l'interprétation la plus éclairante. C'est en découvrir les racines dans une affirmation de l'esprit, qui s'éprouve comme une inviolable intériorité. La question qu'il pose et la réponse qu'il attend se situent à cette profondeur⁵³.

⁵¹ Voir le chapitre 2 de ce travail, et d'une façon particulière la section 1: **La liberté comme revendication du sujet devant tous les absolus.**

⁵² Voir QHQD, p. 30-31.

⁵³ QHQD, p. 24.

En vérité, la libération de contraintes externes suppose un élément positif dans notre devenir personne. L'homme vit limité par une série d'impositions qui agissent sur lui comme une prison: l'opinion que les autres se font de lui, la pression du milieu, les habitudes familiales, sociales et religieuses, etc.: "il n'y a plus aucun moyen d'échapper à «ce qui se fait ou ne se fait pas»"⁵⁴. Cette situation a débouché sur une recherche de **liberté totale**, comme conséquence de la prise de conscience de la valeur de la personne.

Ne subir aucune contrainte, n'être lié par aucun ordre préexistant, ne consentir à faire que ce qui s'harmonise avec ses propres dispositions du moment, c'est, à première vue, ce qui constitue la liberté totale, si passionnément proclamée comme le fondement d'une ère nouvelle⁵⁵.

Zundel montre comment ce désir de liberté totale aboutit normalement au "pouvoir de faire ce que l'on veut"⁵⁶, en n'acceptant aucune limite à la spontanéité⁵⁷. La liberté ainsi comprise consiste dans le pouvoir de ne rien subir.

Zundel se rend bien compte qu'il n'y a pas beaucoup de sens à réclamer une **liberté totale** sans nous libérer nous-mêmes de toutes les contraintes et les déterminismes qui nous

⁵⁴ NDS, p. 106; voir aussi p. 105.

⁵⁵ QHQD, p. 30. Voir HPH, p. 183.

⁵⁶ LF, p. 62. Voir QHQD, p. 181.

⁵⁷ Voir LF, p. 62-63.

conditionnent depuis notre naissance. Nos déterminismes internes supposent aussi une servitude. C'est pourquoi Zundel explique que la liberté consiste non seulement dans le ne rien subir, mais surtout dans le ne pas se subir soi-même, dans la libération des déterminismes internes, en somme dans la libération de soi.

On entrevoit, dès lors, que la liberté implique une libération intérieure qui nous transforme radicalement, en ouvrant en nous un espace illimité, où nous cessons d'avoir pour horizon ce moi instinctif que nous n'avons pas choisi et qui nous emmure dans le faux absolu de ses partialités⁵⁸.

Les contraintes, les déterminismes internes exercent une grande influence sur nous, bien que d'une façon subtile et parfois oubliée. Pour cela il faut aussi savoir s'en sortir. Le sens même de la revendication de liberté dans tous les domaines inclut cette liberté intérieure qui nous rend créateurs en nous libérant du moi-robot et préfabriqué.

Les libertés politiques, aussi bien, ont pour unique fondement le respect de ce pouvoir de décision chez un être qui est appelé à devenir l'origine de soi, en créant en lui-même un espace illimité de lumière et d'amour qui fait de lui un bien universel⁵⁹.

Cette liberté conquise sur toute contrainte, en montrant notre dimension intérieure, définit notre vraie valeur, car "on vaut (...) par le degré de liberté que l'on a conquis à

⁵⁸ QHQD, p. 24. Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23; CVH, p. 146; It., p. 63,81; HPH, p. 44-45.

⁵⁹ QHQD, p. 52. Voir "La crise de la foi", p. 16; HEI, p. 60; CVH, p. 87-88; HPH, p. 181-182.

l'égard de soi"⁶⁰. La liberté est une dimension intérieure de la personne, et non pas uniquement une concession extérieure, partant "la vraie liberté n'est pas la liberté que l'on a (...), c'est la liberté que l'on est, celle qui fait d'un homme une valeur universelle, un espace illimité"⁶¹.

Or, la liberté comme libération de soi nous met devant sa dimension la plus profonde: le **don de soi**. La liberté, en tant que possibilité de ne rien subir, consiste à se donner à l'autre-que-soi; c'est la conception de la liberté comme pauvreté et désappropriation que l'expérience de saint François véhicule d'une façon unique, comme Zundel le dit à maintes reprises.

Nous avons déjà vu comment la personne se constitue par le don de soi-même à l'autre, quand elle découvre que «je est un autre» qui la fait sortir en s'ouvrant au don que l'autre est. En se donnant elle cesse de se subir, d'être repliée sur soi et contrainte par ses déterminismes⁶²: c'est le don de soi, par l'amour, "qui est l'essence de notre liberté"⁶³. Ce

⁶⁰ CVH, p. 98. Voir It., p. 71.

⁶¹ It., p. 109.

⁶² Voir QHQD, p. 53.

⁶³ QHQD, p. 53. Voir "La crise de la foi", p. 16; DV, p. 91; "L'ère de Noël", p. 21; LF, p. 31,64-65; "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 25; PV, p. 19; It., p. 42-43,62-63,81-85,115; HPH, p. 181-182; Al., p. 83; RP, p. 248-249; EI, p. 56.

don est vécu comme une désappropriation, comme la découverte "d'un nouveau «moi» qui trouve dans un autre son espace, sa lumière et sa valeur"⁶⁴.

Ici se trouve le sens de la liberté comme pauvreté intérieure, comme désappropriation de soi, qui nous fait tout don à l'autre, qui nous libère et en même temps nous transforme en libérateurs. Voilà la liberté vécue par saint François d'une façon merveilleuse et exceptionnelle.

Nous retrouvons ici François et l'évangile de la pauvreté où l'on apprend que l'on n'a prise sur l'être qu'en le donnant. C'est tout le secret de la liberté qui est le pouvoir de disposer de soi dans le don de soi⁶⁵.

De même que la personne se découvre comme «je est un autre», par la Présence qui la libère de soi, ainsi la liberté comme libération personnelle, comme désappropriation, dépend aussi de cette même Présence. C'est pourquoi "nous ne sommes jamais plus librement et plus harmonieusement nous-mêmes qu'en nous effaçant en la Présence qui couronne de grâce tout être qui s'ouvre à sa clarté"⁶⁶. Présence qui est

⁶⁴ HEI, p. 159. Voir "Quête de l'homme, expérience de Dieu", p. 23; DV, p. 93.

⁶⁵ CVH, p. 147. Voir EI, p. 57-58, ainsi que les notes 84 et 85 du chapitre 3 de notre travail: on y trouvera une liste plus complète des références à saint François dans les écrits de Zundel.

⁶⁶ RP, p. 101. Voir HPH, p. 44-45, 113-114, 181-182, 217; It., p. 81, 115, 148; "Dieu n'est pas propriétaire", p. 9-10; QHQD, p. 24-25, 52-53; ADQ, p. 85.

reconnue comme le Dieu personnel rencontré "au coeur de notre liberté"⁶⁷, et c'est pourquoi Dieu n'est pas, en nos vies, une contrainte qui nous menace et nous limite en nous imposant sa volonté, mais celui qui nous fait découvrir notre être véritable⁶⁸.

Liberté et Dieu, Dieu et notre liberté dans une mutuelle interaction, voilà la dialectique de la pensée de Zundel dès le début⁶⁹, comme nous pouvons le voir, à titre d'exemple, dans deux textes: le premier, extrait d'Itinéraire (1947), le second, tiré de Quel homme et quel Dieu (1976).

1947

"La dialectique dont se nourrit ma pensée est précisément une dialectique de la liberté. Je n'en connais pas d'autre. L'expérience humaine se confond avec celle de la liberté et celle-ci, à son tour, s'identifie avec l'expérience de Dieu" (It., p. 148).

1976

"Dieu au coeur de notre liberté, comme la condition sine qua non de celle-ci: c'est ce que j'ai tenté d'exprimer dans tout ce que j'ai pu écrire" (QHOD, p. 25).

C'est pourquoi la liberté humaine et l'expérience de Dieu ne sont pas deux expériences rivales, manifestations d'un homme et d'un Dieu ainsi opposés, mais au contraire,

⁶⁷ "La crise de la foi", p. 16.

⁶⁸ Voir QHOD, p. 53.

⁶⁹ Bien qu'il puisse y avoir une différence dans la façon d'exprimer cette même expérience.

parce qu'"il y a une symbiose, une unité de vie, une solidarité indissoluble entre ma libération et la rencontre avec cet Amour «plus intime à moi-même que le plus intime de moi-même»"70.

3. L'instauration du royaume de Dieu et l'avènement de la personne humaine.

Nous avons montré comment devenir homme, conquérir notre liberté, n'est pas une démarche contraire à la rencontre de Dieu, mais en est plutôt la condition inséparable. C'est seulement quand l'homme devient tel et rejoint sa liberté que la révélation de Dieu acquiert tout son sens, parce qu'il se manifeste par la médiation d'une transparence humaine. Dieu n'est pas un Dieu extérieur à l'homme, opposé à son désir de libération, mais au contraire une Présence libératrice, parce que "Dieu ne peut entrer dans le camp de notre expérience qu'à travers notre propre libération, au centre même du problème que nous sommes"71. L'homme devient ainsi l'incarnation de Dieu, sa transparence.

Il est vrai aussi que le vrai Dieu ne peut apparaître qu'incarné. Et il ne peut être une Présence réelle à l'Histoire, une présence expérimentée et incontestable que sous la forme d'Incarnation, c'est-à-dire en étant représenté par nous. Ce sont là deux découvertes symétriques et qui sont indis-

70 JE, p. 27.

71 "Que l'homme soit!", p. 3.

solubles, l'Homme et Dieu, l'Homme en Dieu et Dieu dans la transparence de l'homme⁷².

C'est pourquoi l'homme est le signe, la manifestation, la transparence, le médiateur de la révélation de Dieu par sa vie⁷³, une vie qui doit être complètement libérée de tout déterminisme, une vie ouverte à l'autre, grâce au don de soi, à travers la désappropriation. L'homme, en conséquence, est le chemin de Dieu, d'un Dieu qui n'est pas un despote mais qui respecte l'homme⁷⁴, qui se fait dépendant de lui, de ses options, de ses décisions, parce qu'il se laisse médiatiser par lui⁷⁵. Il a établi un mariage d'amour avec l'homme qui

⁷² D'une conférence de Maurice ZUNDEL au Cénacle de Paris le 22 janvier 1966 (dans LUCQUES, Maurice Zundel, p. 157. Voir PCS, p. 88). Cette idée de la transparence de Dieu à travers la personne avait déjà été exprimée par Zundel en 1954, comme on le voit dans La pierre vivante:

"Dieu transparaît, pourrait-on dire, plus qu'il n'apparaît.

« Il y a là plus qu'une nuance, puisque la différence du transparaître à l'apparaître n'implique rien moins qu'une incarnation.

« Ce qui veut dire que la réalité divine se fait jour à travers un événement **humain** - regard, audition, contact, changement organique, pensée, image, action, oeuvre ou discours - qui surgit en imposant, au sujet ou aux témoins du phénomène, le sentiment spontané d'une origine et d'une présence surhumaines" (PV, p. 21-22; voir aussi p. 46; CVH, p. 141).

⁷³ Voir PV, p. 26, 31-32; CVH, p. 42-43; LF, p. 105-106; DV, p. 132-134; PCS, p. 97-99, 398-399.

⁷⁴ Voir JE, p. 131; CVH, p. 111-112; PCS, p. 354.

⁷⁵ Voir JE, p. 72-73; CVH, p. 141.

exige un consentement réciproque⁷⁶; ce rapport interpersonnel avec Dieu, qui suppose un engagement, est le vrai sens de la révélation.

Toutes les interprétations aventureuses que l'on est tenté de faire subir à la révélation biblique véhiculée par la tradition ecclésiale proviennent, je le crains, du fait que l'on n'a pas situé cette révélation dans l'univers interpersonnel, où l'interpellation divine ne peut sortir tout son effet que dans une parfaite libération humaine, en y voyant, bien à tort, une limite imposée à notre intelligence⁷⁷.

La révélation est plus qu'une communication ou information objective par Dieu; c'est essentiellement "l'expression d'un rapport interpersonnel"⁷⁸ qui s'exprime par une transparence humaine. Il y a donc une relation étroite entre révélation et incarnation "car l'Incarnation, au sens analogique où nous l'entendons, comporte essentiellement la transfiguration et la libération de l'être visible qui sert de truchement à l'Esprit"⁷⁹. Il est évident que la Présence divine peut aussi transparaître dans l'univers, dans la réalité, mais cette Présence manifeste sa lumière dans la réalité par la média-

⁷⁶ Voir PSL, p. 92; "Le vide créateur", (conf. éditée sans pagination); HEI, p. 88, 160-161.

⁷⁷ "La crise de la foi", p. 16. Voir JE, p. 100; QHQD, p. 65-67. On ne peut pas aborder la pensée de Zundel sur la révélation en pensant à un traité systématique, bien qu'on trouve chez lui des intuitions très importantes.

⁷⁸ JE, p. 100. Voir QHQD, p. 65-67; PV, p. 22; LF, p. 105-106; PCS, p. 326.

⁷⁹ PV, p. 128. Voir "Liberté intérieure et révélation", p. 30.

tion de l'homme, par l'humanisation, la libération et la transformation de l'univers; par le truchement de la transparence humaine, l'univers devient un signe, un "sacrement" de Dieu, comme aussi la décréation de l'homme a une conséquence négative sur celui-là⁸⁰.

Cette dimension interpersonnelle de la révélation, la transparence humaine qui manifeste Dieu dans le monde, est aussi utile pour reconnaître la valeur d'une révélation en dehors du christianisme, bien que celle-ci soit limitée.

D'une certaine manière, tous les prophètes, tous les sages, tous les génies, tous les héros constituent une sorte d'incarnation de Dieu, c'est-à-dire que Dieu, d'une certaine façon, se rend présent à travers eux. Mais cette révélation est toujours imparfaite⁸¹.

Ainsi donc nous nous trouvons au tournant décisif que la pensée de Zundel introduit dans la question de l'homme et sa liberté: la solidarité entre la quête de l'homme et l'expérience de Dieu, à tel point qu'on peut dire que "Dieu et l'homme grandissent ensemble (...) comme ils subissent ensem-

⁸⁰ Voir PSL, p. 30-31; EI, p. 143-144, 147-148; RP, p. 62; HPH, p. 112-113; It., p. 72; CVH, p. 104-105; LF, p. 12-13; "L'expérience de la mort", p. 23; "Vrai et faux matérialismes", p. 20; DV, p. 130; "J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal", p. 9, 13. Nous aurons l'occasion d'en parler plus à la fin du chapitre suivant.

⁸¹ "D'autres révélations", d'une retraite de Maurice Zundel à l'Abbaye de La Rochette en septembre 1963, cité dans LUCQUES, Maurice Zundel, p. 150.

ble le même décroît"⁸². En conséquence, la découverte de Dieu suppose la rencontre d'un homme qui a rejoint son humanité et sa liberté grâce à la désappropriation de soi, en découvrant la vraie dimension de la grandeur. C'est ainsi que s'établit une solidarité entre le royaume de Dieu et l'avènement de la personne, parce que "son règne, aussi bien, ne peut, sans nous, ni s'établir en nous, ni s'étendre à l'univers"⁸³. Dieu a besoin de nous pour pouvoir se manifester, mais il y a une condition préalable: il faut nous libérer de toute limite, devenir personne, pour pouvoir être sa transparence, parce que "la perfection de l'homme et le règne de Dieu pratiquement coïncident et constituent, dans notre univers, une seule et même chose"⁸⁴. De là la responsabilité qui découle de notre vie: devenir la transparence de cette Présence, par une vie complètement libérée des contraintes, désappropriée de tout égoïsme, en un mot, ouverte. En étant une personne

⁸² CVH, p. 43; voir aussi p. 152; "Le personnalisme de la foi", p. 139-140; LF, p. 41; MM, p. 128-129, 138; HJ, p. 107, 115-116; HEI, p. 54, 65-68, 100; "La crise de la foi", p. 17; JE, p. 101, 199, 203; "Que l'homme soit!", p. 3; QHQD, p. 174-175, 231-232; "Dieu n'est pas propriétaire", p. 11; ADQ, p. 31-32.

⁸³ PSL, p. 45. Voir HJ, p. 113 où nous pouvons trouver une expression presque identique.

⁸⁴ CVH, p. 139. On trouve la même expression dans Morale et mystique, voir p. 139 et aussi p. 137. Dans le même livre, quelques pages plus tôt, Zundel dit quelle est l'exigence de ce royaume: "Une refonte radicale de l'être, une nouvelle origine et une nouvelle polarité, un nouveau moi, en un mot est la condition sine qua non de l'accès au Royaume de Dieu qui est le Royaume de la divine Pauvreté où la grandeur se mesure à la générosité" (MM, p. 72; voir aussi p. 62).

humaine, l'homme devient, en même temps, un révélateur de Dieu⁸⁵.

Dieu ne peut se manifester qu'en transparence, à travers une expérience humaine et cette expérience est d'autant plus parfaite que l'être est dépouillé. Le grand homme est celui qui n'est pas accroché à son moi, mais qui gravite autour d'une Présence en lui et se dépasse dans les autres. Le dépouillement que constitue la grandeur de Dieu réalise celle de l'homme. Il est en effet impossible de découvrir Dieu ailleurs que dans le phénomène humain; c'est à travers l'expérience humaine que Dieu se fait jour⁸⁶.

La liberté, qui constitue la vraie dimension de notre existence, de notre expérience humaine, voilà le critère interne de la manifestation de Dieu. Et nous savons que cette liberté, pour être telle, doit se trouver chez un homme qui a conquis son humanité, qui est dépouillé de soi, complètement transparent, parce que "la révélation divine est toujours liée à une désappropriation humaine, et que le progrès de la première comporte nécessairement un approfondissement de la seconde"⁸⁷, car l'homme qui est devenu tel est "une sorte d'incarnation de Dieu!"⁸⁸.

⁸⁵ Voir CVH, p. 114,135,141.

⁸⁶ "La clé", p. 6; c'est pour cela qu'il dit, à la page suivante du même article, comment "ce n'est que lorsque l'homme aura toute sa taille que l'Evangile prendra tout son sens" ("La clé", p. 7). Voir "La réalisation de la personne par le célibat féminin", p. 113; HEI, p. 65-68; JE, p. 199,203; "Que l'homme soit!", p. 3.

⁸⁷ HEI, p. 67.

⁸⁸ HEI, p. 68.

Si c'est par le truchement de l'homme que Dieu se manifeste, de l'homme dont la vocation est de se faire, n'existe-t-il pas alors la possibilité que la transparence de Dieu par la médiation de l'homme reste toujours opaque? La réponse est évidemment oui. Néanmoins, dans la dynamique de la liberté humaine et de l'expérience de Dieu, on trouve dans la pensée de Zundel ce qu'on pourrait appeler le **critère externe**, qui vient de la révélation chrétienne, le "cas-limite" que représente **Jésus Christ**: "Le **christianisme** (...) reconnaît dans son fondateur le «cas-limite», si l'on peut dire, d'un **personnalisme divin**"⁸⁹. C'est lui qui nous révèle pleinement l'homme et Dieu dans leur indissoluble solidarité. "C'est pourquoi chacun de nous, finalement, n'est pleinement une personne que par référence au cas-limite, auquel il aspire à son insu et qui constitue, précisément, pour l'expérience chrétienne, tout le **mystère de Jésus**"⁹⁰.

L'itinéraire que nous avons parcouru nous a montré la réponse de Zundel à l'ambiguïté de la question de l'homme et de sa liberté, telle qu'il l'a perçue dans son époque, et de sa relation avec Dieu. La réalité de l'homme, comme celle de sa liberté, consiste dans la possibilité de son devenir. C'est une conquête à faire, une vocation à réaliser tout au

⁸⁹ "Un personnalisme divin", p. 15.

⁹⁰ PV, p. 92 (et en général tout le chapitre VII qui porte comme titre: **Le Cas-Limite**, p. 81-93).

long de sa vie, ce qui implique de sa part une option continue et un engagement soutenu. Bien que l'homme ne soit pas par le fait d'être né, bien qu'il ait reçu la liberté seulement comme une possibilité, il peut néanmoins s'accomplir, conquérir la liberté en se libérant non seulement des déterminismes externes mais aussi de toutes les limites et contraintes internes qui sont parfois beaucoup plus subtiles et oubliées. Dans ce parcours où l'homme se trouve devant l'option d'être ou ne pas être, il se découvre comme ouverture, relation à un autre qui le fait devenir personne. C'est ainsi qu'il s'aperçoit que «je est un autre».

Loin de considérer Dieu comme une contrainte pour l'homme et pour sa liberté, c'est donc uniquement en devenant entièrement lui-même que l'homme peut faire l'expérience de Dieu, car Dieu se révèle toujours -et uniquement- par une transparence humaine. Nous nous trouvons ainsi au tournant décisif que la réponse de Zundel apporte à la pensée contemporaine. Bien loin d'un Dieu qui serait le rival de l'homme, qui le soumettrait et le contraindrait en lui imposant despotiquement sa volonté, bien loin d'un homme en quête de soi qui rejetterait tout Absolu comme une limite, l'homme et Dieu se retrouvent dans une recherche mutuelle et dans une même expérience dont Jésus Christ est la parfaite réalisation. Celui-ci, en effet, est pour Zundel le cas-limite dans lequel l'homme atteint le sommet de son humanité et de sa liberté;

il est en même temps la suprême révélation de Dieu, ou, comme Zundel s'efforce de le montrer dans La pierre vivante⁹¹, l'a priori de la foi qui ne contredit en rien le critère de la liberté.

Il nous reste maintenant à regarder de plus près quel est ce Dieu qui n'apparaît que dans la mesure où il transparaît dans l'existence humaine, quel est ce Dieu dont la révélation est toujours inséparable d'une transfiguration de l'homme. Car, pour Zundel, l'ambiguïté sur Dieu n'est pas moins évidente, dans la culture moderne, que l'ambiguïté sur l'homme et la réponse à la question "de quel homme parlons-nous?" est inséparable de cette autre "de quel Dieu parlons-nous?"⁹². Ce sera l'objet de notre prochain chapitre d'examiner la réponse zundélienne à cette question et par là de dégager les implications proprement théologiques de son expérience de la liberté.

⁹¹ Voir PV, p. 36.

⁹² LF, p. 121. Voir "L'arbre de vie", dans Masses ouvrières, 53 (1950), p. 2; HPH, p. 50; JE, p. 27; QHQD, p. 135-136.

Chapitre 5. LES IMPLICATIONS THEOLOGIQUES DE L'EXPERIENCE DE LA LIBERTE.

Zundel, nous l'avons déjà dit, a pressenti très tôt que la discussion sur le rapport Dieu-homme était viciée à la source du fait qu'on ne se posait pas la question fondamentale: **de quel Dieu et de quel homme s'agit-il?**¹. Une fausse conception de l'homme produit une fausse conception de Dieu, en le situant à l'extérieur de l'homme et du monde, éloigné et étranger à la vie. Mais nous venons de voir comment la recherche de l'homme, de son humanité et de sa liberté, finit dans une rencontre libératrice: la découverte d'un Dieu personnel. Une fausse conception de Dieu produit également une idée erronée de l'homme et de ses relations avec Dieu, l'idée d'un homme soumis aux contraintes de la part d'une volonté arbitraire. C'est pourquoi Zundel disait: "Dieu et l'homme grandissent ensemble (...) comme ils subissent ensemble le même décroît"².

L'ambiguïté de la question de Dieu, pour Zundel, est plus persistante et ses ravages sont encore plus tenaces. Il la voit encore présente dans le discours des pères conciliaires à Vatican II, qui, à son avis, n'a pas touché le problème

¹ Voir JE, p. 27,142; QHQD, p. 131; CVH, p. 104.

² CVH, p. 43.

fondamental: quand on parle de Dieu, de quel Dieu s'agit-il?³. A la source de cette ambiguïté, il y a une conception traditionnelle de Dieu, le Dieu de la théocratie, avec lequel le Dieu de Jésus est incompatible⁴. Si la nouveauté du Dieu révélé par Jésus n'a pas encore pris la place qui lui revient dans la conscience des chrétiens, c'est sans doute parce que cette place est encore le plus souvent occupée par une idée de Dieu conçu comme Etre suprême, cause première de l'univers et principe directeur de l'histoire⁵.

³ Le 22 janvier 1966, comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre 3 (voir note 119), Maurice Zundel prononça une conférence au Cénacle de Paris sous le titre "Quel Dieu et quel homme?" dans laquelle il parla des limites qu'il a trouvées dans le Concile qui n'avait pas posé la question exacte (voir doc. ron., p. 14, 24-26. Un extrait de cette conférence se trouve dans LUCQUES, Maurice Zundel, p. 156-157).

⁴ Voir PV, p. 77; MM, p. 10-11.

⁵ Dans son ouvrage récent, Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs, (Montréal), Éd. Paulines & (Paris), Éd. du Cerf, (1987), 212 p., Rémi PARENT montre comment une certaine image de Dieu, une image **théiste** qui présente un Dieu lointain et étranger, conditionne aussi toute une vision déterminée du monde et de l'histoire, et est à la base des faux rapports clercs/laïcs; même la conception de Jésus Christ est conditionnée par cette image théiste. Conception par ailleurs encore actuelle, comme dit l'auteur: "Pour ma part, je pense qu'une grosse majorité de chrétiennes et de chrétiens continuent d'en avoir une conception proprement **théiste**. Ils le situent en haut du schéma, au départ, comme premier élément de la chaîne, personne dont dépendent tous les autres éléments et d'où découle surtout la place respective que chacun occupe dans le schéma. Il est le commencement absolu. On dirait plus correctement, si l'expression n'était pas si inélégante, que Dieu est très largement vu comme un **absolu de commencement**: rien ni personne, se situant en bas dans la chaîne des éléments, n'atteindra le statut de sujet ni ne pourra commencer d'agir dans l'histoire, si Dieu lui-même n'intervient pas à chaque fois pour conférer ce privilège (...) S'amorce ainsi une logique selon laquelle le monde et l'histoire sont d'autant plus condamnés

Pour Zundel trois attitudes d'esprit ont contribué et contribuent encore à maintenir une conception de Dieu encore très éloignée de celle qui se trouve révélée par Jésus. Il y a d'abord ce qu'il appelle le **biblisme**⁶, c'est-à-dire une attitude à l'égard de la Bible qui érige en modèle l'image de Dieu présentée dans l'Ancien Testament. Il s'agit là d'une conception théocratique de Dieu perçu comme empereur du monde dont on sait qu'elle a servi à justifier une certaine forme de gouvernement, notamment lors de l'instauration de l'empire chrétien⁷. La deuxième attitude d'esprit, qui a pesé sur la notion chrétienne de Dieu, consiste dans une certaine forme de **philosophisme**⁸. Elle consiste à identifier Dieu à Celui que l'on évoque pour répondre à la question concernant la cause première du monde ou le fondement du réel. Enfin, troisième attitude d'esprit dont les conséquences ont été néfastes pour la notion chrétienne de Dieu, un certain **moralisme**⁹ qui voit dans l'agir humain la soumission à la volonté arbitraire d'un Dieu regardé comme le fondement de la vie

à l'in-signifiance que tout le sens de la vie est invité à se déporter en Dieu. Tout ne peut découler que de Lui, et rien ne se peut vivre de beau et de bon qui ne vienne directement de Lui" (PARENT, Une Église de baptisés, p. 39-41; voir aussi passim).

⁶ Voir "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron., p. 15-18; JE, p. 84-85; "La clé", p. 6.

⁷ Voir "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron., p. 18-20; ADQ, p. 37.

⁸ Voir "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron., p. 21-22.

⁹ Voir "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron, p. 22-23.

morale. Il résulte inévitablement de ces attitudes une idée de Dieu qui en fait un être extérieur à l'univers et à nous-mêmes.

Le Dieu dont il est question, dans l'immense majorité des cas, est un amalgame des diverses philosophies, de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament et des théologies qui combinent ces multiples apports. Il est présenté comme une explication du monde, en supplément des vues scientifiques réputées insuffisantes, ou comme le fondement de la morale individuelle et collective ou comme le garant des espoirs d'outre-tombe, en bref comme le créateur, législateur et juge souverain de l'univers. Mais Il ne paraît pas engagé dans notre destin. Il le régit du dehors et tout va toujours très bien pour Lui dans Sa gloire, quelle que soit l'épreuve de Ses créatures qui portent tout le risque de leur existence avec une éternelle responsabilité.

Cette vue d'un Dieu extérieur à l'univers et à nous-mêmes Le rend finalement étranger. On L'atteint par des raisonnements, par des concepts dont il est très difficile de fonder la légitimité, ou par des traditions qui véhiculent une révélation sur laquelle se poursuivent d'interminables discussions entre chrétiens, entre chrétiens et non chrétiens, entre croyants et athées¹⁰.

C'est ainsi que cette fausse image de Dieu produit une rupture, un manque de communication "entre le monde et l'Eglise, ou les Eglises, le monde et les religions institutionnelles"¹¹, parce que c'est un Dieu qui n'est pas censé être nécessaire de nos jours. Or, cela n'est pas l'image du Dieu qu'on est appelé à vivre¹², mais une caricature. Le Dieu que Jésus Christ révèle est un Dieu présent dans la vie, qui

¹⁰ "Que l'homme soit!", p. 3.

¹¹ "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron., p. 14.

¹² Voir "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron., p. 24-26.

se manifeste à travers une transparence humaine, qui est indissolublement uni à l'homme et à sa libération¹³. C'est de ce Dieu qu'on parlera dans ce chapitre. D'abord on verra quelle est la nouveauté de Dieu que Jésus révèle: le monothéisme trinitaire, un Dieu humble, innocent et fragile, qui est présent dans la vie humaine comme l'Amour sans contrainte. Cette nouveauté a aussi des implications proprement christologiques: l'Incarnation montrera un Jésus Christ qui est le cas-limite dans lequel Dieu et l'homme atteignent leur pleine signification. Un cas-limite qui continue à être présent au monde dans la réalité sacramentelle de l'Eglise et qui conduit l'homme à s'engager dans un compromis de libération dans tous les domaines de la vie humaine jusqu'à ce que toute la création devienne aussi un "sacrement" de la présence divine.

¹³ Voir "Quel Dieu et quel homme?", doc. ron., p. 29; "L'arbre de vie", p. 3-6. Zundel a fortement souligné la nouveauté qu'introduit la personne de Jésus dans la révélation en nous empêchant de "revenir à des niveaux dépassés" (QHQP, p. 66). En nous parlant de cette nouveauté, il cite le livre du P. Marie-Joseph LAGRANGE, La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament, (Paris, V. Lecoffre, 1903, VIII, 220 p. [Etudes bibliques]): voir QHQP, p. 69-70; aussi on peut trouver une référence au même livre dans DV, p. 134; RC, p. 108, 113-114. Dans le même sens, Zundel cite le P. Alfred DURAND, "Critique biblique", dans Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris, Beauchesne, 1914⁴, vol. I, c. 760-819, Zundel cite les c. 795-801 (voir RC, p. 121); aussi dans QHQP, p. 66 (et DV, p. 125), se trouve une autre citation du P. DURAND sans qu'aucun ouvrage en particulier soit mentionné; nous pensons que Zundel fait probablement référence aux articles "Inerrance biblique", dans Dictionnaire apologetique..., vol. II (1915⁴), c. 752-787 et "Inspiration de la Bible", dans Dictionnaire apologetique..., vol. II (1915⁴), c. 894-917.

1. Les implications proprement "théologiques".

La nouveauté que la révélation de Jésus Christ apporte concerne d'abord la perception même de Dieu: d'un Dieu qui est conçu comme un monarque absolu on passe à la manifestation d'un Dieu-Trinité, d'un Dieu qui est pur Amour. C'est ainsi qu'"il ne faut jamais parler de Dieu en oubliant tout ce que la révélation de la Trinité comporte de lumière et de libération"¹⁴. Devant la rigidité du monothéisme solitaire, il parlera d'un monothéisme trinitaire, c'est-à-dire d'un monothéisme unique mais non solitaire.

Si l'on peut exprimer, d'un mot, l'originalité foncière de l'Évangile ou - ce qui revient au même - l'ultime fondement de la révélation et de la révolution chrétiennes, nous ne voyons rien qui en rende mieux compte que la substitution d'un monothéisme trinitaire à un monothéisme unitaire (...) Cette distinction peut paraître subtile. Elle est en réalité capitale, puisqu'elle permet immédiatement d'identifier Dieu avec la charité, dont le propre, selon le Pape S. Grégoire, est de tendre vers un autre: «Dilectio in alterum tendit ut caritas esse possit»¹⁵.

¹⁴ "L'homme appelé à vivre en Dieu, comme Dieu s'est fait homme", conférence donnée au Cénacle de Genève le 26 janvier 1975, doc. ron., p. 10. DONZE a signalé cette dimension de la Trinité comme la clé de la pensée de Zundel: voir La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 132-133.

¹⁵ "La théologie de Jean XXIII", p. 8; voir aussi p. 9; MM, p. 54-55; "L'ère de Noël", p. 22; DV, p. 96 (note 1), 105; HJ, p. 42; HEI, p. 76-77; JE, p. 76-78; QHQD, p. 73, 75, 77, 137; "J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal", p. 5; PCS, p. 74-75, 140-141.

Dans le premier chapitre on a signalé comment pendant les années passées au Caire (1939-1945) et les voyages postérieurs au Caire et au Liban, Zundel entrera en dialogue avec l'islamisme ce qui va lui servir à développer sa réflexion sur l'importance de la Trinité dans la vie chrétienne, devant

L'Etre de Dieu coïncide donc avec l'Amour qui est un pur don vers un autre. C'est ainsi qu'on peut dire de lui que "«Je est un autre», que Dieu n'a prise sur soi qu'en se communiquant, qu'en Lui le rapport de soi à soi est pure relation à un autre"¹⁶. De cette façon on arrive à découvrir la relation subsistante qui existe au sein de la Trinité comme un altruisme infini.

Le moi en Dieu, loin donc d'être solitaire et narcissique, jaillit en trois relations subsistantes. - Père, Fils et Saint-Esprit -, dont chacune embrasse la totalité de l'être divin, pour le donner dans la transparence absolue d'un éternel dépouillement¹⁷.

la rigueur du monothéisme islamique (voir "Notices biographiques", doc. ron., p. 19-20).

¹⁶ JE, p. 77; voir aussi p. 97; LF, p. 51; QHQD, p. 80.

¹⁷ QHQD, p. 75. Voir NDS, p. 25; EI, p. 56-57; It., p. 169-182; CVH, p. 110-111; DV, p. 103-104.

Pour décrire la relation subsistante au sein de la Trinité, Zundel s'inspire d'un texte du Père Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, qu'il cite très souvent. Ce texte est le suivant:

"Où trouver ici le moindre égoïsme? Le moi n'est plus qu'une relation subsistante à celui qui est aimé, il ne s'approprie plus rien (...) Tout l'égoïsme du Père est de donner sa nature infiniment parfaite à son Fils, en ne retenant pour lui que sa relation de paternité, par laquelle il se rapporte encore essentiellement à son Fils. Tout l'égoïsme du Fils et de l'Esprit-Saint est de se rapporter l'un à l'autre et au Père dont ils procèdent. Ces trois personnes divines essentiellement relatives l'une à l'autre constituent l'exemplaire éminent de la vie de la charité" (Dieu, son existence et sa nature; solution thomiste des antinomies agnostiques, Paris, Beauchesne, 1923⁴, p. 510, cité par Zundel à plusieurs reprises: PSL, p. 38 [note 1], 153 [note 1]; DV, p. 100-101, 103; "La théologie de Jean XXIII", p. 9; QHQD, p. 75).

Le monothéisme trinitaire marque donc une rupture avec l'image théocratique de Dieu qui faisait de lui un monarque absolu donnant un sens à tout. La grandeur divine est identifiée "avec l'amour radicalement affranchi de toute adhérence à soi, avec le dépouillement infini de l'éternelle pauvreté"¹⁸.

C'est ici que la réflexion de Garrigou-Lagrange sur la relation subsistante au sein de la Trinité rejoint, pour Zundel, l'expérience de saint François¹⁹, en faisant de la Trinité l'exemplaire parfait du dépouillement absolu: "Dieu est pauvre, Dieu est radicalement désapproprié de soi, Dieu n'a rien et ne peut rien posséder, Dieu est l'Anti-possession et l'Anti-Narcisse"²⁰, la parfaite liberté car il représente la plus parfaite libération de tout attachement narcissiste à soi, étant ainsi "la source et l'accomplissement de notre liberté"²¹. Si le Dieu que présentait la théocratie établissait avec l'homme des rapports de dépendance et de domination, le Dieu-Trinité, le Dieu-amour, le Dieu-pauvre et

¹⁸ DV, p. 105; voir aussi p. 103; LF, p. 52; JE, p. 78.

¹⁹ Voir DV, p. 101; LF, p. 50.

²⁰ JE, p. 78. Voir PSL, p. 38 (note 1); NDS, p. 25; EI, p. 53-62; It., p. 167-168; CVH, p. 110-112; LF, p. 49-53; "La pauvreté de Dieu", p. 38-42; MM, p. 55-56, 84-85; "Les deux versants de la religion, le versant de la dépendance et le versant de la liberté", conférence au Cénacle de Genève le 26 janvier 1975, doc. ron., p. 5-7; PCS, p. 43-44, 194, 343-344.

²¹ JE, p. 97. Voir QHQD, p. 77, 134; MM, p. 85; LF, p. 52-53; CVH, p. 111-112; It., p. 186.

désapproprié, en un mot le Dieu-liberté que Jésus Christ révèle établit avec l'homme des rapports de liberté.

Le Dieu que Jésus nous révèle ne peut nous toucher que par la liberté qu'Il est, en suscitant la liberté que nous avons à devenir: dans une existence d'amour qui coïncide avec le don de nous-même. Il nous rend, tout ensemble, en une inviolable intériorité, indépendants de Lui et de nous, libres de Lui et libres de nous dans la mesure où se noue cette relation d'amour qui est notre seul lien authentique avec Lui et avec nous²².

On trouve ici le tournant décisif de la révélation de Jésus, dans le Dieu qui établit avec l'homme des rapports d'amour et de liberté, non pas de dépendance.

La Trinité représente un point décisif dans la compréhension de Dieu, mais pour mieux faire percevoir la nouveauté de la révélation de Jésus, Zundel met en relief d'autres termes qui la soulignent: l'humilité, la fragilité, l'innocence de Dieu²³, expressions intimement reliées entre elles et avec le thème de l'amour et de la pauvreté divine, et qui marquent peut-être encore plus fortement l'originalité de la pensée zundélienne.

L'humilité de Dieu, expression qui a été tirée de l'Opuscule De Beatitudine, autrefois attribué à saint Thomas

²² JE, p. 79.

²³ Ces expressions ne montrent pas un manque constitutif dans l'Etre de Dieu; au contraire elles manifestent un excès de générosité, parce que l'Etre de Dieu coïncide avec l'amour (voir PSL, p. 38 [note 1], 222-223).

d'Aquin²⁴, exprime le respect immense de Dieu pour ses créatures humaines et pour leur liberté, ainsi que la solidarité qu'il établit avec elles. C'est cela la grande nouveauté que Jésus a manifestée en relation à Dieu, où celui-ci se soumet, par amour, à ses créatures raisonnables, en faisant d'elles

²⁴ Cette expression correspond au chapitre 2 de l'Opuscule De Beatitudine.

"Est ibi aliud inflammans animam ad amandum Deum, scilicet divina humilitas (...) Nam Deus omnipotens singulis angelis sanctisque animabus in tantum se jubiicit, quasi sit servus emptitius singulorum, quilibet vero ipsorum sit Deus suus. Ad hoc insinuandum transiens ministrabit illis dicens in Psalm. LXXXI: «Ego dixi, dii estis» (...) Haec autem humilitas causatur ex multitudine bonitatis, et divinae nobilitatis, sicut arbor ex multitudine fructuum inclinatur" (Opuscles de Saint Thomas d'Aquin. Tome 7, Paris, L. Vivès, 1858, p. 135-136).

Pourtant il ne semble pas que Zundel ait utilisé directement l'Opuscule. Il le cite d'après Jacques MARITAIN qui dans Art et scolastique (Paris, L. Rouart, 1927², p. 245, note 38) cite le texte cité ci-dessus (avec un unique changement, MARITAIN utilise **subjicit** et dans l'Opuscule cité est écrit **jubiicit**). Zundel donne une traduction du texte latin cité par MARITAIN:

"Il y a là autre chose qui enflamme l'âme à aimer Dieu: c'est l'humilité divine. Dieu tout-puissant, en effet, se soumet (tellement) à chacun des anges et à chacune des âmes saintes, comme s'il était pour chacun (ou chacune) un esclave qui s'achète et que chacun (ou chacune) fût son Dieu. Pour le suggérer il passera en les servant, selon ce qu'il dit dans le psaume 81: «J'ai dit: vous êtes des dieux». Cette humilité résulte de l'abondance de la bonté et de la noblesse divine, comme un arbre ploie sous l'abondance de ses fruits" (QHGD, p. 7-8).

Zundel cite souvent ce texte dans ses écrits, ou bien l'expression qui parle de l'humilité de Dieu: voir PSL, p. 38 (note 1), 222 (note 2), 389; "La théologie de Jean XXIII", p. 9; "Le mal. La création, oeuvre d'amour à deux", retraite à l'Abbaye cistercienne de Timadeuc (Morbihan), 5 avril 1973, doc. ron., p. 6.1; "Les deux versants de la religion, le versant de la dépendance et le versant de la liberté", doc. ron., p. 7; "Le chrétien et le mal", conférence prononcée le 15 janvier 1975 à Genève, citée par DONZE, L'humble présence, p. 192-193; QHGD, p. 7-8, 93, 109, 175; PCS, p. 344.

"des créateurs"²⁵, "comme si chacune était son Dieu"²⁶. C'est là le sommet de la rédemption, "que Jésus a réellement inscrit, au centre de l'histoire, cette prodigieuse équation: pour Dieu, l'homme = Dieu"²⁷. Il n'y a donc pas de place pour la contrainte, pour l'écrasement divin, mais pour la liberté à travers la réciprocité du don, de l'amour, entre Dieu et l'homme.

Les deux termes, ici, s'intériorisent à la fois-Dieu et l'homme - dans ce rapport d'esprit à esprit, où la dépendance naturelle de l'homme s'efface dans cet échange personnel avec Dieu, qui le rend d'autant plus libre (de soi) qu'il se donne davantage. Car cette dépendance de nature de l'homme à l'égard de Dieu n'a été voulue (comme condition de l'existence de l'homme) qu'en vue de cette sorte d'égalité dans l'Amour que la Croix atteste avec une abyssale générosité. C'est ce que le fragment du De Beatitudine (...) exprimait dans ce raccourci magnifique: Dieu «s'est soumis» à ses créatures raisonnables «comme si chacune était son Dieu»²⁸.

On trouve ici l'idée d'un Dieu qui attend la réponse de l'homme pour pouvoir établir avec lui des rapports d'intimité

²⁵ QHQD, p. 93. Voir "La révélation de Dieu et de l'homme en la Croix, source de vie", dans Nouvelle Revue apologetique, 641 (1939), p. 207; RP, p. 364; OV, p. 73; "Accepter d'être origine", dans Foi vivante, 11 (1962), p. 88; PCS, p. 39. Cette phrase de Henri BERGSON, utilisée par Zundel, est tirée de son livre Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Alcan, 1933¹⁵, 346 p. Cette expression, pour laquelle Zundel ne donne aucun renvoi précis, se trouve à la page 273.

²⁶ QHQD, p. 109.

²⁷ QHQD, p. 109; voir aussi p. 110, 171; "Le chrétien et le mal", dans DONZE, L'humble présence, p. 193; PCS, p. 207, 301-304.

²⁸ QHQD, p. 174-175.

et de liberté, d'un Dieu qui se manifeste dans une transparence humaine, qui se laisse médiatiser par l'homme. C'est pour cela que Zundel disait que "Dieu a fait de nous les arbitres de sa Présence au monde. Il ne peut s'y manifester comme liberté qu'à travers notre liberté"²⁹. C'est donc un Dieu fragile, parce qu'il accepte même le refus de l'homme de s'ouvrir à lui, d'établir une relation d'amour, de se libérer. Dieu "est inévitablement désarmé devant un refus qui soustrait notre intimité à Sa présence. Notre imperfection, autrement dit, peut tenir en échec Sa perfection"³⁰. C'est ainsi que comme dans tous les rapports de liberté entre les personnes humaines, l'échec peut être présent, le refus de répondre à une invitation. "C'est sous cet aspect que Dieu est fragile et désarmé devant les refus que nous pouvons toujours opposer à un dialogue qui exclut radicalement toute contrainte"³¹.

Ce Dieu, dont l'humilité et la fragilité sont des caractéristiques essentielles, est aussi un Dieu innocent. Cet attribut découle des deux autres. Il en résulte que Dieu n'est pas le responsable du mal, mais qu'il est sa première

²⁹ JE, p. 131.

³⁰ HJ, p. 40. Voir RC, p. 52.

³¹ HJ, p. 41. Voir PCS, p. 81. Cette fragilité n'indique aucun manque constitutif en Dieu, mais il est le signe du respect qu'Il a envers l'homme: "c'est sa fragilité où s'exprime la possibilité d'une rupture dont l'initiative émane toujours de nous" (DV, p. 96).

victime³² puisqu'il subit les conséquences d'un manque de réponse de la part de l'homme. Si Dieu a créé des créateurs, si la création est une histoire à deux où la réponse de l'homme constitue un élément essentiel, le manque de cette réponse produit le mal dans la création.

Dans cette histoire à deux, dans cette histoire nuptiale, où tout être raisonnable est partenaire de Dieu pour la création d'un univers d'amour, si le oui de Dieu, en effet, est éternellement assuré, celui de la créature libre ne l'est pas. Elle n'est pas oui, par elle-même, comme Dieu, en qui il n'y a pas de non (II Cor. 1,19), elle a à se faire oui. Et c'est par là, par le non où elle peut se fixer, que le mal a pu s'introduire dans le monde³³.

La vraie cause du mal c'est, de la part de l'homme, le refus de devenir un créateur, une origine, le refus de devenir libre, de répondre à la réciprocité que Dieu veut établir avec nous et, "à travers nous, avec tout l'univers"³⁴. Voilà le mal absolu devant lequel la Croix de Jésus Christ montre

³² Voir QHQD, p. 106-107; JE, p. 42-43; HJ, p. 36; EI, p. 78; "Dieu première victime", dans Choisir, 256 (1981), p. 5-7; PCS, p. 250, 273-274. Comme on l'a déjà indiqué dans le premier chapitre, Zundel a toujours été très préoccupé du problème du mal. Ce n'est pas notre intention de faire un exposé complet sur ce problème, mais uniquement de souligner l'aspect de l'innocence divine dont Zundel parle, comme une conséquence du respect immense de Dieu envers l'homme, unique responsable de la présence du mal.

³³ QHQD, p. 103. Voir RC, p. 52; "La révélation de Dieu et de l'homme en la Croix, source de vie", p. 205; "Accepter d'être origine", p. 85-88; PCS, p. 16, 39-41, 250, 316.

³⁴ QHQD, p. 112; voir aussi p. 113; RP, p. 248; HPH, p. 114, 170-171; CVH, p. 75-76; LF, p. 88-90; HJ, p. 33, 36; JE, p. 36-37, 49.

l'innocence de Dieu³⁵.

Si le Dieu de la théocratie présentait parfois une image de terreur qui conduisait à la crainte, le Dieu Trinité que Jésus révèle est un Dieu d'humilité, un Dieu fragile et innocent dont le sort dépend de l'homme qui a ainsi la possibilité de "le tuer" chaque fois qu'il ne le manifeste pas dans la transparence de sa vie, qu'il ne répond pas oui à l'amour que Dieu lui offre. Voilà la grande nouveauté de la révélation de Jésus Christ en relation à Dieu.

Nous avons donc ce pouvoir effrayant de juger Dieu, de Le condamner, et de Le faire mourir. Et nous avons renversé tous les termes de cette vérité pourtant si évidente, et nous nous sommes demandé si Dieu n'allait pas nous condamner, nous rejeter comme si ces mots avaient là un sens³⁶.

Cependant Zundel se rend compte que cette nouveauté, en relation à la révélation de Dieu apportée par Jésus, n'a pas été saisie, ou plus encore, n'a pas été bien annoncée.

Et justement j'ai l'impression que, j'ai l'impression que (sic), en face de la contestation multiforme, innombrable, en dehors de l'Eglise ou dans l'Eglise, j'ai l'impression que ceci n'est jamais dit, qu'il faudrait crier sur les toits que Dieu est Liberté Infinie, que le sens de la Création, c'est la liberté infinie, mais que cette liberté, comme celle de Dieu, elle ne peut s'accomplir que par le vide total que l'on fait en soi, qui est non pas une Loi à laquelle on serait soumis, mais une création qui est remise entre nos mains, et qui

³⁵ Voir QHQD, p. 106-108; JE, p. 46; RP, p. 181.

³⁶ Inédit de 1937, cité par DONZE, L'humble présence, p. 163; voir aussi p. 161-196 qui nous parlent de Dieu comme la première victime du mal.

doit décider du sens même de l'Univers, et de l'avènement de Dieu dans cet Univers³⁷.

Certainement la conception de Dieu que Jésus Christ présente est plus libératrice que l'image de Dieu de la théocratie, mais aussi plus exigeante. La dépendance exige une obéissance aveugle, la liberté une réponse créatrice qui permet le rejet. De là naît l'énorme responsabilité que Dieu a mise dans les mains de l'homme.

2. Les implications christologiques.

Le monothéisme trinitaire a montré comment l'être en Dieu coïncide avec l'amour, avec l'ouverture à l'autre, dans une relation subsistante. Ainsi l'image théocratique laisse la place à la vision de Dieu comme pauvreté et désappropriation, d'un Dieu d'humilité et de fragilité, d'un Dieu innocent. C'est en regardant la Trinité qu'on peut comprendre le vrai visage de Dieu, comme aussi le mystère de Jésus, d'un Jésus qui devient le cas-limite dans lequel l'homme et Dieu se rejoignent: l'homme parfaitement libéré et Dieu pleinement révélé. Cette nouveauté du Dieu Trinité a donc aussi des implications christologiques.

Le mystère de Jésus reçoit un éclairage très différent selon qu'il est perçu sur fond de Trinité, si

³⁷ "Le deux versants de la religion, le versant de la dépendance et le versant de la liberté", doc. ron., p. 7.

l'on peut dire, en partant de cette éternelle communion d'amour où la vie jaillit dans le dépouillement infini d'une offrande réciproque, ou en partant d'un Dieu dont la transcendance est conçue de telle sorte qu'elle fait de Lui le grand Séparé, qui ne pourrait, «sans déchoir», «habiter parmi nous»³⁸.

Les implications christologiques de l'image de Dieu que la conception trinitaire présente, concernent l'humanité de Jésus Christ manifestée dans la nouveauté de l'Incarnation. Par le truchement de son humanité il nous révèle la plénitude de l'homme et de Dieu dans leur indissoluble solidarité, si étroite qu'elle devient une **humanité-sacrement** et une **humanité-médiatrice**³⁹. Le sens de l'Incarnation se trouve ainsi

³⁸ QHQD, p. 137.

³⁹ Voir EI, p. 111-112; PV, p. 102; LF, p. 126; "Le mystère de Jésus. Humanité totalement transparente à Dieu", retraite aux Franciscaines de Lons-Le-Saulnier à Ghazir (Liban), 3-10 août 1959, doc. ron., p. 129-142; "La théologie de Jean XXIII", p. 13; PCS, p. 65,83,225.

L'expression **humanité-sacrement**, est inspirée de l'oeuvre du Père Marie-Benoît SCHWALM, Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin, (Leçons, notes et commentaires recueillis et mis en ordre par le R.P. MENNE des Frères-Prêcheurs), Paris, Lethielleux, (1910), 499 p., où l'auteur, en faisant un commentaire du De incarnatione, de la troisième partie de la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin, parle de Jésus Christ comme du "Sacrement par excellence" (voir SCHWALM, Le Christ d'après..., p. 123-124). D'après Zundel, le Père Schwalm est le premier à utiliser cette expression. Ce livre a été cité par Zundel à plusieurs reprises (voir entre autres: PSL, p. 153 [note 3]; NDS, p. 52 [note 13], 53; RC, p. 120; PV, p. 10; "Le mystère de Jésus. Humanité totalement transparente à Dieu", doc. ron., p. 138; LF, p. 126-127: à la page 126, note 2, on lit: "Le Père Schwalm est, à notre connaissance, le premier théologien qui ait appliqué à l'humanité du Christ la notion [analogique] de sacrement [suprême sacrement, conjoint] dans son commentaire de la III^e partie de la Somme de S. Thomas"; "La théologie de Jean XXIII", p. 13-14; "La Sainte Vierge, témoin et révélation du Christ", dans La Vie spirituelle, 109 [1963], p. 544; "La souffrance

dans l'humanité de Jésus Christ, parce que celle-ci est l'unique à expérimenter une nouveauté, un changement.

Ayant admis que tout le changement impliqué par le mystère de Noël concerne la nature humaine, dont Chalcédoine, justement, affirme, en Jésus, la réalité et l'intégrité, que signifie le terme d'humanité-sacrement? Il désigne une nature humaine - celle qui a été créée dans le sein de Marie par l'opération (le rayonnement) indivisible de la Trinité - qui dans tout ce qu'elle est, dans tout ce qu'elle dit ou fait, dans tout ce qu'elle éprouve activement ou passivement, témoigne de Dieu, représente Dieu et communique Dieu. C'est donc une humanité incapable de tout retour sur soi, incapable de se centrer sur soi, d'attirer à soi ou de témoigner de soi, une humanité radicalement expropriée du moi-proprétaire qui nous est familier, une humanité qui ne peut rien s'approprier, rien posséder pour soi, une humanité dont le dépouillement est absolu, unique, indépassable. On voit tout de suite que, par ce caractère, l'humanité du Christ s'enracine dans l'univers et appartient à l'ordre de grandeur de la Pauvreté dont François d'Assise est le chantre et le héraut. Le mystère de Jésus est un **mystère de pauvreté**. Il répond symétriquement, sur le plan humain, au mystère de la Pauvreté divine qui éclate au coeur de la Trinité. C'est pourquoi Jésus est apte à nous la révéler d'une manière unique autant qu'à nous la communiquer, puisqu'en lui comme en elle (...) «je est un autre»⁴⁰.

Qu'est-ce qu'on peut tirer de cette synthèse, maintes fois répétée, sur l'Incarnation et quelle est sa relation avec le cas-limite que représente Jésus Christ et dans lequel

de Dieu", dans Foi vivante, 13 [1962], p. 193).

⁴⁰ LF, p. 127-128; voir aussi p. 129-131; EI, p. 111-112; "Infra actionem", dans La Vie intellectuelle, 48 (1937), p. 343-344; RP, p. 240; RC, p. 183-186; PV, p. 96, 105-106; "Le mystère de Jésus. Humanité totalement transparente à Dieu", doc. ron., p. 137-139; MM, p. 67-68; "L'ère de Noël", p. 22; "La théologie de Jean XXIII", p. 13; HEI, p. 75-76; "La crise de la foi", p. 16-17; JE, p. 86-87; QHQD, p. 130-142.

Dieu et homme se rejoignent?

La nouveauté que l'Incarnation apporte consiste "à rendre présent l'homme à Dieu"⁴¹ et non pas le contraire, vu que Dieu est déjà toujours présent au monde⁴². C'est par l'humanité de Jésus Christ que se réalise cette présence de l'homme à Dieu. Ainsi comprise l'Incarnation ne suppose aucun changement en Dieu; il faut plutôt affirmer, d'après Zundel et selon le symbole dit de saint Athanase, que "tout le changement qu'elle implique concerne l'humanité de Jésus"⁴³.

⁴¹ "L'homme appelé à vivre en Dieu, comme Dieu s'est fait homme", doc. ron., p. 12; voir aussi p. 13.

⁴² voir QHQD, p. 134-135; RC, p. 182; PCS, p. 68-69; ADQ, p. 84.

⁴³ JE, p. 86. Zundel cite, dans la même page, le texte du symbole attribué à saint Athanase sur Jésus Christ: "C'est ce que suggère admirablement le symbole dit de Saint Athanase, lorsqu'il affirme que le Christ est un (une seule personne) «non par le changement de la divinité en la chair mais par l'assomption de l'humanité à Dieu»" (JE, p. 86). Ce texte est cité à plusieurs reprises dans ses écrits. Ainsi, en parlant de l'*assumptio humanitatis in Deum*, Zundel dit que l'assomption "désigne (...) l'élévation de la nature humaine du Christ à l'union personnelle (et personnifiante) avec Dieu" (PV, p. 107, note 1). Voir QHQD, p. 141 (note 1), 204-205; HEI, p. 75; "Un personnalisme divin", p. 15; LF, 128; RDI, p. 138; RC, p. 182): c'est-à-dire que "la divinité de Jésus Christ, c'est l'éternelle divinité qui devient le support, qui devient la subsistance de cette humanité qui, au lieu de graviter autour d'elle-même, autour d'un moi charnel obscur, limité, rétif, gravite uniquement autour du Moi divin" (extrait d'une retraite au Monastère du Mont-des-Cats, le 9 décembre 1971, cité par LUCQUES, Maurice Zundel, p. 31). C'est donc la "Personnalité du Fils" qui assume cette nature humaine (voir JE, p. 86-87), qui la recouvre (voir RDI, p. 138), en étant de cette façon son humanité "radicalement ordonnée et suspendue au moi divin, en la Personne du Verbe en qui elle subsiste" (LF, p. 128).

Ainsi, elle est pleinement libérée de toute contrainte, de toute limite, ouverte à la divinité; en d'autres mots, elle est l'unique à pouvoir dire "je est un Autre", en étant une pure référence à l'Autre divin.

Ce qui est communiqué à l'humanité de Jésus c'est donc cette souveraine désappropriation qui est aussi la suprême liberté. Sa nature humaine est prise et emportée tout entière dans la vague qui jette éternellement le Fils dans le sein du Père. Le «Je» qui nous parle par ses lèvres est le dépouillement subsistant, la «Pauvreté divine» en personne⁴⁴.

Dans cette pauvreté, qui est une désappropriation, une libération de toute limite personnelle et de toute contrainte externe, il faut voir une vraie «kénôse».

Cette «kénôse», cette évacuation radicale du moi-propriétaire - qui nous ramène sans cesse à la biologie, dont il résulte comme la pesée globale des déterminismes internes et externes que nous subissons - affranchit l'humanité de Jésus de toute limite et de toute frontière⁴⁵.

⁴⁴ QHQD, p. 135. Voir aussi, JE, p. 86-87; PV, p. 96,105-106; PCS, p. 59,64,83,421; ADQ, p. 85-88 et tous les textes cités dans la note 40 de ce chapitre. Certainement, la nature humaine du Christ "ne cesse pas, sans doute, d'être une créature, elle a commencé d'être, au sein de la Vierge, avec les limites que comporte nécessairement la nature humaine, mais sans limite dans l'ouverture qu'elle offre à l'emprise divine, n'étant par tout son être que le signe vivant, le sacrement mystérieux de la Divinité qui s'exprime personnellement en elle" (EI, p. 111-112. Voir RC, p. 189-190).

⁴⁵ MM, p. 67. En parlant de la désappropriation de l'humanité de Jésus Christ, Zundel fait référence, à plusieurs reprises, à un texte du Père Charles-Vincent Hérís:

"Le Verbe, en effet, écrit Ch. V. Hérís, communique à la nature humaine non pas son être de nature, par lequel il est formellement Dieu, mais son être personnel, par lequel il subsiste dans sa nature divine. Il fait subsister la nature humaine en se l'unissant à son être personnel et en lui communiquant sa propre subsistance. Il n'y a donc pas, entre

Si Dieu se manifeste toujours par la médiation d'une transparence humaine, on peut comprendre maintenant pourquoi seul Jésus Christ peut révéler Dieu en plénitude, parce que son humanité est la seule qui soit libre de toute référence narcissiste à soi capable de ternir la transparence divine; la seule humanité sans opacité⁴⁶. Voilà le sens de l'humanité-sacrement, la révélation parfaite de Dieu.

Or, cette humanité-sacrement est aussi une humanité-médiatrice.

Elle est sacrement par rapport à la Divinité qu'elle nous communique personnellement. Elle est médiatrice par rapport à nous parce que c'est elle qui nous représente, c'est elle qui nous rassemble, c'est elle qui nous unit, c'est elle qui récapitule et qui donne un nouveau commencement à toute la Création et à tout l'Univers⁴⁷.

C'est ici où se situe le sens du Fils de l'homme et du

le Verbe et la nature humaine, unité d'être sous le rapport de la nature, mais bien sous le rapport de la personne (...) La réalité créée, qui rend actuelle l'union des deux natures, n'est pas autre chose que la nature humaine, en tant que dépouillée de sa propre subsistance, elle se trouve attirée passivement et réellement à l'être personnel du Verbe" (Charles-Vincent HERIS, Somme théologique, vol. I: «Le Verbe incarné», Paris, Editée par la Revue des jeunes, 1954³, p. 252,295, cité en HEI, p. 77-78; voir aussi p. 87; QHQD, p. 136-137; DV, p. 147 [note 1],150 [note 1]; "La théologie de Jean XXIII", p. 13; "Un personnalisme divin", p. 15; DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 153-157).

⁴⁶ Voir MM, p. 73,122; HJ, p. 99; JE, p. 203; "Liberté intérieure et révélation", p. 30.

⁴⁷ "L'humanité sainte de Jésus", retraite aux Franciscaines de Lons-Le-Saulnier à Ghazir (Liban), 3-10 août 1959, doc. ron., p. 145.

second Adam, en solidarité avec le Fils de Dieu que l'humanité-sacrement mettait en relief.

Dire Fils de l'homme c'est donc, équivalement, dire Fils de Dieu, en soulignant simplement, dans la première formule, la solidarité avec l'homme et la solidarité avec Dieu dans la seconde, étant bien entendu, d'ailleurs, que celle-ci conditionne celle-là⁴⁸.

Jésus Christ est l'Homme parce qu'il est l'unique dépouillé de toute limite, ouvert à l'Autre divin, dans lequel l'homme découvre le vrai sens de son humanité⁴⁹. Il est le second Adam⁵⁰ qui réalise l'unité et la récapitulation de toute la vie et de toute l'humanité, en devenant ainsi le Sauveur. En effet, "de quoi avons-nous besoin d'être sauvés sinon de cette possessivité anticréatrice qui convertit tout en objet, et d'abord nous-même?"⁵¹. Celui qui révèle le vrai visage de Dieu révèle aussi le vrai visage de l'homme et de l'univers.

Ce rôle, qui rend le Christ solidaire de notre histoire et de celle de toute la création, nous invite à reconnaître l'**universalité** inscrite dans la structure même de son être. Si son humanité diaphane, en effet, n'a d'autre lien avec soi que la relation subsistante qui fait du Fils une éternelle offrande au Père, si elle est totalement désappropriée d'elle-même, ce n'est pas seulement parce qu'un tel dépouillement peut seul l'habiliter

⁴⁸ PV, p. 107.

⁴⁹ Voir "L'humanité sainte de Jésus", doc. ron., p. 146; CVH, p. 69-70; LF, p. 130-131; "La Sainte Vierge, témoin et révélation du Christ", p. 541-542; HJ, p. 99.

⁵⁰ Voir PV, p. 86-87.

⁵¹ LF, p. 129; voir aussi p. 130.

à révéler Dieu sans Le limiter, mais c'est aussi parce qu'il peut seul la rendre capable d'assumer toute l'humanité et tout l'univers⁵².

Solidarité avec l'homme qui se poursuivra jusqu'à la mort⁵³, en faisant de la croix le signe qui révèle l'homme allant jusqu'au dépouillement absolu, jusqu'à l'ouverture totale, au don sans réserve et à la plénitude de l'amour.

L'homme pourra naître désormais, hissé par la croix à la hauteur de son âme, révélé à lui-même par le don infini qui suscite le sien, promu à une liberté authentique dans une existence d'amour⁵⁴.

C'est donc dans la croix que Jésus révèle la valeur infinie de l'homme devant Dieu, comme le soutient Zundel: "Jésus a établi cette équation: dans un plateau de la balance, il y a l'homme et dans l'autre, il y a Dieu, c'est-à-dire que pour Dieu: l'homme = Dieu"⁵⁵.

C'est de cette façon que Jésus Christ devient le cas-limite dans lequel l'homme atteint sa profondeur, parce qu'il révèle l'Homme qui est en même temps la pleine transparence de Dieu. C'est donc dire qu'il représente "l'homme parfait-

⁵² JE, p. 88; voir aussi p. 89-90; QHQD, p. 138-139; PCS, p. 61-64, 141-142, 174, 265-266.

⁵³ Voir JE, p. 90-95.

⁵⁴ PV, 113.

⁵⁵ "Le chrétien et le mal", conférence prononcée le 15 janvier 1975 à Genève, citée par DONZE, L'humble présence, p. 193. Voir QHQD, p. 109-110, 171 où se trouve la même expression; "La théologie de Jean XXIII", p. 6-7.

tement libéré et Dieu parfaitement révélé"⁵⁶, et qu'ainsi on retrouve en lui la liberté, puisqu'il "est le fondement de toutes nos libertés"⁵⁷, comme il est aussi la vraie valeur de la personne dont il manifeste la dignité⁵⁸. En lui le royaume de Dieu coïncide avec le plein avènement de la personne humaine dans une indissoluble solidarité.

3. Les implications ecclésiologiques.

Si Dieu est pauvreté, si la dimension essentielle de l'Incarnation est la désappropriation, la libération de toute contrainte, on ne peut comprendre l'Église -corps mystique et sacrement de Jésus Christ- que sous la forme de la désappropriation, de la pauvreté⁵⁹ et comme milieu de liberté et de libération où la transparence divine se manifeste d'une façon personnelle et communautaire. "La désappropriation, scellée dans l'humanité de Jésus, doit se répercuter (dans) et cons-

⁵⁶ DV, p. 141. Voir "L'humanité sainte de Jésus", doc. ron., p. 140; PCS, p. 65,69-70; ADQ, p. 112.

⁵⁷ PV, p. 144.

⁵⁸ Voir MM, p. 117-118.

⁵⁹ Comme nous l'avons déjà signalé en utilisant une expression de Zundel, "c'est à la lumière de la pauvreté qu'il faut lire l'Incarnation, le mystère de Jésus et le mystère de l'Église" ("La clé", p. 6; voir notre chapitre 1, note 18).

tituer l'essence même de l'Église"⁶⁰. Il n'y a pas une autre façon de pouvoir comprendre l'Église de Jésus Christ; et donc tout ce qui ne le représente pas, tout ce qui n'est pas sa transparence, n'appartient pas à l'essence de cette Église. Cependant il faut aussi une transformation intérieure, un rapport personnel avec Jésus, pour saisir cette réalité sacramentelle de Jésus à travers l'Église⁶¹.

L'Église, "qui est notre seul lien historique avec Jésus"⁶², a donc comme mission d'être sa transparence à travers la continuité historique, "le véhicule de sa présence"⁶³, plus encore que d'être uniquement le milieu où sa parole continue d'être entendue. Cela a été la grande découverte de Paul, l'identification de Jésus avec l'Église: "Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes" (Act. 9, 5)⁶⁴, c'est cela

⁶⁰ HJ, p. 101.

⁶¹ JE, p. 137. Voir RC, p. 204. Dans cette section on peut aussi lire les textes inédits de Zundel, sur l'Église et sur les sacrements, recueillis et publiés par Marc DONZE dans Témoin d'une présence. Inédits de Maurice Zundel, Tome II, (Genève), Éd. du Tricorne, (1987), p. 8-30,39-59.

⁶² JE p. 133; voir aussi p. 144; QHQD, p. 212-213; RP, p. 269; EI, p. 120-122; ADQ, p. 84.

⁶³ JE, p. 135. Voir PSL, p. 169,385-386.

⁶⁴ Texte tiré du Nouveau Testament de la TOB, cité par Zundel dans: JE, p. 135; QHQD, p. 211,216,219; HEI, p. 91; HJ, p. 103; "Liberté intérieure et révélation", p. 34; "La théologie de Jean XXIII", p. 15; MM, p. 124; LF, p. 136; CVH, p. 58; PV, p. 131,155; RC, p. 202; RDI, p. 151; "La tradition vivante", dans La Vie spirituelle, 209 (1937), p. 147; RP, p. 269,272,279; EI, p. 122,124; NDS, p. 86; PSL, p. 422 (note 1); PCS, p. 151,206.

aussi le centre de l'ecclésiologie.

Toute la théologie de l'Eglise tient dans cette identification:

« Je suis Jésus ». Mais pour que cette identification soit possible, il faut que la visibilité de l'Eglise soit totalement transparente, pour la foi, à l'invisibilité de Jésus; il faut, autrement dit, que tout ce qui n'est pas Lui, dans l'Eglise, s'efface en Lui et ne soit jamais autre chose que signe et sacrement de Lui⁶⁵.

L'Eglise sera un signe efficace dans la mesure où elle continuera à être la transparence de cette présence, "il faut, en effet, pour que l'Eglise intéresse l'esprit et touche le coeur des hommes qu'elle apparaisse toujours comme une Personne et jamais comme une institution"⁶⁶. C'est uniquement en fonction du Christ que se situe tout le pouvoir dans l'Eglise, à savoir que tout doit s'effacer devant sa présence. Toute appropriation, tout regard vers elle-même,

⁶⁵ JE, p. 135. Voir QHQD, p. 213; HEI, p. 92; RC, p. 202; RP, p. 265,279; NDS, p. 86,121; PCS, p. 160.

⁶⁶ QHQD, p. 219. Zundel a insisté très fortement sur cette dimension personnelle que l'Eglise doit manifester, comme on peut lire dans une de ses retraites:

"Il ne faut donc pas, il ne faut jamais voir l'Eglise du dehors comme un gouvernement, la voir du dehors comme une règle, la voir du dehors comme une loi. L'Eglise est toujours, partout, en tout, un sacrement. Et on ne peut tirer de ce sacrement un sens chrétien qu'en replaçant tous les mots, toutes les décisions dans la lumière de l'intimité de Jésus-Christ. Qu'est-ce que le Christ veut nous dire par là? C'est lui finalement l'unique, l'unique commentateur de l'Evangile, des conciles, de la liturgie et des sacrements, puisque c'est lui finalement qui est au centre et au coeur de tout cela, puisque tout cela n'a pour but que d'établir un contact entre lui et nous, en nous rassemblant tous dans la communion de son amour" (Extrait d'une retraite à des Franciscaines à Ghazir, Liban, le 24 juillet 1959, cité par LUCQUES, Maurice Zundel, p. 175).

toute défense de privilèges historiques ou de quoi que ce soit, n'appartient pas à l'essence de l'Eglise.

Tout son pouvoir est un pouvoir de démission, d'effacement total en Jésus (...) Elle est un mystère de pauvreté. Elle ne peut que donner Jésus et elle cesserait d'être elle-même si elle cessait de Le donner⁶⁷.

Si la désappropriation, ou la pauvreté absolue, doit aussi être la caractéristique essentielle de l'Eglise afin qu'elle manifeste Jésus Christ sacramentellement, et si la pauvreté est la condition essentielle de l'ouverture à l'autre et de la liberté sans limite, vivre la présence de Jésus dans l'Eglise signifie vivre dans la liberté. On se trouve dans la liberté, car l'Eglise est la présence sacramentelle de Jésus qui est la pleine manifestation de la liberté.

On est toujours libre dans l'Eglise, si l'on entend par liberté la libération de soi, qui a son suprême exemplaire dans la désappropriation trinitaire, à laquelle le Verbe incarné a justement pour mission de nous faire participer⁶⁸.

⁶⁷ JE, p. 136. Voir QHQD, p. 213-214; HEI, p. 91; DV, p. 124; LF, p. 139; EI, p. 124.

⁶⁸ QHQD, p. 219. Voir JE, p. 137, 142; LF, p. 140; "Liberté intérieure et révélation", p. 35. C'est la communion dans le Christ, à l'intérieur de l'Eglise, qui garantit la liberté: "On est donc dans l'Eglise infiniment libre parce qu'on ne communique que par le centre intérieur, parce qu'on ne communique que par le Christ qui s'échange et qui est l'unique Parole toujours vivante, que personne ne peut jamais limiter" (Extrait d'une retraite à des Franciscaines à Ghazir, Liban, le 24 juillet 1959, cité par LUCQUES, Maurice Zundel, p. 174). C'est dire que cette communion dans le Christ nous rend libres dans l'Eglise, et qu'il n'y a pas d'adhérence à qui ou à quoi que ce soit. Nous ne sommes liés à personne dans l'Eglise, nous sommes unis à Jésus. Tous les autres liens, à l'intérieur de l'Eglise, sont en fonction du signe, du sacrement de Jésus Christ qui nous représente.

Cependant, pour pouvoir saisir la présence de Jésus à travers la réalité sacramentelle de l'Eglise, il faut une transformation intérieure, un effacement. C'est là, par la foi, l'unique moyen d'ouvrir l'homme à Jésus vivant dans son corps mystique⁶⁹.

Il faut y insister: une vision mystique est la seule manière de percevoir authentiquement l'Eglise, corps mystique du Seigneur, et de reconnaître en elle ce que Saul, devenant Paul, a découvert en elle: Jésus. C'est cela, au delà des limites humaines - dont il faut faire la soustraction en nous autant qu'en n'importe quel autre membre de l'Eglise - c'est cela qui est permanent et qui seul conditionne la légitimité de la foi chrétienne⁷⁰.

Si la mission spécifique de l'Eglise est d'être le corps du Christ, le sacrement de sa présence, tout service dans l'Eglise doit être en fonction de cette désappropriation afin de manifester le Christ à travers la transparence humaine. Voilà aussi le sens de l'infailibilité ecclésiale: garantir la continuité du message de Jésus Christ au-delà des limites des personnes.

L'infailibilité que lui garantissent la présence et l'assistance du Christ assure l'incorruptibilité du témoignage apostolique dont elle a reçu le dépôt, c'est-à-dire qu'elle implique l'impossibilité pour la hiérarchie, investie de la succession apostolique, de présenter irrévocablement à la foi comme étant du Christ ce qui n'est pas du Christ. Tout le mystère de l'Eglise est là, dès l'origine jusqu'à la fin des temps: dans l'Eglise nous n'a-

⁶⁹ Voir JE, p. 137; HEI, p. 98; LF, p. 141-142; RC, p. 203-204; RDI, p. 157; RP, p. 266, 280; EI, p. 122; PSL, p. 163-164.

⁷⁰ JE, p. 138. Voir PV, p. 139.

vons affaire qu'avec Jésus⁷¹.

Le rôle de la hiérarchie dans l'Eglise ne peut être autre. Il n'est pas question de détenir le pouvoir d'une façon absolue mais de manifester une désappropriation où la personne doit s'effacer devant le ministère qu'elle exerce pour laisser transparaître le Christ. C'est uniquement en fonction de ce ministère de désappropriation que l'autorité a un sens; un sens que seule la foi peut saisir, parce que "par la foi, nous faisons aisément la soustraction de l'homme"⁷² pour pouvoir saisir la présence, la personne qui fait vivre: Jésus Christ. C'est aussi une hiérarchie de pauvreté, de libération intérieure, de démission, pour pouvoir laisser resplendir Jésus Christ et afin de garantir "au fidèle, dans la continuité de la mission apostolique, une indépendance absolue par rapport au robot qui peut survivre en la vie privée du hiérarque"⁷³. Il y a donc une différence entre la mission et les limites personnelles du mandaté, celle-là n'est pas liée à celles-ci. Bref, l'unique pouvoir que la mission confère au mandaté est de s'effacer "entièrement dans le Christ: au bénéfice d'autrui"⁷⁴. On n'est donc pas lié aux

⁷¹ JE, p. 137. Voir HJ, p. 102-103; LF, p. 139; RC, p. 203.

⁷² JE, p. 137. Voir QHQD, p. 217.

⁷³ HEI, p. 92. Voir QHQD, p. 214,216; HJ, p. 102 (note 15); LF, p. 139,143-144.

⁷⁴ HEI, p. 92.

limites des différents ministres de l'Église, bien qu'il soit évidemment "souhaitable que la hiérarchie exprime cette démission sacramentelle dans une démission personnelle (...), mais l'efficacité du ministère apostolique ne dépend pas de la sainteté du ministre"⁷⁵. Ce n'est qu'en fonction de Jésus Christ que l'Église et tout ce qui s'y rapporte, y compris la hiérarchie, trouve son sens. L'infailibilité n'a pas d'autre fonction que d'être "une garantie contre l'écran que l'homme peut faire à Dieu"⁷⁶; une garantie de la présence invisible de Jésus à travers la visibilité de son Église. Voilà le sens de l'infailibilité papale.

L'infailibilité, aussi bien, est si peu l'exaltation d'un homme ou d'un siège, elle est tellement, au contraire, la démission absolue de l'homme devant le Seigneur qui s'atteste en lui, que Pierre est le premier fidèle de cette parole, de cette eucharistie de lumière, dont il est simplement le ministre et à laquelle il accède, comme tout le monde, par l'engagement personnel de sa foi et de son amour, qui demeure pour lui, comme pour nous, le secret de Dieu⁷⁷.

L'Église est le peuple de Dieu où on vit la présence sacramentelle de Jésus Christ, où tous sont appelés à vivre la même désappropriation afin de devenir la transparence du Christ. Celui-là même qui les rassemble, car "dans cette lumière de la foi il est impossible d'admettre une division du «peuple de Dieu» en deux classes, où les clercs domine-

⁷⁵ QHQP, p. 214; voir aussi p. 215-217; PV, p. 155.

⁷⁶ PV, p. 155-156.

⁷⁷ PV, p. 156. Voir PSL, p. 248-249.

raient les laïcs"⁷⁸, car la finalité du "pouvoir ministériel" est d'être au service des autres, "de libérer et non d'assujettir"⁷⁹. Il y a donc une mission commune dans l'Eglise à laquelle nous sommes tous appelés: rendre témoignage, être la transparence de Jésus Christ en établissant la fraternité entre tous. Toutes les fonctions dans l'Eglise doivent être au service de cette identique vocation⁸⁰. Cependant Zundel n'a pas été dupe de la réalité de l'Eglise. Il savait très bien quelle image elle projetait parfois⁸¹; il a même été victime d'une situation ecclésiale qui reflétait mal la transparence de Jésus⁸². Néanmoins il y croyait parce que l'Eglise continue la présence de Jésus et qu'elle n'est pas au service d'elle-même mais de celui qu'elle représente. C'est pourquoi, comme disait Zundel il y a plus de soixante ans, "plutôt que de louer l'Eglise et de la défendre, il importe de la «montrer»: dans la pureté divine de sa vie intérieure"⁸³.

⁷⁸ QHQD, p. 218.

⁷⁹ QHQD, p. 218.

⁸⁰ Voir JE, p. 143-144.

⁸¹ Voir LF, p. 144; QHQD, p. 217-218.

⁸² Voir notre chapitre 1.

⁸³ PSL (première édition de 1926), p. 7; voir aussi PSL (1954⁷), p. 9.

La vision de Dieu que Jésus a révélée a donc des implications très importantes pour la compréhension de la réalité de l'Église. Si Jésus nous a présenté un Dieu qui est pauvreté, qui est présent dans notre vie par la médiation d'une transparence humaine, si ce Dieu accepte même que chacun d'entre nous puisse le rejeter, qui est au milieu de nous comme "la «pauvreté divine» en personne"⁸⁴ dans l'homme Jésus, l'Église, qui est sa présence sacramentelle, n'est pas la représentante d'un pouvoir absolu, d'une théocratie divine "dont elle est directement mandataire"⁸⁵ et qu'elle exerce sur une collectivité. Elle est, au contraire, le milieu où on vit dans la communion, dans la solidarité et dans la solitude. On y adhère en liberté. Elle est donc une **société sacramentelle**, "une société de personnes qui sont unies par la commune respiration d'un même Amour qui est, pour chacun, s'il vit vraiment dans la foi le mystère de l'Église, la Vie de sa vie"⁸⁶. L'Église est le milieu où on réalise la plus grande solidarité, la communion, entre le personnalisme et la vie communautaire, entre la personne et les autres, en un mot, pour utiliser une expression zundélienne, la communion entre le seul et l'ensemble.

Et l'Église est, précisément, par essence, cette société unique où la solidarité la plus étroite est exclusivement fondée sur un échange de solitudes,

⁸⁴ QHQD, p. 130.

⁸⁵ JE, p. 139; voir aussi p. 140-141, 143; HJ, p. 96-97.

⁸⁶ JE, p. 141.

aimantées vers une même présence qui est, à la fois, le bien commun de tous et le secret le plus personnel de chacun⁸⁷.

C'est par la communion dans la même Présence divine que s'établit cette solidarité entre le **seul** et l'**ensemble** dans l'ouverture de l'homme à Dieu par Jésus Christ⁸⁸. Ainsi, en adhérant à lui on devient solidaire de toute l'humanité. Mais cette solidarité est constituée par ce qu'il y a de plus profond en nous: ce n'est pas une solidarité extérieure, mais une solidarité qui naît de notre intériorité, de notre solitude oblatrice, de la communion dans la même présence. C'est en nous faisant humains, en devenant des personnes, que nous pouvons établir une solidarité avec les autres, en établissant ainsi la solidarité indissoluble entre la communauté et la solitude.

L'axe de la solidarité qui le relie à tout passe par sa solitude la plus intime. Solitude ouverte, assurément, solitude oblatrice, mais non moins inviolable, non moins incapable de cette communion universelle, dès qu'elle cesse de respirer le recueillement qui la constitue. D'où il ressort que l'universalité de la communauté ecclésiale, qui est sans limite en droit, ne s'actualise en fait qu'à travers l'universalité de chacun, que dans la mesure, autrement dit, où chacun se fait réellement Église⁸⁹.

⁸⁷ LF, p. 136.

⁸⁸ Voir HJ, p. 100-101.

⁸⁹ HJ, p. 104. Voir LF, p. 144-145; "Le réalisme évangélique de la liturgie", p. 230; It., p. 8; RP, p. 66-67; EI, p. 100-101.

Pour Zundel il n'y a pas de solidarité humaine qui ne soit une expression, une manifestation de cette solitude créatrice de communion, où la personne devient "une fin en soi, (...) parce que le «moi-oblatif» qui la constitue est seul créateur de l'humain comme tel"⁹⁰. C'est en fonction de cette solidarité indissoluble entre l'ensemble et le seul que toute organisation politique, que toute "société vraiment humaine"⁹¹, devrait se construire. Bien que cela puisse sembler un peu utopique, l'Église, au moins, "pourrait montrer le chemin"⁹² de cette solidarité. En réalité, c'est ce qui se réalise dans l'Église à travers sa vie sacramentelle.

L'Église, sous son vrai jour, en effet, réalise l'équation parfaite de la communauté et de la solitude, parce qu'elle lie ses membres par un lien sacramentel qui passe par le centre intérieur, où chacun, d'un regard unique, découvre le visage où toutes les âmes confluent, et y puise une vie qu'il n'assimile qu'en la communiquant⁹³.

Par les sacrements nous réalisons l'indissoluble solidarité entre le seul et l'ensemble. Chacun est invité à devenir une présence, une transparence divine pour les autres; on n'est pas indifférent aux autres dans la recherche de Dieu.

On peut même dire, je crois, que les sacrements sont institués tout exprès pour nous rendre présents aux autres, dans la quête de Dieu qu'impli-

⁹⁰ HJ, p. 105. Voir RP, p. 206-207.

⁹¹ HJ, p.105. Voir HPH, p. 170,172-179,184; RP, p. 66-67; ADQ, p. 35.

⁹² HJ, p. 105. Voir JE, p. 142.

⁹³ CVH, p. 58-59. Voir LF, p. 141-145.

que, avec la libération de nous-même qui en atteste l'authenticité, une universelle communication avec autrui⁹⁴.

On est poussé à sortir de soi-même pour aller à la rencontre de l'autre, pour construire la solidarité qui est la communion d'intériorités dans une même présence. Ainsi donc, toute relation à Dieu a toujours une dimension universelle, une relation à l'autre: "c'est pourquoi nous pouvons affirmer d'emblée qu'on reçoit toujours les sacrements avec les autres et pour les autres, autant que pour soi"⁹⁵, puisque, comme on l'a dit tantôt, nous sommes appelés à être la présence de Jésus Christ pour les autres. Cette solidarité est vécue d'une façon toute à fait particulière dans l'Eucharistie, "le «sacrement des sacrements», auquel tous s'ordonnent et dont tous dérivent, en quelque sorte"⁹⁶. C'est le signe de la plus grande communion et solidarité entre tous, car l'Eucharistie "est une présence communautaire, une pré-

⁹⁴ QHQD, p. 198.

⁹⁵ QHQD, p. 199. Voir CVH, p. 141-142. La solidarité entre le seul et l'ensemble est véhiculée, selon Zundel, d'une façon merveilleuse dans la vie sacramentelle de l'Eglise:

"On est ensemble, ensemble on confesse la même foi, on dit ensemble le même credo, on reçoit ensemble la même Eucharistie, mais chacun reste seul (...) En étant ensemble, on reste dans cette solitude inviolée où chacun est unique pour Dieu et avec Dieu" (Extrait de la retraite déjà citée à des Franciscaines à Ghazir, Liban, le 24 juillet 1959, cité par LUCQUES, Maurice Zundel, p. 174).

⁹⁶ QHQD, p. 201. Voir CVH, p. 142; PCS, p. 174-175.

sence pour l'Église, par l'Église, et avec l'Église"⁹⁷, une présence qui, de plus, établit entre tous les humains une étroite solidarité.

Nous comprendrions pourquoi la dernière leçon de Jésus, et peut-être la suprême révélation avant la Croix est l'agenouillement de Jésus lui-même devant l'homme et nous comprendrions finalement que l'Eucharistie signifie premièrement et avant tout la communion humaine, la communion des hommes les uns avec les autres, l'identification de chacun avec tous et de tous avec chacun pour constituer ce monde nouveau qui doit jaillir même du Coeur du Christ mourant, qui est le corps mystique de Jésus et de nouveau, dans cette image du corps mystique, nous avons l'affirmation de la solidarité indissoluble entre le Christ, tête de l'humanité, et cette humanité elle-même qui constitue son Corps dans l'unité d'une seule personne⁹⁸.

C'est pourquoi vivre la réalité sacramentelle signifie réaliser la solidarité et la fraternité de toute l'humanité, parce que "communier à Dieu, communier à l'homme, c'est donc une seule et même chose"⁹⁹. On peut comprendre maintenant pourquoi on ne peut pas participer à l'Église sans prendre la responsabilité de tous les autres, sans devenir universel, sans s'ouvrir à l'ensemble. Ainsi, l'Eucharistie n'est jamais finie.

Allez, la Messe n'est point achevée tant qu'un corps est affamé, tant qu'une âme est meurtrie, tant qu'un coeur est blessé, tant qu'un visage est

⁹⁷ JE, p. 110. Voir PCS, p. 295.

⁹⁸ "Eucharistie et fraternité", dans Échanges, 154 (1981), p. 9. Voir JE, p. 108-109; MM, p. 124; CVH, p. 142; PCS, p. 268-269, 427.

⁹⁹ "Eucharistie et fraternité", p. 10. Voir PCS, p. 292-294.

fermé: tant que «Dieu n'est pas tout en tous» (I Cor. XV, 28)¹⁰⁰.

Nous nous trouvons ainsi devant une vision mystique de l'Église qui nous invite à sortir de nous-mêmes, à être le sacrement de la présence du Seigneur où nous sommes tous impliqués, où chacun est appelé à se désapproprier, à se libérer de soi pour y pouvoir reconnaître cette présence divine par la médiation d'une réalité humaine, et à devenir cette même présence pour les autres.

4. Les implications morales.

L'expérience de Dieu que Jésus nous présente a aussi d'importantes conséquences morales: tant dans le domaine personnel que dans le domaine social. On a déjà vu comment avec Jésus s'établit une nouvelle compréhension de Dieu et de l'homme et de leurs relations mutuelles. D'un Dieu monarque absolu, de la conception théocratique, qui a des rapports de domination avec les hommes appelés à la soumission et à la dépendance comme attitudes essentielles envers lui, on passe à une conception différente de Dieu, celle d'un Dieu Trinité qui est un Dieu-Amour, établissant avec les hommes des relations non plus de dépendance mais de liberté, devenant ainsi non plus le Dieu d'un peuple mais de toutes les nations, le

¹⁰⁰ PSL, p. 354.

Dieu avec lequel l'homme coïncide dans son épanouissement et dans la conquête de sa liberté. Or, conquérir notre liberté, devenir des personnes, implique nécessairement s'ouvrir aux autres, de même que, d'autre part, la communion avec les autres suppose l'accès à la plus profonde solitude de chacun. C'est ainsi que la responsabilité sociale naît du plus profond de notre être humain, de notre devenir personne, dans une indissoluble solidarité dont le fondement est la dignité inviolable de chacun qui nous est révélée par le Christ. Ainsi les droits, tels la propriété et le travail doivent être une expression de cette inviolabilité de la personne et doivent être mis au service de cette même personne et non pas le contraire.

4.1. La morale de l'être. La morale comme une ontologie créatrice.

Pour bien comprendre les conséquences libératrices que l'image de Dieu en Jésus apporte du point de vue de la morale, il faudrait voir comment une fausse conception de Dieu produit aussi une fausse conception de la morale: une morale de la dépendance et de la crainte.

Selon Zundel, la morale de la dépendance se caractérise par le rapport de l'homme à quelque chose d'extrinsèque et de sacré¹⁰¹ qui s'impose à lui dans la mesure où il n'est pas

¹⁰¹ Voir MM, p. 7 et p. 14,16,25-26,113; QHQD, p. 168.

encore devenu une personne¹⁰². C'est aussi une morale, dont le caractère collectif l'emporte sur le personnel; par ce biais elle est une morale qui porte encore les marques du judaïsme. Cette situation a donné lieu à une réduction de Dieu: "une tendance à particulariser Dieu et à l'extérioriser résultera inévitablement de cette situation ambiguë"¹⁰³. Toujours selon Zundel, c'est la référence au judaïsme qui nous a transmis la dimension théocratique et absolutiste de Dieu¹⁰⁴. Au dire de Zundel, nous ne sommes pas complètement sortis de cette situation à travers les siècles.

Nous avons hérité plus ou moins de ces notions et la morale est demeurée communément, pour nous, l'expression d'une volonté divine contraire à la nôtre, dont la transcendance dénonce le néant de notre existence et de nos entreprises: quand elle n'est pas invoquée pour couvrir certains absolutismes politiques ou économiques qui lui demandent de cautionner leurs privilèges¹⁰⁵.

Cette façon de concevoir la morale mène, le plus souvent, à considérer le devoir "comme la conformité à une règle extérieure"¹⁰⁶, tandis que les préceptes et les commandements ne servent généralement que pour le refoulement de nos passions et n'ont vraiment pas de stimulant pour nous faire

¹⁰² Zundel l'appelle «l'homme-robot» (voir HEI, p. 113, 122; MM, p. 40-41).

¹⁰³ QHQD, p. 170.

¹⁰⁴ Voir MM, p. 8-9; RP, p. 170-175.

¹⁰⁵ MM, p. 9. Voir QHQD, p. 170-171.

¹⁰⁶ DV, p. 152.

devenir des personnes.

La morale, entendue comme une collection de préceptes, n'y peut rien changer. Elle ne peut qu'entretenir nos illusions par le conformisme social qu'elle nous impose, sans démasquer le moi possessif enkysté dans tous nos projets¹⁰⁷.

Voilà pourquoi cette morale est regardée comme contraire à la liberté et rejetée par nous-mêmes¹⁰⁸, les témoins de sa faillite¹⁰⁹ et de son inefficacité. De moins en moins sommes-nous disposés à accepter une contrainte extérieure, un acte qui ne soit pas l'expression de notre intériorité et de notre liberté¹¹⁰.

Or, le Dieu qui établit des rapports de liberté avec l'homme exige de lui qu'il se libère. Cette libération doit s'exprimer aussi dans une morale libératrice que Zundel appellera la morale de l'être ou la morale de l'ontologie créatrice. En somme, cette morale est l'expression de l'homme qui est devenu personne, qui a réussi à se libérer non seulement des contraintes extérieures mais aussi, et surtout, de toutes les contraintes intérieures, de tous les déterminismes qui nous rivent à un «je» et un «moi» biologiques. Ainsi on peut parler de la morale de la liberté, car elle est l'ex-

¹⁰⁷ MM, p. 41-42. Voir RDI, p. 29; DV, p. 154-155; JE, p. 145.

¹⁰⁸ Voir QHQD, p. 177; PCS, p. 77.

¹⁰⁹ Voir HEI, p. 108-115.

¹¹⁰ Voir JE, p. 61-62.

pression de l'homme libre. Cette démarche coïncide, comme on l'a déjà vu, avec la rencontre d'un Dieu qui est l'expression de la grandeur humaine et de sa possibilité, de celui qui nous soutient dans l'être et qui lui donne une dimension infinie¹¹¹.

Donc, la vraie morale ne se fonde pas sur des contraintes mais sur le caractère irréductible de l'être.

L'être est inexorable. Il peut subir, à certains niveaux, les plus profondes transmutations, il ne se laisse jamais vraiment anéantir.

C'est ce caractère irréductible de l'être qui rend caduque la morale du «faire», dont le rôle se borne à nous imposer une attitude extérieurement correcte, sans nous identifier intérieurement avec le Bien¹¹².

Cela montre comment l'unique façon de maîtriser l'être c'est de l'accomplir, de lui faire atteindre sa dimension infinie, c'est-à-dire de lui faire prendre conscience de son intériorité relationnelle et métaphysique. Ainsi, la morale présente une dimension théocentrique qui est l'expression d'une liberté suprême.

¹¹¹ En parcourant les écrits de Zundel on se rend compte de la continuité de sa pensée en relation à la morale comme une «ontologie créatrice». C'est-à-dire que la morale de l'être est une dimension de l'homme devenu personne, et celle-ci est intrinsèquement unie à son anthropologie. Cette idée est présente dans tous les écrits que nous utilisons. Dans l'ordre chronologique, ce sont: Recherche de la personne (1938), L'homme passe l'homme (1944), Morale et mystique (1962), Dialogue avec la Vérité (1964), L'homme existe-t-il? (1967), Je est un Autre (1971) et Quel homme et quel Dieu (1976).

¹¹² HPH, p. 151.

Dieu est le Centre de tous les centres où les personnes humaines ont leur foyer. Mais c'est un Dieu qui est immédiatement reconnu comme Liberté, puisqu'Il ne se rencontre que dans notre libération. S'Il a pris souvent dans la Bible un visage de maître absolu et de législateur souverain, c'est en raison de la perspective extériorisante à travers laquelle les hommes Le regardaient: comme le Dieu d'un peuple plutôt que comme le Dieu des personnes, atteintes indirectement, le plus fréquemment, à travers la collectivité¹¹³.

La perfection morale ne consiste pas dans l'accomplissement de certaines actions qui demeurent extérieures à nous, ou qui nous sont imposées par la contrainte et la peur. Seul l'accomplissement de l'être, en lui faisant découvrir son intériorité relationnelle, son caractère immanent ouvert à une Transcendance, peut réussir une maîtrise de soi-même¹¹⁴. De cette façon la perfection morale et la liberté sont synonymes¹¹⁵.

Pourtant, pour y arriver il faut une «sanatio in radice», une profonde transformation de nous-mêmes pour pouvoir devenir des personnes¹¹⁶, c'est-à-dire le changement du «je» et «moi» fruit de notre naissance charnelle en «moi» origine

¹¹³ JE, p. 70; voir aussi p. 69; RP, p. 193; HPH, p. 20-21; ADQ, p. 26-29.

¹¹⁴ Voir RP, p. 178-180; QHQD, p. 173-174, 177; JE, p. 69; DV, p. 152; MM, p. 41-42, 97-99; HPH, p. 152; PCS, p. 55-56.

¹¹⁵ Voir HPH, p. 84-85.

¹¹⁶ Voir MM, p. 42; PV, p. 90.

et créateur qui manifeste notre devenir homme¹¹⁷, comme on l'a vu dans les chapitres précédents.

Si la morale de la dépendance et de la crainte trouvait un certain appui dans une conception théocratique de la divinité, qui écrasait l'homme en le réduisant à un instrument, avec la morale de l'être, la morale comme une ontologie créatrice, qui coïncide avec la conquête de notre liberté, nous nous trouvons avec le Dieu de Jésus Christ¹¹⁸. Il se

¹¹⁷ La «sanatio in radice» -le changement du moi- coïncide, donc, avec l'ontologie créatrice. Cette conception de la morale comme une ontologie créatrice revient souvent dans les écrits de Zundel (voir HPH, p. 21; MM, p. 77,99-108; DV, p. 151,156-157,159-160; "L'homme existe-t-il?", doc. ron., p. 24; HEI, p. 114; JE, p. 65-69; QHQD, p. 186-187).

Zundel nous a déjà parlé du besoin de dépasser la nature pour «se créer», ou mieux «se re-crée», c'est-à-dire dépasser "son état natif" (DV, p. 151, note 1). Donc, la morale se trouve dans ce nouvel état de la nature, dans un plus-être: "en identifiant celle-ci avec les exigences de l'ontologie créatrice où notre existence est promue au niveau humain où elle devient origine" (DV, p. 156; voir aussi p. 157). Cette morale comme une ontologie créatrice, expression de notre être origine (voir HEI, p. 115), nous fait voir comment notre vraie nature, notre être essentiel, se trouve dans le pouvoir être, plus-être, supplément d'être, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent: "notre être est bien dans son pouvoir être mais ce pouvoir être signifie que l'être nous manque et que nous n'existerons authentiquement que par un supplément d'être qui remplira ce vide immense de notre inachèvement" (JE, p. 67). La démarche pour atteindre ce supplément d'être est toujours la même: nous libérer de notre moi passionnel dans une relation transcendante à l'Autre (voir JE, p. 67-68). La morale coïncide ainsi avec l'ontologie créatrice (voir JE, p. 69). Bref, cette nouvelle conception de la morale -expression de l'être origine, libérée de toute contrainte-, coïncide avec le devenir homme dont elle est la manifestation, en étant ainsi une morale de libération (voir QHQD, p. 186-187).

¹¹⁸ Voir MM, p. 10-11.

produit ici un saut qualitatif: la morale devient une mystique qui est la vraie dimension de la morale chrétienne. Une mystique, car elle "ne vise plus, en effet, à nous soumettre à une règle des moeurs qui discipline nos impulsions sans en modifier les racines, elle veut nous identifier avec le Christ"¹¹⁹. Or, celle-ci est un réalisme mystique, comme dit Zundel, un réalisme qui suppose un engagement personnel beaucoup plus exigeant que le simple accomplissement des préceptes. Engagement vers Quelqu'un¹²⁰, par l'intermédiaire de l'engagement envers tous les hommes, parce que ce Quelqu'un s'identifie avec eux.

Le réalisme de la mystique chrétienne éclate dans cette identification du Christ avec «les plus petits d'entre Ses frères», qui a pour corollaire l'impossibilité de nous identifier avec Lui sans nous identifier avec eux. La convertibilité de ces relations (avec Lui et avec eux) est si rigoureuse que c'est la qualité de nos rapports avec les autres (humains) qui constitue le seul critère évangélique de l'authenticité de nos rapports avec l'Autre (divin). «A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres» (Jean, XIII, 35)¹²¹.

¹¹⁹ MM, p. 76; voir aussi p. 77. Dans un article publié une année après Morale et Mystique, Zundel insiste sur cette dimension mystique, caractéristique de la vraie moralité chrétienne. Là nous pouvons lire: "Et c'est pourquoi la morale chrétienne est une mystique. Il n'y a, au fond, pas de morale chrétienne, il y a une mystique chrétienne, une mystique dont le vrai nom serait une mystique sacramentelle, une mystique qui perçoit toujours et qui réalise toujours l'union avec Dieu, à travers la Beauté retrouvée du monde et tout l'art des parfums et des sons" ("Du visible à l'invisible", dans Foi vivante, 17 [1963], p. 164).

¹²⁰ Voir MM, p. 99.

¹²¹ MM, p. 118-119.

L'unique précepte de la mystique chrétienne est intérieur et s'identifie avec l'exigence d'être, avec l'ontologie créatrice. Or, celle-ci coïncide avec l'amour: "oui, être et aimer s'identifient réellement dans une ontologie créatrice"¹²², c'est pourquoi, comme dit Zundel: "l'impératif: Sois s'efface, lui aussi, dans l'impératif: Aime qui est la clé de voûte d'une morale de libération et que nous pouvons employer maintenant sans équivoque, sachant Qui il vise"¹²³. Donc, la contrainte, la peur, la dépendance, doivent laisser la place à l'épanouissement, à l'amour: expression de notre liberté conquise comme libération de tout ce qui nous limite, en nous révélant -en même temps- un Dieu différent.

Désormais, plus rien n'est interdit mais tout est sacré. D'une part, en effet, toute réalité s'enracine, de quelque manière, en Dieu et en reçoit intériorité et dignité, en cessant, dans la même

¹²² HEI, p. 114.

¹²³ JE, p. 73. Voir HEI, p. 114; RDI, p. 15,30; RC, p. 22.

La morale de l'être, la morale qui coïncide avec l'amour, a aussi des exigences beaucoup plus sévères -mais libératrices- que la morale de l'obligation, parce que l'amour exclut toute appropriation, tout égoïsme, tout ce qui ne serait pas une ouverture vers l'autre (voir QHQD, p. 177). Cette morale de libération se situe certainement à un niveau tout autre et plus profond que celui de la morale d'obligation. Il n'est pas question, selon Zundel, de dire que cette morale de libération "permettrait ce que la première interdit, mais qu'elles se situent à des niveaux différents, comme une servante (Gal 4,23), devenue épouse, pourrait assumer les mêmes travaux, mais dans un tout autre esprit, en exprimant en chacun le don de sa personne, qui intériorise tous ses rapports avec son maître, devenu son époux. Le Décalogue reste un cadre toujours valable pour l'application concrète d'une exigence mystique qui dépasse sa lettre: comme la révélation de la Sainte Trinité dépasse celle du monothéisme solitaire de l'Ancien Testament" (QHQP, p. 177-178).

mesure, d'être quelque chose pour devenir quelqu'un. Dieu, d'autre part, se révèle à travers tout le réel pour autant, tout au moins, qu'une clarté suffisante y laisse transparaître Sa présence¹²⁴.

C'est ainsi que la morale de la dépendance finit par céder la place à la morale créatrice ou, comme Zundel la définit, à la mystique chrétienne.

4.2. Les implications sociales.

La révélation de Dieu que Jésus a manifestée a aussi des exigences libératrices au niveau social. La libération personnelle qui nous ouvre à Dieu implique aussi une ouverture aux autres avec lesquels on communie avec la Présence divine. Cela est l'exigence du réalisme mystique dont Zundel parlait tantôt: la création d'une solidarité qui soit l'expression de personnes devenues des fins et non des moyens à utiliser selon les divers intérêts. Solidarité dont la société devrait être un reflet. Par conséquent, on peut dire que les implications libératrices de la révélation de Dieu au niveau social ont comme fondement la dignité de la personne manifestée par Jésus Christ et avec laquelle lui-même s'est identifié, et particulièrement avec les personnes dans le besoin.

Le Christ l'insinue: en s'identifiant, d'une part, avec chacun: «J'ai eu faim, j'ai eu soif, j'étais infirme, nu, captif», et en comparant, d'autre part, la foi de ses disciples à une divine maternité

¹²⁴ MM, p. 101. Voir aussi DONZE, Témoin d'une présence, p. 79-90.

té: «Celui qui fait la volonté de mon père - qui se résume dans l'amour du prochain -, est mon frère, ma soeur et ma mère».

Il est impossible de dire plus nettement que toucher à l'homme c'est toucher à Dieu et que l'on trouve Dieu dans la mesure où l'on devient, pour l'homme, le don infini qui l'ouvre au dialogue où il découvre, tout ensemble, soi et Dieu¹²⁵.

Cette dignité de la personne est le bien commun que toute société devrait avoir comme fin de protéger¹²⁶. C'est aussi la finalité du droit et de la loi: protéger et promouvoir la dignité humaine que la personne doit conquérir à travers la libération de toute contrainte externe et interne¹²⁷. C'est dire que ni le droit ni la loi n'existent en fonction d'une appropriation égoïste, ou encore pour protéger des intérêts privés ou quoi que ce soit qui s'opposerait au bien commun fondé sur la dignité de la personne. Garantir l'épanouissement et la liberté de la personne, voilà toute la justification du droit.

C'est dans cette perspective que Zundel parle du **droit de propriété**. Celui-ci a comme fondement d'assurer le bien-être suffisant afin que la personne puisse vraiment se vouer aux activités de l'esprit. Cet affranchissement des servitudes matérielles est nécessaire pour permettre à l'homme de

¹²⁵ CVH, p. 151-152.

¹²⁶ Voir HPH, p. 180-181, 184-185, 188-189; DONZE, Témoignage d'une présence, p. 151-163.

¹²⁷ Voir QHQP, p. 221-222; "Les droits de l'homme", dans La Revue du Caire, 78 (1945), p. 15-16; CVH, p. 37-38, 40.

se libérer de lui-même, de s'ouvrir à l'autre, de devenir don et de garantir la liberté de son esprit en passant des contraintes des nécessités quotidiennes à la liberté. Si la propriété n'est pas en fonction de la liberté et de la vie, elle perd toute sa légitimité. De cette façon le droit de propriété est défini, dans une expression qui rassemble toute la pensée zundélienne autour de cette question, comme "un espace de sécurité qui garantit un espace de générosité"¹²⁸. C'est uniquement dans ce sens qu'on peut affirmer que le droit de propriété est inviolable.

Refuser à quiconque un tel droit c'est lui dénier la qualité d'homme, le revendiquer pour soi c'est le revendiquer pour tous, puisqu'il garantit uniquement, en chacun, la possibilité d'une désappropriation oblatrice, dont il est évidemment impossible de s'attribuer le monopole¹²⁹.

Pourtant l'inviolabilité ne veut pas dire appropriation exclusive de quelques-uns contre une majorité, mais cette inviolabilité fait référence à l'impossibilité de devenir homme s'il n'existe pas un minimum vital. C'est ainsi qu'en suivant saint Thomas d'Aquin, Zundel parle du droit qu'aura

¹²⁸ HEI, p. 137 (note 3); voir aussi p. 138. On peut dire que cette conception se trouve omniprésente dès le début dans tous les écrits de Zundel. Par exemple, et en commençant par les derniers: QHQD, p. 223; JE, p. 185-187; HJ, p. 85-87; "Vers quelle pauvreté?", dans Foi vivante, 20 (1964), p. 142-143; "La faim", p. 20; MM, p. 114-116; LF, p. 152-157; CVH, p. 34-35, 79-86; It., p. 93-95, 113; HPH, p. 166-167; RP, p. 207, 215-217, 298-300, 303-304; EI, p. 120; "Conversion à l'humain", dans La Vie intellectuelle, 44 (1936), p. 350-352; "L'esprit de paix", p. 98-99.

¹²⁹ HJ, p. 87. Voir CVH, p. 86-87.

n'importe qui, "en cas d'extrême nécessité, où il ne peut compter sur le secours de personne, à prendre justement ce qui est sien"¹³⁰, parce que les richesses sont au service du bien commun, du devenir homme et de la conquête de sa liberté.

Cette primauté de la personne, au service de laquelle il faut comprendre le droit de propriété, c'est aussi le but du travail. Celui-ci doit être en fonction de la personne et non pas le contraire, il doit servir à son humanisation et non seulement à la production de choses¹³¹. C'est pourquoi il est aussi au service de la libération de l'homme.

Il doit viser, en d'autres termes, à **faire des hommes** avant de fabriquer des choses. Il ne peut pas être traité comme une marchandise qu'on achète au plus bas prix. Il engage des personnes qui n'ont généralement pas d'autres ressources pour obtenir la sécurité sans laquelle elles ne peuvent devenir elles-mêmes¹³².

¹³⁰ JE, p. 188; voir aussi p. 187; QHQD, p. 223-224; MM, p. 113-114; RP, p. 217 (note 1): "Il faut lire dans la Question 66 de la 2^â 2^{âe} l'exposé rigoureux de cette communauté d'intention qui demeure l'âme de la propriété «personnelle» avec cet admirable article 7 où S. Thomas nous rappelle qu'en cas d'extrême nécessité un homme peut prendre, s'il ne le reçoit d'autrui, ce qui est sien (ad sec.) en vertu de l'ordination commune antérieure à toute appropriation, où s'affirme la primauté de la vie"; It., p. 117-118.

¹³¹ Voir "L'esprit de paix", p. 101; PSL, p. 434; RP, p. 218-219; It., p. 113; CVH, p. 89-90.

¹³² QHQD, p. 224. Voir JE, p. 183; HEI, p. 138-140; HJ, p. 88; "Vers quelle pauvreté?", p. 142; "La faim", p. 21; MM, p. 104-106; "La dignité de la vie prénatale", p. 22; "D'un condamné à mort au souverain bien", p. 24; ADQ, p. 35.

Dans le travail l'homme doit se sentir sujet, il doit y développer sa capacité créatrice et collaborer à la construction d'un monde qui soit le signe de la présence d'une liberté créatrice. Et si le travail est généralement l'unique moyen de se procurer des ressources, celles-ci doivent être justes afin que le salaire puisse suffire à ses besoins fondamentaux.

Quel salaire pourra être donné qui couvre adéquatement tous les besoins de chaque travailleur avec ses charges de famille, ses frais de maladie et ceux des siens, et lui assure finalement une retraite honorable, quand viendra pour lui l'âge de céder la place à des forces plus jeunes: tel est le problème fondamental, si le travail doit prendre un visage humain, en délivrant l'homme de la pénurie au lieu de l'exploiter¹³³.

C'est là le grand problème actuel du travail: il est très difficile de pouvoir y découvrir le visage de l'homme qui doit être le principal protagoniste du travail, le moyen de son humanisation et l'expression de son activité créatrice. Zundel se rend compte que cette situation est due, en un certain sens, au système économique dit "libéral" dont la grande erreur est "d'avoir cru pouvoir comptabiliser le travail comme un des facteurs de la production, dans un système anonyme où les employés n'ont pas de visage"¹³⁴. Parler de l'humanisation du travail ce n'est pas seulement parler de salaires justes, mais aussi de cette autre dimen-

¹³³ JE, p. 183. Voir QHQD, p. 224; HJ, p. 89-90; "La faim", p. 22-23; It., p. 113-114; HPH, p. 154-155.

¹³⁴ QHQD, p. 224.

sion présente dans le travail pour qu'il soit vraiment humain, à savoir la participation dans l'entreprise.

Il reste encore opportun de parler de participation sous forme de copropriété et de cogestion. Si le travail, en effet, doit faire des hommes avant de fabriquer des choses, il faut que tous les travailleurs y concourent comme des hommes coresponsables¹³⁵.

Sans une participation effective à l'entreprise, il serait très difficile de pouvoir concevoir le monde du travail comme un milieu d'humanisation. Le travailleur ne peut pas être un élément aveugle et muet d'une chaîne de production, "il a le droit de savoir pourquoi et pour qui il travaille et s'il n'est pas complice d'une entreprise qui sert, quelque part, à des fins d'oppression ou d'extermination"¹³⁶.

Enfin, selon Zundel, pour que le travail contribue à la création de l'homme que nous sommes appelés à devenir, "il est clair qu'il en faut modifier essentiellement la structure"¹³⁷. La tâche n'est certainement pas facile mais nous ne pouvons pas y renoncer si nous voulons devenir des personnes humaines, acquérir notre liberté, devenir origine et créateur d'un monde plus humain et plus juste, car "on ne pourra pas parler d'un «monde libre» tant que le travail ne sera pas

¹³⁵ QHQD, p. 225. Voir JE, p. 191; HEI, p. 138-140; HJ, p. 90; "Vers quelle pauvreté?", p. 142; CVH, p. 90.

¹³⁶ JE, p. 190. Voir CVH, p. 89-90.

¹³⁷ CVH, p. 89.

conçu et organisé comme un instrument de libération"¹³⁸. Donc, afin que l'homme parvienne à ce but, il importe que son humanisation atteigne tous les secteurs de l'activité humaine et rende cette dernière perméable à l'esprit comme à la dimension transcendante de l'existence¹³⁹.

La révélation de Dieu et la libération de l'homme -ayant comme base la nouveauté sur Dieu et sur l'homme et leur indissoluble solidarité manifestée en Jésus Christ- nous ont présenté des implications très importantes en divers domaines. L'homme est appelé à acquérir une liberté qui est l'unique possibilité d'une rencontre avec une Présence, avec le Dieu Trinité que Jésus manifeste et dont la caractéristique essentielle est la liberté et la libération que cette Trinité produit. Voilà cette liberté que l'on trouve en Jésus, ce cas-limite qui vient à la rencontre de l'homme en lui mani-

¹³⁸ QHQD, p. 225-226. Voir "Vers quelle pauvreté?", p. 142.

¹³⁹ Le Pape Paul VI a fait référence à Zundel dans une note de son encyclique du 26 mars 1967, "Populorum Progressio": voir numéro 42, note 46. C'est justement la conclusion de la première partie de l'encyclique où on parle du développement intégral de l'homme: c'est le sens de l'humanisme plénier qui ne peut pas être fermé aux valeurs de l'esprit et à Dieu. Cette idée concorde beaucoup avec la position maintenue par Zundel depuis longtemps. Par ailleurs lui-même fait référence à ce sens de l'«humanisme plénier» de l'encyclique dans son dernier livre Quel homme et quel Dieu, p. 228.

La dimension sociale et économique de Zundel a été mise en relief, lors du colloque sur Maurice Zundel tenu à Paris en 1986, par René HABACHI: "La pensée économique et sociale de Zundel", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 227-255 (voir aussi DONZE, La pensée théologique de Maurice Zundel, p. 291-305).

festant sa plénitude humaine et la vraie image de Dieu. Voilà en Jésus cette révélation de la plénitude humaine comme ouverture à l'Autre par le truchement des autres humains. C'est là aussi que se trouvent de fortes exigences morales, bien que libératrices, tant au niveau personnel que social.

Nous avons dit tantôt comment l'humanisation doit atteindre toutes les dimensions de l'activité humaine, mais nous ne pouvons pas oublier que cette dimension embrasse aussi les relations de l'homme avec l'univers qui est appelé, grâce à la médiation de l'homme, à devenir un signe, un "sacrement" de la Présence divine¹⁴⁰. L'humanisation et la libération de l'homme ont donc des conséquences positives dans l'univers, vu que "quelque chose doit naître par nous dans l'univers, qui ne pourrait exister sans nous"¹⁴¹. Cela montre la tâche de libération de l'univers que nous sommes appelés à réaliser puisque l'univers est aussi notre corps¹⁴². Si l'égoïsme, le manque d'une libération personnelle a des conséquences négatives, vues comme une décréation dans l'univers, la libération de l'homme exerce sur l'univers

¹⁴⁰ Voir PSL, p. 20-21; RC, p. 20.

¹⁴¹ EI, p. 119.

¹⁴² Voir RP, p. 62; It., p. 72-74; HPH, p. 112-113; PV, p. 74; CVH, p. 28-29, 104-105; LF, p. 12-13, 33, 78, 82-83, 85, 92-93; "Vrai et faux matérialismes", p. 20; "La dignité de la vie prénatale", p. 22; MM, p. 57; DV, p. 28-29, 43-44, 83, 130-131, 159; HJ, p. 12, 20-21, 24, 50, 116; HEI, p. 104, 157; JE, p. 43, 45-46, 131; QHQD, p. 101-102.

une action positive considérée comme une re-crédation.

La Création est une histoire à deux, Dieu ne peut pas la faire tout seul. L'univers est un immense chantier où nous avons à entrer pour assumer notre travail qui est d'achever l'univers dans la ligne de l'amour. Car Dieu n'a pas voulu créer de cailloux, il n'a pas voulu créer la terre pour la terre, il a créé tout cela pour l'esprit, pour la pensée, pour la vérité, pour l'amour, et tout l'univers c'est notre corps auquel nous devons infuser une âme à sa mesure, parce que nous sommes portés au commencement par l'univers, nourris par lui, ravitaillés en oxygène, protégés contre les rayons cosmiques, et si nous sommes portés par la terre, nous avons à notre tour à la porter, et tout l'univers, ce grand corps qui est le nôtre, qui ne peut respirer l'amour qu'à travers nous et que nous avons à achever pour en faire une offrande qui réponde à cet amour infini qu'est le Dieu vivant, lequel ne peut rien justement que s'offrir éternellement sans jamais s'imposer¹⁴³.

Si telle est la vocation de l'homme, d'achever l'univers en consentant à se créer lui-même, et de ne jamais interrompre le courant de l'amour créateur qui, par le oui de l'homme, rejoint toutes les parcelles de la matière, il en résulte que la religion qu'il est appelé à vivre sera tout autre chose qu'une fuite devant l'univers, inspirée par la crainte de tout ce qui menace de nous opprimer. La religion impliquée dans l'expérience libératrice qui donne simultanément accès à l'homme et à Dieu sera au contraire inspirée par la recherche de la liberté ou, ce qui revient au même, par la conscience

¹⁴³ "J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal", p. 13; voir aussi p. 9; "Le triomphe de la vie", dans Choisir, 219 (1978), p. 13; "Dieu n'est pas propriétaire", p. 11; QHQD, p. 111,119; "Un monde qui n'existe pas encore", dans Choisir, 64 (1965), p. 3; "L'expérience de la mort", p. 22-23; EI, p. 143-144,147-148; PSL, p. 80,156,414-415; ADQ, p. 79-80.

de la responsabilité qu'a l'homme du Dieu qui lui est confié. C'est à ce thème de la religion, la seule qui soit digne de Dieu et de l'homme, que sera consacré notre prochain chapitre.

Chapitre 6. UNE RELIGION FONDÉE SUR L'EXPERIENCE DE LA LIBERTÉ.

S'il est vrai que Dieu et l'homme se trouvent indissolublement unis dans la même recherche, s'il est vrai que la quête de l'homme ne peut s'achever que dans la découverte de Dieu, et que la rencontre de Dieu n'est possible qu'à celui qui s'engage à devenir personne, la religion, qui est l'expression de notre rapport à Dieu, devra être pensée et vécue autrement qu'un obstacle ou un poids dont il faut se libérer pour assurer la réalisation de l'être humain. Elle devra apparaître, non plus comme l'expression de notre dépendance à l'égard d'un Etre suprême, mais comme la manifestation de la liberté et de la vie.

La religion présente une ambivalence. Comme dit Zundel, "la religion comporte deux versants: le versant de la dépendance et le versant de la liberté"¹, qui provoquent néces-

¹ "Les deux versants de la religion, le versant de la dépendance et le versant de la liberté", conférence au Cénacle de Genève le 26 janvier 1975, doc. ron., p. 1. Quelques années plus tôt, Zundel avait prononcé, pendant la récollection au Cénacle de Genève, le dimanche 3 février 1963, un sermont intitulé: "Religion close, religion ouverte", dans laquelle il a fait une référence à Henri BERGSON: "Bergson a parlé d'une morale ouverte et d'une morale close, d'une religion ouverte et d'une religion fermée. Ce qui paraît être le caractère du Christianisme c'est précisément d'être une religion ouverte" (doc. ron., p. 01). Bien qu'il ne fasse

sairement des relations à Dieu complètement différentes selon qu'on se situe dans la perspective de l'un ou de l'autre versant.

En tout cas il me semble, et c'est cela que vous retiendrez sans aucun doute, que ces deux versants de la religion et de la foi, versants de la dépendance et de la liberté, peuvent donner lieu à des expressions extrêmement différentes, et qui peuvent paraître opposées, bien que l'expérience de la dépendance soit irrécusable. Mais elle est dépassée assurément par l'expérience de la libération, à supposer qu'elle soit réellement vécue, dès qu'un homme arrive à ne plus se subir lui-même, en s'effaçant dans cette lumière adorable².

Pourtant il y a eu un bouleversement au centre duquel on se retrouve, dans l'expérience de la révélation de la Trinité par Jésus, étant donné que "cette Révélation change toutes les perspectives de nos rapports avec nous-mêmes, avec l'Univers et avec Dieu"³. Passer de la dépendance à la liberté, voilà la principale tâche de l'homme dans son devenir personne qui coïncide aussi avec l'humanisation et la libération de

référence à aucun ouvrage de BERGSON, il est clair qu'il nous parle des Deux sources de la morale et de la religion, livre qui a été cité dans le chapitre antérieur, à la note 25. Par ailleurs lui-même a cité ce livre dans RP, p. 364 (note 1) et QHQD, p. 93 entre autres. Pourtant il ne fait pas de référence explicite à BERGSON dans la conférence "Les deux versants...". Roger ARNALDEZ, lors du Colloque sur Maurice Zundel déjà cité, a essayé de situer Zundel par rapport à Bergson pour éclairer l'originalité de sa pensée, dans une conférence intitulée: "Morale et mystique chez Maurice Zundel", dans Maurice Zundel. Un réalisme mystique, p. 257-277.

² "Les deux versants de la religion, ...", doc. ron., p. 8.

³ "Les deux versants de la religion, ...", doc. ron., p. 6.

l'univers, condition sine qua non de l'expérience de Dieu.

Dans ce chapitre nous étudierons la démarche de la recherche zundélienne d'une religion fondée sur l'expérience de la liberté⁴. Pour ce faire, on commencera par expliquer quelle est la religion qui découle de l'expérience de la dépendance, pour passer ensuite à la religion de la liberté et finir par la religion personnelle, c'est-à-dire la religion de la liberté qui est une religion créatrice, une religion à découvrir constamment dans toutes les circonstances, dans tous les milieux où se trouvent des personnes humaines.

1. Le versant de la dépendance.

Sans doute, l'expérience de la dépendance est présente dans tous les domaines de la vie humaine où nous nous sentons environnés par des choses, des circonstances, des situations indépendantes de notre volonté. Au plan de la sécurité et de la santé physique, comme au plan social, nous faisons l'expérience de notre dépendance par rapport aux événements et aux personnes, à tel point que nous pouvons avoir l'impres-

⁴ Zundel parle explicitement de la religion dans trois de ses livres: Rencontre du Christ (1951: La Religion, p. 16-19), La Pierre vivante (1954: Chapitre VIII: La Religion de Jésus, p. 95-103) et L'homme existe-t-il? (1967: Chapitre IV: Les Religions, p. 35-45). On peut également trouver d'autres développements dans ses inédits (voir DONZE, L'humble présence, p. 73-89) et ses retraites et conférences.

sion que le contrôle de notre vie nous échappe.

En restant sur le plan humain il n'y a pas lieu de s'en étonner. L'homme est trop environné de dangers pour qu'il ne se sente pas avide de sécurité. Et il cherchera naturellement à prendre des assurances du côté de cette puissance qui domine l'univers, à la mettre à son service en la réduisant en servitude⁵.

Cette situation trouve aussi une correspondance au plan religieux: la façon de vivre la relation à Dieu est caractérisée par un sentiment de dépendance à l'endroit de celui qui a un pouvoir absolu sur notre vie, l'Omnipotent de qui dépendent toutes les choses, les circonstances et les personnes. Or, "dans la mesure où l'homme éprouve Dieu de cette manière, comme celui dont il dépend essentiellement, on comprend qu'il éprouve à son égard une révérence mêlée de crainte"⁶.

La religion a été mise au service de la contrainte du groupe sur l'individu, ce qui en fait un phénomène collectif plutôt que personnel. Il s'agit là de la religion sociale "qui n'a pas été une rencontre, une découverte personnelle, mais qui est l'expression d'un groupe"⁷, peu importe que ce soit la famille, le clan, le pays, la race, etc. Un groupe qui, pour maintenir sa subsistance, a besoin de l'obéissance

⁵ Inédit de 1937, cité par DONZE, L'humble présence, p. 74.

⁶ "Les deux versants de la religion, ...", doc. ron., p. 2.

⁷ "La religion du groupe", conférence donnée aux Franciscaines de Lons-Le Saulnier, à Ghazir, lors de la retraite du 3 au 10 août 1959, doc. ron., p. 35. Voir RP, p. 171.

des individus. A ce point-ci s'est produit un tournant très important: la religion a servi à donner caution de la Divinité à toute une série de normes, de préceptes et de traditions, afin qu'ils soient intériorisés par les individus qui pourraient avoir la tentation de tricher quand ils ne sont pas vus par les autres. Zundel affirme que "cette alliance de la collectivité avec un élément divin se retrouve à toutes les époques"⁸. En conséquence de cette garantie divine les individus adoptent la crainte comme attitude essentielle devant le Dieu-Omnipotent⁹ et la religion du groupe devient ainsi un obstacle à la liberté¹⁰.

Cette situation religieuse a beaucoup d'importance parce que, comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, elle sert à nous présenter une image de Dieu très caractéristique, celle d'un Dieu souverain qui impose sa volonté absolue à l'homme. Ce dernier lui obéit à cause de la crainte et de la terreur, ce qui constitue à la fois une contrainte extérieure à l'homme et un rapport de dépendance entre lui et Dieu.

La religion mal comprise lui imposait une tutelle dégradante, en le soumettant à un formalisme capricieux, ou lui conférait un pouvoir redoutable en

⁸ JE, p. 139; voir aussi p. 138; HPH, p. 160-161; HEI, p. 39,41.

⁹ Cette dimension de la religion Zundel la trouve représentée dans le chapitre 20 de l'Exode, qu'il cite à plusieurs reprises dans ses écrits (voir JE, p. 59-61; "Les deux versants de la religion, ...", doc. ron., p. 2).

¹⁰ Voir "La religion du groupe", doc. ron., p. 39-41.

donnant à des vues partisans la consécration d'un faux-absolu, au nom duquel Jésus Lui-même sera combattu et condamné¹¹.

Le Dieu que cette vision religieuse nous présente n'est pas le Dieu-Vivant, le Dieu Trinité de Jésus Christ, mais "le bouche-trou de toutes nos ignorances et de toutes nos impuissances"¹².

Pourtant, bien que cette vision de la religion soit encore présente dans différents secteurs de la vie, il faut dire qu'elle est en crise, ou plutôt qu'elle est rejetée. Bref, tout comme Zundel parlait de faillite en se référant à la morale de la dépendance et de la crainte, on pourrait dire la même chose de la religion de la dépendance parce que celle-ci nous empêche de devenir l'homme possible que nous sommes appelés à être, l'homme qui se situe "en avant de nous"¹³. C'est ainsi que l'on constate la chute de cette religion.

¹¹ MM, p. 64.

¹² HEI, p. 38. Voir "Le vrai visage de Dieu", p. 203.

¹³ En nous parlant des religions, dans son livre L'homme existe-t-il? (voir p. 35-45), Zundel utilise plusieurs fois l'expression "en avant de nous", que nous avons déjà étudiée. L'homme "en avant de nous" est celui qu'il est appelé à devenir en se libérant de tous les déterminismes -l'homme possible, par opposition à l'homme réel que nous sommes par notre naissance-. Ainsi, la religion de la liberté doit être la relation qui s'établit entre Dieu et l'homme possible, l'homme qui est "en avant de nous", et donc, la religion doit être aussi en avant de nous: "Une religion consciente de soi ne peut être, comme l'homme authentique, qu'«en avant de nous»" (HEI, p. 38).

Les religions ont échoué dans la mesure où elles ne se sont pas situées «en avant de nous»; dans la mesure - si vous le voulez - où elles ont été **rétrospectives** au lieu d'être **prospectives**; dans la mesure, en un mot, où elles se sont arrêtées au robot préfabriqué qui résulte de notre naissance charnelle plutôt que de susciter en nous l'homme nouveau qui doit naître de l'esprit"¹⁴.

Tout comme le **robot préfabriqué**, l'homme qui demeure extérieur à lui-même, l'homme soumis à toute sorte de déterminismes, n'est pas libre. Il lui faut la crainte, la peur, les divinités, pour refouler ses passions, et les religions de la dépendance sont entrées dans le jeu "en le transposant [l'homme] dans le monde supraterrrestre où elles situent leurs dieux et en dotant ceux-ci des attributs qui en devaient garantir l'efficacité"¹⁵. Mais cette démarche est méprisante et néfaste parce qu'elle nous présente une fausse image de Dieu et de l'homme et de leurs relations qui découlent de cette conception -de dépendance, de crainte, d'utilité, de sécurité- qui finit par la négation même de Dieu et de l'homme.

Rattacher la religion de près ou de loin à la peur, nourrir nos terreurs pour nous établir en Dieu, c'est à la fois nier Dieu et nier l'homme et nous savons que cette tentation existe chez tous ceux qui présentent la religion comme elle existe en nous: une catastrophe est presque toujours interprétée dans le sens d'une mise en garde de la Providence qui vous rappelle à l'ordre et qui vous demande de vous mettre en règle avec ses

¹⁴ HEI, p. 43-44.

¹⁵ HEI, p. 44.

exigences¹⁶.

De nos jours où l'homme aspire à une religion qui soit la manifestation de l'homme possible que nous sommes appelés à devenir par notre rencontre avec une Présence libératrice, avec un Dieu personnel, en qui nous atteignons le maximum de liberté¹⁷, toute religion inspirée par la crainte ou la peur est rejetée comme une contrainte contraire à cette quête de liberté, revendiquée par l'homme d'aujourd'hui. Bien que Zundel voie dans le rejet de la religion de la dépendance une libération, il va toutefois centrer sa recherche sur ce qu'il considère comme la vraie dimension de la religion: l'expérience de la liberté.

2. Le versant de la liberté.

Que la liberté constitue une valeur essentielle dans le monde d'aujourd'hui est une évidence¹⁸. Cette expérience de liberté manifeste la revendication de l'esprit devant tous les déterminismes tant externes qu'internes. Cette liberté, loin d'être contraire à Dieu, est aussi la condition préa-

¹⁶ Texte inédit de 1962, cité par DONZE, L'humble présence, p. 71.

¹⁷ Voir QHQD, p. 180; aussi le chapitre 2 de notre travail qui a été consacré à la revendication de la liberté dans la culture contemporaine.

¹⁸ Voir It., p. 84.

lable de l'expérience de Dieu, elle est la condition sine qua non de sa rencontre. Or cette dimension de la liberté comme la condition essentielle de notre relation à Dieu a été la caractéristique de la nouveauté que Jésus nous a révélée. Le Dieu de Jésus n'est pas le Dieu de la théocratie, le Dieu Souverain absolu mais le Dieu Trinité, le Dieu Amour qui établit avec l'homme des rapports de liberté et d'amour¹⁹. Avec Jésus se produit une libération du groupe qui empêchait l'homme d'avoir une rencontre personnelle avec le Dieu Vivant, avec Jésus survient un changement dans notre vision de la réalité de Dieu et de l'homme et dans leurs relations mutuelles.

La religion, comme expression de notre relation avec Dieu, acquiert une dimension personnelle, elle cesse d'être le privilège d'un peuple, d'une caste... "La Religion n'est exclusivement attachée à aucun état, n'est liée à aucune technique"²⁰. La religion présente avec Jésus une dimension universelle, elle n'est pas un attribut exclusif d'Israël²¹. Avec Jésus ce n'est pas la contrainte, la peur, la terreur qui sont le but ultime de toute religion, mais le respect de l'homme qui trouvera dans le «lavement des pieds» sa meil-

¹⁹ En plus des chapitres antérieurs on peut voir aussi: "Les deux versants de la religion, ...", doc. ron., p. 2-7.

²⁰ EI, p. 91. Voir RP, p. 176-178.

²¹ Voir MM, p. 49.

leure expression²². Le Dieu que le Christ nous révèle n'est pas un Dieu qui nous contraint mais un Dieu qui se met dans nos mains, se fait dépendant de nous puisqu'il accepte même d'être rejeté par l'homme.

Il est clair que le Christ nous situe à une autre altitude, le Christ, en nous révélant la fragilité de Dieu, la remet entre nos mains et nous confie le destin de Dieu²³.

La perspective de la religion que l'expérience de la liberté nous présente peut aussi être appelée une mystique, un réalisme mystique, parce que dans cette relation avec Dieu que le Christ nous montre, toute la réalité est prise en considération, c'est-à-dire tout l'homme.

La religion du charpentier, c'est une religion où rien n'est renié de la profession du charpentier, c'est une religion qui s'adresse à tout le monde, qui n'est pas une religion de spécialistes, c'est une religion qui vise l'homme dans son essence et qui est condensée toute(sic) entière dans cette transformation de chacun de nous en un ciel intérieur, en un royaume de Dieu spirituel qui doit faire de chacun une source de lumière pour le monde entier²⁴.

C'est une religion réaliste qui ne renie aucune dimension de la vie, de la réalité historique, de l'être unique et personnel qu'est chacun de nous. Comme la morale de l'être, ainsi la religion personnelle se fonde sur le caractère

²² Voir MM, p. 61-62.

²³ "J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal", p. 14.

²⁴ "L'Église, présence d'amour et de service", dans Perspectives de catholicité, 4 (1965), p. 206; voir aussi p. 205.

irréductible de l'être et de la personne qui nous fait intransférables, uniques.

La religion, avant toutes choses, s'adresse en nous à ce secret unique qui fait de chacun un être irremplaçable, un être dont l'existence est nécessaire, un être dont l'absence fait un trou dans toute la Création²⁵.

C'est en développant notre être au maximum que la religion acquiert tout son sens, qu'elle devient la plénitude de l'être et de la vie, car c'est uniquement dans cette plénitude que nous entrons en relation avec Dieu, que nous nous trouvons avec lui: "La Religion, c'est la Vie même, la vie en sa plénitude, la vie ouverte à la Présence divine et transfigurée par elle"²⁶.

²⁵ Texte inédit de 1959, cité par DONZE, L'humble présence, p. 81.

²⁶ EI, p. 91-92. Voir PSL, p. 150. Cette dimension de la religion comme vie devenue consciente en chacun de nous et nous faisant vivre sans limites, est une constante dans la pensée de Zundel, comme on le voit dans un texte inédit de 1934:

"«Dieu n'est pas une invention, c'est une découverte», a dit admirablement Louis Massignon. Ceux qui l'ont faite savent que la Religion est la vie même, la vie ouverte, la vie consciente d'elle-même, la vie dans sa plénitude humaine et dans son assumption divine.

« Vivre, c'est affirmer Dieu, c'est tendre vers Dieu, c'est se perdre en Dieu.

« Il ne s'agit donc pas, poursuivant des chimères, de tourner le dos au réel. Il s'agit, au contraire, de s'y attacher avec une passion qui jamais ne lâche prise, en allant jusqu'au bout de l'élan qui l'emporte vers l'Infini" (cité par DONZE, L'humble présence, p. 84). Cette même idée se retrouve dans Recherche du Dieu inconnu: "la religion, c'est la vie devenue consciente, la vie orientée par son impulsion la plus profonde" (RDI, p. 13). Un peu plus tard, dans Rencontre du Christ, il dit que la religion est "la vie même prise dans toute son ampleur" (RC, p. 16). Ainsi donc, "toutes les voies de la vie peuvent conduire à la découverte

Or cette vie devenue pleinement consciente d'elle-même, qui nous fait développer notre être et nous fait devenir personne, coïncide avec notre liberté acquise comme libération de nous-mêmes. De cette façon, la religion est l'actualisation de notre liberté, parce que c'est en nous libérant de toute contrainte que nous entrons en relation avec Dieu. Dans le même sens la liberté, comme libération personnelle, est le critère de la vraie religion: "C'est pourquoi nous voyons dans la libération effective de l'homme le critère décisif de toute religion authentique"²⁷.

Nous ne pouvons donc pas prétendre que la religion nous donne une explication du monde, ce n'est pas sa fonction. Elle est "une promotion humaine", elle coïncide avec notre devenir personne, avec notre être libre, et elle nous engage tout entier dans une rencontre libératrice.

Si la religion est une explication du monde, on aboutira toujours à un échec. La religion est une promotion humaine. Pour que Dieu, le Dieu-Vivant, soit, il faut que l'homme soit. Dieu est la clef d'un monde qui n'existe pas encore. C'est quand l'homme devient une personne, un lien commun, que la rencontre avec Dieu devient possible²⁸.

de Dieu, parce que Dieu est le centre de la vie" (RC, p. 19).

²⁷ CVH, p. 47. Voir LF, p. 120; QHGD, p. 66-67.

²⁸ Texte inédit de 1965, cité par DONZE, L'humble présence, p. 74-75.

C'est ainsi que le versant de la liberté nous présente une tout autre expérience de la religion comme expression de notre relation avec Dieu: une expérience qui n'est liée à aucune contrainte, qui n'établit pas de dépendances, mais qui libère et fait émerger la vie dans nos rapports avec un Dieu libérateur.

3. Une religion personnelle à découvrir constamment.

La religion de la liberté nous a présenté une expérience contraire à l'aliénation et à la dépendance en se montrant plutôt comme la manifestation suprême de la vie en plénitude. Or comme la vie emprunte des expressions différentes et revêt des manifestations multiples en traduisant le caractère inaliénable et intransférable de chacun de nous, ainsi en est-il de la religion. Loin d'être stéréotypée comme expression de notre relation à Dieu, elle doit plutôt exprimer le caractère personnel de chaque individu.

LA RELIGION est un grand secret d'amour; c'est une découverte à faire par chacun, tous les jours. L'homme cherche naturellement beauté, vérité, justice...C'est là sa vie, et la religion, c'est cette recherche allant jusqu'au bout d'elle-même, c'est sa vie dans sa pleine réalité²⁹.

Chacun de nous a quelque chose d'unique et d'intransférable qui doit constituer la source de sa relation à Dieu,

²⁹ RDI, p. 13. Voir PCS, p. 393; ADQ, p. 81-82.

de son action de grâce, bref, de sa religion.

Si Dieu a manifesté partout son rayon qui doit s'épanouir dans tout l'univers en un immense éventail dont personne ne peut recueillir toute la splendeur, c'est pour que chacun de nous remonte le long du rayon qui aboutit à lui: le Centre³⁰.

Comme expression de la liberté et de la vie, notre relation à Dieu se veut une religion personnelle où chacun doit découvrir sa particularité. "Il y a donc, pour chacun de nous, une source qui coule en secret. Il faut que chacun découvre cette source et dans cette source contemple le visage de Dieu"³¹. Pour Zundel il est très important que chacun découvre ce caractère unique devant Dieu. Chacun a quelque chose de spécial qui constitue une sorte de "révélation particulière" à travers laquelle Dieu manifeste sa richesse incomparable dans l'univers. Voilà pourquoi cette dimension personnelle constitue la source de sa religion, de sa relation avec Dieu.

Quelle merveille qu'il y ait entre Dieu et nous une confiance unique et que chacun soit pour Lui irremplaçable parce qu'Il a donné à chacun cette pierre blanche, parce que chacun a reçu de Lui un rayon de Sa Lumière et de Sa Tendresse qui ne s'adresse qu'à lui, parce que chacun est chargé d'un message et d'une révélation que lui seul est capable de transmettre³².

³⁰ "Incarnation et vie chrétienne", dans Masses ouvrières, 41 (1949), p. 13.

³¹ "Incarnation et vie chrétienne", p. 15.

³² "La religion intérieure", conférence donnée lors de la retraite aux Franciscaines de Lons-Le-Saulnier, à Ghazir (Liban), du 3 au 10 août 1959, doc. ron., p. 64. Un peu avant, dans la même causerie Zundel dit: "Il est donc essen-

En disant cela Zundel ne tombe pas dans l'individualisme. Il ne faut pas confondre la reconnaissance de la dimension personnelle qui est libératrice, et qui crée la solidarité, avec l'individualisme qui est destructif. Il y a, selon lui, deux critères qui montrent l'authenticité de notre piété: "En premier, la divine liturgie et, le second, la joie des autres"³³. La référence au Christ dans la liturgie, et notre relation aux autres en qui nous reconnaissons sa présence, font de la religion de la liberté et de la vie, de notre religion personnelle, une dimension essentiellement solidaire et non pas un individualisme. En effet, dit Zundel, "alors notre liberté sera vraie, authentique; notre spontanéité ne sera pas une possession, mais vraiment le retour de notre sensibilité à la transparence en toutes les fibres de notre être"³⁴. Cette spontanéité est un signe de la confiance que nous donne la présence du Seigneur et de la validité de

tiel que l'on redécouvre une religion personnelle, une religion où chacun puisse jeter la plénitude de sa vie, tous ses rêves, tous ses enthousiasmes, tous ses amours, tout son talent, tout son génie s'il en a, enfin tout ce qui constitue pour lui le sens même de son existence, tout ce qui répond à ce qu'il a en lui d'unique (...) Et c'est bien parce que chacun de nous est unique que chacun de nous doit avoir, ou plutôt doit devenir, une religion personnelle. En effet, si ce que nous avons d'unique ne peut pas s'orienter vers Dieu, n'est pas une source qui jaillit en Vie Eternelle, qu'est-ce que nous allons faire de tout ce qu'Il nous a donné?" ("La religion intérieure", doc. ron., p. 57; voir aussi p. 49-64. On peut trouver un extrait de cette causerie dans DONZE, L'humble présence, p. 88-89; ADQ, p. 56).

³³ "Incarnation et vie chrétienne", p. 16.

³⁴ "Incarnation et vie chrétienne", p. 16.

toutes les dimensions de notre vie. Si notre vie est une référence au Christ et à nos frères à travers l'Eucharistie, toutes les autres expressions religieuses seront empreintes de cette dimension personnelle qui nous rendra spontanés, comme un enfant avec sa mère, dans nos rapports avec Dieu³⁵.

Cependant il faut découvrir cette dimension personnelle dans notre vie, dans les événements qui la constituent, dans notre métier personnel, bref, dans la réalité quotidienne qui est une manifestation de la présence de Dieu. Ce faisant, la religion, loin de nous éloigner de la réalité et du monde, nous y enracine. Zundel insiste beaucoup sur cet aspect de la religion.

Si par humilité ou ascétisme nous nous détournons de l'univers, si nous refusons l'assomption de la matière dans l'art ou la science, nous nous refusons toute réalité de Dieu. Ce n'est pas une notion abstraite qui pourra tenir en équilibre nos passions réelles et brutales. La religion ne doit pas nous conduire à nous évader du réel mais, au contraire, à nous y enraciner³⁶.

³⁵ Voir "Incarnation et vie chrétienne", p. 15.

³⁶ Texte inédit de 1939, cité par DONZE, L'humble présence, p. 87. Voir PCS, p. 270. Zundel trouve absurde toute religion qui nous obligerait à nous éloigner de notre vie concrète, de nos activités ou de notre métier pour retrouver Dieu. Dans ses inédits on retrouve la même idée à plusieurs reprises. Dans la retraite déjà citée, "La religion intérieure", aux Franciscaines de Lons-Le-Saulnier, en 1959, il insiste avec force: "C'est absurde! Toute vie est sacrée, au contraire, parce que, dans toute vie il y a un secret divin et il ne s'agit que de le trouver. Alors, le savant priera dans son laboratoire en contemplant son paysage d'atomes, le mathématicien priera à travers ses formules qui lui ouvrent une dimension nouvelle de l'univers, le médecin priera sur ses malades dont il essaie de reconstituer l'équilibre, la

La religion ne peut donc pas être considérée comme une contrainte, une dépendance, mais comme la manifestation de la plénitude de notre être, de notre amour. "La religion ne doit pas devenir une contrainte, il ne faut pas se contraindre pour trouver Dieu. La joie et l'amour doivent jaillir de l'être"³⁷. C'est cela la vraie dimension de la religion de la liberté et de la vie. Si celle-ci ne doit pas devenir une contrainte, nous ne pouvons pas non plus utiliser la contrainte pour mener les autres à une pratique qui peut devenir vide sans la découverte de cette dimension personnelle et joyeuse dont il nous parle.

Quelle catastrophe que tant de religieux et de religieuses aient dépensé leur temps pour faire des incroyants ou des non-pratiquants! Que de religieuses se sont fatiguées pour amener des petites filles au confessionnal, pour les amener à la communion, sans se soucier de savoir s'il y avait dans ces petites filles le moindre contact personnel avec le Dieu Vivant³⁸.

Il nous semble qu'une expérience pastorale, ou une analyse de notre situation religieuse, donne raison à ce texte de 1959.

mère priera sur son petit enfant qu'elle baigne et dont elle admire l'harmonie et la beauté, le fiancé priera sur le visage de sa fiancée et le laboureur priera sur ses moissons et le vigneron sur sa vendange et ainsi chacun trouvera dans son métier, dans sa profession l'occasion et le point de départ d'une oraison toujours nouvelle" (doc. ron., p. 59. Voir "Incarnation et vie chrétienne", p. 10).

³⁷ Texte inédit de 1939, cité par DONZE, L'humble présence, p. 87.

³⁸ "La religion intérieure", doc. ron., p. 60.

Cette conception d'une religion de la liberté et de la vie représente l'une des contributions les plus importantes de Zundel dans son dialogue avec la culture contemporaine. Elle consiste à montrer que l'expérience de la liberté, lorsqu'elle est vécue jusqu'au bout et pensée selon toutes ses implications, conduit à une vue sur l'homme et sur Dieu qui se traduit dans une religion qui, loin d'être un refus de la vie et de la liberté, exprime le oui essentiel de l'homme à celui qui est source de vie et de liberté et qui ne veut pas être sans l'homme source de lumière pour tout l'univers créé. Il ne s'agit pas, pour Zundel, de réfuter les principaux inspirateurs de la culture contemporaine, de prouver par exemple que Nietzsche ou Marx n'a rien compris du christianisme. Il ne croit pas à ce genre de procédé, habituellement irrespectueux, toujours inefficace. Il s'agit seulement pour lui de témoigner d'une expérience, celle de la libération de l'homme et de la découverte de Dieu, en montrant que le Dieu et l'homme qu'elle implique appellent une religion qui, en grande partie, est encore devant nous, comme une réalité à venir.

Chapitre 7. LES QUESTIONS SOULEVEES PAR LA POSITION ZUNDELIENNE.

Il est assez fréquent d'entendre aujourd'hui des théologiens proposer comme tâche actuelle du christianisme, par contraste avec celle qui l'a occupé pendant l'ère constantinienne et qui était de ratifier et de sacraliser les institutions de la société, celle de sanctifier ce qui représente l'inspiration première de la modernité, à savoir: la protestation et la rébellion de l'esprit humain contre l'ordre établi¹. Ce qui nous apparaît aujourd'hui comme un projet audacieux a été, chez Zundel, déjà il y a près de cinquante ans, l'un des thèmes essentiels de sa pensée, comme nous pouvons le reconnaître au terme des chapitres précédents. Il faut sortir du Moyen-Age, affirmait-il², en ajoutant que celui qui peut nous aider à le faire est un homme du Moyen-Age: saint François d'Assise. Il a été le témoin d'une expérience qui révèle les ressources jusque là inexplorées de l'Évangile, notamment celle qui a tellement inspiré Zundel et qui est d'une énorme fécondité pour le christianisme moderne, à savoir que la libération de soi et la rencontre du Dieu

¹ Voir par exemple Cornelius ERNST, Multiple Echo. Exploration in Theology, London, Darton, Longman and Todd, (1979), p. 169-170.

² Voir la conférence prononcée au couvent de Dominicaines de Beyrouth en juin 1965: "L'éternel Moyen-Age", doc. ron., p. 13-14.

pauvre, aucunement jaloux, encore moins rival de la liberté humaine, appartiennent au même cheminement de la personne humaine.

Cette expérience de l'implication réciproque entre la recherche de la liberté et la découverte de Dieu, que nous avons tout au long de ce travail tenue pour le thème central de l'oeuvre zundélienne, soulève cependant un certain nombre de questions, auxquelles ils nous faut nous arrêter avant de terminer notre étude.

Trois questions nous semblent surtout s'imposer à tout lecteur averti des écrits de Zundel. En premier lieu celle de la place de la grâce dans l'itinéraire de l'homme vers sa liberté et sa découverte de Dieu. On pourrait avoir l'impression, à une lecture rapide de Zundel, que son insistance répétée sur la vocation de l'homme à la liberté l'amène à laisser dans l'ombre le rôle de la grâce. En est-il vraiment ainsi? Deuxième question, non moins opportune et assez étroitement liée à la précédente: celle du rôle de la Bible dans ce même itinéraire. La même insistance sur la libération de soi, comme prémisses et fruits de la découverte de Dieu, ne conduit-elle pas l'auteur de La liberté de la foi à voir dans la seule libération de soi le critère dernier de la justesse de tout ce que l'homme peut dire sur Dieu et sur l'homme? Enfin, dernière question, dont l'intérêt est tel qu'il mérit-

terait de faire l'objet d'une autre étude: qu'en est-il du langage déployé par Zundel pour parler de cette expérience de la liberté et de Dieu? A supposer que sa logique ne soit pas celle du langage théologique, quelle est-elle et quelle contribution ce type de langage peut-il apporter à la recherche en Église de l'intelligence de la foi?

1. La place de la grâce dans l'itinéraire vers la liberté.

Le lecteur qui chercherait chez Zundel un exposé sur la grâce serait vite déçu. Il ne trouvera aucun livre, aucun article, aucune conférence qui serait consacrée explicitement à ce thème. Bien plus, il s'agit d'une expression qu'il utilise rarement, avec une certaine pudeur, croyons-nous, peut-être aussi avec une certaine crainte d'abîmer la réalité si belle et si fragile du don gratuit de Dieu, comme cela arrive lorsqu'on la conçoit par analogie avec ce qui se passe dans la nature.

Ce dont parle Zundel, et qui constitue le thème dont ses nombreux écrits sont comme des variations, c'est une expérience: l'expérience libératrice où la rencontre avec soi coïncide avec la rencontre avec Dieu³, une expérience humaine qui se confond avec celle de la liberté et celle-ci, à son

³ Voir JE, p. 27.

tour, s'identifie avec l'expérience de Dieu⁴, une expérience qui révèle que c'est une seule et même chose devenir quelqu'un, cesser de se subir, et expérimenter cette Présence créatrice, qui est la respiration même de notre dignité, de notre grandeur et de notre liberté⁵. Ce dont il a cherché à témoigner c'est que rien n'est plus cher à Dieu que notre liberté, qu'elle ne trouve qu'en Lui son sens et sa plénitude, bien plus que devenir libre et le rencontrer c'est une seule et même chose, "car notre moi authentique ne surgit que dans cette relation avec Lui, qui nous fait passer du dehors au-dedans, des ténèbres à la lumière et de la mort à la vie"⁶.

Or, pour Zundel, c'est dans cette expérience libératrice qu'il faut chercher le visage de la grâce. A partir d'elle seulement il est possible de la concevoir comme l'action de Dieu qui nous **aimante** vers notre inviolable intimité et libère notre nature en faisant mûrir les possibilités spirituelles d'intelligence et de liberté qu'elle recèle. Un passage du Dialogue avec la Vérité nous suggère cette conception zundélienne de la grâce:

La métaphysique de l'homme créateur de soi débouche sur une Transcendance, plus intérieure à nous-même que nous-même, qui nous aime vers notre inviola-

⁴ Voir It., p. 148.

⁵ Voir JE, p. 28.

⁶ QHQD, p. 231-232.

ble intimité - vers notre personnalité - vers notre être-origine-et-créditeur -, en scellant notre existence dans l'amour, en lui conférant la transparence de l'amour, en l'amenant à être une existence-de don.

La rencontre avec la Transcendance - dans un événement-avènement - se révèle ainsi comme l'expérience libératrice où la «nature» - notre nature - pourrait-on dire, est jetée sur le seuil de la grâce⁷.

On ne s'étonne pas dès lors que, pour Zundel, deux mots lui servent à représenter l'action de la grâce dans l'itinéraire de l'homme vers sa liberté: aimantation et intériorisation. Dans les rares écrits où il évoque la notion de la grâce, il la décrit en effet comme une aimantation intériorisante, qui ne peut nous toucher sans nous ramener au centre de notre être et par là nous libérer et nous rendre présent au double sens d'être là et d'exister en forme de don.

La grâce est d'abord l'aimantation que la Présence libératrice exerce sur l'homme. L'image de l'aimant et de la limaille sert à Zundel à symboliser le jeu de la grâce dans l'âme.

Dans cette image, Dieu est l'Aimant, la limaille de fer est l'âme, la grâce est l'aimantation, sous laquelle l'âme est appelée à s'ordonner selon les desseins de Dieu. La distance de l'aimant à l'âme, aussi bien, se règle sur l'exigence d'amour qui doit résulter de son influx⁸.

⁷ DV, p. 17.

⁸ PV, p. 88.

Ce que l'image de l'aimantation souligne à propos de la grâce c'est, en premier lieu, qu'elle n'est pas une contrainte, mais bien une offre gratuite, une proposition qui sollicite de la part de l'homme une réponse qu'il peut toujours refuser. Puis, en deuxième lieu, la grâce n'est jamais absente du cheminement de l'homme vers la vérité de son être. Dans la mesure où il ne s'enferme pas dans ses limites et qu'il ne les oppose pas à l'action divine, il est conduit par elle et comme aspiré vers la rencontre avec soi et avec Dieu.

La grâce est également processus d'intériorisation. Il n'est pas exagéré, croyons-nous, de penser qu'au couple classique nature et grâce, Zundel a préféré celui d'extériorité-intériorité. Un beau texte, rapporté par Donzé, nous en fournit un premier indice.

Tandis que la nature nous situe en dehors de Dieu, avec une direction vers Dieu, la grâce situe Dieu à l'intérieur de nous, pour arriver à l'épanouissement suprême de nous-même. Dieu n'a pas supporté que nous soyons en dehors de Lui. Il nous donne la grâce sanctifiante qui nous établit à l'intérieur de Dieu, nous communique son intimité. La vie à laquelle elle nous ordonne est la vie de la Trinité.

Ce qui est passionnant, c'est que le don brûlant de la grâce ouvre nos facultés à la vie de Dieu. Mais il y a plus encore: la vie de la Trinité devient notre vie⁹.

On sait comment, pour Zundel, l'extériorité de Dieu est un piège auquel la religion échappe si difficilement et que

⁹ Inédit de 1940, cité dans DONZE, Témoin d'une présence, p. 92.

c'est, pour lui, l'originalité de la religion de Jésus de nous avoir révélé un Dieu qui nous attend au plus intime de notre être. On sait également combien, pour lui, le passage du dehors au dedans est essentiel à toute découverte du vrai Dieu. Il n'y a donc pas à s'étonner si l'action de la grâce se présente à ses yeux comme un dépassement de la nature, une ouverture vers ce qui l'habite au-dedans. Le "don brûlant" de la grâce ouvre notre vie à la vie de Dieu.

Le passage de la nature à la grâce s'effectue par la médiation de la personne. La tâche de l'homme est en effet de se faire personne, de passer de la condition d'être de nature, simplement donné au monde, à celle de personne, qui devient avec ce qui lui est donné, une origine, une source, un don. Devenir personne c'est déjà acquiescer à l'aimantation de Dieu, mais c'est aussi, lorsque ce devenir consent à aller jusqu'au bout de lui-même, découvrir l'intériorité de Dieu: au double sens d'un Dieu qui n'est pas extérieur à l'homme et d'un Dieu qui est absolue intériorité, sans rien qui soit en dehors de Lui.

On comprend que Zundel n'hésite pas à dire de la grâce qu'elle représente nécessairement "un processus d'intériorisation, qui fait mûrir notre spiritualité, jusqu'au plus haut degré d'intelligence et de liberté"¹⁰, et qu'il conçoive

¹⁰ HPH, p. 142.

son oeuvre comme "l'ordination personnifiante qui nous ouvre à l'altruisme infini où la générosité divine a son mystère"¹¹. Interioriser, personnifier, ouvrir à l'altruisme divin sont précisément les fruits les plus aisément observables dans l'expérience libératrice qui seule peut servir de départ à l'intelligence du mystère de la grâce.

Nous pouvons donc dire que la grâce est partout présente dans l'oeuvre de Zundel, même s'il en parle peu. S'il est vrai que la santé est le silence du corps, la grâce, pourrions-nous dire, est, à ses yeux, le silence de l'esprit. Elle est l'action de Dieu, son "don brûlant", qui ne touche l'homme que dans le silence. Comment reconnaître son intervention dans notre cheminement vers notre vrai moi? A un seul critère, remarque-t-il, dans une note au texte que nous avons cité du Dialogue avec la Vérité: celui de la pauvreté de soi.

Quand la quête de vérité s'accomplit vraiment en «esprit de pauvreté», on peut penser qu'elle est sous la mouvance du «personnalisme trinitaire», où la «divine Pauvreté» a son secret: qui est aussi **analogiquement -et participative -** le secret de notre vie surnaturelle¹².

¹¹ PV, p. 8.

¹² DV, p. 17 (note 1).

2. Le rôle de la Bible dans le chemin vers la liberté.

L'insistance avec laquelle Zundel conçoit le christianisme comme étant non pas une doctrine ou un enseignement, mais la présence de Quelqu'un découvert dans une expérience libératrice qui, sous l'aimantation divine nous fait passer du dehors au dedans, pourrait donner à croire que tout ce qui est extérieur à l'homme dans la vie religieuse, notamment la Bible et les dogmes, est comme relativisé et joue un rôle secondaire. Si l'action de la grâce est intériorisante et si le critère de l'authenticité de cette action est la libération de soi, quel rôle reste-t-il à la Bible dans la rencontre de soi?

Ce problème, pour Zundel, se ramène à un autre plus fondamental: celui de concilier dans la vie religieuse son aspect personnel et son aspect communautaire. On sait que pour lui la religion nouvelle inaugurée par Jésus n'est pas la religion d'un groupe. C'est, à ses yeux, ce qui fait son originalité par rapport à la religion d'Israël. Ce n'est plus la religion d'une collectivité qui conditionnerait les rapports que ses membres doivent avoir avec Dieu. C'est, au contraire, la religion de personnes qui découvrent Dieu dans leur vie et avec qui elles entretiennent des rapports de personne à personne. Ce qui ne veut cependant pas dire, pour Zundel, que la religion de Jésus soit purement intérieure,

exclusivement personnelle. Elle est non moins communautaire.

Comment dès lors concilier ces deux aspects de la religion? La clef, pour Zundel, réside dans la notion de sacrement.

Quel rapport entre cette intériorité «constituante», si l'on peut dire, de l'expérience qui nous fait passer du dehors au dedans, et toute cette histoire extérieure à nous dont le sens ultime mit tant de siècles à se dégager et dont l'expression «inspirée» nous apparaît, parfois, si peu conforme à ce sens ultime: qui est le seul auquel nous puissions souscrire.

Nous ne voyons qu'une réponse qui tient tout entière dans le mot sacrement: analogiquement conçu¹³.

Analogiquement conçu, le sacrement désigne ici l'Église, l'Écriture, les dogmes, nos frères et soeurs, tout ce qui est perçu du dedans, comme des signes de la tendresse de Dieu¹⁴. Pour celui qui, à la suite de Jésus Christ, vit la religion comme un secret personnel "que chacun doit le découvrir en écoutant au fond de lui-même cette musique silencieuse qui est le Dieu Vivant"¹⁵, la communauté qui l'intéresse et l'atteint est une communauté sacramentelle, "qui véhicule toujours, selon une ordination secrète qui oriente tout son

¹³ DV, p. 122.

¹⁴ Voir le sermon prononcé par Zundel au cours des années 1954-1956 et qui a pour titre "Religion personnelle et communautaire", doc. ron., p. 69, 71-72 (ce sermon fait partie d'un ensemble de sermons enregistrés, puis transcrits).

¹⁵ "La religion intérieure", conférence donnée lors de la retraite aux Franciscaines de Lons-Le-Saulnier, à Ghazir (Liban), du 3 au 10 août 1959, doc. ron., p. 64.

développement, la même Présence et la même Vérité"¹⁶.

C'est dans cette perspective qu'il se situe pour parler de la Bible comme pouvant être pour nous ou bien un livre ou bien un sacrement, ou bien une chose ou bien le signe de la présence de Quelqu'un.

Dans cette perspective, écrit-il dans Dialogue avec la Vérité, la Bible-sacrement, cesse pour le chrétien d'être un livre: c'est Quelqu'un: - une présence et une personne - comme la Parole Unique dont la flamme consume le langage même qui tente de l'exprimer...¹⁷.

Tout dépend de notre contact avec l'Autre intérieur qui nous ouvre à nous-mêmes en nous libérant de nous-mêmes et nous rend présents à Lui. Quand ce contact vient à se relâcher, par la fermeture de notre être sur lui-même, la Présence s'évanouit en formule ou se durcit en idole. Quand au contraire ce contact est vivant, les mots de la Bible médiatisent une présence qui devient lumière, ils deviennent des mots "qui présentent Quelqu'un plus qu'ils ne représentent quelque chose, des mots-personne, des mots-Verbe, des mots intérieurs, des mots-sacrements, à travers lesquels se communiquera la Vérité absolue en personne..."¹⁸.

¹⁶ DV, p. 122.

¹⁷ DV, p. 124.

¹⁸ DV, p. 132.

Une chose est certaine pour Zundel: le chrétien dispose, pour la lecture de la Bible, d'un critère intérieur qu'il estime absolu, et dont il s'applique à montrer, dans l'un de ses livres que l'on peut considérer comme un essai remarquable de critériologie religieuse - La pierre vivante -, qu'il est en parfaite harmonie avec la référence exclusive de la vie chrétienne à la personne de Jésus. Il donne à ce critère des noms variés: critère de liberté, critère-valeur, critère-personne, critère-présence¹⁹. Selon ce critère, auquel il importe d'avoir recours pour juger de toute affirmation qui se donne comme révélation divine, une révélation n'est recevable que si elle est libératrice, "si elle confirme, finalement, la direction où nous engageait la première rencontre authentique avec Dieu, qui était aussi la première rencontre authentique avec nous-même"²⁰, ou, comme le dira Zundel dans Dialogue avec la Vérité, si elle

éclaire l'homme sur et dans son être métaphysique où se situent toutes ses possibilités de libération, pour le faire passer des ténèbres à la lumière, pour qu'il devienne lumière dans la Lumière: par une manifestation toujours plus explicite, toujours plus personnelle, de la Vérité absolue qui est cette Lumière-source en qui nous devenons «fils de lumière»²¹.

¹⁹ Voir PV, p. 24.

²⁰ PV, p. 26.

²¹ DV, p. 131; voir aussi p. 132-136, 168-169; "Vérité et liberté", p. 12.

Selon ce critère, également, il ne peut y avoir de révélation suprême et définitive du Dieu, qui n'apparaît qu'en transparaissant dans l'existence d'un homme, que dans "la transparence d'une personnalité sans frontière ni de lieu ni de temps, dont aucune intermittence n'intercepte le rayonnement"²². Les limites de la manifestation de Dieu seront les limites de la libération de l'homme. Il n'y a que le Christ, dont l'humanité échappe à toute limite, qui nous présente tout ensemble l'homme parfaitement libéré et Dieu parfaitement révélé²³.

Ce critère de présence, comme Zundel préfère l'appeler dans L'homme existe-t-il?²⁴, il faut le souligner pour conclure, est un critère qui, en définitive, est inspiré par l'Évangile. Il ne dit rien d'autre que ce mot de saint Jean: "Celui qui fait la vérité vient à la lumière"²⁵. Il rappelle que la lecture de la Bible peut se faire à deux niveaux: Une lecture du dehors, avec l'aide des méthodes critiques, dont la contribution à une meilleure intelligence des textes fondateurs du christianisme est, pour Zundel, immense:

Tout cet immense travail d'érudition nous aide à mieux discerner le conditionnement historique de la propagation orale ou écrite du témoignage chrétien

²² PV, p. 48.

²³ Voir DV, p. 141.

²⁴ Voir HEI, p. 79-89.

²⁵ HEI, p. 89 (voir Jn 3,21).

et nous invite à ne pas nous emprisonner dans la lettre aux dépens de l'esprit, en nous rendant toujours plus sensible la contingence et l'imperfection des mots qui tentent de cerner le mystère d'une Personne unique, qu'aucun langage ne suffira jamais à exprimer²⁶.

Puis une lecture du dedans, où on a affaire à une personne ineffable, et où on ne connaît que dans la mesure où on s'engage. C'est pour ce deuxième type de lecture que s'impose ce critère, d'un usage aussi difficile que l'art de vivre et "au regard duquel vérité et liberté s'identifient en la lumière vivante qui suscite et que conditionne notre propre transparence"²⁷.

3. Le langage zundélien de la foi et de la théologie.

Pour terminer, il nous faut tenter de préciser la nature du langage auquel Zundel a recours dans son oeuvre écrite pour dire sa foi. Cette oeuvre, on le sait, est restée à peu près ignorée de la théologie jusqu'à ces dernières années. On en soupçonne aisément la raison: perçue comme l'oeuvre d'un poète et d'un mystique, elle a sans doute paru trop étroitement liée à l'expérience d'un homme et exprimée dans un langage trop évocateur pour être retenue comme contribution au discours théologique. Il nous semble, cependant, qu'il

²⁶ HEI, p. 88.

²⁷ PV, p. 24.

faille regarder les choses d'un peu plus près et chercher à mieux situer son oeuvre parmi les différents langages de la foi.

La différence, bien établie par les théologiens depuis une cinquantaine d'années, entre le langage du **théologien** et le langage du **spirituel**, nous servira de point de départ²⁸. La meilleure analyse de cette différence nous semble être celle du P. Congar dans sa communication au Colloque de Strasbourg de 1961 sur la Mystique rhénane²⁹. Nous partirons de l'hypothèse que ce qu'il y dit du langage des spirituels décrit assez bien le type de discours propre à l'oeuvre de Zundel et nous demanderons s'il n'y a pas chez ce dernier quelque chose de tout à fait nouveau par rapport à la tradition des spirituels et celui des théologiens.

²⁸ Voir par exemple: Jacques MARITAIN, Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir, Paris, Desclée de Brouwer, (1932), XVIII, 919 p. (Bibliothèque française de philosophie), voir spécialement p. 647-667 («Practicité» du vocabulaire de saint Jean de la Croix); Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, "Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens", dans Vie spirituelle, suppl., 49 (1936, déc.), 257-276; Robert CULHANE, "Does the Language of Spirituality Contradict Theology?", dans Irish Ecclesiastical Record, 67 (1946), 83-91, 392-400; Yves-Marie CONGAR, "Langage des spirituels et langage des théologiens", dans La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961. (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg), Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 15-34; Jean LADRIERE, L'articulation du sens, v. II. Les langages de la foi, Paris, Éd. du Cerf, 1984, 350 p. (Cogitatio Fidei, 125).

²⁹ CONGAR, "Langage ...", dans La mystique rhénane, p. 15-34.

Le P. Congar propose d'abord de distinguer le spirituel du **mystique**. Tous les mystiques ne sont pas des spirituels; les spirituels sont des mystiques qui "ont vécu et exprimé une mystique de la présence de Dieu dans l'âme et du rapport religieux personnel et profond"³⁰; ils "cherchent à exprimer une réalité spirituelle qui consiste dans un rapport d'union avec un Autre"³¹; ils témoignent d'une expérience, "une expérience d'une réalité transcendante"³².

Il s'en suit dès lors, admet le P. Congar, que le langage des spirituels obéit à d'autres intentions et d'autres lois que celui des théologiens³³. Tandis que le théologien cherche à dire ce que les choses sont, à rendre compte de la nature même des choses, le spirituel cherche "à exprimer l'expérience d'une réalité qui se trouve au-delà de l'humainement imaginable et du conceptuellement exprimable"³⁴. D'où ses expressions, qui sont celles d'une attitude et non la description de ce qui est, et leur caractère le plus souvent symbolique qu'il ne faut pas prendre à la lettre. "Une attitude s'exprime très bien dans des termes qui, pris à la

³⁰ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 16.

³¹ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 21.

³² CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 18.

³³ Voir CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 15.

³⁴ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 18.

lettre et comme signifiant la nature propre des choses, ne seraient pas exactes"³⁵. "Vrai comme expression d'une attitude spirituelle, un énoncé ne le serait pas, transposé tel quel en proposition d'ontologie"³⁶. Non pas que le spirituel n'ait pas d'ontologie, mais son ontologie n'est pas celle des choses; elle est celle "du rapport spirituel entre l'homme et Lui, réalisé dans l'homme par Son opération souveraine"³⁷. Elle correspond à une anthropologie spirituelle toute interprétée par rapport à la relation de l'homme spirituel à Dieu et à Son action reçue en lui.

L'analyse du P. Congar aboutit à mettre le lecteur en garde contre un double péril: Celui d'abord de "transposer tels quels, en affirmations portant sur la nature des choses, les énoncés des spirituels"³⁸. L'auteur évoque le cas des thèmes spirituels de saint Augustin repris, au cours des siècles, en doctrine abstraite négligeant leur caractère mystique et favorisant des déviations doctrinales³⁹. Danger toujours présent d'idéologie chez le lecteur d'un auteur

³⁵ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 25.

³⁶ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 27.

³⁷ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 28.

³⁸ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 29.

³⁹ Voir CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 29.

spirituel, tenté d'ériger les expressions de l'expérience de ce dernier en description métaphysique de ce qu'il en est du réel. Puis, deuxième péril, celui pour le spirituel de "vouloir ignorer le point de vue et les exigences de la théologie scientifique"⁴⁰. Congar évoque ici l'exemple de Luther, dont la pensée "a été, dans son âme et dans sa vie, une expérience et une certaine attitude religieuses"⁴¹ et qui a voulu remettre, à la place de "l'ontologie ontique" des scolastiques, "la vérité du rapport spirituel, qu'il ramenait à la dialectique: péché-grâce"⁴². Le spirituel, aux yeux du P. Congar, a besoin d'une théologie, voire même d'une ontologie, pour préserver l'intégrité de son expérience. Sans une théologie, "les perceptions et les énoncés des spirituels perdraient vite la mesure et la possibilité même de conserver ce qu'ils portent de vrai et de valable"⁴³. Il faut, selon le mot du P. Ambroise Gardeil évoqué par le P. Congar⁴⁴, que "l'intellectuel garde le spirituel".

Revenons à l'oeuvre de Zundel. Son langage est-il vraiment celui d'un spirituel? Evidemment oui. Toute son oeuvre

⁴⁰ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 30.

⁴¹ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 32.

⁴² CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 33.

⁴³ CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 30.

⁴⁴ Voir CONGAR, "Langage...", dans La mystique rhénane, p. 30.

se réfère essentiellement à une expérience personnelle de la foi, dont il cherche à rendre manifeste la manière dont elle est chez lui vécue. Elle est le témoignage de son expérience libératrice où coïncident la rencontre de Dieu et la rencontre de l'homme. Est-ce à dire qu'il ne faut pas y voir le langage d'un théologien? Tout dépend, bien sûr, du sens que l'on accorde au mot **théologie**. Si la théologie se définit, comme le suppose Congar, par sa visée spéculative et descriptive de la nature des choses, il n'y a pas de doute que l'oeuvre de Zundel n'est pas théologique. Mais si l'on caractérise la théologie par sa préoccupation ontologique, par contraste avec celle du spirituel, qui serait purement anthropologique, il nous semble que le langage de Zundel soit à la fois celui d'un spirituel et d'un théologien. Zundel a constamment cherché à articuler l'expérience dont il témoigne en une ontologie qu'il veut n'être rien d'autre que l'expression conceptuelle d'une ontologie plus fondamentale - l'ontologie créatrice - qui est comme la loi même du devenir de l'être humain, de la création de soi⁴⁵.

⁴⁵ Sur l'ontologie créatrice, voir *supra*, chapitre 5, note 117. Rappelons que pour Zundel, il y a un niveau de la connaissance de l'être où ontologie, épistémologie et morale ne font qu'un. "On voit converger ainsi l'épistémologie, l'ontologie et la morale, et l'on pourrait dire peut-être sans irrévérence «Et ces trois ne font qu'un»" (DV, p. 160).

Pour préciser la nature du langage de l'oeuvre zundélienne, la distinction proposée par Ladrière⁴⁶ entre le langage religieux et le langage **théologique** nous paraît fort pertinente. Le discours théologique, à son avis, dans la mesure où il se donne la forme d'un discours spéculatif, est toujours

un langage second, présupposant toujours un langage religieux direct, celui de la proclamation, de l'annonce, de la confession, en lequel il puise pour ainsi dire sa substance, auquel il ne cesse de se référer, dont il ne fait que reprendre, selon ses propres ressources, les intentions signifiantes originaires⁴⁷.

Dans les langages variés de la foi, il faut donc reconnaître un statut particulier à celui de la théologie: il est un langage second qui présuppose un langage premier, plus immédiatement lié à l'expérience. La théologie, en effet, s'appuie toujours à un **corpus** constitué par le langage religieux, qui comporte une première interprétation de l'expérience religieuse, mais une interprétation encore inséparable de l'expérience dont elle fait partie. C'est précisément cette interprétation première que la théologie a pour tâche de réeffectuer, en rendant "plus évidentes les articulations et les implications"⁴⁸. La tâche du discours théologique, souligne Ladrière, "est de fournir au sens qui s'annonce

⁴⁶ Voir LADRIERE, L'articulation du sens, p. 169.

⁴⁷ LADRIERE, L'articulation du sens, p. 169.

⁴⁸ LADRIERE, L'articulation du sens, p. 171.

[dans le langage religieux] comme un espace conceptuel où il pourra se déployer"⁴⁹.

Dans cette perspective, il faut dire encore une fois que le langage de l'oeuvre zundélienne n'est pas celui de la théologie. Il ne se ravitaille pas à d'autres langages; il n'est jamais un langage second commentant ou exposant un langage plus primitif, que ce soit celui de la Bible, des Pères ou de la liturgie. Du début à la fin, il se présente comme un langage indissociable de l'expérience, de cette **expérience libératrice** que nous avons si souvent évoquée dans les chapitres précédents et dont l'oeuvre zundélienne se veut le témoignage sans cesse repris.

Plus religieux que théologique, le langage de Zundel semble encore une fois devoir être lu comme le langage d'un spirituel. Ladrière, qui analyse dans le même ouvrage cité cette forme de langage de la foi⁵⁰, ne manque pas de souligner la continuité avec l'expérience, comme l'une de ses caractéristiques propres. "Entre le langage des spirituels et leur expérience, écrit-il, il y a véritablement continuité: l'expérience se prolonge dans et par la parole, mais celle-ci enrichit l'expérience de la structuration et de l'intelligi-

⁴⁹ LADRIERE, L'articulation du sens, p. 170.

⁵⁰ Voir LADRIERE, L'articulation du sens, chapitre IV: Le langage des spirituels, p. 67-83.

bilité qu'elle lui procure"⁵¹. Empruntant, pour mieux cerner la logique de cette forme de langage religieux, aux ressources de la théorie des actes de langage, Ladrière montre en particulier deux choses, dont le lecteur de Zundel aurait avantage à se souvenir.

D'abord que le langage d'un spirituel, étant avant tout l'expression d'une expérience intérieure, est un langage auto-implicatif, en ce sens que l'auteur de ce langage ne se détache pas de son expérience, comme s'il en donnait un simple compte rendu, mais il l'assume de façon effective au moment même où il tente de la décrire.

Il l'assume d'abord en ce sens qu'il la présente comme vraie, authentique, qu'il se reconnaît en elle et s'engage à en attester la vérité devant toutes les critiques ou demandes d'explication qui pourraient lui être adressées. Il l'assume aussi en ce sens qu'il en ratifie toutes les exigences et en accepte toutes les implications⁵².

Puis, deuxième aspect du langage spirituel souligné par Ladrière et qui est capital pour son lecteur: il exige pour être compris une certaine affinité entre le lecteur et ce dont parle l'auteur spirituel.

On peut ne voir dans le langage des spirituels, écrit Ladrière, que l'aspect poétique ou l'interpréter dans une perspective purement psychologique. On en aura une compréhension plus appropriée si on

⁵¹ LADRIERE, L'articulation du sens, p. 80.

⁵² LADRIERE, L'articulation du sens, p. 80.

l'interprète dans la perspective d'une dimension religieuse de l'existence, sans spécification⁵³.

A supposer qu'il soit vrai, comme les analyses de Congar et de Ladrière nous le suggèrent, que le langage auquel nous avons affaire dans la lecture de l'oeuvre zundélienne est un langage spirituel, à l'admettre sans plus on risque de ne pas percevoir ce qui fait l'originalité de cette oeuvre. Elle est tout entière l'expression d'une expérience brûlante, mais interprétée, non pas de cette interprétation primitive qui fait partie constituante de toute expérience, mais par le recours à une conceptualité élaborée par Zundel à partir d'une ontologie de la personne. C'est pour lui, semble-t-il, la seule ontologie susceptible de parler de cette expérience sans s'en éloigner et de garder ainsi intellectuellement l'intégrité spirituelle.

Tandis que le langage des spirituels, auxquels renvoient les analyses de Congar et de Ladrière, a ceci de particulier qu'il a recours spontanément aux symboles pour exprimer l'expérience du rapport vivant entre l'homme et Dieu, des symboles qu'il importe toujours de ne pas prendre à la lettre et qu'il faut veiller à ne pas ériger en propositions métaphysiques, il n'en va pas de même chez Zundel. Son langage, bien sûr, fourmille de métaphores, de paraboles et d'allégories. Mais à travers son déploiement une règle méthodologique

⁵³ LADRIERE, L'articulation du sens, p. 81.

inspire constamment sa pensée; une sorte de principe de l'analogie, qu'il formule parfois de la manière suivante: "Dieu n'est pas moins grand que ce qu'il y a de plus grand dans la personne humaine"⁵⁴. C'est cette analogie de la personne qui sert à Zundel à fournir à l'expérience mystique son articulation la plus sûre. Ses symboles sont toujours des paraboles: des gestes humains où la grandeur et la dignité de l'homme se manifestent de la façon la plus évidente et où transparaît la sainteté de Dieu.

En ce sens, l'oeuvre de Zundel nous paraît celle d'un spirituel qui a cherché durant toute sa vie l'expression la plus juste et la plus durable, mais aussi la plus dépouillée, de l'expérience chrétienne. On pourra sans doute continuer à dire de lui qu'il n'est pas théologien, si l'on entend par théologie l'organisation à partir des langages religieux d'un corps de savoir. Mais on ne pourra guère refuser à son lecteur de tenir ses écrits pour des essais théologiques, dès lors que l'on admet que le discours interprétatif de l'expérience, même lorsqu'il ne se distancie pas de cette expérience, du moment qu'il vise à fournir au sens de l'expérience un espace conceptuel, est théologique.

⁵⁴ Expression qu'on peut trouver, par exemple, dans un sermon donné à l'Eglise de Bex (Canton de Vaud, Suisse), dimanche 24 septembre 1950. Ce sermon fait partie d'une série de sermons (1950-1952) qui ont été ronéotypés. Voir doc. ron., p. 12-13.

Peut-être ne sommes-nous pas loin de la vérité en considérant l'oeuvre de Zundel comme celle d'un **spirituel** qui atteste de la présence de Dieu dans l'homme et qui, non sans une certaine méfiance à l'égard de toute théologie qui pense Dieu en dehors de l'homme, cherche une théologie du Dieu se révélant dans l'avènement de l'être humain à sa vérité. "Là où il n'y a pas d'homme, nous ne saurions trouver Dieu"⁵⁵.

⁵⁵ HEI, p. 54.

CONCLUSION

Au cours de cette étude, nous nous sommes appliqué à opérer sur l'oeuvre de Maurice Zundel un type de lecture que lui-même aimait pratiquer sur les auteurs qu'il abordait: une lecture par le **dedans**, c'est-à-dire en cherchant à repérer au-delà du discours l'expérience dont il n'est que l'interprétation. Il faut dire que l'oeuvre de Zundel se prêtait particulièrement bien à ce genre de lecture puisque, de son propre aveu, toute son oeuvre n'est que la recherche de l'interprétation la plus juste de l'expérience de la liberté et du déploiement de toutes ses implications anthropologiques et théologiques.

Au terme de cette étude, il ne nous reste plus, en guise de conclusion, qu'à tenter de redire, à nos propres frais, ce qu'est l'essentiel de l'expérience zundélienne et de montrer les principales directions où son oeuvre nous apparaît plus particulièrement éclairante aujourd'hui.

L'essentiel de l'expérience libératrice, à laquelle l'oeuvre de Zundel se réfère constamment et dans laquelle il voit ce que le christianisme a à communiquer, consiste ultimement dans la découverte de l'identité du chemin de l'homme et du chemin de Dieu. Le chemin de l'homme vers sa liberté

est le chemin par lequel il lui est possible de rencontrer Dieu et il est, en même temps, le seul chemin par lequel Dieu peut attester sa présence et apparaître dans l'histoire. C'est de cette expérience, selon laquelle l'avènement du royaume de Dieu est indissociable de l'avènement de la personne humaine, que nous avons cherché, dans la majeure partie de notre étude, à dégager à la suite de Zundel toutes les implications, aussi bien en ce qui concerne notre intelligence de l'homme qu'en ce qui a trait à notre vue sur Dieu.

Témoigner de cette expérience, comme l'a fait Zundel pendant une cinquantaine d'années, revenait à proposer à la pensée croyante certaines directions qui ne font que commencer à recevoir une certaine audience dans les milieux chrétiens. A les regarder de plus près, on s'aperçoit combien l'auteur de La liberté de la foi fut en avant de son temps et pourquoi son oeuvre connaît, comme en font preuve les nombreuses publications posthumes et l'organisation récente d'un colloque sur l'ensemble de sa pensée, une étonnante actualité. Nous n'évoquerons ici que quelques-unes de ces directions.

Mentionnons en premier lieu l'insistance de Zundel, qui le plus souvent fait figure d'appel à la conversion, sur la nécessité pour parvenir à une foi authentique en Dieu, qui soit autre chose que la croyance en une doctrine, d'un appro-

fondissement humain, d'une activité personnelle menée à longueur de vie par laquelle l'homme s'intériorise et devient présent à soi, à Dieu et aux autres. La foi en Dieu ne peut être que le fruit d'une vie spirituelle authentique, que la religion a pour mission d'éveiller et d'éduquer. Sans cette spiritualité, il est pratiquement impossible d'échapper au piège d'un Dieu extérieur à l'homme et d'un homme qui pour devenir vrai a à se libérer de Dieu. Cet appel zundélien à la conversion, on en trouve un écho dans ces paroles récentes de Marcel Légaut, que l'auteur de La liberté de la foi n'hésiterait probablement pas à signer: "...l'homme n'a vraiment foi en Dieu que s'il s'approche de Lui en naissant sous l'action divine à son humanité. De même l'homme n'a vraiment foi en sa propre réalité que s'il s'approche de Dieu en l'engendrant de son humanité. Deux approches qui sont un seul et même mouvement où convergent et comme se concentrent Dieu dans son Acte et l'homme dans son devenir"¹.

Une autre direction proposée par l'oeuvre zundélienne, et dont on voit qu'elle inspire aujourd'hui beaucoup d'entreprises théologiques, réside dans l'appel à veiller à ce que le langage de la foi, quelle que soit sa forme, soit dans la mesure du possible comme le sacrement de cette expérience libératrice de l'homme et de Dieu. S'il n'est pas enraciné

¹ Marcel LEGAUT, Un homme de foi et son Église, (Paris), Desclée de Brouwer, (1988), p. 42.

dans cette expérience, il risque d'abîmer Dieu et d'égarer l'homme. Dans la mesure où il émane de l'expérience et se donne pour éclairer l'expérience, il agit moins comme un enseignement qui impose ce qu'il faut penser et davantage comme l'expression d'une expérience proposée à quiconque est engagé dans la recherche de sa propre vérité.

Une troisième direction suggérée par l'oeuvre de Zundel vient de sa décision d'interpréter l'expérience chrétienne de la liberté à la lumière du personnalisme. On connaît son insistance sur la vocation fondamentale de tout être humain à se créer, à passer de la condition d'être de nature à celui de personne. Tout ce que nous disons de Dieu et de l'homme dépend, à son avis, de la présence ou de l'absence de ce passage.

Nous pourrions croire aujourd'hui que le personnalisme est déjà dépassé et que l'emploi qu'on en a fait dans les années d'après-guerre pour repenser le christianisme n'a plus actuellement beaucoup de chance de connaître une nouvelle fécondité. Il ne s'agit cependant pas ici du personnalisme entendu comme une philosophie parmi d'autres, qui pourrait offrir au théologien des ressources pour donner une armature conceptuelle à son discours sur la foi. Nous avons plutôt en vue, ici, les ressources que le personnalisme offre au croyant pour assumer deux des principales tâches que nous

impose la culture actuelle.

La première tâche, que semblent imposer les mouvements de libération qui ont marqué l'histoire des vingt-cinq dernières années, est celle de vivre et de penser la libération plus loin que l'affranchissement de la nature par rapport à la culture. Se libérer des règles culturelles, et de ce qu'elles ont de particulier et contingent, pour assurer l'épanouissement de la nature, son accomplissement, est un processus qui ne suffit plus, précisément parce qu'il ne va pas assez loin. Il appelle un troisième terme: celui du dépassement de soi. Pour quelqu'un, se libérer vraiment de la culture, lorsqu'elle est tenue pour déshumanisante, c'est se libérer non seulement de choses extérieures ou d'un langage, mais se libérer également de la chose qu'il est, ce qui veut dire dépasser l'être de nature qu'il est et devenir une personne libre, capable d'être présente et de se donner à autre que soi.

La deuxième tâche, qui est peut-être plus propre à ceux et celles qui vivent en Église, est de chercher à surmonter la polarisation croissante entre la pensée conservatrice et la pensée libérale. Ici le personnalisme zundélien est d'un immense secours, en rappelant sans cesse que tout, l'homme, l'univers, Dieu, est devant nous, encore à venir. C'est la prise au sérieux de cette dimension d'avenir qui peut seule

permettre au croyant de se libérer de la tentation conservatrice de tenir un passé lointain comme norme de la foi, aussi bien que la tentation libérale qui n'est pas très différente puisqu'elle consiste à placer cette norme dans un passé très récent, qui, demain, cependant, sera déjà lointain.

Que l'oeuvre de Zundel puisse nous éclairer sur ces tâches qui nous attendent, qu'elle puisse nous confirmer dans certaines des directions les plus prometteuses pour la vie spirituelle présente, qu'elle puisse surtout nous faire comprendre que le christianisme est une expérience à communiquer davantage qu'une doctrine à transmettre, voilà ce que notre étude a peut-être réussi à faire reconnaître. Au lecteur d'en juger!

BIBLIOGRAPHIE¹

1) LIVRES DE MAURICE ZUNDEL.

PUBLIES

- 1926 Le poème de la sainte liturgie. Publié sous le pseudonyme de Fr. Benoît, (Suisse, Oeuvre Saint-Augustin-Saint-Maurice, 1926), 198 p.
- 1934 Le poème de la sainte liturgie (Deuxième édition, qui est en réalité une deuxième version, complètement remaniée de l'ouvrage de 1926), Suisse, Oeuvre Saint-Augustin - Saint-Maurice et Paris, Desclée de Brouwer, (1934²), 412 p. (PSL)
Éditions: 1936³, 1939⁴, 1942⁵, 1946⁶, 1954⁷.
Les textes à partir de la page 346 sont tirés d'articles divers. Traductions: allemande, anglaise, tchèque, italienne, espagnole.
- 1935 Notre-Dame de la Sagesse. Coll. Les Cahiers de la Vierge n. 12, Paris, Cerf-Juvisy, (1935), 85 p. (NDS)
Nouvelle édition en petit format: Paris, Cerf, 1951.
Édition en format de poche: Foi Vivante 192, Paris, Cerf, 1979, 121 p.
Traduction anglaise.
- 1936 L'Évangile intérieur. Suisse, Oeuvre Saint-Augustin - Saint-Maurice et Paris, Desclée de Brouwer, (1936), 167 p. (EI)
Éditions: 1939², 1942³, 1946⁴, 1951⁵.
Nouvelle édition: Paris, Desclée de Brouwer, (1977), 149 p. (où l'on a transformé la préface et omis les deux derniers chapitres "Testament de joie" et "Du coeur au

¹ Le recensement des écrits de Zundel a été fait par le Père Bernard de Boissière, sj, chargé de la commission littéraire de l'Association Maurice Zundel. La Bibliographie présentée par Marc Donzé, à la fin de son ouvrage fait état de ce recensement tel qu'il avait été établi en 1981.

Nous remercions vivement le P. de Boissière de nous avoir fait part de sa plus récente bibliographie. Nous n'y avons ajouté, outre la mention des rééditions ou des réimpressions de certains livres de Zundel, que les deux livres posthumes publiés en 1987.

Pour ce qui est des abréviations, qui se trouvent ici indiquées après chaque ouvrage, nous avons suivi la façon de procéder de Marc Donzé dans sa thèse de doctorat.

coeur").

Ce texte a été donné en quinze conférences-émissions à Radio-Luxembourg en 1935.

Nouvelle édition: (Suisse), Saint-Augustin - Saint-Maurice, (1986).

Traductions: allemande, espagnole et croate.

- 1938 Recherche de la personne, Suisse, Oeuvre Saint-Augustin - Saint-Maurice et Paris, Desclée de Brouwer, (1938), 384 p. (RP)
- 1941 Allusions, Le Caire, Éd. Le Lien, (1941), X,99 p. (Al)
- 1944 L'homme passe l'homme, Le Caire, Éd. Le Lien, (1944), 290 p. (HPH)
Deuxième édition remaniée: Paris, Éd. La Colombe, (1948), 253,[2] p.
- 1947 Itinéraire, Paris, Éd. La Colombe, (1947), 189 p. (It)
- 1949 Recherche du Dieu inconnu, Paris, Éd. Ouvrières, (1949), 198 p. (RDI)
Texte revu et annoté par M.F. Moos, op (Index analytique p. 181-198). Ce texte a fait l'objet d'un enseignement catéchétique préalable donné par M. Zundel en 1932, aux élèves du Pensionnat Bon-Rivage. La Tour de Peilz (Suisse).
Nouvelle édition: (Paris), Association Maurice Zundel, 1986, XVI,214 p. (Avant-propos, I-XVI, P. de Boissière, sj).
- 1951 Rencontre du Christ, Paris, Éd. Ouvrières, (1951), 224 p. (RC) (Index analytique p. 205-221). Ce texte a fait l'objet d'un enseignement catéchétique préalable donné par M. Zundel en 1932-1933, aux élèves du Pensionnat Bon-Rivage. La Tour de Peilz (Suisse).
- 1954 La pierre vivante, (Paris), Éd. Ouvrières, (1954), 177 p. (PV)
Une édition de luxe, numérotée de 1 à 500 volumes, a été aussi publiée en 1954.
- 1956 Croyez-vous en l'homme?, Paris, Fayard, (1956), 153,[1] p. (CVH)
Nouvelle édition: (Paris), Association des Amis de Maurice Zundel, 1987.
- 1960 La liberté de la foi, Paris, Plon, (1960), IV,173,[2] p. (LF)
Nouvelle édition: (Paris), Association Maurice Zundel, 1986.

- 1962 Morale et mystique, (Paris), Desclée de Brouwer, (1962), 139 p. (MM)
Nouvelle édition: (Québec), Éd. Anne Sigier, (1986).
- 1964 Dialogue avec la Vérité, Paris, Desclée de Brouwer, (1964), 170 p. (DV).
Nouvelle édition: (Paris), Association Maurice Zundel, 1986.
- 1965 Hymne à la joie, Paris, Éd. Ouvrières, (1965), 119 p. (HJ)
Nouvelle édition: (Paris), Association des Amis de Maurice Zundel, 1987.
- 1967 L'homme existe-t-il?, Paris, Éd. Ouvrières, (1967), 164 p. (HEI)
- 1971 Je est un Autre, (Paris), Desclée de Brouwer, (1971), 213 p. (JE)
Nouvelle édition: (Québec), Éd. Anne Sigier, (1986).
- 1976 Quel homme et quel Dieu (Retraite au Vatican), (Paris), Fayard, (1976), 238 p. (Préface du P. A.-M. CARRE, op, p. 9-22). (QHOD)
Nouvelle édition: (Suisse), Saint-Augustin - Saint-Maurice, (1986).
- 1987 Ta parole comme une source. 85 sermons inédits de Maurice Zundel, (Québec), Éditions Anne Sigier-Desclée, 1987, 442 p. (Introduction du P. Bernard de Boissière, sj, p. 7-10). (PCS)
Ce livre posthume est la transcription de quelques-uns des sermons de Zundel, qui ont été enregistrés, à Genève et à Lausanne entre 1953 et 1975.
- 1987 Avec Dieu dans le quotidien. Retraite à des religieuses, (Suisse), Éditions Saint-Augustin - Saint-Maurice, (1987), 139,[3] p. (Présentation de Marc DONZE, p. 7-9). (ADQ)
Ce livre posthume est, nous dit Marc DONZE dans la présentation, "le fidèle sténogramme, pris par une soeur, des causeries de l'abbé" (p. 8) de la retraite de novembre 1953 aux religieuses de l'Oeuvre Saint-Augustin à Saint-Maurice (Valais).

INEDITS

- 1927 L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne (Thèse de doctorat en philosophie).
- 1932 Le mystère de la connaissance. (MC)
- 1940 Ouverture sur le vrai (à la mémoire de Charles du Bos), Le Caire, 1940, 91 p. (OV)

2) ARTICLES DE MAURICE ZUNDEL².

1925 "L'option fondamentale", dans Revue des jeunes, 15 (1925), 485-499.

1926 "Visions de Requiem", dans Nova et Vetera, 1 (1926), 25-39.

"La Vierge Mère", dans Les Causeries, mai (1926), 210-219.

² Outre les articles énumérés ici, Zundel a écrit aussi de nombreux petits billets dans le Courrier de Genève et dans le Bulletin paroissial du Sacré-Coeur d'Ouchy (Lausanne).

Les articles dont la date de parution est postérieure à 1975 sont évidemment posthumes.

Le lieu de publication des revues est le suivant:

Au Cénacle	Paris
Bulletin catholique international	Paris
Les Cahiers carmélitains	Le Caire
Les Causeries	Fribourg
Choisir	Fribourg
La Cité française	Paris
Les Conférences du Cénacle	Cénacle libanais, Beyrouth
Échanges	Paris
L'École primaire	Sion-Suisse
Foi vivante	Bruxelles
Idées et Forces	Paris
Le Lien	Le Caire
La Longeraie	Morges-Suisse
Masses ouvrières	Paris
Nouvelle Revue apologétique	Paris
La Nouvelle Revue pédagogique	Paris
Nova et Vetera	Fribourg
L'Orient littéraire	Beyrouth
Parents et Maîtres	Paris
Perspectives de catholicité	Bruxelles
Revue des conférences françaises en Orient	Le Caire
Revue des jeunes	Paris
Revue internationale de la Croix- Rouge	Genève
Studium	Rome
La Vie intellectuelle	Paris
La Vie spirituelle	Paris

- 1927 "Caro Verbum facta est", dans Studium, 3 (1927), 121-124. (Repris en PSL, p. 369-376).
- "Le géant du silence", dans Les Causeries, 3 (1927), 120-123.
- 1932 "L'esprit de paix", dans Bulletin catholique international, 75 (1932), 97-103.
- 1933 "Le problème du chômage", dans Revue internationale de la Croix-Rouge, 169 (1933), 5-17.
- "L'esprit des voeux", dans La Vie spirituelle, 169 (1933), 29-35. (Repris en PSL, p. 411-424).
- 1934 "L'appel de l'Esprit", dans La Vie intellectuelle, 27 (1934), 81-85.
- "L'âme de la psalmodie", dans La Vie spirituelle, 180 (1934), 133-137. (Repris en PSL, p. 399-407).
- "Le problème de l'amour", dans Les Facultés catholiques de Lille, 6 (1934), 172-177. (Repris en RP, p. 359-374).
- 1935 "L'oeuvre d'Edmond Joly", dans La Vie intellectuelle, 35 (1935), 167-171.
- "La question préalable", dans La Cité française, 1 (1935), 12-13.
- 1936 "Conversion à l'humain", dans La Vie intellectuelle, 44 (1936), 350-352.
- 1937 "La tradition vivante", dans La Vie spirituelle, 209 (1937), 146-149. (Repris en RP, p. 277-283).
- "Infra actionem", dans La Vie intellectuelle, 48 (1937), 341-358. (Repris en RP, p. 235-263).
- "L'amour sacrement", dans Problèmes de la sexualité (Coll. Présences), Paris, Plon, (1937), p. 237-280. (Repris en RP, p. 49-120).
- 1938 "La personne de la vérité", dans La Vie intellectuelle, 55 (1938), 326-338. (Repris en RP, p. 17-47).

- 1939 "La révélation de Dieu et de l'homme en la Croix, source de vie", dans Nouvelle Revue apologetique, 641 (1939), 200-209.
- 1943 "L'Eglise catholique dans son expression byzantine", dans Le Lien, 6-7 (1943), 178-180.
- 1944 "L'essence de la liberté", dans La Revue du Caire, 72 (1944), 20-25.
- 1945 "Y a-t-il un homme idéal?", dans Enquête sur l'homme idéal (Coll. La Sève), Le Caire, Ste-Marie de la Paix, 1945, p. 21-23.
- "Les droits de l'homme", dans La Revue du Caire, 78 (1945), 3-16.
- 1946 "Le complexe métaphysique de Lady Macbeth", dans Revue des conférences françaises en Orient, 5 (1946), 286-293.
- "L'amour sans bandeau", dans La Revue du Caire, 90 (1946), 45-67.
- "Lettre du Père Zundel", dans Le Lien, 6 (1946), 38-39.
- 1948 "L'humanité d'un saint", dans La Longeraie, 1 (1948), 3.
- 1949 "Incarnation et vie chrétienne", dans Masses ouvrières, 41 (1949), 1-16.
- 1950 "Le respect des passions", dans La Vie spirituelle, 82 (1950), 595-609.
- "La rue Monsieur", dans Les Bénédictines de la rue Monsieur, Strasbourg-Paris, Éd. F.-X. Le Roux, (1950), p. 207-209.
- "Théologie de la peine humaine", dans Idées et Forces, 6 (1950), 1-4.
- "L'arbre de vie", dans Masses ouvrières, 53 (1950), 1-6.

- 1951 "L'oraison sur la vie", dans Les Cahiers carmélitains, volume II (1951), 62-67.
- "Le métier c'est ce qui unit", dans L'École primaire, 4 (1951), 118-119.
- 1953 "La pierre vivante", dans Masses ouvrières, 89 (1953), 3-12. (Reproduit dans La pierre vivante, ch. XII, p. 145-157).
- 1955 "Silence et présence", dans Au Cénacle, 13 (1955), 3-6.
- 1956 "Le personnalisme de la foi", dans Les Mardis de Dar el-Salam, Paris, Vrin, 1956, p. 135-143.
- 1959 "Le privilège du maître primaire", dans La Nouvelle Revue pédagogique, 1 (1959), 1-2.
- 1960 "Les avatars du déterminisme", dans Choisir, 7 (1960), 16-19.
- "Le réalisme évangélique de la liturgie", dans La technique et l'homme (Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français), Paris, Fayard, 1960, p. 229-235.
- "D'un condamné à mort au souverain bien", dans Choisir, 9-10 (1960), 23-25.
- "Vrai et faux matérialismes", dans Choisir, 14 (1960), 15-20.
- "Le réalisme sacramentel de la liturgie", dans Foi vivante, 3 (1960), 113-117.
- "Le coeur maternel de Dieu", dans Foi vivante, 4 (1960), 170-172.
- "Le vrai visage de Dieu", dans Foi vivante, 5 (1960), 200-204.
- 1961 "Sexualité et personnalité", dans L'Orient littéraire 5 août 1961.
- 1962 "Etre ou ne pas être", dans Choisir, 29 (1962), 15-18.
- "La dignité de la vie prénatale", dans Choisir, 35

(1962), 21-22.

"L'expérience de la mort", dans Choisir, 36 (1962), 17-23.

"Accepter d'être origine", dans Foi vivante, 11 (1962), 85-88.

"La souffrance de Dieu", dans Foi vivante, 13 (1962), 193-196.

"L'ère de Noël", dans Choisir, 38 (1962), 20-22.

1963 "La théologie de Jean XXIII", dans Le Lien, 4 (1963), 5-16.

"La Sainte Vierge, témoin et révélation du Christ", dans La Vie spirituelle, 109 (1963), 539-550.

"Un personnalisme divin", dans Choisir, 50 (1963), 13-15.

"La réalisation de la personne par le célibat féminin", dans Le célibat laïc féminin (Coll. Cahiers Recherche et Rencontres), Paris, Éd. Ouvrières, (1963), p. 106-113.

"Physiologie et psychologie de la tendresse", dans Le célibat laïc féminin, p. 114-118.

"La pauvreté de Dieu", dans Foi vivante, 14 (1963), 38-42.

"Du visible à l'invisible", dans Foi vivante, 17 (1963), 162-166.

1964 "La joie chétienne", dans Foi vivante, 19 (1964), 185-189.

"«Les mots» de Sartre", dans Foi vivante, 19 (1964), 116-120.

"Vers quelle pauvreté?", dans Foi vivante, 20 (1964), 140-145.

"La faim", dans Masses ouvrières, 213 (1964), 15-25. (Repris dans HJ, p. 82-93).

"Noël en nous", dans Bulletin de la paroisse catholique de Neuchâtel, 6 (1964), 12-13.

- 1965 "Un monde qui n'existe pas encore", dans Choisir, 64 (1965), 2-3.
- "Vérité et liberté", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1965). (Conférence éditée sans pagination).
- "Vérité et liberté", dans Le Lien, 1 (1965), 1-16.
- "La cosmicité humaine", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1965). (Conférence éditée sans pagination).
- "L'expansion démographique et le contrôle des naissances", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1965). (Conférence éditée sans pagination).
- "Le vide créateur", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1965). (Conférence éditée sans pagination).
- "Liberté intérieure et révélation", dans Foi vivante, 22 (1965), 28-35.
- "L'Église, présence d'amour et de service", dans Perspectives de catholicité, 4 (1965), 205-211.
- 1966 "L'homme existe-t-il?", dans Les Conférences du Cénacle, 2 (1966), 7-25.
- "Nos origines humaines en avant de nous", dans Les Conférences du Cénacle, 2 (1966), 27-43.
- "Pourquoi je crois en Dieu", Beyrouth, Éd. Le Réveil, (1966). (Conférence éditée sans pagination).
- 1967 "Quête de l'homme, expérience de Dieu", dans Choisir, 87 (1967), 21-23.
- "Pilule et célibat", dans Choisir, 93-94 (1967), 23-25.
- "Les patries contre l'humanité", dans Choisir, 95 (1967), 10-12.
- 1968 "La crise de la foi", dans Choisir, 101 (1968), 14-17.
- 1969 "«Quelque chose» ou «quelqu'un» Le respect de l'enfant", dans Parents et Maîtres, 62 (1969), 8-10.

- 1971 "Que l'homme soit!", dans Choisir, 138 (1971), 2-3.
 "L'homme tient Dieu dans sa main", dans Choisir, 144 (1971), 19-22.
- 1974 "Jacques Maritain, un homme vierge", dans Nova et Vetera, 49 (1974), 1-2.
- 1976 "J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal", dans Choisir, 193 (1976), 4-17.
 "La clé du Royaume", dans Choisir, 200-201 (1976), 3-7.
 "La flamme de Noël", dans Choisir, 204 (1976), 1.
- 1977 "Dieu n'est pas propriétaire", dans Choisir, 207 (1977), 8-11.
- 1978 "Le triomphe de la vie", dans Choisir, 219 (1978), 11-15.
- 1981 "Dieu, première victime", dans Choisir, 256 (1981), 5-7.
 "Eucharistie et fraternité", dans Échanges, 154 (1981), 9-10.

3) RETRAITES ET CONFERENCES.

De nombreuses retraites et conférences de Maurice Zundel ont été ronéotypées. Il s'agit en général de notes prises par les participants ou de transcriptions d'enregistrements³. Nous indiquons en note celles dont nous faisons usage.

³ On peut y avoir accès en s'adressant au Père Bernard de Boissière, sj; 42, rue de Grenelle. 75007 Paris (France). Le père de Boissière possède en outre de nombreux enregistrements de sermons, de recollections, de retraites et de conférences, qui sont souvent difficilement audibles. On peut les obtenir chez lui.

4) ANTHOLOGIES DE TEXTES ZUNDELIENS.

BOUR Pierre, Braises ou pages choisies de Maurice Zundel, Paris, Les Éditions du Levain, (1986), 130 p.

DONZE Marc, L'humble présence. Inédits de Maurice Zundel, Tome I, (Genève), Éd. du Tricorne, (1985), 199 p.

—————, Témoin d'une présence. Inédits de Maurice Zundel, Tome II, (Genève), Éd. du Tricorne, (1987), 183 p.

DU GUERAND France, A l'écoute du silence (Textes de Maurice Zundel), (Paris), (France Escoubès du Guérand-Diffusion Téqui), 1977, 110 p.

Rééditions: Paris, Téqui, (1979²) et (1986³).

5) ECRITS SUR MAURICE ZUNDEL.

CHAIGNE, L., "Le visage et les étapes d'un pionnier: Maurice Zundel", dans Ecclesia, 250 (1970), 37-40.

DONZE Marc, La pensée théologique de Maurice Zundel. Pauvreté et libération, (Genève), Éd. du Tricorne, (1981), 335 p.

—————, "Maurice Zundel (1897-1975)", dans Choisir, 247-248 (1980), 1-3.

DU BOS Charles, "Le poème de la sainte liturgie par Maurice Zundel", dans Approximations, série VII, Paris, 1937, p. 249-266.

HABACHI René, Trois itinéraires...un carrefour. Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Pierre Teilhard de Chardin, Québec, Les Presses de L'Université Laval, 1983, 148 p.

—————, "Maurice Zundel. Une anthropologie ouverte", dans Études, 367/4 (1987), 393-395.

LUCQUES Claire, Maurice Zundel. Esquisse pour un portrait, (Paris), Médiaspaul & (Montréal), Paulines, (1986), 222 p.

MARECHAL, A., "Vie profonde du Père Zundel", dans Choisir, 193 (1976), 1-3.

Maurice Zundel. Un réalisme mystique. (Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris. 30-31 mai - 1 juin 1986. Préface de René HABACHI), (Paris), Beauchesne, (1987), XVI, 379, [2] p.

MERCANTON, J., "Morale et mystique", dans La Gazette de Lausanne, 20-21 octobre 1962.

SENEX, "Le poème de la sainte liturgie", dans Revue des jeunes, 4 (1927,1), 353-358.

SIMON Pierre-Henri, "Dialogue avec la Vérité", dans Le Monde (La vie littéraire), 3 février 1965, p. 8.

VINCENT Gilbert, La liberté d'un chrétien: Maurice Zundel, Paris, Cerf, 1979, 188 p.