LE KÉRYGME À L'ÉPREUVE DE L'INTER-DIT

Dorin ŞTEFĂNESCU[1]

Abstract

The interpretation points out the function of the kerygma in some of Georges Bernanos' most famous novels. The goal is an interpellation of the transcendence as a defining difference of the inter-diction: neither the already spoken, neither the gift of a speech the meaning of which is hidden in the common word. The affirmation of what is not affirmable in itself is rather a state of absence and of silence which is instituted by the unspeakable, expressed however as a witness in an interdiction zone, relieving the paradoxical discourse where the unspoken looks for a statute inside the language.

Keywords: Bernanos, kerygma, Christianity, unspeakable, witness

On sait que – du point de vue de la théorie herméneutique du discours – la fonction déictique du langage ne se rapporte pas seulement à la contextualité référentielle et à la situation communicative (au pur donné et au déjà atteint, ce qui prouverait l'insuffisance de l'ici et du maintenant), mais le *hic et nunc* a pour tâche d'actualiser et de re-créer dans une présence de chaque instant un sens profond, de manifester la perpétuelle nouveauté du sens spirituel dans la vétusté de la lettre. Or, « cette nouveauté s'évanouit, si elle n'est pas nouveauté quotidienne, si elle n'est pas neuve *hic et nunc* ».[2] C'est que le sens spirituel – l'éternité du principe originel –, en se montrant dans un événement temporel, en dévoile le sens existentiel, fruit d'une tension féconde « entre les deux pôles de la vérité éternelle de son objet et de la situation temporelle dans laquelle cette vérité doit être reçue ».[3] Pareillement – dans ce nœud herméneutique fondamental – la langue est révélée dans la parole qui l'insère dans l'acte vivant d'un appel kérygmatique : « la parole est ce qu'elle est, c'est-à-dire révélation, non d'après son contenu intemporel, mais comme l'interpellation qui nous est adressée *hic et nunc* ».[4] D'autre part, dans la perspective de l'herméneutique théologique, le principe divin ne d'identifie pas à un sens dont la vocation serait de le dévoiler et de le rendre compréhensible, mais en vue de la compréhension de l'existence humaine. En se situant face à un sens qu'il essaie de comprendre, l'homme comprend, dans cette épreuve même, son propre sens. Il entre dans un rapport herméneutique avec sa propre existence, en se rencontrant soi-même dans le mystère de la rencontre entre la grâce interrogeante de l'être et la réponse de la foi crucifiée. La transcendance d'un sens absolu et incompréhensible au premier abord est ainsi intériorisée en quelque sorte dans

[1] Assoc. Prof., PhD., *Petru Maior* University, Targu-Mures.
[2] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris Seuil, 1969, p. 377.
[3] Paul Tillich, *Systematische Theologie*, I / II, Berlin , New York, Walter de Gruyter & Co., 1987, p. 9.
[4] Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 47. « Qu'elle soit interpellation, appel, c'est ce qui va de soi. C'est pourquoi, dans le Nouveau Testament, elle est souvent nommée kérygme, c'est-à-dire appel du héraut, ou évangile c'est-à-dire message. L'appel qui retentit et qui est perçu en elle est l'appel de Dieu » (*ibidem*, p. 146).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

l'immanence de l'humain. Processus qui suppose une « démythologisation » des existentiels (dans les termes de R. Bultmann) en vue d'une prédication probante de sens, révélatrice d'une annonce kérygmatique de l'être, événement à la fois eschatologique et épiphanique, vu que l'être passe de la mort à la vie, autrement dit il meurt pour renaître dans un *verbum praesens* qui réactualise continuellement son sens d'être. L'existence humaine signifie une éternelle réorientation de la compréhension de soi à travers la Présence du Kérygme, ce qui révèle aussi de l'état d'une proclamation en tant qu'entre-deux, écart définitoire de l'inter-dit : ni tout à fait le déjà dit (et le déjà trahi), ni donation d'un dire dont le sens se dérobe dans le langage.

Comprise de ce point de vue, l'expérience révélatrice de l'abbé Donissan, le protagoniste du célèbre roman de Georges Bernanos *Sous le soleil de Satan*, confirme la présence voilée mais réelle de la divinité comme une certitude de l'incertain, une réalité que l'on ne saurait exprimer dans sa présence discursive. C'est parce que la parole, indicateur dénominatif du concrète, perd la vocation de son adéquation au réel dès qu'elle se trouve dans la situation d'en exprimer discursivement le mystère : « La langue humaine ne peut être contrainte assez pour exprimer en termes abstraits la certitude d'une présence réelle, car toutes nos certitudes sont déduites, et l'expérience n'est pour la plupart des hommes, au soir d'une longue vie, que le terme d'un long voyage autour de leur propre néant. Nulle autre évidence que logique ne jaillit de la raison, nul autre univers n'est donné que celui des espèces et des genres. Nul feu, sinon divin, qui force et fonde la glace des concepts. Et pourtant ce qui se découvre à cette heure au regard de l'abbé Donissan n'est point signe ou figure : c'est une âme vivante, un cœur pour tout autre scellé ; […] il ne serait capable de justifier par des mots la vision extérieure d'un éclat toujours égal, et qui se confond avec la lumière intérieure » (*SS*, 197-98).[5]

La certitude et l'évidence n'y sont pour rien car elles ne peuvent s'aventurer que jusqu'aux frontières du monde invisible où la logique de la raison est forcée de s'arrêter faute d'horizon compréhensible. La compréhension touche la glace des concepts, l'aridité du premier principe, mais ce n'est que la grâce surnaturelle qui est en mesure de trouver, au-delà de la figure ou du signe, l'âme vivante dans laquelle brille l'étincelle divine : *la trans-figure* dans la figure, *le sursignifier* du signe. Or, cette vision paradoxale qui renverse le rapport entre l'extériorité et l'intériorité est inexprimable et indicible, la vaine affirmation d'un non affirmable en soi, l'extase ascétique d'une présence dont l'image est absente. Absence qui ne s'exprime que par le silence discursif,[6] un non dire ou une non manifestation qui ne sont que le revers de sa présence kérygmatique : « de la tête aux pieds, je n'étais plus que silence. Silence et nuit » (*JC*, 1189) ; « Silence et paix » (*JC*, 1255).

[5] Bernanos, *Œuvres romanesques*. Préface par Gaëtan Picon. Texte et variantes établies par Albert Béguin. Notes par Michel Estève, Paris, Gallimard, 1988. Pour les citations nous utiliserons les sigles *SS* (*Sous le soleil de Satan*), *JC* (*Journal d'un curé de campagne*), *MO* (*Monsieur Ouine*), suivis par le numéro qui indique la page de l'édition mentionnée.

[6] Il s'agit d' « une intériorisation de l'expression du surnaturel qui passe par une forme de négation, étape nécessaire de tout discours sur Dieu » (Pierre-Marie Mesnier, *Univers imaginaire et poétique du surnaturel dans « Nouvelle Histoire de Mouchette » de Bernanos*, Lettres Modernes-Minard, Archives Bernanos, N° 5, Paris, 1974, p. 94).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

C'est un silence total, « un silence prodigieux » (*MO*, 1461) du surnaturel dont le seul signe expressif est une densité immatérielle : « l'effrayant silence […] atteignit en quelques secondes une densité surnaturelle » (*MO*, 1450). Immatérialité du silence même, d'un non Dire au-dessus de tout Dit qui situe le monde dans une nouvelle perspective dont l'harmonie repose sur le mystère d'un équilibre jamais rompu : « […] le silence, qui n'est plus celui de la terre, […] monte […] de la terre profonde. Il monte, comme une invisible buée, et déjà se défont et se délient les formes vivantes, vues au travers ; déjà les sons s'y détendent, déjà s'y recherchent et s'y rejoignent mille choses inconnues. Pareilles au glissement l'un sur l'autre de deux fluides d'inégale densité, deux réalités se superposent, sans se confondre, dans un équilibre mystérieux » (*SS*, 265).

Le paradoxe de cette extase consiste justement dans le fait que la présence divine qui s'offre à la compréhension reste silencieuse, c'est-à-dire demeure imprésentable, présence d'absence qui ne s'exprime que dans le silence originel de son essence non manifestante : « Tumulte d'idées, d'images, de paroles. L'âme se tait. Dieu se tait. Silence » (*JC*, 1129). L'essence se tait malgré l'apparence qui essaie de l'exprimer, malgré son affirmation à partir de l'extérieur. Inexprimable et indicible, la transcendance ne montre son vrai visage qu'en blanc, sur les traces effacées d' « une présence invisible, devinée, désirée, redoutée » (*SS*, 266). « Le silence atteint à une qualité, une perfection véritablement extraordinaire » (*JC*, 1034) qui sont celles de l'intériorité qui ne refuse pas sa présence mais s'y renferme comme absorbée par une absence : « j'ai pensé que je tombais de nouveau, mais cette fois c'était dans le silence. J'y ai glissé d'un seul coup. Il s'est refermé sur moi » (*JC*, 1199). Le contact avec la profondeur de ce soi qui ne livre que son silence absolu représente d'abord l'absolutisation d'une solitude existentielle (« Ma solitude est maintenant si profonde, si véritablement inhumaine », *JC*, 1130), car silence et solitude vont de pair, symbolisent une même réduction de l'expérience mondaine de l'extériorité, de tout ce qui est immédiatement exprimable. Garder le silence serait une fausse vision concernant le rapport que l'être désire rétablir avec la divinité, car le silence ne lui appartient pas d'ailleurs, ce n'est pas l'être qui se l'impose ou en est le gardien, mais « c'est le silence qui nous garde » (*JC*, 1229) comme pour assurer la pureté de cet état électif. Quant à la solitude, elle reste intacte, même dans la prière qui l'accepte dans l'individualité de sa démarche : « la folle parole, mais faite pour retentir jusqu'au ciel, et briser le silence! Folle parole, amoureux blasphème » (*SS*, 268) qui résonne dans « le vide affreux » de l'angoisse : « la minute présente était toute angoisse. Le passé un trou noir. L'avenir un autre trou noir » (*SS*, 212) ; « la parole qu'il allait dire, sa propre et secrète pensée, se dissipa d'un coup dans l'unique réalité de l'angoisse » (*SS*, 245). Mais « on ne prie jamais seul » car la solitude de la prière entraîne l'absence de la divinité (« Je ne demandais Dieu que pour moi. Il n'est pas venu », *JC*, 1112), solitude qui dégrade la qualité du silence même, l'enferme dans l'impossible dire du pour-soi ; « cet insupportable silence » (*SS*, 139), « l'humiliant silence, lorsque la phrase commencée arrive à bout de course, tombe dans le vide » (*SS*, 138).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

« Une grave, une merveilleuse attente » (*JC*, 1222) suit cette épreuve d'exprimer le mystère surnaturel, épreuve de la parole qui rêve l'appel divin. Or « qui veut prier ne doit pas rêver », sinon la prière « s'écoule en rêve. Rien de plus grave pour l'âme que cette hémorragie-là » (*JC*, 1187) par laquelle la raison même de prier quitte l'être pour le laisser retomber dans la fragilité de sa nature : « L'esprit de prière m'a quitté sans déchirement, de lui-même, comme un fruit tombe. L'épouvante n'est venue qu'après. J'ai compris que le vase était brisé en regardant mes mains vides » (*JC*, 1130). Ce n'est qu'une « paix muette, solitaire, glacée, comparable à la délectation du néant » (*SS*, 213) qui répond à l'appel de la foi limitée à la seule personne qui la professe. Foi trahie dans son essence kérygmatique car l'être qui l'exprime s'exprime en tant qu'individualité jusqu'à devenir lui-même parole incarnée d'une exception particulière ; ce qui représente un écart, voire une hérésie, par rapport au non dire de la foi qui n'est que pour accueillir le Dire d'un Autre que soi-même : « J'ai manqué à ma parole le jour même où je me suis réellement senti une parole » (*MO*, 1381). Manquer à sa parole signifie manquer la parole que l'on adresse à une divinité *pour soi*, le faux dire où s'invoque l'idole. La parole n'est plus appel kérygmatique, celle qui appelle parce qu'elle est appelée, mais « un cri de haine dans l'abîme, auquel aucun écho ne répondrait » (*SS*, 228). L'être qui ne trouve pas la parole fertile de son essence, qui n'est pas mis à l'épreuve dans l'épreuve même de l'appel est attiré par tout ce qui signifie apparence, création à rebours dégradée par un mal nominal[7] : « il est à cette minute où Satan pèse de tout son poids, où s'appliquent au même point, d'une seule pesée, toutes les puissances d'en bas. Et c'est en haut qu'il lève pourtant son regard » (*SS*, 238). C'est par une inversion presque naturelle si elle n'était pas en fait surnaturelle, par un renversement de perspective qui fait que l'en bas écrasé par le poids du mal (et de ce monde immonde) devienne l'en haut d'un éveil, que l'on peut parler d'une minute révélatrice. Dans ce désastre, le regard levé vers le haut est comme élevé lui-même, aspiré par la lumière de l'astre qui surplombe le mal, frappé par un coup de grâce qui le fait voir et comprendre, *dire* d'une voix sans paroles, illuminée par le seul témoignage de ce qui s'offre : « Mais toujours, dans la foule, la grâce divine frappera son coup ; toujours elle marquera quelqu'un de ces hommes, vers qui monte la justice, à travers le temps, comme un astre. L'astre docile accourt à leur voix » (*SS*, 236).

« Jamais […] il ne se sentit plus près du miracle, face à face. Il semble que sa volonté se détend pour la première fois, irrésistible, et qu'une seule parole, articulée dans le silence, va le détruire à jamais » (*SS*, 238). Ce n'est plus à l'être d'exprimer son angoisse devant l'absence de l'appel ; la profondeur de son silence n'est plus l'en-soi ou le pour-soi d'une

[7] « Le mal a un nom, personnel et singulier, il n'est pas un abstrait, un principe, un code des disconvenances. Comme le bien, il est aimé et servi pour lui-même, il appelle d'une voix irrésistible, on se donne à lui comme à l'amour et à l'extase » (Emmanuel Mounier, « Un surnaturalisme historique », in *L'Espoir des désespérés*, Seuil, Paris, 1953, p. 155). En parlant de la perspicacité sacerdotale, A. Béguin se demande si « la réponse qu'elle est prête à donner, est-ce à l'appel de la voix divine, à la promesse de la rédemption ? ou bien est-ce à l'autre convocation nominale, celle que Satan adresse aux âmes hardies [...] ? De l'un à l'autre appel, il existe de troublantes ressemblances pour l'oreille humaine, et l'ambiguïté des manifestations surnaturelles correspond à l'ambiguïté des désirs qui jettent la créature vers l'inconnu » (Albert Béguin, *Bernanos par lui-même*, Seuil, Paris, 1971, p. 75).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

attente sans horizon ; c'est cette fois le silence qui parle par soi-même, inexprimable mais compréhensible. L'angoisse illuminée par le rayon de la grâce « rétablissait le silence d'autrefois, le bienheureux silence au-dedans duquel Dieu va parler – Dieu parle » (*JC*, 1135). Un silence éloquent qui n'isole pas dans la solitude de l'individualité refusée par la grâce mais, bien au contraire, qui s'ouvre vers l'horizon surnaturel d'une communion de foi[8] : « Le silence intérieur – celui que Dieu bénit – ne m'a jamais isolé des êtres, [...] je les reçois ainsi qu'au seuil de ma demeure » (*JC*, 1230). Bien qu'il n'y ait rien à dire – à proprement parler – , ce qui appelle dit le silence d'un dire non discursif, qui ne dit rien mais signifie et donne sa présence comme interdiction, c'est-à-dire comme bénédiction.

« Il n'y a de silence absolu que de l'autre côté de la vie ; par la plus mince fissure, le réel glisse et rejaillit, reprend son niveau. Un signe nous appelle, un mot tout bas murmuré ressuscite un monde aboli » (*SS*, 239). La profondeur du silence n'est plus l'écran opaque de l'incompréhension et de l'absence ; il est animé par le signe de la grâce qui l'appelle, par la parole discrète qui le réinvestit de signification. Bien plus : ce qui ne se dit qu'en tant que silence qui signifie n'est compris que dans un monde réduit au silence, dont les signes extérieurs se taisent. Le signe lui-même n'est plus une image de l'apparence, une figure de l'absence de ce qu'on ne peut dire que dans une représentation désignifiée. C'est un signe significatif qui appelle, rend compréhensible le dire d'une transcendance qui fait signe qu'elle *est* (« il semble que tout me fasse signe, m'appelle », *MO*, 1364). « Cet appel venu de si loin, d'un autre monde » (*MO*, 1460), « le suprême appel lointain » (*SS*, 143), « ce profond appel qui précède la prière » (*JC*, 1233), bien qu'il vienne de loin ne vient pas du passé, mais survient à l'instant même de l'apparition d'un sens qui se donne comme *autre chose* d'une absolue nouveauté. Il crée tout d'abord une image spirituelle, fruit visionnaire de la rencontre entre l'appel divin et la prière qui lui répond[9] : « L'image se tenait là, sous mes yeux, dans une sorte d'instabilité merveilleuse […]. Je me demande si cette espèce de vision n'était pas liée à ma prière, elle était ma prière même peut-être ? » (*JC*, 1135). Mais « l'image qui se formait en moi n'était pas de celles que l'esprit accueille ou repousse à son gré » (*JC*, 1197) car c'est une image qui est à la ressemblance de l'essence transcendante qui la crée, la manifestation visible de l'esprit invisible non manifesté tel quel mais incarné dans la Parole de la présence.[10]

[8] « On ne peut séparer le thème de la mort de celui de la communion dans l'œuvre de Bernanos ; le passage de Dieu est toujours l'occasion d'un échange mystérieux entre les hommes » (Pierre-Marie Mesnier, *op. cit.*, p. 82). Concernant le sens de la solitude et de la communion, y compris une comparaison entre Georges Bernanos et Karl Barth, voir André Dumas, « Le message de Bernanos à 'nous autres' protestants », in *Georges Bernanos.* Essais et témoignages réunis par Albert Béguin, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, Éditions du Seuil, Paris, 1949, p. 178.

[9] « Bernanos pose le fait et le problème de la rencontre avec Dieu qui nous offre son pardon en nous demandant notre acceptation de sa volonté, notre consentement à aimer » (Yves Congar, « Bernanos, romancier de la grâce et théologien de l'Église », in *Georges Bernanos*, l'édition citée, p. 90). « L'homme est considéré ici selon une certaine dimension qui est celle où il rencontre Dieu et prend parti d'une façon suprême et dernière. [...] Il a pour partenaire un Autre personnage, une autre réalité: disons la grâce, en n'oubliant pas que celle-ci est d'abord un acte de Dieu réclamant, de notre part, une libre réponse par laquelle se fixe notre attitude la plus profonde à l'égard de nous-mêmes, du monde et de notre destinée » (*ibidem*, p. 92).

[10] C'est ce que Y. Congar nomme « la tangence de Dieu : voire la présence de Dieu, puisqu'il y appelle à l'amour et y fait sentir son pardon » (in *op. cit.*, p. 90).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

« À chaque instant, il peut nous être inspiré le mot nécessaire, l'intervention infaillible […]. C'est alors que nous assistons à de véritables résurrections de la conscience. Une parole, un regard » (*SS*, 223) ; ces instruments ineffables de la grâce suffisent pour fonder la foi dans un sursignifié sans frontières, illimité d'une joie éclaircissante selon la lumière de l'essence transcendante qui transperce l'apparence naturelle et ouvre la voix qui voit : « cette seule parole brève comme un regard […]. À travers la mouvante angoisse passait tout à coup, comme un éclair, l'éblouissement d'une joie terrible » (*SS*, 245). Ce n'est qu'une « espèce d'éloquence élémentaire, presque tragique » qui réussit à exprimer le sens de la surnaturelle rencontre, l'éveil d'un dire intérieur jamais articulé, fulgurant et inattendu : « La dure vérité, qui tout à coup d'un mot longtemps cherché court vous atteindre en pleine poitrine, l'a blessé avant vous. On sent bien qu'il l'a comme arrachée de son cœur » (*SS*, 138). Bien plus, « la voix souveraine, au-dessus de l'éloquence, qui crevait les cœurs les plus durs, impérieuse, suppliante, et, dans sa douceur même, inflexible. De l'ombre sacrée où remuaient les lèvres invisibles, la parole de paix allait s'élargissant jusqu'au ciel et traînait le pécheur hors de soi, délié, libre. Parole simple, reçue dans le cœur, claire, nerveuse, elliptique à travers l'essentiel, puis pressante, irrésistible, faite pour exprimer tout le sens d'un commandement surhumain » (*SS*, 243). Ce langage retrouve toute la fraîcheur de son origine et de sa pureté car c'est un langage direct, qui va droit à l'essence des choses, nourri par cette essence, « un langage d'enfant » où « les mots les plus communs, les plus déformés par l'usage reprennent peu à peu leur sens, éveillent un étrange écho » (*SS*, 137).[11] Ce n'est que cette parole humble mais essentielle qui puisse témoigner de la vérité divine, et cela parce qu'elle retrouve son écho surnaturel, l'auréole d'un sens vertical qui transgresse toute image ressemblante, limitée à une représentation de niveau mondain : « Rien de meilleur que d'exprimer le surnaturel dans un langage commun, vulgaire, avec les mots de tous les jours » (*SS*, 223).[12]

Le kérygme est tout d'abord témoignage de la résurrection d'une conscience illuminée par la grâce (« le témoignage intérieur, le murmure déchirant de la conscience troublée dans sa source profonde », *SS*, 201), témoignage qui est « comme arraché par le fer » (*SS*, 308), par l'appel invocateur du verbe divin (« la

[11] Concernant le besoin ontologique de retrouver le langage originel, Bernanos écrit dans la préface des *Grands Cimetières sous la lune* : « on ne parle pas au nom de l'enfance, il faudrait parler son langage. Et c'est ce langage oublié, ce langage que je cherche de livre en livre, imbécile comme si un tel langage pouvait s'écrire, s'était jamais écrit ! N'importe ! Il m'arrive parfois d'en retrouver quelque accent » (*apud* A. Béguin, *op. cit.*, p.7).

[12] Langage enfantin qui est celui du saint. Le saint bernanosien « doit transmettre par la parole un témoignage profondément sincère : celui de la réalité du surnaturel, de l'existence du divin. C'est d'abord par le langage que le prêtre témoigne de la vérité de Dieu. Donissan restitue ainsi aux mots leur propre vérité, comme Bernanos tente, avec foi et passion, de rendre au langage romanesque sa pureté, son authenticité en le soumettant à la recherche de la vérité » (Michel Estève, « Notes et variantes », in Bernanos, *Œuvres romanesques*, l'édition citée, p. 1781).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

parole de Dieu c'est un fer rouge », *JC*, 1071).[13] Ce dont on témoigne c'est la révélation d'un mystère, le mystère de « la parole la plus triste de l'Évangile, la plus chargée de tristesse », car elle est le Dire de la Vérité et de la Vie. « C'est la Parole » (*JC*, 1078) qui incarne le mieux l'expression de la communion de foi par laquelle la souffrance et le malheur existentiels sont témoignés et communiqués, et par cela même sublimés dans la joie de la rencontre et de la reconnaissance : « je comprends tout le sens caché de l'expression devenue banale 'communiquer avec', car il est vrai que cette douleur, je la communie » (*JC*, 1096).

« Le christianisme avait lâché dans le monde une vérité que rien n'arrêterait plus parce qu'elle était d'avance au plus profond des consciences et que l'homme s'était reconnu tout de suite en elle : Dieu a sauvé chacun de nous, et chacun ne nous vaut le sang de Dieu » (*JC*, 1068). C'est une vérité qui « délivre d'abord », qui « console après » (*JC*, 1071) et elle ne peut être mieux servie que par un appel qui sollicite, celui de « la voix inoubliable » (*SS*, 143) qui signifie une convocation de l'être appelé, une exigence de la liberté et non pas une contrainte (« Il était sollicité, non contraint, appelé », *SS*, 187), un message profondément signifiant dont la parole « monte de l'abîme » (*JC*, 1046) pour porter au-delà du langage conventionnel, strictement dénotatif, mais aussi en deçà de quelque image représentative du déjà vécu transfiguré. Or « le langage rationaliste – le plus bête de tous » traduit ce message improprement, car il « te force à rapprocher des mots qui explosent au moindre contact » (*JC*, 1068). C'est que ces mots-ci ne réussissent pas à capter l'essence d'une signification surnaturelle qui dépasse de loin leur capacité – conformément à la logique qui en est la source limitée – de surprendre la présence transcendante, « l'effrayante présence du divin à chaque instant de notre pauvre vie » (*JC*, 1034).

La parole vécue implique l'être dans une expérience surnaturelle à laquelle il participe activement.[14] Parole qui ne sert donc pas un principe abstrait et absent, propre seulement à une démarche strictement philosophique qui vise à la spéculation conceptuelle autour d'un principe métaphysique : « Je ne suis pas l'ambassadeur du Dieu des philosophes, je suis le serviteur de Jésus-Christ » (*JC*, 1096), exclame à la manière pascalienne l'un des personnages, le serviteur ou l'enfant ou encore le pauvre qui – et l'on entrevoit ici un reflet de sagesse franciscaine – témoigne d'une qualité surnaturelle tout à fait exceptionnelle et pourtant d'une humble dignité : « Notre Seigneur en épousant la pauvreté a tellement élevé le pauvre en dignité, qu'on ne le fera plus descendre de son

[13] « J'étais réellement condamné à cette espèce de langage conventionnel qui est celui de l'écrivain. Je n'ai jamais pris très au sérieux ce langage, il m'arrive souvent de le haïr », avoue Bernanos dans *Les Enfants humiliés*. Et de continuer : « Ma musique vous arrive du bout du monde, ainsi que le témoignage non pas de mon art, mais de ma constance. [...] Car ce n'est pas ma chanson qui est immortelle, c'est ce que je chante » (*apud* Albert Béguin, *op. cit.*, pp. 65-66). Il s'agit – commente A. Béguin – de « la certitude de traduire par l'écriture une vérité qui dépasse de loin les contenus de la conscience claire » (*ibidem*, p. 66).

[14] Le langage de Bernanos, « comme celui des mystiques, attire avant tout par son accent d'expérience vécue » (Guido Piovene, « Dialogue », in *Georges Bernanos*, l'édition citée, p. 219).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

piédestal » ; « le pauvre est le témoin de Jésus-Christ » (*JC*, 1068, 1069).[15] Il ne s'agit non plus du Dieu spiritualiste, tel qu'il est conçu par le piétisme, mais – malgré cette « effrayante présence du divin » qui pourrait rappeler une certaine odeur janséniste – d'un Dieu familier, intime, « comme un merveilleux ami vivant, qui souffre de nos peines, s'émeut de nos joies, partagera notre agonie, nous recevra dans ses bras, sur son cœur » (*JC*, 1051). Le rapport avec la divinité est celui d'un être à un autre être, de la nécessité aveugle à une liberté nécessaire puisqu'elle est la sublimation de la nature humaine dans la nature divine.[16] C'est une relation existentielle et métaphysique à la fois, car la dimension surnaturelle de la divinité n'est ni un symbole rationnel, qu'on pourrait interpréter et conceptualiser, ni une transcendance absolue, inaccessible, hors de toute portée humaine, mais une présence qui rayonne dans la nature même de l'homme, qui participe au mystère ontologique de sa condition[17] : « le Maître que nous servons ne juge pas notre vie seulement – il la partage, il l'assume. Nous aurions beaucoup moins de peine à contenter un Dieu géomètre et moraliste » (*JC*, 1097).

Si ce Dieu vivant dit quelque chose, il le fait selon la parole de la Vérité et de la Vie ; son Dire n'est pas le Dit du langage conventionnel, le déjà dit d'un discours qui exprime le déjà vu du monde, l'existant déjà là, objectivé dans sa signification transmissible, représentative. C'est un appel qui ne s'articule pas mais signifie la vérité d'un mystère, la parole celée qui ne dévoile son sens que dans la rencontre entre une âme qui appelle et la voix divine qui lui répond – et qui n'appelle que dans la mesure où elle est déjà appelée, fait foi du don de l'invocation – dans le dialogue surnaturel entre « l'appel doux et fort » (*SS*, 193) de la foi, souvent interrogateur (« il interroge, il appelle », *SS*, 137), et la lumière de la grâce qui féconde cette interpellation. La parole qui témoigne de ce rapport révélateur sort de l'abîme de l'âme et ce n'est pas sans une douleur joyeuse qu'elle s'élève au monde invisible pour porter le message humain : « lorsque le Seigneur tire de moi, par hasard, une parole utile aux âmes, je la sens au mal qu'elle me fait » (*JC*, 1072).

Mis à part l'abbé Donissan et le curé d'Ambricourt, ces hommes de Dieu pour lesquels l'expérience de la sainteté représente « une vocation, un appel »,[18] qui engage l'être entier dans l'aventure du salut (et « qu'elle est puissante, la parole d'un homme de

[15] « Un lien secret unit l'esprit de pureté, l'esprit d'enfance et l'esprit de pauvreté. La pauvreté dans le monde hante Bernanos. […] La pauvreté est, ici-bas, un de ces lieux mystérieux où se consomme le mystère d'iniquité, où s'accomplit également le mystère de la grâce » (Charles Moeller, *Littérature du 20e siècle et christianisme, I. Silence de Dieu*, Casterman, Tournai, Paris, 1965, pp. 381-382).

[16] « La liberté de Dieu, c'est sa nécessité même », et cette nécessité est « le mouvement de sa nature, qui n'agit que dans l'être et selon l'être, par quoi tout le possible est accompli et en dehors de quoi il n'y a rien » (Antoine Giacometti, « Georges Bernanos, l'auxiliateur », in *Georges Bernanos*, l'édition citée, p. 83). Le sens de ce rapport est d' « amener le maximum de plénitude humaine au contact de la plénitude divine », de « baigner à nouveau la vie quotidienne, sans en excepter la moindre surface, dans la présence divine » (Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 148).

[17] « Ce n'est en aucun cas la nature qui d'elle-même appellerait le surnaturel : c'est le surnaturel, si l'on peut ainsi parler, qui suscite la nature avant de la mettre comme en demeure de l'accueillir » (Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000, p. 128).

[18] « 'Vocatus – appelé' : combien de fois Bernanos n'a-t-il pas écrit ensemble le mot latin et le mot français ! Il n'est peut-être pas de leitmotiv plus fréquent sous sa plume » (Albert Béguin, *op. cit.*, p. 58).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

Dieu ! », *JC*, p. 1197), Monsieur Ouine lui-même connaît la douloureuse épreuve de la parole témoignante, son éphémère minute révélatrice, avant d'être aspiré par l'ombre de sa double origine : « Et lui, Ouine, pour la première fois de sa vie – la dernière sans doute – essaie de faire comprendre, d'expliquer, tandis que les mots semblent jaillir d'une part oubliée, tout à coup retrouvée, de son âme, jaillissent comme d'une source intarissable » (*MO*, 1473).

La parole ne sert donc pas à nommer l'invisible ; la prédication transmet le message humain vers une présence indicible qu'elle essaie d'exprimer[19] ; elle communique avec l'incommunicable et l'intransmissible.[20] Mais elle le fait conformément au langage de la foi, c'est-à-dire elle enracine sa signification dans l'expérience vécue, l'image-représentation devenant image-verbe. Le kérygme à l'épreuve du dire – s'il crée en fait une image – agit dans la zone de l'inter-dit, relevant de ce jeu où le non-dit cherche un statut dans la parole.[21] Par cela même, l'état d'absence institué par l'indicible est exprimé par sa présence dans une situation existentielle concrète qui est justement celle de l'invocation.[22] Son « extraordinaire épreuve » (*SS*, 142) kérygmatique assure l'authenticité de sa vocation transcendante : c'est à la parole humaine d'exprimer comme révélateur la Parole de Dieu.

Bibliographie :

Bernanos, *Œuvres romanesques*. Préface par Gaëtan Picon. Texte et variantes établis par Albert Béguin. Notes par Michel Estève, Gallimard, Paris, 1988

*

Béguin, Albert, *Bernanos par lui-même*, Seuil, Paris, 1971

Bultmann, Rudolf, *Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1969

Georges Bernanos. Essais et témoignages réunis par Albert Béguin, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, Éditions du Seuil, Paris, 1949

Hatem, Jad, *La Rosace. Prolégomènes à la mystique comparée*, Éditions du Cygne, Paris, 2008

Lubac, Henri de, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000

Marcel, Gabriel, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967

[19] Il s'agit souvent de « l'imagination surnaturaliste » qui « cherche à exprimer l'indicible » (Pierre-Marie Mesnier, *op. cit.*, p. 91), mais « il n'est que trop clair que le signifiant (le mot) renvoie imparfaitement au signifié (le surnaturel) » (Michel Estève, « Notes et variantes », in *op. cit.*, p. 1781).

[20] « C'est ce don que je voudrais partager – affirme Bernanos dans *Les Enfants humiliés* – , c'est la seule aumône que je puisse faire, et c'est lui, précisément, l'incommunicable, l'intransmissible » (*apud* A. Béguin, *op. cit.*, p. 65).

[21] Cf. Pierre-Marie Mesnier, *op. cit.*, p. 87. C'est que la révélation divine « renferme l'informulé qui rend possible toute formulation » (Jad Hatem, *La Rosace. Prolégomènes à la mystique comparée*, Éditions du Cygne, Paris, 2008, p. 19).

[22] « La transcendance de Celui que j'invoque s'affirme par rapport à toute expérience possible, ou même à toute supputation rationnelle qui ne serait encore que de l'expérience anticipée et schématisée » (Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, p. 217).

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)

Mesnier, Pierre-Marie, *Univers imaginaire et poétique du surnaturel dans « Nouvelle Histoire de Mouchette » de Bernanos*, Lettres Modernes-Minard, Archives Bernanos, N° 5, Paris, 1974
Moeller, Charles, *Littérature du 20e siècle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Casterman, Tournai, Paris, 1965
Mounier, Emmanuel, *L'Espoir des désespérés*, Seuil, Paris, 1953
Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969
Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, I / II, Walter de Gruyter & Co., Berlin, New York, 1987

BDD-A3075 © 2012 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 05:57:35 UTC)