

CHRISTOF BETSCHART

Désir de l'homme pour Dieu, désir de Dieu pour l'homme
A propos du dernier livre de Jean-Baptiste Lecuit¹

Le titre de l'ouvrage du carme Jean-Baptiste Lecuit, publié dans la collection *Cogitatio Fidei*, pourrait faire croire que seule la question de Dieu comme sujet de désir sera abordée. En réalité, l'auteur y aborde les deux aspects inséparables : le désir de l'homme pour Dieu (première partie, 19–165) et le désir de Dieu pour l'homme (deuxième partie, 167–351). Le choix du titre est justifié par le fait que l'étude sur Dieu comme sujet de désir se positionne davantage comme étant une contribution originale à la réflexion théologique contemporaine et une réponse au problème de l'indifférence par rapport à Dieu surtout en Occident.

La première partie s'ouvre avec un chapitre explorateur du champ sémantique du désir (21–36), entre besoin et volonté, entre égoïsme et altruisme. Pour fonder sa réflexion, Lecuit se réfère notamment aux penseurs comme Rombach, Puntel et Zubiri à partir du concept de structure qui met en lumière l'insertion des sujets et objets dans une configuration relationnelle (24). En ce qui concerne le désir, Lecuit propose de le définir comme « *la tendance d'un sujet vers une configuration relationnelle, interne et externe, en tant qu'il se la représente comme incluant son contentement.* » (28) Le deuxième chapitre aborde la transformation du désir en amour (37–61). Si « [l']amour humain est toujours désirant » (50), celui-ci comporte – comme le désir – de nombreuses formes, d'être par exemple amour de convoitise ou amour de bienveillance. En outre, « pour être pleinement amour, une transformation du désir » (51) s'impose pour devenir désintéressé, tourné vers le bien de l'autre. Le désir humain ainsi compris est structurellement illimité et orienté vers un accomplissement qui inclut un contentement illimité et la libération de tout ce qui s'y oppose (55).

Le troisième chapitre offre une approche biblique et historique sur Dieu qui s'offre au désir humain et attire l'homme à lui (63–98). « [L]e désir de Dieu est désir d'une proximité interpersonnelle » (65). Il ne s'agit pas d'une idole qui assouvit immédiatement le désir, mais le désir, à travers la filiation adoptive, d'une communion avec Dieu encore à réaliser pleinement. L'affirmation d'un désir de l'homme pour Dieu, en cette vie, va de soi à partir des sources bibliques et traditionnelles (Ignace d'Antioche, Augustin, Grégoire le Grand, Anselme de Cantorbéry). Cependant, la question est plus difficile au sujet d'une éventuelle persistance du désir dans l'éternité. Cette position est pourtant présente chez Grégoire de Nysse, mais aussi chez Irénée, Bernard de Clairvaux et Catherine de Sienne (92–97). Pour Thomas d'Aquin, le désir est incompatible avec la vision essentielle de Dieu, parce qu'il inclut dans la définition du désir la tendance vers un bien futur opposé à la définitivité de la vision. Lecuit concède l'importance de penser le désir dans l'éternité en tant que délié de

¹ Cf. LECUIT, Jean-Baptiste : *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence* (= *Cogitatio Fidei* 303). Paris : Cerf 2017, 370 p., ISBN 978-2-204-11756-2.

souffrance et de manque d'un bien futur. Cependant, dans la perspective biblique, la vie éternelle n'est pas simplement une contemplation intellectuelle de Dieu, mais à concevoir comme une communion qui implique sans cesse « écoute et dialogue » (97) et qui rend compte du fait qu'un sujet humain fini est en relation avec le Dieu *infini* ce qui, dans la perspective dialogale, implique une progression sans fin.

Le chapitre suivant est dédié à l'exaucement du désir de Dieu dès cette vie (99–137), surtout à partir des trois docteurs carmélitains Thérèse de Jésus, Jean de la Croix et Thérèse de l'Enfant-Jésus et ce qu'ils disent de l'union avec Dieu *hic et nunc*. Lecuit, dans la continuité de ses recherches, s'efforce de montrer que cette union n'est réservée ni à des contemplatifs « professionnels », ni à une minorité de personnes gratifiées. Il faut donc surmonter toute forme d'élitisme dans la manière de parler de l'union avec Dieu pour ne pas donner à croire qu'elle serait réservée à des personnes qui s'adonnent à des pratiques héroïques et des temps prolongés de prière. Pourtant, elle présuppose l'attachement inconditionnel à Dieu et le détachement (souvent intérieur et non effectif) des créatures. L'auteur insère également une réflexion sur le lien entre union et perturbations psychiques : « le cheminement vers l'union [...] n'est-il pas réservé à ceux qui jouissent d'une santé psychique suffisante et tout simplement d'une éducation d'assez bonne qualité pour que se développent en eux les vertus qui traduisent la qualité d'amour inhérente à l'union à Dieu ? » (130) Il ne s'agit pas de nier que les perturbations psychiques nuisent en réalité à l'amour de Dieu et du prochain dans son expression concrète. Le fait d'être privé – sans faute de la part des personnes – de l'exercice de certaines vertus ou de l'épanouissement des fruits de l'Esprit, n'empêche pas l'union, mais en limite seulement la manifestation visible.

Dans le cinquième chapitre sur le désir naturel de Dieu (139–165), l'auteur s'oppose avec Vergote et Rahner à de Lubac et sa reprise du désir de voir Dieu en tant que naturel. Il s'agit bien d'accueillir l'effort lubacien de dépasser une vision extrinséciste de la grâce sans pour autant tomber dans une négation de la gratuité de la grâce. Lecuit critique de Lubac notamment en tant qu'interprète de Thomas d'Aquin, car jusqu'à aujourd'hui la question si et comment Thomas admet un désir naturel de Dieu est débattue, par exemple par Feingold qui distingue différents états naturels et surnaturels du désir de Dieu chez Thomas. L'auteur, avec Vergote et Lacoste, propose un autre chemin qui intègre davantage la dimension historique et dialogale de la relation avec Dieu, c'est-à-dire la nécessité d'un passage du désir spontané en désir de Dieu, car même si le désir humain en tant que tel est illimité, cela ne veut pas dire *eo ipso* qu'il est désir de l'illimité. Dans la mesure où le désir de Dieu n'affecte pas concrètement les personnes, il n'est pas une solution au problème de l'indifférence (comme de Lubac espérait).

La deuxième partie du livre aborde la question si, à l'inverse, le désir de Dieu pour l'homme pourrait être une réponse au problème de l'indifférence. Elle s'ouvre avec un chapitre sur ce renversement de perspective (169–198). La question « Dieu désire-t-il ? » recevait une réponse négative notamment chez Augustin et Thomas d'Aquin sur fond de la conception grecque de l'immutabilité divine. Tout de même, il peut être question de désir dans un sens méta-

phorique ou bien en tant qu'attribué au Verbe en raison de la communication des idiomes. Ceci dit, dans la théologie du 20^e siècle, le désir de Dieu au sens propre est assez largement affirmé, chez des spirituels comme Charles Péguy ou bien Mère Teresa, mais aussi chez des théologiens comme Varillon ou Moingt, mais aussi von Balthasar et Benoît XVI. Les chapitres suivants proposent une étude sur différents moments de l'histoire et sur différents points de vue. Le premier de ces chapitres aborde les Pères de l'Église et les auteurs spirituels des XII^e au XVII^e siècle (199–231). L'auteur le plus important est le Pseudo-Denys qui attribue à Dieu l'*erôs*, c'est-à-dire un amour désirant. Mais beaucoup d'autres textes de Tertullien, Hippolyte de Rome, Lactance, Ambroise de Milan, Jérôme et Jean Chrysostome sont cités. L'auteur se réfère ensuite aux cisterciens, aux rhénans, à Catherine de Sienne ainsi qu'à Thérèse de Jésus et Jean de la Croix. Dans tous ces auteurs on peut noter une attribution d'un désir à Dieu, mais sans réflexion théologique spéculative à ce sujet.

Dans le chapitre huit (233–269), l'auteur aborde le questionnement théologique d'abord chez François de Sales, notamment dans son *Traité de l'amour de Dieu*. François affirme de Dieu qu'il désire que nous l'aimions et précise à ce sujet qu'il s'agit d'un « vrai désir ». Cette prise de position théologique se situe dans le contexte des théologiens jésuites des XVI^e et XVII^e siècles, notamment Lessius qui tient la prédestination *post praevisa merita*. Par rapport à Suárez, il faut interpréter la volonté salvifique universelle de la manière suivante : « Dieu fait tout ce qui dépend de lui pour qu'elle [la volonté de salut] se réalise, y compris de laisser à l'homme la possibilité d'y faire échec. » (265) Dans la mesure où l'homme peut faire échec à l'œuvre salvifique de Dieu, on peut parler d'un désir de Dieu de notre salut. Le chapitre suivant (271–293) aborde la question du désir de Dieu chez les pasteurs et les spirituels du XVI^e au XIX^e siècle, en particulier chez Louis-Marie Grignon de Montfort et Alphonse de Liguori, mais aussi chez le Père Frederick William Faber qui au XIX^e siècle dans son livre *Le Créateur et la créature* met l'accent sur la miséricorde de Dieu et un optimisme, alors nouveau, par rapport au salut. Il découvre dans le désir de Dieu pour nous la solution aux difficultés de la vie spirituelle.

Le chapitre dixième (295–325), du point de vue systématique, cherche à éclairer dans quelle mesure un désir au sens propre est compatible avec la perfection de Dieu et cela en trois questions. La première question touche à l'infailibilité de la prédestination tenue non seulement par Augustin, mais par les deux parties de la querelle *De auxiliis* (299). Seulement au XX^e siècle s'opère le passage d'une conception de la prédestination sélective et infailible vers une prédestination « universelle, mais faillible » (301). La faillibilité n'est pas à entendre comme une imperfection, puisque Dieu décide librement de laisser l'homme libre de lui résister. Dans la mesure où le salut dépend aussi de la liberté humaine, celui-ci n'est pas infailliblement décidé, mais plutôt infiniment désiré. La deuxième question touche à l'immutabilité et à l'impassibilité. Il ne s'agit pas de nier l'immutabilité, mais de bien la comprendre. A partir d'un parcours biblique et théologique, l'auteur reprend la synthèse de Kasper (310) qui donne deux critères essentiels pour pouvoir parler d'une souffrance de Dieu : qu'elle ne soit pas subie, mais choisie, et qu'elle ne soit pas par rap-

port à lui-même, mais par rapport à ses créatures. Les deux critères sont décisifs pour pouvoir affirmer que la souffrance de Dieu n'est pas une imperfection. La troisième question est si la prescience divine inclut la connaissance des actes humains libres futurs. Si on répond par l'affirmative, Dieu connaîtrait le cours intégral de notre existence, mais, dans ces conditions, « peut-on dire qu'il désire son heureux aboutissement ? » (317). La réponse de l'auteur est négative. Mais elle rend attentive aux apories de penser le temps et l'éternité, par exemple dans ce que Lecuit dit à page 322 : « Dieu connaît donc les actes libres de ses créatures au moment où ils sont effectués, et non *a priori*. » Si cette affirmation est parfaitement compréhensible d'un point de vue temporel, quel en est le sens du point de vue de l'éternité ?

Le dernier chapitre récapitule la question du désir de Dieu pour l'homme au sens propre (327–351). L'auteur argumente que le langage biblique n'est pas à prendre au seul sens métaphorique et que, concrètement, le désir humain de Jésus est révélateur d'un désir divin (332). Cependant, dans l'attribution du désir à Dieu, il faut préciser plusieurs paramètres : « le désir est-il subi, ou choisi ? Est-il mouvement pour combler un manque, ou une puissance unitive ? Le bien désiré est-il celui du sujet désirant, ou d'un autre ? S'agit-il d'un bien déjà existant, ou futur ? » (334) En ce qui concerne Dieu, le désir est choisi, une puissance unitive, pour autrui et déjà existant. Pour le dire avec Lecuit : « *Dieu désire, d'un désir volontaire, sans manque ni passion subie, mais comportant souffrance et incertitude, le bien de l'homme et la communion avec lui.* » (335s.) Dans cette perfection, le désir n'est pas simplement la tendance vers un objet, mais vers une configuration relationnelle, ici Dieu dans son rapport avec les personnes humaines. Du point de vue existentiel, il est important de savoir que l'amour de Dieu pour nous se présente sous la forme du désir pour que nous entrions librement dans la communion qu'il nous offre avec lui. Sinon, on risquerait de considérer Dieu indifférent par rapport à nous, aucunement affecté par notre amour en retour. Affirmer le désir de Dieu pour nous, au contraire, affirme qu'il n'est pas indifférent par rapport à nous. L'attention est certes de mise dans ce langage analogique et les anthropomorphismes s'y glissent facilement, mais les bénéfiques valent la peine, notamment la possibilité de dépasser le fossé entre théologie spéculative et spirituelle et l'encouragement de s'engager dans la vie spirituelle. La conclusion (353–359) donne l'invitation à parler de l'union de Dieu avec l'homme en y intégrant la réciprocité du désir et réaffirme la thèse que l'attribution d'un désir à Dieu donne des éléments de réponse au problème de l'indifférence. De quelle manière l'indifférence actuelle à l'égard du message chrétien est liée à la manière d'aborder le désir sexuel en Église ou à la déconnexion entre désir du ciel et transformation du monde ou au décalage entre l'affirmation de l'amour de Dieu pour nous et le témoignage communautaire ?

L'un des mérites de l'ouvrage de Lecuit est à mon avis qu'il propose une réflexion historique et théologique approfondie à partir d'une double expérience spirituelle commune, celle de se savoir aimé et désiré de Dieu et celle de se savoir capable de contenter (mais aussi de mécontenter) Dieu. Le théologien doit-il pour ainsi dire « rectifier » l'expérience en montrant qu'elle ne dit rien de Dieu au sens propre, mais seulement de notre manière de l'expérimenter, et

qu'elle est finalement due à une projection anthropomorphique ? Ou peut-il au contraire, sans abandonner l'attention à l'analogie du langage et les questions métaphysiques sous-jacentes, montrer que le désir n'est pas une imperfection, mais une dimension essentielle du sujet à partir du moment où on considère celui-ci non pas comme une monade, mais comme étant engagé dans des relations interpersonnelles libres ? Même si Lecuit ne pose pas les questions de cette manière, la lecture de son livre montre qu'il répondrait par la négative à la première et par la positive à la deuxième question. Je le rejoins dans sa prise de position très argumentée.

Je voudrais tout de même reprendre trois questions dans l'ouvrage analysé qui peuvent susciter un débat. Le premier point concerne un thème récurrent chez Lecuit : le danger de l'élitisme par rapport aux grâces et à l'union mystiques. Selon l'auteur, le désir de l'union avec Dieu et la réalisation de celle-ci ne s'adressent pas seulement à quelques personnes élues dans la vie contemplative et en parfaite santé psychique. Comme il y a quelques siècles encore, il allait de soi que seulement peu de personnes et même de croyants seraient sauvés, alors qu'à partir du XIX^e siècle une vision beaucoup plus optimiste s'est imposée. D'une manière analogue, si l'on a considéré il y a quelques siècles que seulement peu de personnes consacrées seraient appelées à l'union mystique, aujourd'hui l'on se rend compte que cette union mystique est beaucoup plus répandue et se réalise de multiples manières. Cette approche est très attirante et valorisante pour tant de chrétiens engagés dans la vie spirituelle. Cependant, l'une des prémisses implicites de cette manière de voir me semble être que pour éviter l'élitisme, Dieu devrait se comporter pour ainsi dire de manière identique avec tous. Cette manière de voir se fonde dans un malaise par rapport à un Dieu qui semble avoir des préférences, qui se communique aux uns, mais pas aux autres, en tout cas pas d'une manière évidente. L'auteur a raison d'insister que Dieu n'a pas de préférence en un sens radical ce qui reviendrait à poser une double prédestination. On peut alors alléguer que les préférences ne sont pas du côté de Dieu, mais du côté de l'expérience subjective. Mais cela n'empêche pas de poser la question : si Dieu fait (ou faisait) des différences dans son rapport avec les hommes, faut-il l'interpréter comme une forme d'élitisme ? Ne faudrait-il pas, dans la ligne de la proposition de base d'une approche dialogale de l'union avec Dieu, prendre au sérieux qu'une relation interpersonnelle est singulière dans la mesure où les personnes elles-mêmes sont singulières ? Si l'on répond par l'affirmative, on pourrait considérer que l'union mystique en cette vie n'appartient pas nécessairement au cheminement de chacun et de chacune, et cela sans dévaloriser les cheminements dans leur diversité. Ces brèves remarques nécessiteraient approfondissements, notamment en ce qui concerne la signification de l'union mystique. Selon la signification plus ou moins large de l'expression, on peut affirmer ou non un appel universel à l'union mystique.

Le deuxième point concerne la question du désir naturel de Dieu. Tout en accueillant le combat lubacien contre une conception extrinséciste du rapport entre nature et grâce, Lecuit refuse finalement l'idée d'un désir *naturel* de Dieu. Evidemment, le désir de Dieu est souvent implicite, mais si « le désir

naturel de Dieu, en tant qu'ordination ontologique à la fin surnaturelle, n'a aucun rapport significatif avec le désir vécu, psychologique, [...] on ne voit pas en quoi il importe concrètement dans la dynamique de l'existence concrète » (160). L'argument est de poids : le désir naturel de Dieu ne semble pas être confirmé par l'existence concrète. Pourquoi parler d'un désir de Dieu s'il ne correspond en rien à la conscience actuelle ? Ainsi, selon Lecuit, on peut bien dire que le désir est naturellement illimité, mais pour qu'il devienne désir de Dieu, une transformation du désir s'impose. On peut se demander si cette conception s'oppose vraiment à l'idée d'un désir naturel de Dieu. En effet, si le désir humain est illimité, on peut dire que l'illimitation même du désir ne peut que se réaliser dans l'illimitation de ce qui est désiré, c'est-à-dire avec Dieu. En parlant du désir naturel de Dieu, on ne se réfère pas à une analyse phénoménologique des vécus humains, mais plutôt à une interprétation qui découvre dans la multiplicité des désirs humains une manifestation du désir de Dieu. Une telle interprétation théologique de l'existence humaine découvre jusque dans les errances humaines la manifestation de la vocation surnaturelle. Cette perspective n'exclut pas le point particulièrement important pour Lecuit, c'est-à-dire la nécessaire transformation du désir humain en désir explicite de Dieu. Mais l'idée de transformation suppose une continuité avec ce qui précède et c'est précisément ce que l'on peut appeler le désir naturel de Dieu.

Le troisième point touche à une question corrélatrice du désir de Dieu pour l'homme, à savoir celle de la prescience divine. Lecuit suggère une révision de la conception classique de la prescience divine (Dieu connaît tout ce qui est ainsi que tout ce qui pourrait être y compris tous les actes libres, c'est-à-dire les futuribles). Il faut plutôt partir de l'amour de Dieu qui crée des personnes libres, dont il ne connaît pas *a priori* les actes libres (321), mais dont il désire être choisi. Cela se confirme à partir de l'expérience humaine : si nous pouvions savoir à l'avance le résultat d'un jeu (par exemple que nous allons gagner une partie de volley), nous ne pourrions plus vraiment désirer la victoire, car celle-ci est déjà décidée. De manière analogue, si Dieu dans sa prescience connaissait *a priori* tous nos actes libres, il ne pourrait plus *désirer* notre salut, puisqu'il connaîtrait déjà nos choix. D'où la proposition déjà citée : « Dieu connaît donc les actes libres de ses créatures au moment où ils sont effectués, et non *a priori*. » (322) Mais cette affirmation se heurte à une représentation univoque du temps et de l'éternité dans le sens que l'éternité comporterait passé, présent et futur. Penser le désir de Dieu en admettant l'altérité de l'éternité par rapport au temps et donc aussi la prescience divine par rapport à tout ce qui se passe ou pourrait se passer dans le temps, invite donc à poser d'une manière plus radicale la question de quelle manière le désir de Dieu est analogue au désir humain. L'intégration de la question du rapport entre temps et éternité aide sans doute à ne pas tomber dans une représentation trop humaine du désir que Dieu a de nous. Elle aide également à ne pas tomber dans une conception anthropomorphe de l'approche dialogale, car le dialogue s'inscrit de notre point de vue essentiellement dans le temps. Comment, en effet, penser un dialogue et donc une responsivité de la part de Dieu sans les penser dans le temps ?

Le fait de soulever ces questions difficiles a pu montrer à quel niveau de profondeur arrive l'étude de Lecuit et son mérite de poser de manière résolue et conséquente la question de la relation divino-humaine. À ce sujet, la référence au Verbe incarné est sans doute une clé de lecture. La thèse de fond est que le désir humain de Jésus révèle le désir de Dieu. L'auteur introduit cette idée en lien avec un texte de la *Commission théologique internationale* par rapport à la « souffrance de Dieu » :

« [L]e Fils s'approprie les douleurs infligées à sa nature humaine [...] ; si l'on s'efforce de ramener cette proposition (et d'autres semblables qui figurent dans la Tradition) à la simple " communication des idiomes ", on n'en rend pas suffisamment le sens profond. Mais la christologie [de l'Église] interdit du moins d'affirmer formellement que Jésus-Christ serait passible selon sa divinité. » (307, citation de CTI, « Théologie, christologie et anthropologie [1981] », dans *Textes et documents [1969-1985]*. Paris: Cerf 1988, 242-261, ici 258).

En effet, par rapport au Verbe dans sa divinité, il ne peut pas s'agir d'une souffrance qu'il subirait, mais seulement – selon l'interprétation de Lecuit – d'une souffrance compatible avec la perfection divine, choisie par rapport à nous. De manière analogue il faut penser le désir humain de Jésus comme révélant le désir de Dieu. Ce désir n'est ni subi, ni par rapport à lui-même, mais uniquement par rapport à l'homme, prédestiné au salut en Jésus-Christ, mais en tant que libre capable de s'y refuser. Il faut alors insister sur le fait que Dieu n'est pas neutre par rapport au choix de la personne. De manière paradigmatique, selon le livre du Deutéronome, Dieu propose à son peuple de choisir entre « la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction », mais tout de suite après il poursuit avec cette incitation : « [c]hoisis donc la vie » (Dt 30,19). Dieu fait tout le possible pour que sa volonté de salut se réalise, mais cette volonté est conditionnelle par rapport à la volonté de respecter la liberté humaine. Ce choix divin n'est pas arbitraire, il s'agit au contraire d'une condition de possibilité du salut dans la mesure où celui-ci est entendu dans une perspective interpersonnelle qui inclut la liberté. La question est alors dans quelle mesure nous pouvons savoir ce que signifie pour Dieu de faire tout le possible pour que nous le choissions.