

Texte de la conférence prononcée le 6 février 2017 à la tribune des Grandes Conférences Catholiques, à Bruxelles

DE LA JOIE

1

Est-ce malvenu de parler de la joie ? Cruel, alors que le monde souffre ? Non, à condition de procéder avec crainte et tremblement, et de discerner dans la joie autre chose qu'une émotion agréable. De sentir que la joie, loin de nous enfermer dans notre bien-être, nous ouvre à autrui et au réel, et que, proprement mystérieuse, elle porte en elle une exhortation salutaire, quelque chose d'éminemment désirable, et peut-être, nous le verrons, toujours à désirer.

La joie n'est pas le bonheur, elle le dépasse. Pour la vie, et pour comprendre la vie, elle s'avère autrement plus importante. Certains philosophes, dont Bergson et Spinoza, sont allés jusqu'à penser que la joie serait en rapport avec l'intention profonde de la vie. Pour Bergson, dans *L'Énergie spirituelle*, la joie « annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal ». Pour Spinoza, dans la quatrième partie de *l'Éthique*, la joie est la condition de celui qui « agit bien » en conformité avec « les choses telles qu'elles sont en soi », en reconnaissant que « tout suit de la nécessité de la nature divine, et se fait suivant les lois et règles éternelles de la nature ». Être joyeux, ce serait se maintenir au cœur de l'élan de la vie, au sein d'un immense Tout.

La joie serait un impératif issu de la réalité ; nous serions dans l'obligation de la rechercher. La vraie joie est autre et bien plus que la joie que nous concevons et éprouvons d'ordinaire.

La littérature et toutes les formes d'art nous en offrent un reflet. Quel que soit le sujet de l'œuvre, si souvent affligeant, terrible, triste, la matière de l'œuvre : mots, sons, traits, couleurs, volumes, mouvements, semble le transcender. La joie de la forme est *indéniable*, elle nous saisit dès que nous y faisons attention. Elle dépasse le simple plaisir aristotélicien de la bonne imitation, du succès avec lequel une chose même déplaisante, comme un bœuf écorché ou la folie du roi Lear, est représentée. Elle constitue une sorte d'*excès* de l'œuvre qui se trouve pourtant au cœur de l'œuvre, comme si l'art avait comme finalité de créer une joie souvent paradoxale, toujours indépendante et *sui generis*. Pensez à la joie de la musique dans *La Jeune fille et la mort* de Schubert, de la peinture dans, précisément, *Le Bœuf écorché* de Rembrandt, du langage, du récit, du sens de la fable dans *Le Roi Lear* de Shakespeare. Au moment même où l'œuvre suscite en nous compassion, effroi, indignation, profonde tristesse, une grande joie nous surprend. Il faut sans doute l'appeler une joie esthétique, mais ce n'est pas une simple joie d'esthète, une délectation qui ne concernerait pas l'ensemble de la personne et qui exclurait la conscience de la réalité. Peut-être l'intuition d'une beauté qui s'oppose au malheur de vivre et qui permet d'entrevoir un au-delà du malheur.

La littérature peut nous montrer cette joie particulière, et nous amener à le cerner avec précision. Dans *La Tempête*, de Shakespeare, les personnages se trouvent sur une île imaginaire presque déserte, assemblés par la magie de Prospéro. À la fin, Prospéro retrouve le duché dont on l'avait spolié, sa fille est fiancée au fils d'un roi, ceux que l'on croyait morts sont vivants, ceux qui pensaient avoir fait naufrage, retenus prisonniers par un charme terrifiant, découvrent qu'ils sont sains et saufs. Nous aurions pu juger ce dénouement facile. Mais les spectateurs voient bien qu'il ne s'agit pas d'un simple *happy end*. Un des personnages commente la situation qui leur est soudain révélée et exhorte ainsi les autres à l'accueillir : « Oh, réjouissez-vous / Bien au-delà de la joie ordinaire. » Un excès de joie, une joie *excessive* leur convient parce que tout se passe sous le signe de l'émerveillement – dans

des paroles célèbres, Miranda s'émerveille devant la « splendeur d'un monde nouveau » –, et que derrière la magie de Prospéro se profile l'action des dieux, lesquels ont « tracé le chemin » menant à ce dénouement. Sa magie est l'aperçu d'un vrai miracle. Les spectateurs aussi bien que les personnages passent « au-delà de la joie ordinaire », franchissent un seuil, rencontrent un monde nouveau où règne le divin.

D'où, peut-être, le sens en partie caché du titre de la pièce. Si les personnages connaissent, avec une tempête en mer qui est en réalité une illusion, une violente perturbation spirituelle et psychologique bien réelle, ne bénéficient-ils pas également du sens du mot latin à l'origine de *tempête* : *tempestus* : qui vient à temps ? Leur joie singulière naît de cette sorte de providence qui les réunit au bon moment et au bon endroit pour que le surnaturel leur soit dévoilé et qu'ils se réjouissent de voir se réaliser l'apparemment impossible. D'où aussi la raison secrète pour laquelle Prospéro renonce finalement à la magie, et Shakespeare à son art. L'écrivain comprend qu'il peut tout faire dans la fiction, où rien ne lui résiste : qu'il peut résoudre, par la magie de l'imagination, tous les problèmes d'une situation dramatique et susciter parmi ses personnages un débordement de joie et le sentiment exaltant d'être entrés dans un monde renouvelé. Mais il sait aussi que, dans la réalité, l'aperçu de la merveille et la joie extrême qui l'accompagne est un don – don du réel, don des dieux –, et que son art découvre ici ses limites. La grandeur de *La Tempête*, son importance dans le théâtre, vient de cette clairvoyance. C'est l'œuvre dramatique où l'auteur reconnaît que le théâtre opère par une sorte de magie, où il se sert de sa poésie pour montrer le possible joyeux du monde, la présence dans la condition humaine d'*autre chose*, mais où, finalement, il s'en remet à un pouvoir plus puissant que lui.

Cet *autre chose* paraît de façon encore plus claire dans un grand poème du romantisme anglais, « Le Rossignol », de Coleridge. En écoutant, la nuit, le chant d'un rossignol, Coleridge se pénètre de l'unité de la nature, de la communion qui rassemble toutes les

présences naturelles. Il évoque un moment numineux où un chœur de rossignols, s'étant tus à la disparition de la lune derrière un nuage, se remettent à chanter lorsque la lune, paraissant de nouveau, « éveille la terre et le ciel » et crée dans l'univers visible « une seule sensation ». Il entrevoit dans la nature « quelque chose de plus que la nature », qui pousse les oiseaux au silence en l'absence de la lune et qui les remplit de joie dès que la lune reprend son pouvoir. Il explore ensuite ce « quelque chose de plus » en racontant comment il calma les pleurs de son tout jeune enfant, réveillé la nuit, souffrant. Il sortit avec lui de la maison, l'enfant vit la lune et, s'arrêtant soudain de pleurer, « il rit en silence ». Pourquoi rire, plutôt que de simplement s'intéresser à un nouvel objet qui attire son attention ? Coleridge semble sentir, dans cette réaction à première vue bizarre et excessive, dans le rire de l'émerveillement, un autre signe de ce rapport intime entre tous les éléments de la nature qui crée une profonde et inexplicable joie. Le chant soudain retrouvé des rossignols et le rire de l'enfant qui ne sait pas encore parler situent ce rapport instinctif au fond de l'être, bien en deçà, ou au-delà, de la raison, d'une théorie de la nature partout vivante et, en un sens, surnaturelle. Et Coleridge approfondit aussitôt ce sentiment de l'étrange, de ce qui nous échappe, en comparant implicitement les yeux de son enfant et ceux des rossignols, qui « scintillent » au clair de lune, et surtout en désirant que son enfant grandisse en écoutant le chant nocturne des rossignols, « afin qu'il associe la joie à la nuit ». À la *nuit* : à l'envers de notre vie habituelle, diurne ; au long moment où, la lumière nous étant retirée, l'univers devient visible.

2

La poésie me semble, à moi, poète, la plus apte à suggérer cette joie qui touche au surnaturel. Et la poésie hébraïque, en particulier celle des *Psaumes*, va encore plus loin, en évoquant la joie extraordinaire et difficilement concevable éprouvée par toute la création.

L'auteur du psaume 65 loue Dieu de l'œuvre qu'il accomplit pour la terre, en la détrempant d'averses, en revêtant les prairies de troupeaux et les vallées de froment, et il voit les collines « bordées d'allégresse ». Peut-être cette allégresse se trouve-t-elle moins dans les collines que chez l'homme qui les contemple ? Mais que dire du psaume 96, qui somme tous les peuples de rapporter à Yahvé la gloire et la puissance, avant de s'adresser à la terre même :

Joie au ciel ! exulte la terre !

Que gronde la mer, et sa plénitude !

Qu'exulte la campagne, et tout son fruit,

que tous les arbres des forêts crient du joie [...]

La création est invitée à la fin du poème à participer au « chant nouveau » du peuple de Dieu avec lequel le poème commence. Gens raisonnables, et habitués en Europe à une poésie figurée et anthropomorphique, nous estimons d'abord, sans doute, qu'il s'agit d'une façon de parler, d'une « licence poétique » qui prête à la nature des émotions ressenties par le poète afin de les *imaginer* – de les voir en images –, de les partager, et de les rendre exubérantes. Mais si le poète entendait vraiment les arbres crier de joie – ou du moins, percevait en eux davantage qu'une vie végétale ? Devinait, dans ce que nous appelons le monde matériel, une présence, une forme de joie en réponse à la bonté de Dieu ? Dans le psaume 98 également le poète veut d'abord entendre Dieu loué dans les sons de la harpe, de la trompette et du cor, mais cela ne suffit pas, c'est trop restreint. Alors :

Gronde la mer et sa plénitude,

le monde et son peuplement ;

que tous les fleuves battent des mains

et les montagnes crient de joie.

Il exhorte la nature à se joindre aux hommes dans l'œuvre de la louange, à seconder leurs efforts pour que la terre entière s'anime de reconnaissance, et il termine de nouveau par les cris de joie d'êtres sans voix, des montagnes comme ailleurs des arbres.

C'est fort curieux. On dirait que les Hébreux, ou leurs poètes, devinaient partout dans le monde créé une grande joie, et qu'ils nous obligent, soit à lire leur poésie comme nous lisons la nôtre, dans laquelle la raison, ou mieux : l'habitude invétérée, ne suppose pas un instant que les arbres se réjouissent réellement plutôt que par métaphore, soit à nous laisser attirer par une tout autre vision de la réalité, où la création entière, et non seulement les hommes, est *enthousiaste*. À bien y penser, cette poésie constitue un état de la langue nouveau pour nous, étrange, suspendu entre le littéral et le figuré. *Coup de foudre* a un sens littéral quand l'éclair frappe un arbre, et un sens figuré quand on tombe subitement amoureux. Cependant, lorsque l'auteur du psaume 114 affirme qu'à la sortie d'Égypte « les montagnes sautent comme des béliers / et les collines comme des agneaux », il ne les voit pas sauter littéralement, mais il ne tient pas non plus la joie qu'elles expriment ainsi pour une simple métaphore : devant l'acte de Dieu qui sauve Israël, ces présences inanimées connaissent une joie inouïe mais réelle. La vision culmine au psaume 148, qui ne mentionne pas la joie mais qui la montre, du premier vers au dernier, en convoquant la totalité de la création en vue d'un immense chœur de louange : soleil, lune, monstres marins, ouragan, montagnes, collines, cèdres, bêtes sauvages, bétail, reptile, oiseau, jusqu'au feu, à la grêle, à la neige et à la brume. Tout s'anime sous l'œil du poète qui, comme le petit enfant de Coleridge, voit autrement, voit mieux, et qui entend – ni littéralement, ni au figuré – une incommensurable louange.

La joie de la création dans l'Ancien Testament accompagne la joie des hommes, laquelle, malgré les catastrophes, les captivités, les menaces de la destruction définitive d'Israël, et

malgré les cris d'angoisse et de désarroi, se fait entendre continuellement et peut surprendre par son ampleur. Elle est dite partout dans les *Psaumes* : « J'exulte et me réjouis en toi », psaume 9, « En ta présence, plénitude de joie », renchérit le psaume 16, « Réjouissez-vous en Yahvé [...] criez de joie », ordonne le psaume 32. L'auteur du psaume 43 s'adresse directement au « Dieu de ma joie ». La religion de l'Ancien Testament, en dépit de l'image populaire d'une religion sanglante sur laquelle veille un Dieu de colère, et malgré la vraie misère d'un monde déchu, s'avère une religion de joie. Et cette joie – une joie en Dieu – n'est peut-être pas la joie ordinaire que nous éprouvons devant des êtres ou des expériences réjouissants.

Elle revient dans le Nouveau Testament, où la raison de la joie se précise dans la mort et résurrection du Messie. Cette joie chrétienne, qui s'élève de chaque page de l'Évangile, des *Actes des apôtres*, des *Épîtres*, de l'*Apocalypse*, peut étonner, si l'on a en esprit cette autre image d'une religion de souffrance, de mortification, de refus du plaisir, de l'accent placé avec insistance sur le péché, sur le néant du monde déchu – image que les chrétiens eux-mêmes ont très souvent propagée. Il suffit pourtant de feuilleter le Nouveau Testament pour trouver, par exemple, que Marie, ayant appris qu'elle serait la mère de Jésus, déclare, fortement émue : « Mon esprit tressaille de joie en Dieu mon sauveur » (*Luc* 1,47). Il est naturel qu'une jeune femme enceinte soit heureuse ; cependant, sa joie « en Dieu » annonce toute la joie qui va se répandre parmi les Juifs et parmi les autres peuples. Et cette exaltation devient aussitôt une joie « au-delà de la joie ordinaire ». Les mages venus en Palestine pour contempler « le roi des Juifs qui vient de naître », en suivant son astre, se réjouissent lorsque l'astre s'arrête « d'une joie extrêmement grande » (*charan megalèn sphodra, Matthieu* 2,10). Bien plus tard, saint Pierre s'adresse ainsi, dans sa première épître, aux chrétiens de la Diaspora : sans voir le Christ, écrit-il, mais en croyant, « vous exultez avec une joie indicible et glorieuse » (*agallias the chara aneklalètô kai dedoxasmenè (1 Pierre* 1,8). *Extrêmement*

grande ; indicible et glorieuse : une joie se présente clairement qui dépasse la joie habituelle, et qui nous invite à nous demander en quoi elle consiste.

Et il est également étonnant que cette joie chrétienne soit une obligation. On s'attendrait à ce qu'elle soit l'heureuse conséquence de la foi, de l'amour, de l'obéissance, d'une bonne action, mais dans l'esprit de saint Paul, être chrétien, c'est devoir se réjouir, en connaissant une joie incomparable. Après avoir parsemé son épître aux Philippiens des mots *joie* et *se réjouir*, il les exhorte ainsi une première fois : « Réjouissez-vous dans le Seigneur » (3,1), avant d'insister : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur, je le dis encore, réjouissez-vous » (4,4). *Sans cesse* : regarder de près la Bible souvent me bouleverse. Comment se réjouir continuellement ? Et où Paul trouve-t-il la confiance d'imposer aux autres cette exigence à première vue impossible à satisfaire ? Et il ne s'adresse pas uniquement aux Philippiens : il enjoint également aux Thessaloniens, avec les mêmes mots, de toujours se réjouir (*1 Thessaloniens* 5,16). Je crois d'abord qu'il s'appuie sur l'expérience des Juifs de l'Ancien Testament, en faisant allusion à plusieurs passages et en citant la même exhortation figurant dans deux psaumes : « Réjouissez-vous, les justes, en Yahvé » (psaume 97,12), « Réjouissez-vous en Yahvé, / exultez, les justes, / criez de joie, tous les cœurs droits » (psaume 32,11). Il comprend que la joie *en Dieu* a toujours été une exigence, et il estime, me semble-t-il, qu'une telle joie est le meilleur chemin pour rester dans un rapport intime avec Dieu et avec sa propre foi. Il rappelle ainsi un autre passage inattendu de la Bible hébraïque, celui où le peuple étant tombé, après la lecture solennelle de la Loi, dans la tristesse et les pleurs, Esdras leur dit : « Ne vous affligez point : la joie de Yahvé est votre forteresse » (*Le Livre de Néhémie*, 8,10). Loin d'être une simple émotion agréable, la joie – une certaine joie – protège, fortifie, est une des voies royales vers la connaissance active et continue de Dieu. L'image de la « forteresse » que serait la joie, plutôt que la prudence, la discipline, la sobriété, fait évidemment réfléchir. Si Paul ajoute l'idée de se maintenir « sans cesse » dans la joie,

vision apparemment insensée de ce qui nous est possible, il s'appuie aussi, sans doute, sur sa propre expérience, qui lui aurait appris que, si l'on ne peut être joyeux sur commande, la recherche de la joie devient en même temps recherche de Dieu, qu'elle recentre la personne sur l'essentiel, qu'elle l'ouvre à toute la profondeur de l'Évangile, de la joie inépuisable de la « bonne nouvelle ».

3

Si on continue d'explorer la joie dans la voie du christianisme, on s'aperçoit qu'elle s'associe également au Saint Esprit. Les lecteurs de la Bible le savent, mais il est utile de le rappeler. On lit, par exemple, dans *Les Actes des Apôtres* que les disciples « étaient remplis de joie et de l'Esprit Saint » (13,52). Pour Paul, dans l'*Épître aux Romains*, « le royaume de Dieu [...] est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (14,17) ; il rappelle aux Thessaloniens qu'ils ont accueilli la Parole « parmi bien des tribulations, avec la joie de l'Esprit Saint » (*1 Thessaloniens* 1,6). Il est normal de parler constamment du Saint Esprit dans le contexte de la conversion ou de la sanctification, puisqu'une telle Présence fait partie de l'enseignement de Jésus et des apôtres. Mais pourquoi évoquer si souvent la joie, sinon pour montrer que la joie est *essentielle*, qu'elle participe de l'essence de l'Évangile et de l'expérience de l'Évangile dans la vie. Et selon le dernier passage cité, la joie est précisément ce qu'apporte l'Esprit Saint. Peut-être même la joie est-elle le *signe* de sa présence.

La surprise continue quand on considère, en effet, les « fruits de l'Esprit ». C'est encore une fois Paul qui les nomme, dans l'*Épître aux Galates* : « amour, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, fidélité, douceur, maîtrise de soi » (5,22). Que remarque-t-on ? D'abord, que tous les éléments de la liste représentent ce que nous appellerions dans un autre contexte des vertus, sauf la joie et la paix, qui semblent bénéficier, dans cette énumération, de la même

qualité morale. La joie serait, non pas méritoire, mais bonne : un signe indiquant que l'on est sur le bon chemin. Ensuite, que la joie occupe la deuxième place. Même si Paul ne déterminait pas l'ordre de ces « fruits », il commence néanmoins par l'amour, dont tout le Nouveau Testament affirme la primauté ; comment croire que passer directement de l'amour à la joie ne fût pas voulu ?

Et si la joie a une telle importance, ne chamboule-t-elle pas les priorités habituelles de la vie chrétienne ? Cette importance n'explique-t-elle pas la passion de Paul en s'adressant aux Philippiens et aux Thessaloniens : « Réjouissez-vous sans cesse [...], je le dis encore [...] » ? À associer les deux perspectives : la joie comme obligation et comme fruit, on pénètre aussi dans ce lieu mystérieux où l'intention humaine rencontre l'action de Dieu. L'homme ne peut pas, de lui-même, se réjouir en Dieu, pas plus qu'il ne peut aimer Dieu, ni croire en lui. Mais s'il *entend* le commandement, s'il se tourne dans cette direction et accepte cette possibilité, il peut découvrir en lui une joie, un amour, une foi reçus en don. Toute la controverse du « libre arbitre » et du « serf arbitre » s'y éclaire – tout en restant merveilleusement obscure.

Et qu'elle est belle, cette métaphore des fruits de l'Esprit ! – qui forment en réalité un seul fruit (*karpos*). L'Esprit dans la vie du chrétien produit des fruits spirituels comme un arbre produit des fruits naturels dans la vie des plantes. Le chrétien croît (idéalement) comme un arbre. Et s'agit-il vraiment d'une simple métaphore ? En écrivant aux Corinthiens au sujet de la résurrection des morts, Paul fait la comparaison entre une graine qui, semée dans la terre, se transforme en un épi de blé et les hommes qui meurent avec un corps naturel et ressuscitent avec un corps spirituel (*1 Corinthiens 15,37-44*). Plutôt que de chercher une façon vivante, imagée et familière de parler d'un sujet aussi étranger à notre expérience que la vie après la mort, n'établit-il pas une réelle correspondance entre deux parties du monde divin, où la « mort et résurrection » des végétaux répond à celle des hommes et où leur croissance répond

à celle des chrétiens ? Dans un monde parfaitement *un* sous le regard de Dieu et où la terre elle-même sera détruite afin de réapparaître sous la forme d'une « nouvelle terre », la notion même de figure est probablement à réviser.

L'évocation de cette rencontre de la volonté humaine, répondant à l'exhortation à se réjouir, avec la volonté divine qui seule engendre cette réjouissance, incite à regarder de près les mots les plus fréquents pour la joie dans le Nouveau Testament : *chara* et pour se réjouir : *chairô*. Car ils sont apparentés à *charis*, qui signifie à la fois grâce et remerciement. La joie spirituelle paraît précisément comme une grâce, le rapport entre les deux mots disant bien l'origine de cette joie dans la bienveillance de Dieu. La joie, fruit de l'Esprit, est toujours et tout simplement une grâce. Une joie « au-delà de la joie ordinaire » implique « quelque chose de plus que la nature » et vient d'ailleurs. Et le mot *charis* révèle, implicitement mais de manière fort efficace, le commerce fondamental entre Dieu et les hommes. Dieu leur donne bienfait sur bienfait par sa *charis*, sa *grâce*, et ils répondent, selon un autre sens du mot, par leur propre *charis*, leur gratitude et leurs remerciements. Paul (encore lui ...), qui sait avoir reçu de Jésus Christ « grâce (*charin*) et apostolat » (*Romains* 1,5), dit aussitôt aux bénéficiaires de cette vocation : « je remercie (*eucharistô*) mon Dieu par Jésus Christ à votre sujet à tous » (verset 8). Le français – ainsi que d'autres langues – a retenu ce double sens en miroir : quand nous recevons la grâce, nous faisons une action de grâce, nous rendons grâce.

4

La question posée au début de cette réflexion devient de plus en plus urgente : comment réconcilier cette joie avec la tristesse flagrante du monde ? Et comment exiger du chrétien non seulement qu'il se réjouisse, mais qu'il se réjouisse sans cesse ? Le monde humain et non

humain souffre sans relâche. Le chrétien éprouve comme tous les hommes la maladie, le rejet, le deuil, souffre du péché en lui et partage (souvent si peu) les souffrances du Christ.

La Bible reconnaît clairement que la joie passablement étrange dont il s'agit ici est compatible avec la souffrance et la suppose. Nous sommes « tenus [...] pour tristes, écrit Paul aux Corinthiens, nous qui sommes toujours joyeux » (2 *Corinthiens* 6,10). Il est possible qu'il nie être triste – être soumis à une tristesse mondaine –, ayant écrit aussi : « tenus pour imposteurs et pourtant véridiques ». Cependant, voici la fin de ce long passage où la pensée et la passion sont ordonnées par une rhétorique savante : « pour tristes, nous qui sommes toujours joyeux ; pour pauvres, nous qui faisons tant de riches ; pour gens qui n'ont rien, nous qui possédons tout. » Les serviteurs de Dieu vivent dans le paradoxe, réellement tristes, pauvres et démunis et en même temps joyeux, capables d'enrichir autrui et comblés de biens spirituels. Ils connaissent le paradoxe de la Croix, où l'innocent absolu devient le coupable universel. Et cet apôtre qui ne cesse de nous étonner s'affirme encore une fois, non pas simplement joyeux, mais « toujours joyeux ». Nous sommes réduits à imaginer, sans doute, cet état insondable de l'être dans lequel une continuité de joie ne se perd pas dans une tristesse profonde.

D'autres passages dans les lettres de Paul aident à comprendre en partie cette résonance entre joie et tristesse. Un peu plus loin dans sa deuxième lettre aux Corinthiens, il écrit : « J'ai grande confiance en vous, je suis très fier de vous. Je suis comblé de consolation ; je surabonde de joie dans toute notre tribulation » (7,4). C'est presque simple ! Sa joie à l'égard des chrétiens de Corinthe entre dans les tribulations qu'il ne cesse de subir et l'aide à les supporter. Il se réjouit *malgré* la tristesse de son épreuve ininterrompue. Et si sa joie est *toujours* présente, elle est également *surabondante*. Aux Colossiens il parle ainsi : « Je trouve ma joie [je me réjouis : *chairô*] dans les souffrances que j'endure pour vous » (1,24). Se réjouir dans ses souffrances est ici aux antipodes du trouble pathologique qui relève de

l'emprise du péché. Paul est heureux de pouvoir souffrir pour des chrétiens dont il se sent responsable, sachant que sa souffrance participe de l'amour qu'il ressent pour eux. Mais ces perspectives sur la joie n'épuisent guère sa signification et ne permettent pas de saisir une joie qui n'existe pas *malgré* la souffrance et qui ne trouve pas son explication dans son déploiement au sein de l'amour fraternel – qui existe plutôt en soi et en tant que paradoxe.

On s'en approche de plus près en lisant un passage fort connu dans la lettre de Paul aux Philippiens, passage où il n'est pas question de joie mais qui prend une force supplémentaire du fait de paraître dans le texte qui insiste le plus souvent et avec le plus de ferveur sur la joie, sur l'obligation de la ressentir et sur sa présence continue. Je désire une chose, leur écrit-il, « le connaître [le Christ], avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, étant rendu conforme à sa mort, afin de parvenir si possible à la résurrection d'entre les morts » (3,10-11). Les souffrances sont d'abord celles du Christ, avec lesquelles l'apôtre désire communier, ce qu'il souffre ne venant pas de lui, n'ayant pas comme foyer sa propre sensibilité, mais venant de son rapport avec l'Autre, Jésus – *étant* la souffrance de l'Autre. Et quelles sont ces souffrances, dans la mesure où nous sommes capables de les concevoir ? Vraisemblablement tout ce qui résulte du péché, de la condition déchuée des hommes et du monde. Jésus témoigne durant sa vie de sa tristesse devant le deuil, en pleurant la mort de Lazare, de sa tristesse de ne pouvoir rassembler les habitants de Jérusalem sous ses ailes, comme une poule ses poussins, de sa tristesse à voir le manque de foi de ses disciples, de sa tristesse indignée devant l'hypocrisie des scribes et des pharisiens. Au-delà de toute tristesse particulière, et avant de porter le fardeau de tous les péchés du monde, il devait souffrir de la dérive de toute la création, du grand refus, indifférent ou haineux, de l'amour éternel, et en même temps de la souffrance des hommes dans leur amertume et leur désarroi. Paul voulait connaître cela, en s'abîmant, non pas en lui-même mais dans un rapport vertigineux et redoutable avec le Christ.

Une certaine souffrance se révèle nécessaire, ainsi qu'est nécessaire une certaine joie. Et le désir de souffrance s'accompagne chez Paul d'un désir non moins impérieux de connaître la puissance de la résurrection, avec la joie qu'elle comporte. Il emploie même un chiasme significatif : résurrection-souffrance-mort-résurrection. La puissance de la résurrection le met en état de se plonger dans les souffrances et la mort, et cette plongée le prépare pour la résurrection à la vie. La joie et la souffrance se renforcent mutuellement. Plus on ressent, si je puis dire, la bonne souffrance, celle qui vient du Christ et qui est marquée du divin, plus on ressent la bonne joie. L'inverse doit être également vrai. Et cette souffrance et cette joie sont *autres*. Si la souffrance est celle du Christ, un des récits de la résurrection place aussi la joie dans un contexte qui en suggère la nature numineuse. Marie Madeleine et une autre Marie, venues voir le sépulcre de Jésus, apprennent par un ange qu'il est ressuscité. Troublées par la vision de l'ange, le tremblement de terre qui a accompagné sa descente du ciel et la nouvelle inouïe de la résurrection d'entre les morts, elles s'en vont avec « effroi (*phobon*) et une grande joie (*charas*) » (*Matthieu 28,8*). Loin d'être une simple frayeur, cet effroi est une profonde crainte religieuse, que l'anglais nomme *awe* et qu'Aristote désigne, avec la pitié, comme l'émotion principale suscitée par la tragédie. L'association de l'effroi et de la joie dans la réaction – dans l'être – des deux Marie signale que la joie participe de cette gravité, de cette soudaine amplification de la vision produites par l'intervention d'un autre monde, d'une nouvelle perspective sur la vie.

5

Et la joie que je m'efforce de comprendre, la joie qui, loin d'être une pure émotion, touche à ce qui dépasse l'humain, ne serait-elle pas en dernier lieu la joie du Christ ? Quand on les écoute avec attention, les passages qui en parlent dans l'Évangile de Jean ouvrent l'esprit à

l'infini. Ayant invité les disciples à demeurer en son amour en gardant ses commandements, Jésus continue : « Je vous dis cela / pour que ma joie soit en vous / et que votre joie soit complète » (15,11). Il leur offre, non pas uniquement une très grande joie, mais sa propre joie, inimaginable, divine. Le chrétien est habité, de manière plus ou moins forte, par la joie même de Jésus, laquelle, loin d'être une intrusion, devient aussi la joie du chrétien : « ma joie... votre joie ». Jésus se souvient de ces mots dans sa longue prière au Père : « Maintenant je viens vers toi / et je parle ainsi dans le monde, / afin qu'ils aient en eux-mêmes ma joie complète » (17,13). L'évangéliste inclut sans doute les deux moments afin de souligner l'importance et le caractère extraordinaire de ce don. (C'est encore Jean qui consigne les paroles comparables de Jésus à propos de la paix : « Je vous laisse la paix ; / c'est ma paix que je vous donne » – 14,27). La vraie joie est bien surnaturelle. Elle n'est pas plus à confondre avec la joie naturelle que le vrai amour avec celui que nous pouvons trouver en nous, ou la vraie foi avec celle qu'il est en notre pouvoir d'exercer. En même temps, comme l'amour que Dieu seul peut nous donner est néanmoins *notre* amour et comme la foi dont nous ne sommes pas capables et que nous recevons tel un don, est *notre* foi, ainsi cette joie est *notre* joie. Le mystère de ce rapport n'est pas à expliquer par la prétendue doctrine d'une coopération entre la grâce et la nature. Il s'accomplit dans une affirmation de Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2,20). C'est le Christ qui vit, mais *en moi*.

Voilà enfin la joie *excessive*, la joie qui existe « Bien au-delà de la joie ordinaire » – la joie du Fils de Dieu. Si le chrétien peut et doit connaître la communion à ses souffrances, il est appelé à participer tout autant à sa joie. Et à se mettre au diapason, semble-t-il, de la joie du ciel. Pour ce qui est de réagir aux événements terrestres, Jésus évoque la « joie dans le ciel » au moment où un pécheur se repent (*Luc* 15,7. Nous ne pensons probablement pas assez à cet élargissement de notre horizon que représente le va-et-vient continu entre le ciel et la terre.).

Pour ce qui concerne le paradis à la fin des temps, l'auteur de *L'Apocalypse* entend, dans sa vision, une foule innombrable clamer, au moment où le Seigneur prend possession de son règne : « Réjouissons-nous et exultons, rendons gloire à Dieu, car voici les noces de l'Agneau » (19,7). L'idée est familière, mais non pas le fait que la joie vibre au cœur des choses les plus élevées. La joie est fondamentale. Peut-être ne serait-il pas faux de dire que Dieu *est* joie. Voilà la justification ultime de l'exhortation de Paul : « Réjouissez-vous *sans cesse* dans le Seigneur ». Et voilà sur quoi est fondée l'expérience de Pascal consignée dans le mémorial découvert après sa mort, cousu dans sa veste, et qui contient ces mots : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. [...] Joie, joie, joie, pleurs de joie. [...] Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre. » Et voilà le vrai don qu'était l'Incarnation, saisi avec force et émotion dans un seul vers de *Pierre le laboureur*, long poème anglais du XIV^e siècle. Dieu « se risqua » dans l'Incarnation, écrit l'auteur, « *To wite what al wo is that wote of al Ioye* », afin de connaître la toute-souffrance, lui qui connaît la toute-joie.

Comme je l'ai déjà écrit, cette orientation vers la joie ne correspond guère à une certaine façon de présenter le christianisme. La joie ne figure pas parmi les entrées du pourtant très utile *Dictionnaire critique de théologie* de Jean-Yves Lacoste, et ne paraît dans l'index que sous la forme *joie messianique*, qui renvoie à l'entrée sur la *Béatitude*. Il faudrait réentendre l'injonction apostolique à vivre joyeusement, en essayant de la comprendre et de la mettre en rapport avec l'ensemble des commandements et invitations qui gouvernent la vie du chrétien. Il ne s'agit certainement pas de chercher la joie directement en la tenant pour une fin en soi, comme il est inutile de chercher le bonheur plutôt que ce qui rend heureux. Cependant, si je ne me trompe, la joie n'est pas un simple produit de ce qui rend joyeux, comme le bonheur du menuisier est le produit de son amour de la menuiserie. Pour Spinoza, c'est bien l'orientation fondamentale de la vie qui s'exprime par le bien agir et la joie, mais de même que le fait

d'agir en harmonie avec la vérité de « Dieu » et du monde donne la joie, la joie donne en retour la possibilité de bien agir. Selon une phrase célèbre, elle est « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande » puisque, à l'encontre de la tristesse, elle augmente la puissance de l'esprit et du corps. Le bien agir et la joie sont tous deux des obligations créées par la nature des choses. Pour saint Paul (qui verrait aussitôt les limitations à la base de cette vision du Dieu des philosophes et du monde), c'est bien l'obéissance au Christ qui donne la joie, mais l'exhortation ne vient pas sous la forme : Servez le Seigneur et vous vous réjouirez. Se-réjouir-dans-le-Seigneur forme un tout ; le chrétien est censé chercher le Christ *d'une certaine manière*, en appréciant ce qui, dans le Christ et dans son rapport avec nous, est joyeux. Ne faut-il pas penser que même l'aspiration à devenir conforme à sa mort, à communier avec ses souffrances, n'exclut pas la joie – qu'il la suppose ?

Mais en quoi toute cette réflexion sur la joie, menée sous une perspective chrétienne, peut-elle intéresser les indifférents au christianisme ? De cette façon, me semble-t-il : nous savons que la misère est partout, que le monde comme il va ne va pas, mais voilà la vision forte d'une joie possible, d'une joie qui dépasse même les joies certaines mais provisoires que la vie nous offre d'ordinaire. Une joie mystérieuse, celle de la terre, des arbres et des montagnes, des habitants du ciel, du Saint Esprit, du Christ. La joie réelle de qui souffre réellement. Elle ne nie pas nos malheurs ; elle les englobe. Elle est, pour notre regard habituel, l'autre face des choses, tel le ciel nocturne par rapport au voile de bleu ou de nuages qui nous protège pendant le jour. *L'autre chose* que l'on sent dans la réalité, associée à l'Homme même et autre qui fait toute la différence. Une joie en partie ici, surtout ailleurs, dans l'au-delà de la mort.

Sir Michael Edwards

de l'Académie française