

MARIAN ZAWADA OCD

LE DÉSIR DE DIEU DANS LE CONTEXTE DE L'ESPÉRANCE SURNATURELLE

En guise d'introduction, il convient de constater que cet article est la quintessence des recherches menant à illustrer la vision anthropologique basée sur le désir de Dieu comme fondement de la dynamique anthropologique¹, qui permet de placer ladite dynamique à trois niveaux :

– Au niveau ontologique de l'existence (les désirs situés dans un passage classique de la puissance à l'acte) ;

– Au niveau de la potentialité (mouvement accordé dans la capacité, dans les facultés humaines – volonté, esprit, mémoire), il existe la possibilité de passer du côté de la réalité (l'ouverture de l'être), l'ouverture à la réalité ; désir comme un mouvement principal de tout acte ;

– Au niveau relationnel (le désir dans le sens courant), de s'orienter et d'aspirer à quelque chose².

L'argument en faveur du désir comme *locus teologicus* est particulièrement inspirant, en insistant spécialement sur sa signification théologique³. Grâce à ceci apparaît à côté de la prière (méditation) un autre espace universel, par exemple, pour les rencontres dans le dialogue interreligieux, se manifestant comme un désir d'un monde meilleur ou de la paix. Il peut également être au service de la confrontation avec le concept, par exemple, d'un bouddhisme, où l'on propose comme problème spirituel de base l'expiration du désir.

¹ Cf. M. ZAWADA OCD, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym* [*Homo desiderans Deum. La dynamique du désir de Dieu dans la dimension anthropologico-spirituelle*], Kraków 2011.

² Ibidem, p. 55–86.

³ Cf. M. ZAWADA OCD, *Towards an understanding of desire as a 'locus theologicus'*, « Itinera Spirituality » VI (2013), p. 83–95.

Au sens strict, nous parlons alors d'un désir religieux, d'un désir théologal, autrement dit d'un désir de Dieu. Il est également la plus haute forme de désir humain.

À présent nous allons plus loin dans la problématique théologique, et plus précisément théologale, pour montrer la problématique du désir par rapport à la vertu théologale de l'espérance. L'analyse de la nature du désir et de l'espérance, peut nous permettre de découvrir une sorte de compatibilité structurelle et de correspondance théologique entre le désir (dimension anthropologique) et l'espérance (dimension théologique). En ces termes clés liés au désir et à l'espérance, nous définissons l'homme comme *homo desiderans*.

Le but de cet article est d'indiquer quelques domaines privilégiés de la pensée, dans lesquels le désir de Dieu (le désir divin dans l'homme) et l'espérance se rencontrent et où ils s'éclairent mutuellement et se renforcent l'un l'autre.

Le but de cet article est de tenter de montrer la possibilité d'un affranchissement de la fermeture dans la temporalité et de jeter les bases de la présence de Dieu d'un type nouveau (présence transcendantale, ouverte à *transcendens*) dans le sillage de l'espérance surnaturelle, avec laquelle coïncide (correspond) la capacité à désirer incluse dans la nature humaine.

1. POINTS DE CONTACT ENTRE LE PHÉNOMÈNE DE L'ESPÉRANCE ET DU DÉSIR

Dans le domaine de l'espérance et du désir, dans la dimension du contenu du phénomène, nous rencontrons plusieurs caractéristiques convergentes, qui mettent en évidence leur pertinence et leur compatibilité.

1.1. Réaliste prémonition de données

Il convient d'emblée de constater que le réel n'équivaut pas à ce qui est accessible aux sens ou à ce qui est visible. En effet, ce qui n'est pas visible ni accessible aux sens existe aussi réellement. L'étendue de la signification du réel doit donc être maximale. En quelque sorte, on peut considérer le fait, que, grâce à l'espérance le désir demeure revêtu de l'incorrupibilité (1 Co 15, 53).

Afin de pouvoir naître chez l'homme, le désir, en tant qu'une structure tendant vers le désirable, ce désir doit d'abord être possible à atteindre, il doit ensuite être réel, et enfin, il doit être nécessaire. Cela fonde le réalisme, la qualité et la portée du désir⁴. Le désir fait ressortir l'existence, il la souligne comme désirable.

⁴ Certes, il est possible que l'existence soit donnée (sur-donné) par le désir seul (sans rapport), mais alors elle est illusoire (*phantasma*).

Le désir travaille sur ces trois accords. Ce qui est désirable dans sa forme originelle est donné dans un pressentiment, dans un ravissement confus, dans un éclair d'intuition. Le désir se réveille dans un mouvement, qui se produit vis-à-vis de l'existant. Cela justifie la dimension importante de mouvement en toute réalité, et permet de réaliser également une présence éveillée par une autre présence (par exemple, dans le sens théologique, Dieu éveille l'homme à une réponse de la foi).

Ce qui est présent apparaît d'abord comme possible (pressenti, espéré bien qu'inconnu) ; ensuite certain (réel – et par conséquent fortement désiré) ; enfin, au terme du développement du désir – comme nécessaire (quelque chose sans quoi il est impossible de vivre). Parfois, surtout dans la mystique, nous avons affaire à l'agonie de l'existence ou à la mort de l'amour, où l'expérience de la liberté conduit l'homme bien au-delà du sens de sa propre identité et du lien à la temporalité, de sorte que nous avons affaire à l'existence transcendante à l'état pur.

Au sens religieux, nous avons affaire à des éclairs de la présence de Dieu dans la création (*vestigium, topos, forma*), qui conduisent à la conscientisation du domaine divin (de *invisibilia* – expression précise dans l'épître aux Romains 1, 20), ensuite ils prennent la forme d'un reflet (en grec *caractère*), qui laisse une trace dans les structures humaines et crée une tension croissante du désir. Il s'accroît sur la toile de fond de l'unité, autrement dit, l'homme ressent un besoin croissant d'unité avec le Désirable. La liberté est alors comprise comme l'aspiration de l'unité.

Dans la vie spirituelle, ce qui est désirable (Dieu) possède une nature différente, impossible à vérifier par celui qui désire (différenciation *secundum naturam*). La croissance du désir a pour effet principal l'irréductibilité, la différence inamovible, qui à la fois dynamise et anime ce même désir. Le désir tend vers une union totale (*unio, unitate spiritus*), et rencontre continuellement de manière nécessaire une différence (entre le Créateur et la créature), ce qui les fortifie davantage. Par conséquent, le Créateur et la créature ne se fondent jamais en un ; et la différence des natures joue ici un rôle dynamisant l'expérience⁵.

La différence est conscientisée à la jonction du désir et du désirable (de celui qui désire avec Celui qui est désiré (Désirable), mais elle les envoie à la périphérie, c'est-à-dire, elle montre en même temps, combien il manque encore pour arriver à l'union'. L'unité est donnée dans un aperçu d'une nouvelle non-satisfaction. Le désir apparaît dans une étendue infinie, il agit comme une pince ou un étau de plus en plus forts.

⁵ C'est pour cela peut-être que dans le bouddhisme « arrangement » avec le désir comme source de la souffrance ouvre un chemin à la possibilité de se dissiper dans le tout-unité.

L'inamovibilité des natures, divine et humaine, est en même temps un inextinguible *movens* pour le désir. L'unité enfin atteinte éveille le désir d'une unité encore plus grande et plus profonde. Elle suscite un nouveau désir et le renouvelle. Ceci s'applique en particulier à la vie éternelle en tant que dynamisme inépuisable du développement.

Dans la réalité spirituelle, le désir se réfère à l'invisible et, dans son essence, à l'immuable d'où l'expression précieuse de *immobilia* (He 12, 27). A ceci s'ajoute une autre différence, pas tellement ontologique, mais concernant la manière d'exister. Le désir, qui est intrinsèquement mouvement, tension rencontre un non-mouvement. L'Immuable ne peut pas être pris. C'est comme si l'on voulait essayer d'apercevoir quelque chose sur un mur parfaitement blanc, sans aucune texture ni ombre. Comme l'a noté à juste titre Gorgias dans : « Sur le non-être ou sur la nature » : « L'être n'est pas visible, s'il n'apparaît pas »⁶.

L'apparition – dans un sens théologique – est un langage riche de la révélation divine, à bien des égards (*multis modis*, He 1, 1), qui touchent et éveillent à divers niveaux. Nous pouvons le résumer en quelques contextes ou schémas théologiques : messenger – plénitude, pressentiment – participation, avant-goût – disponibilité, désir – présence.

L'espérance et le désir peuvent être deux signes clairs montrant la voie de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Présentons donc dans une phrase la formulation d'une symétrie théologique importante :

L'homme capte Dieu – dans l'espérance – Dieu capte l'homme.

La construction de la phrase n'est pas accidentelle, parce que dans le centre nous avons l'espérance, que Dieu encercle de deux côtés, tandis que l'homme est à la périphérie. Toutefois l'homme grâce au désir peut saisir Dieu dans l'espérance. De l'espoir on peut faire le point central des recherches et de la maturation religieuse. C'est la clé de notre pensée.

1.2. La réalité de l'ouverture

Le désir et l'espérance sont des façons de célébrer l'existence ouverte, c'est-à-dire celle qui dépasse ce qui est actuellement présent, et ils apportent la présence de ce qui est futur – de ce qui n'est pas encore présent complètement. Par ailleurs, ils échappent à la fermeture dans ce qui est présent maintenant, en fertilisant en quelque sorte notre maintenant par le levain du possible.

⁶ Selon : Z. NERCZUK, *Traktat „O niebycie” Gorgiasza z Leontinoi* [« Sur le non-être », *Gorgias de Léontium*], « Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria » année VI, nr 3 (23) 1997, p. 86.

Le désir et l'espérance de par leur nature vont au-delà de ce qui est donné ici-bas, et ils tendent vers l'a-u-delà. Cela signifie qu'ils échappent en quelque sorte au temps et à l'espace. Ceci s'applique en particulier à la pensée et plus encore à l'imagination, intégrée et habituée à un certain « cadre » de fonctionnement et au respect des limites. A la base de l'attitude du dépassement des frontières ne se trouve pas l'imprudence ou l'audace excessive, mais un certain concept de l'espérance, une sorte de conviction, que Dieu dans sa générosité, peut tout donner. L'espérance appelle à la toute-puissance de Dieu afin qu'il révèle sa grâce et sa magnanimité, en Lui laissant la mesure du don.

À l'origine se trouve donc une sorte de liberté, de libération, qui n'est pas seulement un simple tiraillement, mais un courage basé sur la confiance en Dieu. L'homme, grâce à l'espérance, n'est plus focalisé sur ses limites existentielles et les conditions de son existence, mais il commence à faire confiance aux capacités divines. Il confie son existence et son sort à la Passion de l'amour divin.

La clé en est l'abandon, qui est différent de la confiance (situation quand je confie quelque chose à quelqu'un qui a gagné ma confiance), c'est autre chose que le lâcher-prise (quand je m'abandonne à quelqu'un, par exemple, dans le mariage ou la consécration religieuse). L'abandon ne suppose pas les assurances précédentes, les confirmations ou les justifications rationnelles. L'abandon signifie tomber dans l'abîme de la foi et de l'espérance, sans point d'appui et ni confirmation (attitude d'Abraham qui fait confiance au Dieu de la promesse, bien que Celui-ci fasse tuer la promesse en Isaac).

C'est seulement à travers ce vol fou dans l'obscurité que s'ouvre l'abîme de l'espérance, mais non pas comme quelque chose de perdu, mais comme quelque chose de possible à obtenir. Ainsi l'élément du vide et de l'abîme, à la fois dans l'espérance et dans le désir, peut être trompeur. « L'attente » est la mesure à parcourir et non pas « à atteindre ». Une autre loi est à l'œuvre ici : plus je perds de stabilité de l'être et me libère de la peur qui gèle l'imagination religieuse, plus je peux être une existence transcendantale de façon pure. Toute apparition du concret (d'un désir concret, d'une espérance concrète) est un retour à l'enfermement dans la temporalité mesurable et spécifique. L'imagination doit être traitée non pas comme une structure esthétique, mais comme un courage du « possible ». Il ne s'agit pas de s'imaginer quelque chose, mais de donner la parole à l'impossible, de s'unir à l'impossible, par le lien de *unitas perfecta*, s'ouvrir à l'union avec Dieu. L'homme alors cesse de vivre au niveau de ses seules capacités mais permet et bâtit une nouvelle vie basée sur la possibilité divine.

Cette idée des possibilités divines soutient la foi en la toute-puissance de Dieu. Parce que Dieu est tout-puissant, tout est possible : « Aux hommes cela est impossible, mais non à Dieu ; car avec Dieu tout est possible » (Mc 10, 27).

La composition de l'existence possible introduit deux certitudes : celle de l'impossible dans le sens humain, et celle du possible dans le sens divin. Il ne s'agit pas d'une (certaine) possibilité ou même d'une possibilité inimaginable, mais il s'agit d'un « tout ». Tous deux, l'espérance et le désir, apportent la conviction que tout ce qui n'est pas, non seulement pourrait-être, mais est déjà. Le désir paraît donc comme une provocation amoureuse face à la toute-puissance de Dieu, face au « tout » de Dieu.

L'échappatoire à la fermeture dans la temporalité et l'ouverture au « tout » de Dieu – voyage théologique vers le nouveau, l'inconnu et l'imperceptible – sont en même temps perte d'identité, autrement dit, perte de la possibilité de définir, de saisir. Il se fait entendre ici la force de l'expression : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va : c'est la même chose pour celui qui est né de l'Esprit » (Jn 3, 8). L'espérance et la promesse parlent d'elles-mêmes : je ne sais pas d'où, je ne sais pas comment, je ne sais pas où, je ne sais pas non plus vers où. « Je ne sais pas » n'est pas la mesure de l'ignorance, mais du respect vis-à-vis du mystère. Tous les critères traditionnels de la pensée philosophique sont mis en cause ici. Nous pouvons parler de la dynamique à l'état pur. L'existence transcendante, fondée sur l'espérance et le désir, vient et va « on ne sait pas où » : *nunc* a bien échappé, *ad quem* également. *Homo desiderans*, bien qu'il soit indécis, est néanmoins certainement plus vrai en tant que homme.

L'échappatoire ne se réfère pas seulement à une catégorie, à un concept, à un terme, à des formulations de notions et de mots, mais aussi l'homme est considéré comme une existence qui tend beaucoup plus à ce qui est réalisable ou déjà réalisé. Son *identitas* réside cependant dans le fait qu'il est celui qui n'est pas encore. Son « est » réside principalement dans l'espérance et le désir, il est, en quelque sorte, avant lui. Mais cette possibilité d'être plus pleinement n'est pas une chimère ou un échec. Il est dans la plénitude d'espérance.

Pour l'identité de l'*homo desiderans*, ce que l'homme a déjà saisi de lui-même et ce qu'il a déjà atteint n'est pas important, mais l'est ce qu'il n'a pas encore découvert et qui demeure dans le secret. Cela s'opère selon les paroles de St. Jean : « dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1 Jn 3, 2). La caractéristique dominante dans la vie de l'*homo desiderans* est ce qui n'est pas encore. Le mot grec *phanereo* employé ici, en effet, signifie « rendre visible », donc : ce que nous allons devenir n'est pas encore visible.

Par conséquent, l'anthropologie proposée ne traite pas de ce que l'homme a déjà parcouru, de qui il a été dans le passé, de ce qu'il sait à propos de lui-même ou de son présent (par exemple : dans un sens archéologique et psychologique), mais l'accent est de manière décisive mis sur l'avenir, sur *futurum*.

Elle apparaît comme le possible. Ce possible s'applique à la grâce, à la portée de l'amour de Dieu et à son plan de création. Le possible est illimité dans le don.

Pourtant ceci existe comme voilé. L'espérance ne rend pas plus visible, mais élargit le champ sombre d'être. Bien qu'elle se révèle, elle ne rend pas plus clair. Il s'agit plutôt d'un pressentiment du possible.

L'homme, vivant du désir de Dieu, échappe à la temporalité par immersion dans la possibilité divine, et non pas par le comportement d'évasion. Le monde de Dieu devient tellement réaliste et digne d'actions, que l'homme est prêt à abandonner la temporalité pour participer au monde divin, il est prêt à revivre (NDT : sens littéral : habiter à nouveau). Cela rappelle le départ au large : *duc in altum*. C'est l'existence d'une certaine manière inconcevable, irréductible aux critères conventionnels, et en même temps profondément inquiétante. Cela engendre la tentation de mettre fin à son sort dans une approche codifiée, mais il échappe toujours parce qu'il est ouvert et en mouvement permanent.

Homo desiderans a également échappé au terme, à la fin. Il confirme sa transcendence dans un désir renouvelable, par rapport à tout ce qui est fini, et surtout, par rapport à tout ce qui a son terme (*ad quem*). Le désir est régi par le pressentiment du plus ou du davantage. Cela ne peut pas se limiter à ce qui est seulement plus grand, mais il s'agit d'un ensemble (pré-tensio), dans un sens fidèle, une aspiration permanente à une ouverture de plus dans le mystère. Dans ce sens le désir et l'espérance « vivent à la frontière », dans des séquences consécutives des ouvertures et des accomplissements possibles, mais l'accomplissement ultérieur consiste seulement à se tenir sur le seuil d'une nouvelle ouverture. Ils peuvent donc être formulés ainsi, car il s'agit ici d'une promesse d'entrée (He 4, 1).

En ce sens, le désir de Dieu dans l'homme est éternel, et Il confirme cela dans l'infini des apparitions amoureuses, autrement dit, dans le non-épuisement du *nouveau*. Au cœur du désir se trouve l'immensité, l'incapacité à la compréhension de l'ensemble. Tant que le désir sera le désir de quelque chose, il va concerner, il ne révélera pas sa vraie nature, dont l'ensemble fait référence non seulement à la plénitude de l'humanité, à la plénitude en Dieu, mais aussi à Dieu dans la plénitude.

1.3. L'apprivoisement de l'impossible

Pour révéler le phénomène du désir et de l'espoir surnaturel, leur noyau théologique, il convient de formuler l'opinion que l'accessibilité de l'impossible se produit 'à la fois dans le désir et dans l'espérance.

L'impossibilité est classée comme une catégorie « hors de portée », au-delà des actuelles capacités humaines. L'impossible adresse dans l'espérance un « oui » mystérieux à l'homme. Il éveille le désir adéquat.

Le contenu théologique de cela peut constituer la grâce du salut, la grâce du contact direct et efficace avec Dieu, laquelle, avant d'entamer l'œuvre de la rédemption était au-delà de la portée de l'homme. C'est dans la grâce et par la grâce que cette possibilité a été non seulement offerte, mais aussi le Dieu fidèle ne la refuse à personne.

Pendant, il nous faut à ce stade faire la distinction entre deux choses : une chose est la capacité, (car, par exemple, elle est inconsciente) et autre chose est l'entrée dans les mécanismes dynamisants.

Comme illustration, on pourrait citer l'état d'esprit de Sainte Thérèse de Lisieux, qui pas tellement suscitait, mais plutôt pressentait l'éveil de l'impossible et elle formulait ses désirs comme *infinis*. Ses confesseurs la réprimandaient en lui demandant de les identifier plutôt comme *immenses*, car le premier était considéré comme divin par excellence. Mais Thérèse était fidèle au plan de Dieu et à l'envergure de ses désirs (cf. Ms C 22 r, Po 23).

L'espérance laisse une marque (*signum*). Cette marque la plus typique dans l'homme est le désir lui-même. Il apparaît comme la possibilité d'un être inépuisable dans son essence et dans ses méthodes, et dans l'inépuisable en termes de promesse.

Ces deux valeurs sont liées par l'état heureux : d'une part, la possibilité d'être heureux, et d'autre part, la promesse, qui donne à cet être une dimension maximale.

2. VERS L'APPROFONDISSEMENT DE L'INTELLIGENCE DU DÉSIR DANS LE CHAMP DE L'ESPÉRANCE

Le thème du lien entre le désir et l'espérance exige un approfondissement de leur signification spécifique dans la sphère sémantique et théologique. Mais d'abord, indiquons certains contextes réducteurs ou limitant l'importance des questions présentées.

2.1. L'adoption d'une perspective adéquate en termes de méthodologie

Puisque qu'on ne peut pas définir le *futurum* de manière concrète, le discours sur le thème du désir et de l'espérance peut rencontrer une difficulté – appelons-la – réductrice. Cette difficulté apparaît dans le domaine de la conscience cognitive en tant que sa déformation ainsi que dans le domaine du sujet de la

connaissance. Cela implique des conséquences épistémologiques, que nous allons indiquer.

La déformation cause, comme l'a nommée à juste titre l'Auteur de la Lettre aux Hébreux, la tromperie du péché (*fallacia peccati*, He 3, 13).

Est introduite alors une autre espérance ou une autre promesse, dépouillée et limitée par l'imagination humaine, en un mot fondée « sur les éléments du monde et non sur le Christ » (Col 2, 8). Afin d'expliquer la portée de la déformation, rappelons-nous la scène de l'Eden. Nous sommes témoins de quelle manière la tentation, à travers les mots empoisonnés du serpent, a fait qu'Eve a perçu la réalité d'une manière différente. L'arbre du bien et du mal est devenu autre dans sa conscience. « La femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger, agréable à voir, et très utile pour acquérir la sagesse. Elle prit de son fruit, elle en mangea et en donna également à son mari qui était avec elle, et il en mangea » (Gn 3 : 6). Avant le dialogue de la tentation elle ne l'apercevait pas⁷. À la lumière de la tentation, il s'opère une déformation, voire une désorientation cognitive, de sorte que l'homme n'arrive pas à la certitude à propos de ce qu'il percevait. Une déformation figée (durable) devient un moyen permanent de connaissance, d'accès ou bien d'ouverture, étant par conséquent faussée à la source. Il est crucial, par exemple, du point de vue de la philosophie phénoménologique, qui propose l'approche sans hypothèse de ce qui est perçu. Mais il faut comprendre qu'il n'est pas suffisant de purifier la conscience. Il se peut que la conscience elle-même soit tellement corrompue qu'elle rend impossible l'accès à la vérité de l'objet.

Ici, pour avoir accès à la vérité, la seule réduction phénoménologique ne suffit pas. Il faut aller plus loin et retrouver une conscience saine. Tout comme il ne suffit pas de laver une pomme, si elle est pourrie à l'intérieur. Dans notre cas, la fausse conception de la réalité engendre une fausse espérance et déforme l'espace des attentes. Il semble que l'ignorance de la conscience défectueuse constitue une sérieuse limite.

Une autre limite est le rétrécissement de ce qui connaissable à ici-bas et maintenant. Ce qui est présent, disponible, peut devenir un piège pour l'homme, parce qu'il rétrécit la réalité à : l'ici-bas. L'homme, en entrant en relation avec le présent, peut céder à une tentation puissante, que seulement ce qui est présent présentement, épuise la réalité. Il ne permet pas (c'est typique, par exemple, pour l'empirisme), qu'il y ait quelque chose au-delà de : l'ici-bas présent. Par conséquent, il se produit une réduction à ce qui

⁷ Le mensonge du péché peut-être aussi un sujet épistémologique intéressant, car le péché déforme la conscience, si précieuse par exemple chez les phénoménologues, qui prennent souci d'un esprit méthodiquement pur, qui n'est pas alourdi par les hypothèses ou les préjugés. Dans l'accès à la vérité il faudrait considérer également la liberté vis-à-vis du péché.

est disponible actuellement. Autre, même s'il existait, il n'est pas pris en compte, il n'est pas conscient. La réduction peut être parfois forcée, voire agressive, marginalisant, jugulant, excluant ce qui est absent. Elle est en effet le refus de la présence, par exemple, à l'invisible. Malheureusement, l'invalidation de l'absent de manière visible cause trop souvent l'invalidation de celui qui connaît.

Ce qui est à la base d'une telle approche réside dans l'homme lui-même, car la manière de la présence détermine la manière de l'accès. La présence concentrée uniquement sur ce qui est accessible, matériel, sensible rétrécit ce qu'on peut apercevoir et concevoir.

Au sens théologique nous pouvons appeler cette déformation de la conscience et la limite dans la sphère de l'interprétation de la réalité, l'homme psychique au sens défini par Saint-Paul. Il a accès (aussi dans le pressentiment) uniquement à ce qui est sensible, alors que l'homme spirituel, accède à ce qui est spirituel. Saint Paul affirme : « L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par l'Esprit qu'on en juge » (1 Co 2, 14). Dans le texte cité ici, nous pouvons souligner quatre expressions importantes : il n'accueille pas, il refuse la gravité des choses, il ne peut pas connaître, il ne peut pas bien discerner, juger. Il est donc question d'une sorte de défaillance, par exemple, à l'égard de l'intentionnalité dans la phénoménologie.

Saint Jean de la Croix attire l'attention sur une vérité cruciale pour nos considérations. Citons un passage important sur les avantages spirituels de la *Montée du Carmel* :

« [...] Le détachement des objets terrestres donne de ces objets mêmes une connaissance plus claire, qui permet d'en bien juger tant naturellement que surnaturellement. Enfin, il met à même d'en jouir d'une manière tout autre que ne le fait celui qui y est attaché. L'homme détaché a sur celui qui ne l'est pas de manifestes supériorités. Il goûte les choses terrestres selon ce qu'ils ont de véritable ; l'autre, selon ce qu'ils ont de mensonger ; le premier, selon ce qu'ils ont de meilleur ; l'autre, selon ce qu'ils ont de pire ; le premier les juge selon la substance, le second, en y attachant ses sens, les juge selon l'accident. Les sens, en effet, ne peuvent atteindre et pénétrer que l'accident ; l'esprit, au contraire, dépassant les nuages de l'accident, pénètre la vérité et la valeur des choses, ce qui est son objet propre » (MC III, 20, 2).

Deux affirmations importantes : l'homme psychique n'a pas accès à la substance, mais uniquement aux manifestations (accidents). Son esprit vit et travaille dans le domaine des catégories secondaires. Par conséquent, il n'a accès

qu'au mensonge dans les choses. Dans ce cas, par exemple, la phénoménologie n'a plus de raison d'être, car elle s'occupe de l'errance des manifestations et non pas de la substance des choses.

La deuxième affirmation met en évidence que seul un homme vrai a accès à la vérité. L'hypocrisie à un certain niveau, engendre naturellement l'hypocrisie, et la voie de la philosophie – de l'amour de la vérité ou de la sagesse – est privée d'un élément essentiel et n'est pas efficace. L'amour de la vérité s'oppose à l'amour de l'obscurité.

Un autre élément cognitif important est la façon dont apparaît la réalité. Il est absolument nécessaire de distinguer la réalité de quelque chose (substance) et la façon d'accéder, d'apparaître. La réalité beaucoup plus riche, ne peut apparaître uniquement dans une certaine mesure, dans une certaine phase, dans certaines conditions ou de façon fragmentaire. Ces conditions s'appliquent également aux mesures de purification des structures cognitives.

Certes, ce qui est présent, n'épuise pas la réalité à celui qui tend à connaître. Et à juste titre, l'espérance et le désir, exigent une extension importante de la perspective de ce qui n'est pas encore disponible ici et maintenant. Ils ne sont pas seulement absents ou indisponibles, mais comme l'affirme la foi, l'accessibilité totale vis-à-vis de la réalité est possible non ici et maintenant, mais après la mort, ou plus précisément encore – dans la vie libérée de la mort.

Pour parler plus librement de l'espoir et du désir, il faut présupposer la présence de quelque chose, qui n'a pas été encore réalisé, de ce qui est déjà dans un certain sens « prêt » (cf. Mt 22, 8), mais qui attend encore d'accueillir une réalité méconnue et à présent inaccessible dont l'homme peut être partie prenante. En bref, cela nécessite une ouverture épistémologique.

La guérison de la conscience cognitive, permettant d'embrasser la réalité et de la pénétrer au plus profond ainsi que de renouveler la conscience elle-même, n'est pas à la portée des possibilités humaines. Elle exige l'intervention de Dieu. Dans le cadre des nuits obscures se produit un subtil élargissement des possibilités d'une meilleure compréhension de la réalité, d'une vision plus globale, ce qui élargit également l'accès à la vérité elle-même.

Il s'ensuit donc qu'on ne peut pas avoir accès à la véritable espérance en professant des espoirs accidentels, occasionnels, étroits et qui dissipent la force du désir.

Ces derniers espoirs soutiennent par exemple l'illusion d'une plénitude occasionnelle. Ils sont l'axe de la société de consommation et de sa base philosophique. Dans le maintenant comblé, dans le moi comblé, il n'y a plus de désir et le fonctionnement se limite à saisir l'occasion selon la maxime de

Horace *carpe diem*⁸. Ainsi meurt l'importance du désir de Dieu dans l'espérance surnaturelle.

A présent, nous allons exposer quelques lieux théologiques privilégiés, où l'espérance et le désir, peuvent se rencontrer et se renforcer mutuellement de façon particulière.

2.2. Les prémices du Mystère

La façon la plus forte et la plus inspirante où l'espérance et le désir se rencontrent se trouve dans le mystère. *Sui generis* de l'espérance et du désir est d'atteindre l'inaccessible, l'impossible, le mystérieux.

Le contenu de l'espérance et du désir est la Vie (éternelle) elle-même ; ils veulent saisir la Source dans son sans-forme. L'objet de l'espérance est ce qui n'est pas encore réalisé, (mais possible à parcourir, à vivre, à exister), c'est-à-dire, la possibilité divine inépuisable de vie dans toutes ses manifestations.

L'espérance et le désir ne sont pas seulement un pressentiment de la présence de quelque chose. Il faut les comprendre davantage dans le sens de frayer un passage l'épée à la main (tracement d'un chemin). Nous commençons par ce qui est accessible pour nous immerger ensuite dans la possibilité d'existence inépuisable dans sa forme et dans son contenu.

Grace à cela le pressentiment de plénitude (*intuitio*) atteint son apogée dans l'espérance, car il veut tout embrasser ce qui est prévisible et ce qui est imprévisible.

Pour découvrir la réalité vibrante de la vie de Dieu et de son Inhabitation, qui sont embrassées par le mystère (c'est-à-dire, elles ne sont pas accessibles de façon directe), il convient de noter d'abord la dissimulation divine.

En pensant à quelque chose avec espérance, en le désirant, l'homme éprouve en même temps l'absence de ce qu'il espère. Cependant, le vide n'est pas associé à l'absence de quelque chose, mais plutôt à son inaccessibilité. Le terme le plus approprié de l'espérance serait que l'espérance dissimule : elle se dissimule elle-même et en elle-même. Elle n'est pas facilement accessible comme un produit à la portée de la main. Elle cache son décisif et inépuisable *est*, enraciné en Je Suis de Dieu et permet la manifestation de la plénitude de l'être. Dans l'espérance, Dieu se cache dans sa plénitude. L'espérance est la forme, la façon divine de se rendre proche de l'homme. Elle est plénitude de Dieu.

⁸ Dans l'*Ode* de Horace les mots suivants sont importants : « Ne cherche pas à connaître, il est défendu de le savoir, quelle destinée nous ont faite les Dieux / [...] Pendant que nous parlons, le temps jaloux s'enfuit. Cueille le jour, et ne crois pas au lendemain » (*Ode XI*, http://agora.class.ucl.ac.be/concordances/horace_OdesI/lecture/11.htm [19.03.2015]).

La Bible évoque deux métaphores en rapport avec l'espérance : l'ancre de l'âme, et le voile (cf. He 6, 19). L'ancre (littéralement : 'une ancre solide') va au-delà du voile (*interiora velaminis*). La dissimulation dans l'espérance est quelque chose de primordial, elle rend le contenu de l'espérance inaccessible aux sens et au mode temporel de l'existence. Le désir étant l'ancre jeté dans un autre monde, donne à l'homme un ancrage. L'ancrage ajoute en même temps une certitude au désir. Cet ancrage est achevé plus tard dans l'habitation.

Le voile de l'espérance est une sorte de mise face à un mur, en présence du *non apparentium* : quelque chose, qui n'apparaît pas seul, mais permet de s'approcher et donne accès (*accessum*). Le mot accès semble être crucial ici. Il s'agit d'un accès confiant et audacieux. Il est offert uniquement dans le Christ.

Malgré le voile, la promesse accordée dans l'espérance agit. Elle est cachée dans le Christ et elle agit en Lui. Nous n'avons accès à l'espérance que par le Christ et plus précisément par son désir. Ce type d'accès (*accessum*) permet à l'espérance d'être inébranlable (cf. construire sur le roc), et au désir de se couler dans le « J'ai soif » du Christ (Jn 19, 28). Le désir du divin est alors alimenté par le désir de Dieu. Dieu revêt l'homme de sa présence.

L'espoir apparaît alors comme enrichissement en Dieu, intensification de l'être (une sorte de densité de l'existence dans l'espérance), vigueur de la vie divine. Le sens divin comble les structures humaines. Ceci est incomparable à toute autre sorte de l'expérience humaine dans l'état actuel de l'existence.

La réalité accessible nous parle de Dieu, elle se réfère à Dieu, et pour cela elle éveille la conscience de sa présence. Elle fait référence au Créateur, elle est sa trace, son symbole, ou plus précisément son signe avant-coureur.

Le signe avant-coureur possède cette caractéristique, qu'il réalise une certaine réalité. Tout d'abord, qu'elle soit possible, qu'elle existe vraiment, et ensuite, qu'elle puisse être accessible.

L'espérance est en soi si puissante, car elle annonce la plénitude : sa propre plénitude, ce qui veut dire la plénitude de l'espérance et la plénitude de l'attendu. Elle annonce une rencontre et elle est déjà une rencontre dans la potentielle plénitude.

Le signe avant-coureur est au sens propre une manifestation du Divin. Il remue l'intérieur, pousse à tourner la tête et à chercher du regard tout autour un autre type de présence (par exemple : spirituel) et à envisager une autre dimension de la vie. Le signe avant-coureur suscite à la fois l'espérance et le désir.

Grâce à cela il découvre son maintenant de façon différente. C'est le seul moyen d'accéder à la vie, d'offrir la vie par Dieu. L'homme grâce au maintenant a également accès à la réalité, mais aussi à la promesse. Le temps, autrement dit, le mode de donner, à la lumière de la promesse cesse d'être

aléatoire, fragmentaire, chaotique et absurde, mais il devient de plus en plus, dans la conscience, un temps minutieusement préparé par Dieu, un temps unique. Et par conséquent un temps, qu'on ne peut pas perdre.

2.3. Le Semeron de la promesse

L'espérance et le désir se rencontrent de la façon la plus intense dans la promesse.

L'espérance ne concerne pas ce qui est attendu mais, mais ce qui est promis. Elle est donnée dans la promesse. L'espérance est l'activité de la promesse de Dieu, qui est déjà à l'œuvre.

Souvent, l'«attendu» est confondu avec l'avenir (dimension temporelle), ce qui indique l'absence de quelque chose. L'espérance n'est pas seulement ce qui précède le présent, ni ce qui, d'une certaine façon, vient ou doit venir, ni ce qui est prévu. Tout cela est la somme de tous les imaginaires humains, liées à notre (définie, c'est à dire fermée) attente.

Il existe une différence fondamentale entre ce que l'homme attend, et ce qui est promis par Dieu. Pour l'espérance surnaturelle cette distinction est essentielle, parce que l'espérance est dans son essence divine. Selon la définition l'espérance est imprévisible, dans le sens où nous ne savons pas de quoi nous parlons : ni l'œil, ni l'oreille, ni le cœur ne peuvent saisir ce qui est préparé. L'essence même de l'espérance est ce qui est préparé par Dieu. C'est œuvre de Dieu, sur laquelle l'homme n'a aucune influence, c'est un pur don de Dieu.

La promesse est l'essence même de l'espérance. C'est la réalité promise dont le «contenu» est la vie de Dieu lui-même, et non une sorte d'extension anthropologique de la temporalité. Malheureusement, nous n'avons pas de moyen approprié pour élaborer un langage qui permettrait de s'en rapprocher. La promesse est déjà prête, elle est pleine de vie, surabondante. Mais en même temps elle n'est pas encore fermée complètement, elle est en attente de l'homme. C'est une attente de Dieu. Le contenu de l'espérance théologique est également l'attente de Dieu.

Le contenu de la promesse examinée du côté de la nature du désir est l'égalisation dans l'amour, la victoire sur la différence. Le désir tend vers la diversité la plus forte, car là il rencontre la plus grande promesse. Il rencontre une réalité d'une autre sorte (celle de Dieu) et affronte cette dissemblance. Il se bat comme Jacob pour la bénédiction, luttant contre Dieu ; il est comme Israël. Grâce à la promesse, le désir n'est pas seulement dynamique, mais il est aussi combatif.

La promesse, quand elle est humblement acceptée et placée au centre de la vie, l'oriente d'une manière nouvelle, de telle façon qu'elle acquiert non seulement un nouveau contenu, mais aussi de nouvelles proportions. La promesse

acceptée et assimilée, prise au sérieux, et non pas seulement comme une hypothèse possible, travaille au-dedans du sens même de la vie. Elle emplit cette vie d'elle-même et modifie les proportions dans l'ouverture. La promesse se rend présente dans l'homme et en même temps elle rend l'homme présent en elle-même.

Bien qu'elle soit spécifiquement située, elle n'est pas un rajout à la vie, mais elle en est la partie la plus essentielle.

La promesse n'offre pas l'égalité, mais elle offre un don merveilleux de la simultanéité, d'harmonisation du maintenant de Dieu avec le maintenant de l'homme. Nous appelons cela l'éternité. C'est un miracle de la synchronisation divine.

La promesse permet de gagner du temps, comme s'il était le sien propre, épris de l'amour de Dieu et ouvert à Lui. La promesse permet d'appivoiser à nouveau le maintenant. Il ne peut plus être indésirable, abandonné ou rejeté, en un mot : perdu à cause d'un cheminement dans un temps alternatif.

En ce maintenant, marqué par la promesse, en quelque sorte la présence se condense davantage. La présence est la mesure de localisation dans le temps. Dans mon maintenant je suis. Par conséquent, un maintenant peut être vide, l'autre savoureux, plein de présence. Dans mon maintenant, je peux commencer à vivre et à toucher les profondeurs. La présence est la mesure de notre être.

L'opposé de la présence est la non-présence, l'entrée dans le passé ou dans l'avenir.

Dieu détermine le temps pour la promesse : Il désigne « à nouveau un certain jour – 'aujourd'hui' » (He 4, 7). Ce jour-là, le présent (lat. *hodie*, gr. *semeron*), est différent du *nunc* et *hemera*. Ces derniers non seulement sont marqués par la temporalité et l'histoire, mais ils y restent enfermés.

« L'aujourd'hui » de la promesse prend la forme de l'heure du Christ, qui vient et naît pour cette heure (cf. Jn 12, 27). L'espérance offre le caractère exceptionnel du temps, le désir l'accomplit. L'espérance est l'activité de la promesse de Dieu, qui agit déjà.

Nous ne pouvons pas non plus nous prononcer sur le contenu de l'espérance à cause d'une autre raison : elle est toujours nouvelle. Le *novum* rend obsolète toute détermination et l'appellation. Dans une autre tentative de ce type elle est déjà différente. Elle exige donc, dans ce sens-là, un nouvel acte de désir. Par conséquent, le désir, dans l'espoir ne se repose pas. Il est, dans un certain sens, *illimitatum*, inépuisable. L'espérance ne permet pas au désir d'expirer.

Le désir qui naît par rapport à l'espérance s'ouvre à elle, s'oriente vers elle et essaie de la saisir. Nous trouvons cette expression significative dans l'Épître aux Hébreux qui nous encourage à « ...saisir fortement l'espérance qui nous est

offerte » (He 6, 18). Dans le texte original, l'expression grecque *krateo* mérite notre attention particulière, car elle suggère de façon forte une sorte de ravissement, comme si c'était une avide morsure. Le désir est capable de s'accrocher fermement à la promesse et résister à l'intensité de la temporalité, qui veut la lui ravir.

L'espérance et le désir à la fois changent le contenu de l'expérience « maintenant » (*nunc*, dimension temporelle) et de l'existence (dimension de la présence). Parmi eux l'immédiateté révèle son sens : l'immédiateté donnée comme 'aujourd'hui', l'immédiateté donnée dans l'espérance. Ils sont unis par le désir qui provient du « maintenant », mais en même temps *s'étire* et s'installe au but. Le désir est une sorte de pont qui relie l'établissement dans le temps et l'établissement dans la finalité des choses. Le désir en ce sens tend à un apaisement (au sens des platoniciens), pas parce qu'il expire mais parce qu'il s'installe dans son but, dans *ad quem*. Le *hic et nunc* (ici et maintenant), devrait être complété par *ibi et post* (là-bas et après).

Le désir et l'espérance en un certain sens ne consentent pas à ce qui est, mais ils apportent un *enrichissement* de l'être, ils l'exigent. Ils apportent un autre type de durée dans le *maintenant* historique. Grâce à cela l'existence s'étend et devient de plus en plus durable en soi. Dans les profondeurs de l'espérance (de la promesse) travaille la fiabilité (cf. Si 49, 10).

Le désir naît dans « ce qui est », dans le mode actuel de vie (*modi essendi*), mais il atteint et se s'achève dans ce qui n'est pas encore (*modi desiderandi*).

Tout d'abord, ils portent atteinte à la stabilité « ontologique » en introduisant la dynamique de ce qui n'existe pas encore, et plus précisément de ce qui n'est pas entièrement accessible. Ensuite, ils révèlent la structure de la personne, de son existence qui ne peut être arrêtée et définitivement accomplie. L'homme grandit dans le désir ainsi que dans l'espérance. En effet, la dynamique comprise dans la réalité se superpose et s'harmonise avec la possibilité d'être dans le désir et l'espérance, mais se fait jour en même temps une sorte de continuité.

L'espérance n'est pas seulement une dominante de l'avenir. Elle apparaît dans le contexte de ce que Dieu a dit à propos de Lui-même, de la réalité, de ce qu'il a dit à propos de l'espérance et du futur qui est à venir.

Pour cette raison l'espérance est de fait la célébration de la possibilité divine. Elle se manifeste par la possibilité d'accéder, d'acquérir, de participer, de goûter, de s'unir.

C'est pour cela, que l'espérance peut avoir la forme de réalisation, d'embrassement ou bien d'anastomose.

Compte tenu la possibilité divine elle apparaît comme un concept pré-anticipé.

L'espérance, grâce à la promesse, apporte la certitude car elle se base sur la plus haute crédibilité de Dieu, une crédibilité absolue, une vérité inconditionnée. Aujourd'hui, l'homme ne fait confiance qu'à ses sens et à son expérience, et ceci n'est pas seulement insuffisant, mais aussi trompeur.

La promesse introduit l'immédiateté d'accès et l'immédiateté d'appui sur Dieu (uniquement sur Dieu).

La promesse de Dieu existe au-delà de la connaissance et de la perspicacité. Elle existe dans la dimension divine. L'espérance est complète et directement donnée, embrassant la promesse de façon « directe ». Elle est au-delà des concepts. Le texte-clé concernant l'espérance de l'avenir : « ... ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9) est significatif. Ni l'œil – qui se situe au-delà de la sensualité, ni le cœur – se situant au-delà de l'intuition.

L'accès à la promesse n'est pas intellectuel, il est dans un humble accueil. La promesse exige la confiance. C'est une question d'attitude, qui peut être même contre toute espérance, ce qui peut l'exclure du cadre des possibilités humaines. Cette confiance en la promesse de Dieu peut aller à l'encontre de l'histoire, c'est-à-dire, à l'encontre de tous les faits ou critères accessibles et admis qui excluent la solution donnée. Par exemple, Marie, après la mort du Christ a été accompagnée par l'assurance de l'accomplissement de la Parole de Dieu donnée par l'ange à l'Annonciation, malgré le fait que Jésus était réellement mort.

2.4. L'espérance et le désir comme mode d'inhabitation

Traditionnellement l'espérance est liée au désir. Par exemple, en prenant le *Catéchisme de l'Église catholique*, nous lisons :

« L'espérance est la vertu théologale par laquelle nous désirons le Royaume de Cieux comme notre bonheur et la vie éternelle, en mettant notre confiance dans les promesses du Christ et en ne s'appuyant pas sur nos propres forces, mais sur la grâce de l'Esprit Saint » (CEC 1817).

La structure de la définition révèle le lien suivant : promesse – désir – confiance. Ceci doit être recouvert en quelque sorte sous une forme pure. C'est la raison pour laquelle il conviendrait d'affaiblir ou prendre de la distance par rapport à l'idée de propriété, qui « explique » traditionnellement l'espérance⁹.

⁹ Nous le trouvons par exemple chez A. TANQUERAY : « L'objet premier et essentiel de notre espérance, c'est Dieu lui-même en tant qu'il est notre béatitude, c'est Dieu éternellement possédé par la claire vision » (*Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris – Tournai – Rome 1925^s, p. 748).

Etant donné que l'idée de posséder est aujourd'hui chargée d'avidité presque absolue, nous pouvons suggérer une idée plus appropriée – celle de l'inhabitation. Nous sommes invités par Dieu à habiter, car dans le ciel il y a beaucoup de demeures, et le Christ est allé nous préparer une place (Jn 14, 2). La plus grande capacité liée à l'inhabitation est l'art de demeurer. Dieu lui-même visite l'homme pour demeurer en lui (Jn 14, 23). La Vulgate emploie l'expression *mansiones*, qui est plus proche de – faire demeure.

L'espérance et le désir se rencontrent et se superposent le plus fortement dans l'idée du salut, qui est présentée dans la Bible comme l'idée de demeurer, elle est exprimée en ces mots : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » (Jn 14, 2). L'objet de l'espérance et du désir est cette inhabitation perpétuelle.

Mais cette inhabitation doit être comprise personnellement. Parce que Dieu est une personne, donc le concept objectif de l'espérance (*rerum sperendarum*) est très pauvre, voire même avare.

L'espérance est pure grâce, elle est donc tout ce qui est divin et uniquement ce que Dieu accorde à l'homme. Elle n'est pas ce que l'homme possède déjà, ni ce qu'il peut posséder en germe, comme équipement de l'être.

L'espérance ne croît que dans la cessation de ce qui est disponible sous la forme de la temporalité. Elle aime la mort comme une porte de la promesse et de sa propre autoréalisation. Là, l'homme n'a plus rien à ajouter, plus rien à compléter ni à décorer, ni à enrichir. Il ne reste que Dieu avec ce qu'il a préparé. Et Il a préparé avant tout Lui-même. C'est donc dans l'espérance que l'homme s'apprête le mieux possible à la préparation de Dieu. L'expression littérale, afin que Dieu soit tout en tous est alors possible. C'est une sorte de «paquet» d'espérance.

Alors que pour la foi l'expression significative est que «Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui» (Col 1, 17), pour l'espérance, dans le même sillage, l'Écriture Sainte nous offre les paroles : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). Par conséquent, l'amour « espère tout, supporte tout » (1 Co 13, 7).

2.5. L'espérance et le désir dans le contexte du don

L'inhabitation (demeure) est une façon de participer et non pas de posséder, dans le sens de disposer ou d'exercer le pouvoir « sur » un patrimoine. L'homme est invité / admis sur la base de la grâce et de la promesse auxquelles il permet de «travailler» en lui-même, dans l'espace de sa propre inhabitation.

La révélation nous convainc que nous sommes destinés à habiter dans la gloire. Un passage important de la lettre de saint Paul affirme :

« [...] ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude des frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Rm 8, 29–30).

La structure du texte est très intéressante : discerné-prédestiné-appelé-justifié-glorifié.

L'essentiel de l'espérance est la voie définie par Dieu pour être connu et glorifié. Cela prend de l'élan lorsque nous nous rendons compte de la générosité illimitée de Dieu dans ses dons à l'homme. La générosité de Dieu (don) est un autre rendez-vous incontournable de ces deux valeurs en question.

Le don concerne la gloire en tant que plénitude du bonheur, plénitude d'être revêtu de Dieu, comme une participation à sa grandeur.

Le contexte théologique de l'espérance réalisée, du point de vue théologique, se complète dans l'Incarnation. Nous lisons chez Jean : « Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous et nous avons vu sa gloire » (Jn 1, 14). Demeurer « parmi » (gr. *skenoō*) est la forme la plus belle et la plus féconde de la présence du divin dans l'humain. C'est là que réside la racine de l'espérance. L'espérance est la certitude de la présence, même si elle est directement inaccessible.

Un autre mot intéressant apparaît dans la définition de l'espérance : la certitude. L'expression traditionnelle : « L'espérance ne déçoit pas » en est imprégnée. L'espérance est la certitude du lieu, la certitude de l'inhabitation, la certitude du don. Le désespoir, contrairement à l'espérance, est la certitude du déracinement, de la dépossession, de la vie sans droit de retour.

Dans ce contexte, nous nous rendons compte que le désir apparaît en tant que la capacité et la compétence de demeurer dans la réalité. Il est non seulement enclin à la saisir et en prendre possession, mais il revendique la formation dans l'inhabitation. Le désir qui s'éveille et se met en route, en même temps communique, qu'il veut habiter quelque part, s'installer, s'unir à quelque chose.

L'espérance est une référence complète, elle contient, embrasse, non seulement un contenu concret, mais aussi sa situation (l'avenir) de telle manière qu'elle échappe au présent. Par conséquent, elle est donnée de façon sensiblement (cognitivement, épistémologiquement) vide, et va au-delà de *percipere* humain, de la possibilité d'un quelconque saisissement. Pour cette raison, elle existe comme attendue, elle ne peut être qu'un don. Mais étant don, elle exige aussi un don. Cela veut dire, qu'avec l'espérance on ne peut vivre qu'en étant dans le don.

Elle est accessible au désir, si lui aussi, est dans le don. Les mots du Christ nous éclairent beaucoup ici : « Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te

dit : ‘Donne-moi à boire’, c’est toi qui l’aurait prié, et il t’aurait donné de l’eau vive. [...] L’eau que je lui donnerai deviendra en lui source d’eau qui jaillissante en vie éternelle » (Jn 4, 10.14). L’espérance devient accessible quand le désir prend la forme d’une source jaillissante : elle n’attend plus, mais elle se réalise à travers le don, à travers la donation, le partage, dans ce jaillissement, comme *desiderium saliens*.

L’espérance est inscrite ainsi dans l’existence humaine comme l’ouverture de soi. Dans cette ouverture l’homme se rend compte qu’il existe non pas pour absorber, mais pour se livrer, se donner. Le désir fait de l’homme une existence jaillissante. Jaillissante d’espérance. Dans cette donation l’homme devient à la mesure de l’espérance.

L’espérance est une certitude de donation. Cela signifie que tout fonctionne dans l’optique du don. Dans l’espérance ceci se manifeste sous une forme pure comme donation. La substance de l’espérance dans cette dimension est la ‘donation’. Pour accueillir la réalité sous la forme, sous la personification du don, il faut nettoyer sa propre existence de la convoitise. L’espérance révèle son visage non seulement dans la gratuité mais se révèle surtout dans l’abnégation totale de tout dans la pureté du don. Si l’homme ose faire un don total de soi, tout revient comme un don, révélant la puissance et l’ampleur de l’espérance. C’est pourquoi saint Jean de la Croix est catégorique et radical dans son analyse du dépouillement (cf. MC III 2, 13 ; NO II 3, 3, 6, 1).

Il serait intéressant de poser la question de savoir si, dans l’espérance tout est déjà prêt, si elle-même est déjà prête ? Que pouvons-nous trouver dans l’espérance ? Nous trouvons en elle la prédisposition de Dieu et son attente. L’espérance dans ce sens se fait passage en deux sens : elle est la voie de l’homme vers Dieu et de Dieu vers l’homme. Elle est prête aussi dans un autre sens. Saint Pierre affirme : « à vous que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut prêt à se manifester au dernier moment » (1 P 1, 5). L’espérance est prête se révéler au temps dernier.

Dans l’espérance tout est embrassé, il existe comme embrassé. C’est comme un héritage à accepter. Une excellente idée se trouve dans l’Épître aux Hébreux : nous nous attendons à *meliora et viciniora* – quelque chose de meilleur et de plus proche (He 6, 9). Ajoutons : quelque chose de toujours meilleur et de toujours plus proche, de quelque chose qui est donné dans l’union avec Dieu. De plus, nous nous attendons à une meilleure espérance (*melioris spei*, He 7, 19). Notre foi abonde de l’espérance, elle est, dans le sens strict du mot : *fides sperandarum*.

Le contenu de l’espérance va au-delà de tout concept, de toute idée, de toute narration, exprimé par le mystérieux : « ce que l’œil n’a pas vu, ce que l’oreille n’a pas entendu, ce qui n’est pas monté au cœur de l’homme, tout ce que Dieu

a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9). Le désir de participer à ce genre de réalité appelle en quelque sorte à la générosité de Dieu. En ce sens, il brise toute mesure de satisfaction, car il souhaite être à la mesure de la magnanimité de Dieu. En lui-même, il ne prétend pas être limité. Il apparaît en tout, non seulement parce qu'il s'ouvre à la réalité promise, mais il veut en quelque sorte lui ressembler.

Nous avons présenté quatre domaines de la pensée théologique : mystère, promesse inhabitation et don, dans lesquelles le désir de Dieu et l'espérance surnaturelle se rencontrent et s'intensifient mutuellement. Ils exigent au même temps un certain élargissement ainsi que l'approfondissement de l'espace de vie, pas tellement par ce qui est attendu mais par ce qui est en réalité promis par Dieu. Cette clé permet non seulement de dévoiler de nouveaux domaines de l'humanité, par ailleurs inconnus et inexpérimentés et qui se révèlent beaucoup plus intenses que l'existence temporelle. Le désir pressent la possibilité de leur existence et l'espérance permet d'y participer à la manière de la foi.

La traduction du polonais de Fryderyk Jaworski OCD

STRESZCZENIE

MARIAN ZAWADA OCD

Próba osadzenia pragnienia Boga w kontekście nadziei nadprzyrodzonej

Zagadnienie pragnienia uświadamia całościowo dynamiczny wymiar natury ludzkiej i wyraża istotny nurt życia duchowego, który ujawnia się na trzech poziomach: ontologicznym (przechodzenia z możliwości do aktu); potencjalności (poziom władz i możliwości dokonywania) oraz relacyjności (wychodzenie i dążenie ku czemuś). Dzięki temu można sformułować wizję antropologiczną w dynamicznym jej ujęciu.

Pragnienie może być rozumiane jako *locus theologicus*, gdy bierzemy pod uwagę obecność Boga i pragnienie kierowane ku Niemu. Pragnienie Boga oczyszcza struktury człowieka, czyniąc go jeszcze wyraźniej bytem transcendentnym. W dziedzinie duchowości, gdzie podstawy jej związane są z cnотami teologicznymi, najłatwiej dostrzec korelację pomiędzy pragnieniem i nadzieją teologiczną. Gdy uświadomimy sobie, że struktura pragnienia (element antropologiczny) odpowiada strukturze nadziei nadprzyrodzonej (element teologiczny), możemy wskazać na kilka istotnych punktów zbieżnych, w których pragnienie i nadzieja się spotykają i wzajemnie wzmacniają.

Z bardziej filozoficznego punktu widzenia fenomen pragnienia i nadziei spotykają się w rzeczywistości przedmiotów, które ujmują (np. realność nieba, realność zbawienia). Pragnienie i nadzieja dotyczą rzeczywistości realnej, choć jeszcze niewidocznej, danej w przeczuciu, które porusza pragnienie ku zjednoczeniu z Boską Realnością. Nieusuwalna różnica pomiędzy Stwórcą i stworzonym ciągle budzi, wzmacnia pragnienie oraz nadzieję pełniejszego poznania i zjednoczenia. W pragnieniu i nadziei przekracza się to, co aktualne i dostępne, by otworzyć się na to, co możliwe. Jednak nadzieja nadprzyrodzona posiada treść różną (wymiar Boski) od tego, czego człowiek się spodziewa (wymiar ludzki). Nadzieja rządzi się Boską hojnością i nie jest ograniczana ludzkim wyobrażeniem. Kluczem do nadziei jest „wszystko”, co może ofiarować w miłości Bóg. Ufność staje się drogą do pełni Boskiego daru, czyli daru niewyczerpanego. W tym sensie pragnienie i nadzieja sięgają zawsze „po nowe”, teraz jeszcze niedostępne, ale jednocześnie sięgają „poza granicę”. Nadzieja wyprowadza człowieka dzięki pragnieniu poza to, co dla niego jest dostępne.

Natomiast z teologicznego punktu widzenia pragnienie i nadzieja spotykają się najmocniej w następujących kategoriach: tajemnica, obietnica, dar. Dostęp do nich jest ograniczony ze względu na ludzką naturę (zawężony zmysłowo zakres poznawczy), a także zdeformowany przez grzech (deformacja świadomości i ograniczenie możliwości odczytywania prawdy w rzeczach), co należałoby uwzględnić jako zakres błędu w procesie konstytuowania metody ujmowania natury rzeczy. Błąd ten szczególnie dotyczy rzeczywistości danych w pragnieniu i w nadziei, które nie są dostępne ani zmysłowo, ani przystępne w ludzki sposób. Tajemnica najlepiej ujmuje rzeczywistość, która jest treścią pragnienia i nadziei, gdyż dana jest w sposób ukryty (niejawny) i bardziej jest przedmiotem przeczucia niż percepcyjnego ujęcia. Można to nazwać życiem pośród zwiastunów. Tajemnica zostaje ujęta przez Boga jako obietnica, czyli coś, co zostało przez Niego przygotowane, w czym może człowiek uczestniczyć. Obietnica zmienia stosunek do tego, co jest (*modi essendi*), gdyż osadza życie w tym, czego jeszcze nie ma (*modi desiderandi*). Ostatecznie pragnienie i nadzieja formułuje się jako sposób zamieszkania (por. J 14, 2. 23).