

NOVA_{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

FRANÇOIS BOUCHARDY • <i>Saint François de Sales et le Stoïcisme</i>	241
PIERRE VAN DER MEER DE WALCHEREN • <i>La grande aventure</i>	253
CHARLES JOURNET • <i>Le mystère de l'enfer</i>	264
ANNE PERRIER • <i>Poèmes</i>	288

NOTES ET CHRONIQUES

CHARLES JOURNET • <i>De Hegel à l'athéisme de Marx. A propos d'une thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève</i>	294
CHARLES JOURNET • <i>Note sur la théologie de la Messe</i> .	305

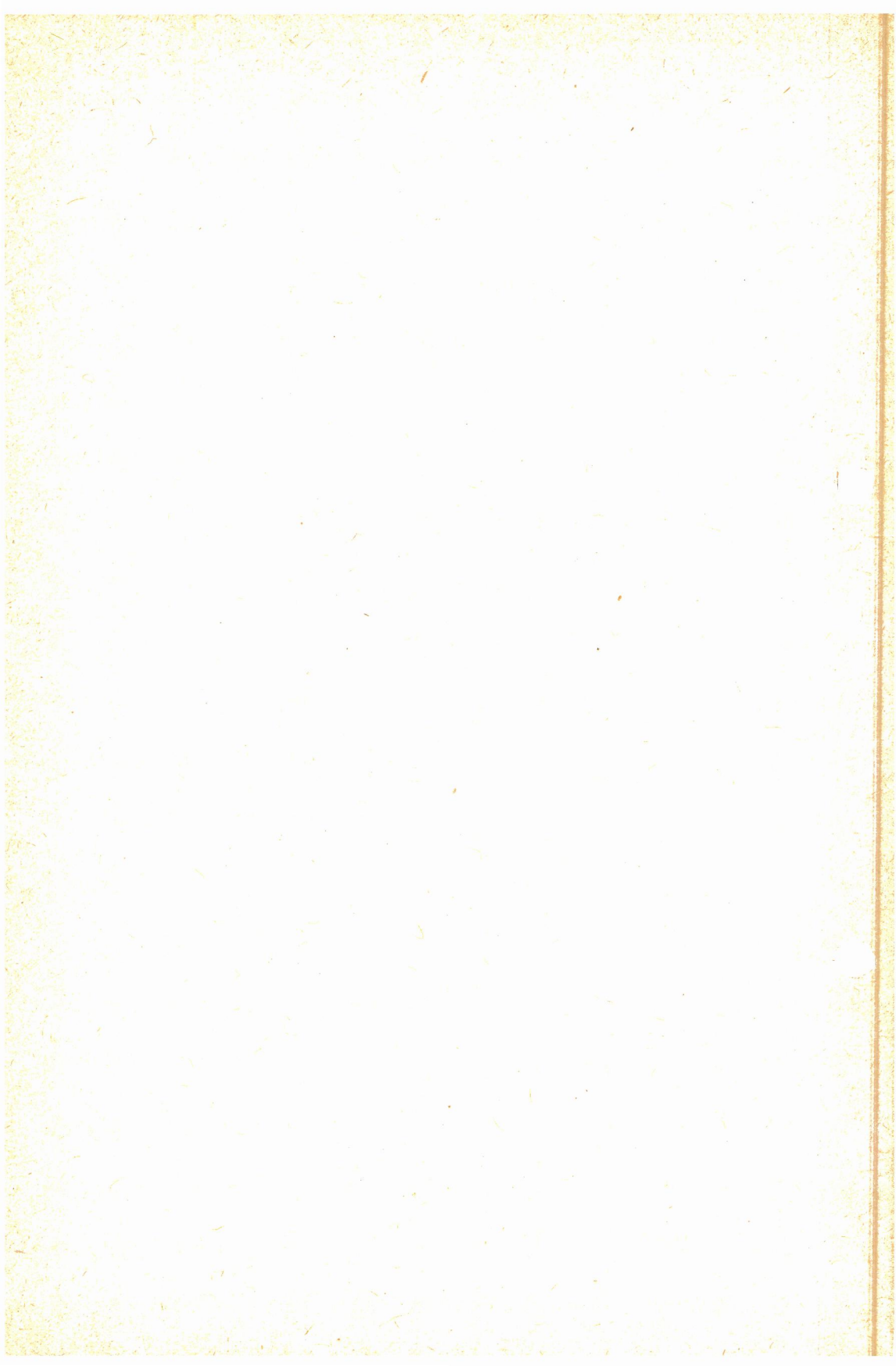
BIBLIOGRAPHIES • A. Hammann, O. F. M., *La prière dans le Nouveau Testament* • A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible, Nouveau Testament*

Jacques Maritain, *Pour une Philosophie de l'Histoire* • Henri-Irénée Marrou, *La foi historique* • A.-M. Goichon, *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan* • François Petit, *Le problème du mal*.

Delhay et Boulange, *Espérance et vie chrétienne* • Joseph Lécuyer, *Le sacrement de l'Ordre* • Pie Régamey, *Les anges au ciel et parmi nous* • Wladimir d'Ormesson, *La papauté*.

Frank Buchman, *Le Réarmement moral* • Georges Tavard, *Le protestantisme* • André Tolédano, *L'anglicanisme* • Anatole Daroff, *Le soleil luit quand même* • Maurice Colinon, *Le phénomène des sectes au XX^e siècle* • Marcel Michelet, *Psaumes* • Marcel Michelet, *L'Imitation de Jésus-Christ*.

XXXIV^e ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1959



Saint François de Sales et le stoïcisme

L'on sait depuis les travaux de Strowski, Zanta, Busson... que la Renaissance humaniste a fait en France sa large part au stoïcisme. L'influence du Portique, dès la fin du XVI^e siècle surtout, est incontestable tant sur la pensée théorique et les formes littéraires que sur les attitudes pratiques. Elle persiste vivace un siècle durant au moins puisque Malebranche – un témoin parmi d'autres – juge opportun de critiquer « la secte la plus honorable des philosophes » « dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentiments ¹ ». Ces sentiments, Malebranche les jugeait incompatibles avec l'Evangile. Cette incompatibilité n'apparaissait pas à tous les esprits. Un du Vair, par exemple, homme d'Etat, puis homme d'Eglise, puisait, en des temps très troublés, ses certitudes morales et son courage autant que dans la Sainte Ecriture « oracle de vérité », dans le « livre de la nature » composé par Sénèque et Epictète ².

François de Sales a-t-il prévenu de plus récents adversaires ou s'est-il joint par une espèce d'adhésion au groupe des néo-stoïciens ? L'on ne saurait hésiter sur la substance de la réponse à donner, mais il importe peut-être d'en préciser les modalités pour mieux respecter sa pensée et sa position.

*

Il est redevable de sa connaissance du stoïcisme, pour une part sans doute, à saint Augustin (*La Cité de Dieu*), mais il a lu Sénèque et Epictète, celui-ci surtout « duquel les propos et sentences sont si douces à lire en nostre langue, par la traduction que la docte et belle plume du Révérend Père Dom Jean de Saint-François, Provincial de la Congrégation des Feuillants es

¹ *Recherche de la Vérité*, Livre V, ch. II. Cette partie de la *Recherche* est publiée en 1675. Malebranche revient plusieurs fois au stoïcisme pour le critiquer, dans la *Recherche* et ailleurs (*Traité de l'Amour de Dieu*).

² Voir principalement *Le Traité de la Constance et de la Consolation*, écrit en 1590, publié peu après. L'expression rapportée ici s'applique au platonisme d'abord mais s'étend à la philosophie antique et particulièrement au stoïcisme.

Gaules, a depuis peu exposée à nos yeux ¹ ». Ne voyons pas dans ces lignes seulement le compliment accidentel à l'habile traducteur qui rend « douces » les âpres sentences de l'original. C'est Epictète qu'honore l'évêque ; « le plus homme de bien » de tout le paganisme a gagné son cœur. Aussi va-t-il jusqu'à conjecturer, frappé par la noblesse de ses maximes, qu'il a souhaité mourir, qu'il est mort en vrai chrétien ². C'est là un effet particulier de l'attrait exercé déjà sur les premières générations chrétiennes et qui leur suggérerait une manière d'annexion généreuse. *Seneca saepe noster*, disait Tertullien. La conjecture écartée, l'on ne saurait omettre la louange adressée au philosophe païen, expression d'un respect et d'une admiration sincères, qui, à des degrés divers, rejaillit sur la tradition stoïcienne et la tradition philosophique de l'antiquité. Mieux que tout autre, aux yeux de François de Sales, Epictète exprime la volonté de délivrer l'âme, de l'affranchir de toute avilissante sujétion. Cette volonté exaltée et exaltante ne saurait, de prime abord, contrarier un moraliste qui, dans un registre différent, il est vrai, a déclaré l'importance majeure de notre volonté. Le dédain des biens matériels, la recherche exclusive de la liberté intérieure et de la perfection morale paraissaient d'autant plus louables que les accompagnait (chez Epictète plus que chez n'importe quel autre philosophe) un sentiment spécifiquement religieux de soumission à Dieu (ou aux dieux), une acceptation heureuse, sans réserve, de la loi providentielle (ou du destin) ³. Les principales thèses ou les principaux thèmes stoïciens devaient fixer l'attention, la considération d'un évêque soucieux de garantir la pureté de la doctrine ecclésiastique mais qui n'était pas sourd aux voix venues du dehors. La parenté des idées ou la ressemblance des attitudes permettent-elles de conclure à une pénétration dans la pensée salésienne et pour lui imprimer son caractère, du stoïcisme renaissant ? Cette conclusion n'est-elle pas confirmée par la reprise de formules, d'expressions que l'on cueillerait sans

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, O. C., t. IV, p. 81. Goulu avant d'entrer dans l'ordre des Feuillants avait donné en 1609 cette traduction des *propos* d'Epictète. Cf. O. C., XV, p. 77. Nous renvoyons naturellement à l'édition de la Visitation d'Annecy.

² Goulu traduit *daimon* par bon ange. Peut-être inspire-t-il l'insoutenable conjecture. O. C., t. IV, p. 148. — L'on verra là une anticipation des vers de *Polyeucte* :

Il a trop de vertus pour n'être pas chrétien..., etc.

L'imagination de Corneille est pénétrée de stoïcisme. Il est critiqué par Nicole au t. III de ses *Essais de Morale*.

³ *Revue Biblique* 1912, article du P. Lagrange qui pense que le stoïcisme romain n'aurait pas son allure s'il n'avait subi l'influence judéo-chrétienne. Ce point reste à élucider (?) — Malgré Guevara et sa traduction en français dès la première moitié du XVI^e siècle, Marc-Aurèle demeure à l'arrière-plan. François de Sales semble l'ignorer.

surprise dans le *Manuel*, les *Épîtres à Lucilius*... et qui sont empruntées à l'*Introduction à la Vie dévote* ?

« C'est le grand bonheur de l'homme de posséder son âme. »

« Il faut préférer le fruit aux feuilles, c'est-à-dire le bien intérieur et spirituel à tous les biens extérieurs. »

« Résolvez-vous de lui donner (à Dieu) tout ce qui vous est le plus précieux s'il lui plaisait de le prendre : père, mère, frère, mari, enfants, vos yeux même et votre vie, car à tout cela vous devez apprêter votre cœur ¹. »

L'*Introduction* ne répète-t-elle pas un conseil stoïcien (hérité de Socrate) ² quand elle engage à voir la cause du péché dans l'ignorance, et ne fait-elle pas entendre le cri proféré déjà par la sagesse antique quand elle proclame que tout le monde ensemble ne vaut pas une âme résolue ³ ?

J'ignore si ce sont de telles analogies qui dictèrent à Brunetière la phrase à la fois catégorique et vague du *Manuel* représentant l'*Introduction* comme un livre stoïcien – à la manière près ⁴. A pratiquer la méthode des citations tronquées, des idées détachées d'un ensemble obligé, l'on risque fort de se fourvoyer. Le recours aux textes et aux contextes empêche l'erreur à laquelle induisent un découpage arbitraire des phrases, une attention portée à la lettre aux dépens de l'esprit ⁵.

La « possession de son âme », l'expression est du psalmiste, sans référence profane chez François de Sales ; elle n'est que le premier temps de l'obéissance à la loi révélée, en sorte qu'elle s'équilibre nécessairement avec cette autre : « Hélas, qu'est-ce que de moi quand je suis à moi-même ⁶ ? » La première qui semble satisfaire à l'instinct propriétaire de l'individu appelle en sa pensée la seconde qui traduit le besoin d'être exproprié. Oui, s'appartenir, pour se donner ⁷.

Quant à la conduite à tenir dans la souffrance et devant la mort, elle

¹ O. C., t. III, pp. 133, 155, 254.

² O. C., t. III, pp. 235-236.

³ *Ibid.*, pp. 359.

⁴ *Manuel de l'Histoire de la Littérature française*, p. 99 : « Sévérité réelle de sa doctrine (de l'*Introduction*) – et que s'il la présentait d'une autre manière, elle ne serait plus le christianisme, mais le stoïcisme. » L'*Histoire de la littérature classique* n'a heureusement pas retenu ce jugement.

⁵ Un vocabulaire emprunté correspond parfois à des notions tout à fait différentes. Juste remarque de Spanneut, pp. 250, 257 de son livre sur *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*.

⁶ O. C., t. III, pp. 325 et suiv.

⁷ On admettra sans difficulté, tout en réservant une interprétation à laquelle il est fait allusion plus loin, que le stoïcien *se soumet* (à qui ? à quoi ?) et ne *se donne pas* ; il ne *se sacrifie pas par amour*.

ne se comprend que dans la considération de croyances fondamentales, d'un ensemble d'idées et de sentiments dont la solidarité ne peut être rompue et qui déterminent sa vraie nature. Ces idées et ces sentiments, au cours d'une existence sacerdotale riche d'observations, d'expériences et de réflexions, se sont sans doute précisés et pour se communiquer se sont nuancés diversement – mais pour l'essentiel ils n'ont pas changé : ils caractérisent de façon continue la spiritualité salésienne. *L'Introduction à la Vie dévote* n'est pas plus stoïcienne que le *Traité de l'Amour de Dieu*. Les critiques formulées en ce livre-ci à l'adresse du stoïcisme pourraient s'insérer sans dispart dans ce livre-là.

*

L'hommage rendu à Epictète et à la tradition philosophique qu'il représente si honorablement n'efface pas les réserves, les jugements sévères qui l'accompagnent ou le suivent. *Le bonhomme* Epictète est un *pauvre bonhomme*¹ ; c'est-à-dire que d'une probité naturelle exemplaire, il demeure cependant à distance d'une conception plus juste de l'homme et de ses devoirs, privé qu'il est du Message qui oriente en droit, dans une certaine mesure en fait, l'activité humaine. L'épithète est ajoutée sans outrecuidance mais avec le regret de constater chez celui qu'il admire une privation qu'il imagine n'avoir cessé qu'à l'article de la mort. Nullement disposé à mépriser l'exercice rationnel et l'effort des hommes vers le bien, François de Sales en souligne chez « les plus vertueux d'entre les philosophes ² » les défauts et les écarts inévitables. Après saint Augustin dont il s'appuie, en même temps que Bérulle, qui fut son ami, avant Pascal ou Malebranche qu'il annonce – dans un style qui lui est propre –, il oppose finalement à la sagesse du Portique la sagesse de l'Evangile. Il s'inscrit ainsi des premiers parmi les contradicteurs du néo-stoïcisme ³, lequel exagérant les mérites d'une

¹ O. C., t. IV, p. 81. Le sens de bonhomme se trouve défini dans *L'Introduction à la vie dévote* (O. C., t. III, p. 133). Cf. le *Dictionnaire du XVI^e siècle*, de Huguet.

² O. C., t. IV, p. 149.

³ Il n'est pas nécessaire de renvoyer ici aux textes de Pascal. Pour Bérulle, voir *Opuscules de piété*, édit. Rodureau, p. 145. Après avoir rappelé que les vertus chrétiennes essentielles sont l'humilité et l'amour, B. ajoute : « En cet égarement de la nature, quelques-uns ont pensé prendre un chemin différent et s'élever plus haut, en tenant des maximes impossibles à la nature. Le monde les estime, et ils me font pitié, un Sénèque, un Epictète : car ce peu de leur qui reste en la nature, ils l'ont convertie en ténèbres. Ils établissent l'estime et l'amour propre de la nature et non pas l'amour de Dieu ; ils s'arrêtent à eux-mêmes, et il s'en faut éloigner, ils sentent l'infirmité de la nature et ne la veulent pas avouer ; ils ressemblent à ces autruches qui ont des ailes mais sans

philosophie profane risquait de méconnaître l'originalité, les propres exigences d'une philosophie chrétienne.

La « théologie » des stoïciens est indécise, instable, leur « anthropologie », leur psychologie sommaire et abusivement optimiste¹. De ce fait, ils ne peuvent prétendre à régler correctement la conduite humaine. Ils n'ont connu ou reconnu ni l'unité et la transcendance de Dieu, ni son amour, ni la nécessité d'une médiation, seule vraiment libératrice. Leur piété si peu fardée qu'elle soit s'adresse à une divinité si peu déterminée qu'ils risquent de l'offusquer et n'avoir de regard que pour leur propre personne. Leur Dieu ou leurs dieux : lois de la nature ou destin, infrangible nécessité, ne préfigurent nullement le Dieu Unique, Pur Esprit, Puissance Créatrice qui par amour pour sa créature, dans le cours irréversible de l'histoire prend Corps et Visage². L'homme tel qu'ils le conçoivent, capable de « se posséder », de s'accorder avec soi-même et avec le cosmos, est le seul artisan de son « salut » ou de sa félicité. Cet humanisme qui tend à éliminer le drame de notre condition apparaît à François de Sales comme un leurre. Par vocation, son regard se fixe sur le Christ ; par expérience – la sienne et celle des autres qui lui font confiance –, il sait que l'homme est difficilement, rarement pacifié.

L'*apatheia* ou l'ataraxie – indifférence, impassibilité dans l'unité plénière – est, aux yeux de François de Sales, une chimère ou un mensonge. Il n'est pas vrai que l'homme demeure invulnérable dans les vicissitudes de l'existence – comme le rocher que les vagues n'ébranlent pas³. Nature divisée ou déchirée, il est déjà son propre adversaire et le drame intime ne se dénoue

voler ; ils remuent leurs ailes comme des oiseaux, mais leurs pieds demeurent en terre », etc.

M. Gouhier : *La Philosophie de Malebranche* (Paris 1926), p. 397, note 7, cite un passage intéressant de *L'Homme criminel*... de Senault, supérieur de Malebranche, de 1663 à 1672 – et il ajoute qu'à la suite du mouvement néo-stoïcien du début du XVII^e siècle, il y eut, dans le monde chrétien, « une réaction dont la *Recherche de la Vérité* serait un des principaux témoignages ». La réaction, nous semble-t-il, a commencé plus tôt.

¹ SÉNÈQUE, *Epist.* XVI, comme exemple ; et *De Constantia* § 13. Cf. EPICTÈTE, *Entretiens* (édit. Souilhé, p. LXII) ; LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1912, p. 12.

² « La théologie paulinienne est aussi peu précise que le dogme stoïcien chez Epictète » (BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, p. 496). Renan, dans son *Marc-Aurèle*, fait un mérite à l'Empereur philosophe de laisser dans le vague la notion de divinité. A la nuance près, un tel mérite pouvait être reconnu à Sénèque et à Epictète – mais à saint Paul !

³ L'image banale se lit dans Sénèque, est reprise par Marc-Aurèle –, elle le sera par Fénelon – si peu stoïcien – mais ce sera dans *Télémaque*.

jamais ici-bas définitivement. Pour trouver la paix, « la sainte tranquillité », il faut descendre au-dessous des agitations de surface aux régions sanctifiées de l'âme. Sans doute l'Évêque enseigne-t-il à ses religieuses que la vertu n'est pas chose si terrible qu'on l'imagine¹; elles sont préservées mieux que les gens du monde. Même à celles-là il n'indique pas des voies fleuries menant agréablement à la maîtrise de soi, à la pleine satisfaction. Le combat spirituel n'est pas une métaphore décorative, au titre d'un livre², c'est une expression propre dont il a éprouvé la pathétique signification.

Au reste, quel que soit le sens que l'on donne au terme de passion : affections subies ou désirs intenses, François de Sales n'est pas disposé à le marquer systématiquement du signe dépréciatif. Sa valeur dépend de la source de nos affections ou de l'objet de nos désirs³. Si, afin de respecter la royauté souveraine du Fils de Dieu, sa Volonté sans sujétion qui n'est pas comparable à la volonté facilement assujettie des fils d'Adam, il n'ose attribuer au Christ des *passions*, il lui attribue des *propassions*, en évoquant ses craintes, ses souffrances, ses larmes, tous mouvements qui empêchent de voir en lui l'image achevée de l'impassibilité stoïque.

« Ouy mesme le Roy de cette Cité [de Dieu] a craint, désiré, s'est doulu et res-joui jusqu'a en pleurer, blesmir, trembler et suer le sang, bien qu'en luy ces mouvemens n'ont (*sic*) pas esté des passions pareilles aux nostres, dont le grand saint Hierosme, et après luy l'Escole ne les a pas osé nommer du nom de passions, pour la révérence de la personne en laquelle ils estoient, ains du nom respectueux de propassions, pour temoigner que les mouvemens sensibles en Nostre Seigneur y tenoyent lieu de passions, bien qu'ils ne fussent pas passions; d'autant qu'il ne patissoit ou souffroit quelque chose quelconque de la part d'icelles, sinon ce que bon luy sembloit et comme il luy plaisoit, les gouvernant et maniant à son gré, ce que nous ne faysons pas, nous autres pecheurs qui souffrons et patissons ces mouvemens en desordre contre nostre gré, avec un grand prejudice du bon estat et police de nos ames⁴. »

Sans doute, le préfixe ajouté au substantif (et son explication) dissipe

¹ *Entretien* VIII, O. C., t. IV, p. 124.

² C'est le titre d'un livre de Scupoli, publié en 1589, très souvent réédité. Saint François a reconnu sa dette envers « ce grand livre ». Voir la *Correspondance* : O. C., t. XIII, pp. 304, 331, 335, 358, t. XIV, p. 384, t. XV, p. 365. Il en recommande vivement la lecture à la présidente Brulart comme à M^{me} de Chantal.

³ Cf. O. C., t. III, p. 133, où l'auteur distingue les affections de l'appétit intellectuel ou raisonnable des « passions de l'appétit sensuel ».

⁴ O. C., t. IV, pp. 31-399.

toute irrévérente confusion ; il n'en reste pas moins que le Christ s'est irrité, apitoyé, a aimé, a souffert et que ceux qui le regardent en humbles disciples comme leur Maître n'ont pas à prétendre à l'imperturbable impassibilité, idéal du stoïcisme¹. Les distinctions (qui sont des concessions) introduites par les stoïciens qui admettent des *eupathies* et « bonnes affections en la partie raysonnable de l'homme » ne suffisent pas à réduire la distance entre leur idéal et l'idéal chrétien. La tristesse par eux exclue de l'âme du sage est une affection vertueuse dans une âme qui se repent, ou une âme qui compatit *réellement* aux malheurs du prochain. C'est un sentiment plus vif de l'offense à Dieu, du repentir qui leur fait défaut malgré les approches étonnantes du bonhomme Epictète et de quelques autres. Aussi François de Sales déclare-t-il que « la pénitence est une vertu toute chrétienne » et que la miséricorde (désir de délivrer le prochain du mal qu'il endure) ne croît, ne s'épanouit que sous le Soleil de Dieu révélé².

La raison profonde des divergences, des oppositions, est l'absence, chez les Anciens, de la vertu théologale qui fonde et enferme toutes les autres dans l'économie de la spiritualité salésienne, c'est-à-dire la Charité. Chez eux « cette sorte de repentance attachée à la science et dilection de Dieu que la nature peut fournir, estoit une dependance de la religion morale. Mais comme la raison naturelle a donné plus de connaissance que d'amour aux philosophes qui ne l'ont pas glorifié à proportion de la notice (= connaissance) qu'ils en avoyent, aussi la nature a fourni plus de lumière pour faire entendre combien Dieu estoit offensé par le péché que de chaleur pour exciter le repentir requis à la reparation de l'offense³ ».

C'est l'amour qui paradoxalement comprend mieux la gravité de l'offense et donne à la repentance chrétienne son caractère spécifique, à l'humilité son exacte signification. Le rapport de l'homme à Dieu ne se ramène pas simplement à un rapport de causalité intellectuellement saisi, moins encore à un déterminisme de la loi impersonnelle, ou à une similitude de nature,

¹ Le P. Senault (qui modifiera son jugement) montre encore dans le Christ une image de la pure ataraxie stoïcienne. Voir BUSSON, *La Religion des Classiques* (1948), p. 204.

² Voir tout le chapitre XVIII du livre II du *Traité*... « bien que la penitence religieuse ayt en quelque façon esté reconneüe par quelques uns des philosophes, si est-ce que ç'a este si rarement et foiblement, que ceux qui ont eu la reputation d'estre les plus vertueux d'entre eux, c'est a dire les stoïciens, ont asseuré que l'homme ne s'attristoit jamais : de quoy ils ont fait une maxime autant contraire a la rayson que la proposition sur laquelle ilz la fondoyent estoit contraire a l'expérience, a sçavoir que l'homme sage ne pechoit point » (*O. C.*, IV, p. 149).

³ *O. C.*, t. IV, p. 148. Le texte cité éclaire suffisamment l'expression de religion morale.

unité impersonnelle qu'il est possible d'actualiser dès ici-bas¹. C'est un rapport de l'Amour éternel, incrée, à quoi peut et doit répondre l'amour immortel de la créature. Le stoïcisme est pauvre d'amour : amour de Dieu, trop mal connu ; amour des autres, individus transitoires et en somme toujours étrangers. Aussi le stoïcisme encourt-il le reproche d'orgueil, de cruauté et d'imposture. Son imposture consiste non seulement à ne pas accorder théorie et conduite, mais à recommander de prendre le masque par condescendance et mépris envers l'imbécillité humaine. Pleurer avec ceux qui pleurent, leur prodiguer des condoléances – des mots – oui. Mais permettre à la souffrance réellement partagée l'accès de son âme – non. La Rochefoucauld, le mondain anti-stoïcien, avec une impertinence de grand seigneur répétera sur ce point le conseil de l'ancien esclave². François de Sales ne cite pas la pensée XVII du *Manuel*, mais l'on sait assez que sa civilité sans mensonge, son amitié sans limite, condamnaient les simagrées sociales comme les simagrées de la fausse piété. Les chagrins vrais et naïvement manifestés, effets directs ou indirects de l'amour que l'homme porte à soi-même et à son prochain, trouvent leur explication suprême et simultanément leurs limites, leur consolation dans l'amour qu'il a pour Dieu. La pratique désorientée des stoïciens, qui n'est pas inspirée par l'amour mais par l'orgueil, méconnaît la hiérarchie des devoirs, autorise l'acte criminel pour atteindre à la gloire. Le *Traité*... , au chapitre x du Livre XI, bien qu'il étende ses remarques à tous les « payens » – vise principalement les stoïciens et, à la suite de saint Augustin, proteste non sans véhémence contre la glorification traditionnelle des héros de l'Antiquité, ravivée par l'humanisme du XVI^e siècle et qui s'allait perpétuer (l'a-t-il prévu ?) par l'enseignement des « humanités ».

« Celuy d'entre les stoïciens et capitaines qui, pour s'estre tué soy-mesme en la Ville d'Utique affin d'éviter une calamité qu'il estimoit indigne de sa vie, a esté tant loué par les cervelles profanes, fit cette action avec si peu de veritable vertu, que, comme dit saint Augustin, il ne tesmoigna pas un courage qui voulut éviter la deshonnneteté, mais une ame infirme qui n'eust pas l'assurance d'attendre l'adversité... » Il s'est tué « parce qu'il envia

¹ Ce dernier aspect de stoïcisme, plus particulièrement présent chez Marc-Aurèle, séduisait Taine. (Voir les *Nouveaux Essais*...) La bipolarité du stoïcisme : repliement sur soi et dépersonnalisation dans le cosmos, spiritualisme pratique inhumain et matérialisme métaphysique assez grossier, est un fait qui n'est pas unique dans l'histoire des idées.

² C'est Méré qui, dans son Epître XII, dit l'opposition de La Rochefoucauld au stoïcisme. Pour le conseil, voir le portrait de La Rochefoucauld par lui-même.

à Cesar la gloire qu'il eust eu de luy donner la vie, ou parce qu'il appréhenda de vivre sous un vainqueur qu'il haïssait : en quoy il peust être loué d'un gros, et encor, a l'adventure, grand courage mais non pas d'un sage, vertueux et constant esprit ¹ ». Il ajoute cette maxime générale, toujours bonne à méditer : « La cruauté qui se pratique sans esmotion et de sang-froid est la plus cruelle de toutes, et c'en est de mesme du desespoir ; car celui qui est le plus lent, le plus délibéré, le plus résolu, est aussi le moins excusable et le plus désespéré ».

L'interprétation tout augustinienne à laquelle se range François de Sales raidit, assombrit ses jugements sur la vertu des païens :

« Certes si les payens ont pratiqué quelques vertus, c'a esté pour la pluspart en faveur de la gloire du monde, et par conséquent ils n'ont eu de la vertu que l'action, et non pas le motif et l'intention. Or la vertu n'est pas vraie vertu si elle n'a la vraie intention » ... « Ce ne fut pas l'amour de l'honnesteté, mais l'amour de l'honneur qui poussa ces sages mondains a l'exercice des vertus ; et leurs vertus de mesme furent aussi différentes des vraies vertus comme l'honneur de l'honnesteté, et l'amour du mérite d'avec l'amour de la récompense » ... « Nos anciens Pères ont appelé les vertus des payens vertus et non vertus tout ensemble : vertus, parce qu'elles en ont la lueur et l'apparence ; non vertus, parce que non seulement elles n'ont pas eu cette chaleur vitale de l'Amour de Dieu qui seule les pouvoit perfectionner, mais elles n'en estoient pas susceptibles, puisqu'elles estoient en des sujetz infidèles ² ».

Les comparaisons aggravent la sévérité de ces jugements : les vertus des païens ressemblent aux vers luisants qui brillent dans la nuit, non plus dans la clarté de la Révélation ; ou encore elles sont comparables aux pommes véreuses qui ont la couleur – un peu de substance, mais « le ver de la vanité est au milieu, qui les gaste ». A la fermeté de courage d'un Caton d'Utique ou d'un Sénèque se donnant la mort pour « la vanité de la gloire », il oppose le courage invincible des Martyrs mourant pour la gloire de la Vérité, il s'étonne que l'admiration aille cependant aux premiers, non pas aux seconds « cent fois plus dignes d'admiration et seuls dignes d'imitation ».

¹ O. C., t. V, pp. 270-271. L'histoire de Lucrèce est commentée par saint Augustin.

² Saint Augustin, à ce propos, ne mentionne pas les stoïciens, mais Platon et Pythagore. – Sur la notion chrétienne de l'honneur, nous nous permettons de renvoyer à un article de *Nova et Vetera*, 1954, n° 1 (*En marge d'un texte de Bernanos*). Le chap. 25 du livre XIX de la *Cité de Dieu* a un titre suffisamment expressif : *Il n'y a point de vraies vertus où il n'y a pas de vraie religion*.

Epictète ici n'est pas nommé : on se souvient que saint François le croit converti *in articulo mortis*. Sa conversion étant avec raison contestée par l'histoire, il rejoindrait, en conséquence des principes ici professés, le groupe trop admiré *des vertueux non vertueux*.

*

Pour comprendre sinon approuver sans réserve une telle intransigeance doctrinale et les jugements rigoureux qu'elle entraîne, il convient d'établir un parallélisme suggéré postérieurement par Senault. Les platoniciens, les Académiciens, dit l'auteur de *L'Homme Criminel*¹, ont reconnu le désordre de la nature. Les stoïciens furent trop orgueilleux pour soupçonner cette vérité. Il poursuit : « Les seuls stoïciens, dont toute la philosophie est animée de vanité, crurent que l'homme n'était dérégé que parce qu'il voulait l'être, et que comme sa liberté avait été la seule cause de son mal, elle pouvait être aussi l'unique remède. Ils s'imaginaient que s'il prenait la nature et la Raison pour guide, il rentrerait dans le chemin de la vertu... On peut dire que le Pélagianisme naquit avec cette orgueilleuse secte, et que plusieurs siècles avant la naissances de Pélagius, Zénon et Sénèque avaient défendu la cause de la nature corrompue². » Le pélagianisme contre quoi saint Augustin a mené le rude combat que l'on sait, après avoir été engendré par le stoïcisme, semble renaître avec le néo-stoïcisme. Ce que saint François redoute dans le regain de faveur dont jouissent les sages de l'Antiquité, c'est qu'ils fassent oublier la primauté de l'Evangile, et une Sagesse surnaturelle. Après avoir considéré, mais incomplètement toutefois, le problème de la vertu des païens et de leur salut, on le voit enclin à une solution de rigueur, et l'adopter. Est-ce une décision sans regret ? En tout cas, si accueillant que soit son humanisme, il répudie fermement un rationalisme ou un naturalisme qui rassemble dans une commune admiration, en leur conférant une égale autorité, Sénèque, Epictète (toute sagesse profane) – et le Christ. Il n'a pas attendu l'*Augustinus* pour exprimer ses craintes et son désaveu à l'endroit de l'esprit mondain recherchant à l'instar des stoïciens la gloire de l'homme dans l'oubli de la seule gloire de Dieu. La rectification des motifs et des intentions qu'il prêche, précède (sans leurs outrances) le

¹ Le titre complet est explicite : *L'Homme criminel ou de la corruption de la nature par le péché selon le sentiment de saint Augustin*.

² in GOUHIER, *loc. cit.*, *ibid.* Cf. BUSSON, *La Religion des Classiques* (Paris, 1948), p. 204.

livre de Jansénius et l'action de Port-Royal. C'est, nous semble-t-il, un point d'histoire établi ¹.

*

Quant à l'opposition foncière des doctrines et des comportements que respectivement elles entraînent, elle est communément admise. Ravaisson, disposant d'une information d'historien dont ne disposait pas l'Evêque de Genève, étranger à ses préoccupations pastorales et apologétiques, écrivait au milieu du XIX^e siècle : « Le chrétien est humble autant que le stoïcien est superbe. Le chrétien attend tout du Dieu qui change les cœurs ; le stoïcien n'attend rien que de lui-même ². » L'antithèse où les termes-sujets sont employés, il va sans dire, dans leur signification idéale, ne met pas de fausses fenêtres à l'édifice de la pensée historique. Elle exprime sans doute une vérité générale que l'on n'effacera pas. Cependant la curiosité érudite n'est pas du coup interdite qui cherche les vérités particulières en s'appliquant à découvrir à l'intérieur de l'unité d'une école la diversité des personnalités. Elle y est d'autant plus autorisée que l'école (au sens large !) a duré plus longtemps en des circonstances et des milieux qui ont changé. Il est possible encore qu'une analyse conduite selon l'esprit de la psychologie d'aujourd'hui aboutisse à réduire quelque peu les oppositions en allant (elle essaie d'aller) aux régions des motivations obscures, des désirs confus, mal connus et mal accomplis. C'est ainsi qu'elle interpréterait le mépris héroïque de la souffrance et de la mort parmi les stoïciens comme « une foi désespérée en la valeur du sacrifice ³ ». Ravaisson, lui, ne prononçait que l'adjectif sans complément

³ M. Busson nous paraît majorer l'action du jansénisme (considéré comme une forme plus pure du christianisme) contre le stoïcisme renaissant (considéré comme un essai de laïcisation de la morale). Voir dans le *Traité... O. C.*, t. V, p. 318, un passage où François de Sales souligne le caractère surnaturel de la charité qui n'est pas distribué aux hommes ni aux Anges « ensuite, moins encore, en vertu des conditions naturelles ». . . . « ce serait desmentir l'Ecriture et violer la règle ecclésiastique par laquelle les Pélagiens furent déclarés hérétiques ». Il fait allusion à un grand religieux « de nostre age » dont il craint qu'il n'approche de l'hérésie.

¹ Ravaisson a traité du stoïcisme au t. II de son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (pp. 117 et suiv.), 1846 ; des fragments d'un III^e volume p. p. Devivaise (1953) contiennent un développement intéressant sur le même sujet, — puis dans deux mémoires (in *Recueil des travaux* de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1850, 1857). C'est dans le Mémoire de 1857, p. 81, que se trouve la phrase citée. — Ravaisson est sensible à la régression que représente le Portique au point de vue métaphysique.

² TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, p. 98. Tout au fond du stoïcisme « si on l'analysait bien profond, on trouverait sans doute, comme ultime principe de beauté et de consistance une foi désespérée en la valeur du sacrifice ». Le P. T. indique la position supérieure du chrétien.

et constatait que l'orgueil les conduisait à « une tristesse et un abattement de cœur tout proche du désespoir ¹. »

Quoi qu'il en soit de ces analyses, on ne court aucun risque d'erreur à supposer que François de Sales les eût approuvées et qu'il eût apprécié leurs résultats positifs.

Et davantage : s'il prenait plaisir à lire les propos et sentences d'Epictète, c'est que son âme y trouvait quelque profit. La vie intérieure (ne disons pas la seule imagination), avec discernement, sans dilettantisme, s'abreuve à bien des sources.

FRANÇOIS BOUCHARDY

¹ *Essai*..., t. II, p. 291. — « Au lieu de l'ataraxie divine à laquelle son orgueil s'était flatté d'atteindre, il (le stoïcien) ne trouve que sujets de trouble et d'inquiétude, et sous l'impassibilité qu'il affecte, se laissent voir à la fin une tristesse et un abattement de cœur tout proche du désespoir. »

La grande Aventure

Le drame de notre temps est essentiellement un drame spirituel, un drame de l'esprit. L'homme moderne est malade moralement et intellectuellement, dans son âme et dans son esprit. Il a abusé du don divin de sa raison, en isolant, en arrachant violemment les réalités et les choses pensables de la cohésion de l'ordre de la création, en détruisant l'équilibre. Et il n'a pas l'air de vouloir comprendre qu'ainsi il est en train de se détruire lui-même. C'est inévitable. Il est poussé, il est acculé irrésistiblement à l'auto-destruction. Il a détruit le sens et le fondement de son existence, dans un orgueil satanique et imbécile. Et à présent il tourne en rond dans le vide, il ne sait plus ce qui est en haut, ce qui est en bas ; ce qui est le bien ou le mal, ce qui est mensonge ou vérité. Et néanmoins un désespéré, qui ne connaît plus Dieu, crie son angoisse : « J'éprouve le besoin de l'infini, je ne puis contenter ce besoin. »

Il est inadmissible que je me laisse paralyser par le mal de l'inhumanisation qui se propage à travers le monde. Il me faut pénétrer plus profondément dans le mystère des événements, avec le regard de mon intelligence, avec les pensées de mon cœur. Je découvrirai — et il en a été toujours ainsi aux grands tournants de l'histoire humaine, lorsque le chaos de la déchéance devenait trop grand et qu'un monde vieux et décrépît mourait de médiocrité —, je m'apercevrai d'un regard lucide, que simultanément à la chute dans l'abîme, un mouvement vers en haut, un élan, un désir de la pureté, une vie neuve de l'esprit, se dessine, prend forme, ici, là, partout, en quelques cœurs brûlants, en quelques petits groupes, très caché, inconnu, presque imperceptible, et commence à vivre, intensément.

Et ce feu, ce feu caché, je le découvrirai, si mon âme est attentive, dans tous les milieux, dans les milieux des ouvriers, des mères de famille, des moines et des moniales, des jeunes gens et des jeunes filles, des artistes, des prêtres, des pauvres, des industriels, des vagabonds et des intellectuels.

Il s'agit d'actuer ce feu, de vivifier ce feu caché.

Nous devons parler *opportune et importune*, et prier sans interruption ; car c'est ainsi qu'avec le secours de la grâce, je pourrai, peut-être, aider les hommes en détresse, leur indiquer, montrer à ceux qui ont faim et soif de l'Esprit, le *chemin*, et les supplier de prendre cette voie très simple et très droite qui tôt ou tard, subitement ou après de longs cheminements – toujours en un moment inattendu –, les mènera dans la *profondeur de Dieu*.

*

On s'agite pour un tas de choses et l'unique nécessaire on l'a oublié, on ne le connaît pas, on ne le voit plus, on ne le désire pas. C'est d'ailleurs très humain d'accuser les autres du fait que tout va mal ; d'en rejeter la faute sur les institutions, les régimes, les systèmes, les circonstances, les chefs, au lieu de chercher l'origine et la cause de la désagrégation de la vie et de la société en mes propres omissions, mon inintelligence, ma carence, mon manque de vraie vie chrétienne surnaturelle et naturelle. Toutes les critiques sont déjà usées comme de misérables lieux communs. Moi, je vais essayer de fixer mon attention sur l'incommensurable richesse du christianisme, sur le bonheur positif d'être chrétien, d'être un baptisé, dans la profondeur, dans toute l'étendue de ce fait énorme, – et de chercher la source de ce bonheur immérité, et de quelle façon l'Eglise me donne tout, pour maintenir et conserver, pour augmenter ce bonheur, au milieu de tous les désastres et les calamités de l'existence terrestre.

Etant catholique je n'ai rien à inventer. Je n'ai pas besoin, ainsi que les païens d'aujourd'hui, ainsi que les réformateurs orgueilleux et les révoltés, de construire de nouveaux systèmes, de fabriquer de nouveaux slogans, de nouvelles idéologies et de bâtir de nouvelles conceptions du monde et de la vie.

Je n'ai qu'à me tourner simplement et d'un regard attentif vers la source de toute vie, afin de rétablir l'ordre en moi et en dehors de moi, de renouveler l'ordre de la charité voulu par Dieu et ainsi résoudre toutes les difficultés. Tertullien l'a dit, il y a quinze siècles, dans une maxime absolue : *Christus solutio omnium difficultatum* : le Christ est la solution de toutes les difficultés.

*

Quand j'ai laissé perdre quelque chose ou beaucoup de choses de la Vérité, et cela m'arrive constamment, car il est bien plus facile à la nature

humaine blessée de déchoir et de se laisser entraîner dans le maëlstrom du chaos, que de tendre vers les hauteurs, de monter dans les montagnes de Dieu et de se laisser guider, pauvre, pur et obéissant vers le silence de l'Esprit. Quand je suis devenu indifférent et que je me laisse engloutir avec tant d'autres dans le marais d'une existence superficielle, rétrécie, médiocre, si quelque chose, un événement, une voix, une rencontre, une parole, en dehors de moi ou en dedans de moi, me réveille de ma torpeur ; et si je m'aperçois que ma vie doit être retournée et renouvelée, – alors, je le répète, je n'ai pas besoin d'aller à la recherche fiévreuse d'une nouvelle réponse à l'angoisse métaphysique.

Je n'ai qu'à me souvenir de l'abondance infinie de Vérité, de beauté, de bonheur, d'amour, de l'abondance de vie vraie et grande, que j'ai reçue dans le christianisme par le sacrement du baptême, et laquelle depuis le passage terrestre et les paroles de vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, se trouve entassée dans l'Eglise, pour chaque homme de bonne volonté. Car dans l'Eglise – qui est l'Eglise des saints – vit la plénitude de l'homme et la plénitude de Dieu, Dieu qui est ποιητής, le créateur, le poète de toutes les choses visibles et invisibles.

« Tu es aujourd'hui un milliardaire spirituel », me disait Léon Bloy, il y a plus de 40 ans, le jour de mon baptême.

Comme catholique, j'ai reçu TOUT : la vie totale de la terre, de l'Eglise, – en même temps que la vie de Dieu. Et si cela est vrai, si cela est la réalité – et *cela est vrai*, et *cela est la réalité*, absolument –, il ne m'est pas permis d'enfouir cette immense fortune dans la terre, mais il faut l'exploiter, la multiplier et en donner, en distribuer aux pauvres, il faut donner aux hommes, mes frères, en la rendant à Dieu.

Afin de pouvoir agir et vivre ainsi, je dois me rendre compte de quoi il s'agit. Il ne s'agit pas uniquement de la vie sur terre – aussi exaltante qu'elle soit – mais, sachons qu'il s'agit de la vie éternelle, de la vie de l'éternité, de cette réalité inimaginable du face-à-face avec l'Inexprimable, avec la Beauté incréée, et de la béatitude de l'éternelle communion personnelle avec Dieu.

Quand il m'est donné de concevoir, et de voir en la lumière de la certitude de la foi, la vie humaine – tous les petits événements et les grandes choses de l'existence de chaque jour –, tout prend un sens et devient un signe du monde de l'Esprit.

La vie humaine, inséparablement unie à la vie de Dieu, est la *grande aventure* – et cette vie ne connaît pas de déception, même si mon activité

fait naufrage, même si mon cœur est pulvérisé par la souffrance et la misère et jeté dans l'agonie du désespoir humain ; il faut quand même espérer contre toute espérance : *Spes contra Spem* ; — cette vie-là ne connaît pas de déception, *jamais*, quand j'ai le courage et l'humilité et la simplicité de regarder, sans défaillance, la Vérité dans les yeux.

Je le sais : le christianisme n'est pas facile. Le christianisme est trop simple ; il est Amour, il est feu dévorant de l'Amour : *Ignis consumens*.

Le christianisme se dresse implacablement contre tout ce qui est confortable et facile, contre tout ce qui plaît à l'homme charnel, à l'homme médiocre.

Ceux qui s'installent dans la médiocrité du compromis continu et qui, après avoir joui goulûment des joies terrestres, achètent – croient acheter – au prix le plus bas possible le bonheur des verts pâturages célestes ; ceux qui ont minimisé l'infinie valeur de la religion catholique en la réduisant à un système malin pour glisser à travers l'existence en toute sécurité, sans aucun risque, – ceux-là n'ont rien compris au sens de la *Croix*, et trahissent Notre-Seigneur. Se sentir à l'abri, considérer la religion comme une « police d'assurance » contre tous les risques et dangers, ne pas vouloir comprendre que le christianisme est l'unique aventure humaine et divine – est pour les catholiques plus désastreux que de commettre n'importe quel péché !

De pareils chrétiens sont vomis par Dieu, ils sont les tièdes, ni chauds ni froids. Et c'est de cette espèce de chrétiens que Nietzsche a dit : « Ils ont l'air si peu sauvés ! » Ces chrétiens qui abusent du beau nom triomphal, ne savent ni ne comprennent que la place de l'homme catholique est la *Croix*.

La Croix est la mesure de l'homme. La Croix étend, étire l'homme jusque dans l'extrême dimension de son être réel. Elle m'élève, elle me dresse au-dessus de la terre, et elle est plantée, enracinée dans la terre. Ainsi elle indique la place de l'homme : je ne suis pas de ce monde – en un certain sens je suis étranger au monde. Et je suis placé dans le monde, il faut que j'y travaille, agisse, croisse, serve, entièrement « engagé ». Les tièdes, les médiocres, ignorent le mystère de la Croix. Ils ignorent également la réalité de ce que l'Eglise chante au matin du Vendredi-Saint, à l'adoration de la Croix : *Propter lignum venit gaudium in universo mundo* : Par la Croix la Joie est venue dans le monde.

Il est bon et nécessaire de vivre au large dans le vaste espace libre de la religion catholique, intensément et totalement, je dirai même existentiellement. Car « en ce temps-ci il n'est pas permis d'être médiocre », a dit un grand Pape, Pie XI (de sainte mémoire).

D'ailleurs, le christianisme vécu dans sa réalité vraie n'est jamais médiocre ; le christianisme est l'aventure de la sainteté. Dans le christianisme il s'agit de la sainteté, il s'agit de l'Amour fécond de la vie humaine « déifiée ». Le christianisme est le vent de feu de l'Esprit.

L'homme catholique, qui est l'homme vrai, l'homme authentique, vit de l'abondance de la foi. Il est placé dans le monde. Il fait partie de l'ordre naturel de la société humaine. Avec les autres il assume la responsabilité de la bonne structure de la société ; la responsabilité pèse plus lourdement sur lui. Comme catholique, comme celui qui sait la fin, il collabore...

Il est exclu qu'il reste étranger à l'énorme travail de rendre la terre, notre terre douloureuse, de nouveau habitable et d'y faire régner un peu de justice et un peu d'amour.

*

Quelle est la vie de l'Eglise ? Un dominicain français, le P. Clérissac, a dit : « La Liturgie est la vie de l'Eglise. » Je me permettrai donc de vous dire quelques pensées qui me sont venues de mon expérience personnelle au sujet du sens de la Liturgie, du mystère qu'elle est et de ce qu'elle signifie en profondeur pour le chrétien. Elle est vraiment un trésor de spiritualité. « Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur », dit l'Evangile.

Lorsque je contemple, du regard du chrétien qui derrière les choses visibles de la création voit la réalité de l'Esprit ; lorsque je contemple l'univers, je suis frappé du spectacle de ce que j'appellerai la liturgie inconsciente de la nature créée. Toutes les choses de la nature créée : le soleil et les fleurs, les glaciers et le feu, la mer, les nuages, la voie lactée d'innombrables astres, les arbres, les fleuves et les montagnes, la terre et le firmament, témoignent, chaque chose selon sa nature, de la puissance créatrice de Dieu et de sa beauté.

Par une variété infinie de gestes ordonnés par les lois de la nature, dans une diversité illimitée de choses créées, petites et grandes, la nature rend manifeste l'acte créateur de Dieu. Cet ensemble immense de choses inanimées et animées forme un grand jeu vivant, la cérémonie cosmique d'adoration et de glorification. C'est la liturgie du Cosmos... Et puis : *l'homme*, cette créature étrange, inquiétante, qui de Dieu avait reçu tout et qui a

rejeté tous les dons ; l'homme, cette *unité* mystérieuse composée d'un corps et d'une âme, et qui reste malgré tout affamé de Vérité, d'Infini, et d'Amour. Comment l'homme adorera-t-il, et louera-il le Dieu vivant, en exprimant sa gratitude, sa fidélité, sa faiblesse, son manque de foi, et son désir d'amour ?

L'homme le fera complètement, par le corps et par l'âme, avec des gestes et des pensées, avec son cœur et son esprit, avec sa bouche et avec sa raison, – dans la plénitude de son être. L'âme s'exprime par le corps, et l'acte corporel qui extériorise l'émotion, se répercute sur l'âme et en active et enrichit la vie intérieure. « Que j'ai pleuré, mon Dieu, d'émotion », s'exclame saint Augustin dans ses *Confessions* ; « que j'ai pleuré, mon Dieu, en écoutant vos hymnes et vos cantiques. . . »

C'est la Liturgie qui fait vivre l'homme catholique de la vie de Dieu. Et c'est également la Liturgie qui possède les paroles et les gestes, la réalité pleine de mystère et les symboles, et elle les donne à tous ceux qui ont désir d'exprimer leur gratitude, leur crainte et leur souffrance, leurs supplications, leur joie et leur adoration et leur nostalgie à jamais inassouvie de Dieu.

L'homme catholique veut plus : il veut le voir, il veut le posséder. Il désire vivre la vie de Dieu, afin d'y puiser force et amour, l'eau vive de la Vérité.

Qui d'autre que l'Eglise de Dieu – cette Mère qui connaît ses enfants – peut leur donner la plénitude de la Vie ? Elle est le Corps mystique du Christ, de l'Homme-Dieu. Elle embrasse le mystère de l'Amour divin et l'exprime en paroles et en symboles et en actes. Elle prend la matière et la rend apte à servir ; elle l'élève en la transfigurant et lui indique sa place et son utilité, de sorte qu'elle nous aide à monter des choses visibles à l'amour des choses invisibles : per visibilia ad invisibilium amorem rapiamur. Elle surélève les arts à leur puissance suprême. Elle utilise les Saints Livres pour l'enseignement et la glorification. Elle emploie la toile pure et la cire des abeilles ; l'eau et tous les métaux ; elle emploie les couleurs des vêtements et le chant ; elle donne une expression à l'élan de la vie de la prière, et l'ordonne en une parfaite harmonie. Elle donne aux expériences intérieures des paroles claires qui illuminent le mystère et conduisent l'âme à des expériences nouvelles. Elle anime les pierres afin qu'elles croissent en cathédrales. Elle ordonne les cortèges et les gestes. Elle sonne les cloches aux heures de deuil et aux heures de joie. Elle exprime en symboles et en signes, et *par la réalité*, la Vie de Jésus, et introduit l'âme dans le mystère divin de cette Vie.

Et le moment suprême de cette vie est le sacrifice de l'Amour. Et cela n'est pas une abstraction, une pensée, une image, un symbole, un concept : c'est la réalité vraie et vivante ; et cette réalité de l'Agneau crucifié – mystère ineffable ! – est perpétuée par la messe de chaque jour. Notre messe est la grand'messe qui fut célébrée au Golgotha. L'Agneau se donne sans cesse, l'Amour est une personne. Et l'Eglise me donne Dieu même, non pas une idée de Dieu, un concept de Dieu, mais Dieu lui-même, le Dieu vivant. Elle me le donne dans une miraculeuse simplicité de l'Hostie, Agneau de Dieu qui est caché sous l'espèce de ce petit morceau de pain qui m'est donné pour garder mon âme pour la vie éternelle.

Autour de ce mystère ineffable de l'Amour, l'Eglise a bâti, édifié, construit la magnificence dramatique et profonde de sa Liturgie.

Vers ce mystère de l'Amour infini converge la Liturgie en tous ses détails ; elle y a sa source, elle y aboutit ; toutes les heures de prière de chaque jour regardent ce centre, le cœur vivant de l'univers – comme les siècles de l'histoire humaine débouchent sur le lieu et le moment de la grand'messe du Golgotha.

... Il n'est d'aucune valeur d'admirer et même d'aimer la Liturgie, extérieurement, d'être ému par la beauté du spectacle de la chorégraphie sacrée qu'est la Liturgie, au moment que l'on y assiste.

Non, il faut que l'esprit d'où est sortie la Liturgie, que l'esprit d'oraison imprègne durablement le tréfonds de mon être, que cet esprit soit en moi une lumière, une présence. Mais ce regard continu sur Dieu est-il possible pour moi qui vis dans le monde, dans l'agitation excessive de mes multiples occupations ?

Et je réponds sans hésiter : cela est possible. Cela doit d'ailleurs être possible. Cela est possible pour chaque chrétien – quel que soit son métier, son état – qu'il soit vicaire, métallurgiste ou professeur, journalier ou avocat, ouvrier, poète, boulanger ou assistante sociale.

*

En beaucoup d'âmes je découvre le désir et la nostalgie de la grande vie de l'Eglise, de la vie profonde. Elles en ont assez de la pratique superficielle de la religion catholique, elles en ont, surtout les jeunes, la nausée ; elles cherchent, souvent sans se rendre compte, la haute mer de l'esprit où elles pourront respirer au large, entourées de vastes horizons. Leur cœur est insatisfait, leur cœur et leur intelligence désirent vivre grandement, pro-

fondement. Partout je découvre des âmes généreuses qui ont la nostalgie de Dieu, et elles forment un cordon de foyers de feu de la grâce autour de la terre où règne l'affolement conscient ou inconscient du néant de la vie sans Dieu.

Ces foyers de feu ne font pas de bruit ; ils brûlent, c'est le principal, ils rayonnent bien que cachés et ignorés au milieu de l'indifférence du monde...

*

L'existence de tels groupes de chrétiens, de tels noyaux de vie catholique, qui désirent avec l'aide de Dieu et sous la direction des prêtres de l'Eglise, rechristianiser le monde, en commençant par eux-mêmes et leurs très proches, est le signe d'une renaissance catholique imbibée de l'esprit de l'Evangile et de l'Eglise. Plus que jamais il est nécessaire de vivre la vie de l'Eglise qu'est la Liturgie, — la vie du Christ.

C'est, jusqu'à présent, un renouveau presque imperceptible, mais ardent et plein de générosité, mais inconnu d'un monde qui périt ne voulant rien savoir du feu nouveau qui brûle certaines âmes, ici, là-bas, partout, sur notre terre.

Il est en outre très important de constater que c'est la Liturgie, la prière liturgique de l'Eglise qui informe ce renouveau chrétien et le caractérise d'une façon très spéciale. On ne se contente pas des petites dévotions qui se meuvent à la périphérie de la religion ; la renaissance actuelle travaille les âmes en profondeur, et la flamme d'amour s'élance du feu qui couve et consume intérieurement l'âme plongée dans la vie de l'Eglise.

Il est donc nécessaire pour moi plus que jamais en ce moment tragique et crucial de l'histoire du monde, de vivre intensément et simplement, avec le Christ et son Eglise, en relation personnelle, mon cœur à moi adhérant au battement du Cœur même du Maître.

Car il est évident qu'il ne suffit pas de pratiquer la Liturgie et la vie liturgique, de l'admirer et de l'aimer en sa beauté extérieure, d'en suivre scrupuleusement les rubriques, en excluant et en méprisant la prière personnelle, l'oraison amoureuse de l'âme. Si moi, qui suis un collaborateur (comme tous les autres) du grand mystère de la Rédemption, si je ne vis pas de l'inspiration de l'Esprit, — cela peut être même très dangereux et dégénérer en un formalisme d'esthète, qui tue l'esprit...

*

Le christianisme ne souffre pas de partage, ni de tiédeur, ni de médiocrité. Le christianisme de l'Evangile et de l'Eglise demande l'engagement généreux et héroïque, j'ose dire : l'engagement audacieux, téméraire, de toute ma vie. Il faut marcher sur l'eau ! sans fausse humilité ! Mon « oui » ne peut jamais contenir une restriction en louchant vers le « non » ! Il est absolument exclu de servir deux maîtres.

Pour pouvoir agir, pour pouvoir être de cette force humble, donc pour vivre le christianisme – *mihi vivere Christus est* –, il faut que j'aie la générosité de me donner entièrement... que je respire en Dieu très simplement... que j'aie le goût de Dieu dans le silence intérieur... Si ce silence intérieur – si la solitude intérieure avec Dieu –, n'est pas la source de mon activité, celle-ci n'est rien, elle ne sera autre chose qu'un coup dans l'air et je n'atteins rien de durable. Je suis convaincu de réaliser quelque chose par des moyens humains et je ne fais qu'augmenter le chaos.

L'Eglise – le mystère et la réalité du Corps mystique – a la certitude de la promesse du Christ, jusqu'à la fin.

Elle sera martyrisée, elle sera crucifiée ; la haine la persécutera, s'efforcera de la détruire. Ici elle disparaît sous terre, là-bas la flamme de la foi s'élance en une nouvelle aurore. Il y aura toujours des âmes qui se rappelleront ces merveilleuses paroles : Là où il n'y a pas d'amour, semez de l'amour... (Saint Jean de la Croix).

*

Je ne puis parler de la plénitude de la religion catholique, de la Liturgie, de l'Eglise, de la vie active, de la contemplation, de la joie, de la douleur, de la gloire et de la réalité du monde invisible, du christianisme vécu, sans nommer la Vierge Marie. Puis-je appeler sa vie, l'aventure suprême de la sainteté parfaite ? La vie de Marie est un grand poème de la réalité, conçu, créé par le ποιητής, le Créateur.

L'histoire merveilleuse commence avant le commencement de tout. Invisible, inimaginable, mais déjà présente, cette créature de Dieu est vivante dans la pensée de Dieu. « Le Seigneur m'a possédée au commencement... » Dieu voit la rencontre des parents de cette enfant : Anne et Joachim. L'heure approche de l'accomplissement du dessein de Dieu. Je me rappelle la belle fresque peinte par Giotto sur le mur de la chapelle de la Madonna dell'Arena à Padoue : Anne pose sa main gauche tendrement sur la joue de son époux et l'embrasse. Derrière Joachim viennent deux bergers por-

tant un agneau, et dans le panier deux colombes. Sous la porte se tiennent les servantes de Anne.

Ainsi se rencontrent sous la porte dorée du Temple de Jérusalem, les parents de l'enfant conçue sans péché, la petite fille, qui sera la *Theotokos*, la Mère de Dieu. Et cette petite fille prédestinée, préservée du péché originel par l'infusion de la grâce sanctifiante, grandit, pleine de grâce, et devient une jeune fille.

En l'heure claire d'un jour printanier, sous le regard du Père céleste, a lieu l'événement immense de la Visite de l'Ange.

L'Archange Gabriel s'agenouille devant elle comme devant sa Souveraine, il la salue avec les mots qui depuis lors seront dits et chantés et murmurés et sanglotés par des millions et des millions de bouches d'hommes, de femmes, d'enfants : Je vous salue, pleine de grâce, – et l'Archange lui annonce la Maternité virginale. Marie croit, consent librement, car elle ne peut que *vouloir librement* ce que Dieu veut.

Je vous vois entrer, O Bénie, chez votre cousine Elisabeth, et vous chantez le Magnificat.

— Dans la grotte de Bethléem, de Vous, Reine pauvre et abandonnée, naît l'Enfant, qui est votre Créateur. Et le monde entier baigne, depuis cette naissance ineffable, dans la lumière, et Vous savez que Dieu garde le monde dans Sa Main.

— Vous, Mère du Verbe, Vous conservez toutes les paroles dans votre Cœur, qui est transpercé des glaives de Douleur.

— A Nazareth vous vivez la vie cachée de Jésus, plus de trente années. Puis vous voyez votre Fils s'en aller pour accomplir la Mission du Père.

— Vous êtes, aux Noces de Cana – déjà –, l'Omnipotentia supplex.

— Enfin Vous êtes debout sous la Croix, Mère de la Douleur, et vous savez que l'Eglise est née.

— Depuis, le grand silence de Dieu enveloppe votre vie, vous disparaîsez dans la prière sans interruption.

— L'Eglise connaît votre dignité inimaginable et vous invoque par les plus beaux noms : Mère de la grâce, Mère du bel Amour.

Suis-je capable de concevoir la réalité de cette vie, la vie d'une créature telle que nous, une femme créée par Dieu à son image et sa ressemblance ? Quand je contemple avec une attention amoureuse la vie de cette toute sainte Créature de Dieu, la Pan-agia comme l'appellent les Grecs – la Sainte Vierge, qui par son humilité a restauré librement ce que notre Mère Eve en son orgueil avait défait librement –, que dois-je penser du fait d'être

un homme, d'être un chrétien ? Et je sais, je dois savoir par la foi, par la vie de l'Eglise, la réalité. Mais pour la découvrir, il faut que je sorte, m'en aille, audacieusement, vers l'aventure des merveilles inattendues de la grâce, et que je m'arrache, que je me laisse arracher par la force de Dieu.

... Moi aussi je peux être visité, dans un grand silence, ou au milieu de l'épouvante, par un Ange, un Ange qui s'approche de moi et me prend par la main, comme fit Raphaël avec Tobie. Et n'est-ce pas mon inattention, ma dispersion, mon aveuglement, qui m'empêche d'apercevoir et de reconnaître la présence de cet Ange qui m'accompagne et qui est chargé de m'éclairer et de me garder, de me conduire et de me gouverner ?

La vie devient passionnante, plus prenante que le plus fantastique roman d'aventures, lorsque j'essaye de concevoir et de me représenter la réalité du monde invisible, qui m'environne, qui m'enveloppe et qui me pénètre, et duquel l'Eglise me parle et qu'elle me donne chaque jour en sa Liturgie, continuellement, et en me nourrissant d'un peu de pain transsubstantié en l'Agneau de Dieu.

La terre n'est pas assez vaste pour l'homme catholique. L'homme catholique veut davantage, toujours plus, il ne peut vivre vraiment, totalement, que dans l'Eglise de Dieu, dans l'espace infini de l'Esprit de Dieu.

Et après toutes les purifications du cœur, de l'intelligence et de la sensibilité, l'homme veut le tout. Et un jour il chantera éperdument avec saint Jean de la Croix ces mots étrangers et d'un sens vertigineux : « Miens sont les cieux ; mienne est la terre ; les hommes sont à moi, les justes sont à moi, à moi sont les pécheurs. Les anges sont à moi. Et la Mère de Dieu et toute chose sont à moi. Dieu lui-même est à moi et pour moi. Eh bien donc, que demandes-tu, que cherches-tu encore, mon âme ? Tout ceci est à toi ! »

Voilà la réalité à laquelle je suis destiné. Et je peux la vivre de plus en plus, la posséder, dès que je vis avec l'Eglise, où je rencontre Dieu. Dieu me blessera par un coup de lance de son Amour, et je serai enfin un très pauvre, un très misérable instrument dans la main du Père, pour aller au secours, avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, de mes frères, de tous les hommes en détresse, et pour leur montrer la voie vers le bonheur total, vers la Joie d'être chrétien, la Joie mystérieuse, qui est amour et compassion.

Le mystère de l'enfer

1. Dieu est-il responsable de l'enfer ?
2. Caricatures de l'enfer
 - a) Le châtement-vengeance
 - b) Berdiaev
 - c) Les difficultés d'Ivan Karamazov
3. Faute passagère, sanction éternelle ?
 - a) Passage du temps à l'éternité
 - b) L'éternité commencée ici-bas
 - c) Le vertige de l'au-delà et la transmigration
 - d) La décision de l'homme est prise « dans son éternité »
 - e) Les patiences de Dieu
 - f) La parabole de Lazare et du mauvais riche
4. Le mystère de l'enfer anticipé dans le péché mortel
 - a) Double désordre et double peine : l'une infinie, l'autre finie
 - b) La raison de l'éternisation de la peine
 - c) Le damné veut-il être ce qu'il est ?
5. Précisions sur la peine du sens
 - a) La loi de la rééquilibration de l'être
 - b) La peine du sens désigne tout l'ensemble de la peine finie du péché
6. La condition des damnés
 - a) La tragédie de l'enfer
 - b) La suractivité des damnés
7. « Dieu est trop bon pour qu'il y ait un enfer »
8. Conclusion

1. Dieu est-il responsable de l'enfer ?

1. Il est clair que tout ce qu'il y a de richesses et de splendeurs ontologiques en enfer, les natures incorruptibles des anges, les âmes spirituelles des hommes et plus tard leurs corps ressuscités ; tout ce qu'il y a en outre de positivité ontologique dans le désir naturel des réprouvés pour le bonheur, et jusque dans leur incessante activité intelligente et libre : tout cela a sa source suprême en Dieu, tout cela résulte du don premier et sans repentance de sa miséricorde qui le pousse à créer toutes choses, le monde matériel, les anges, l'homme, non pour les anéantir, mais pour les soutenir par sa providence dans leur être et leur agir ¹.

¹ C'est la bonté divine qui, donnant, par exemple, à l'homme sa nature, est à l'origine de tout ce qui est dû ultérieurement à cette nature : « Ainsi la miséricorde

Il est clair d'autre part que tout ce qu'il y a en enfer de mal du péché, de révolte, d'orgueil, de blasphème, ne peut être « un élément structurel de l'univers », ne peut remonter d'aucune manière à Dieu, ni directement ni indirectement.

2. Mais que penser du mal de la peine des réprouvés, du mal de la souffrance, inséparable de leur révolte ? Dieu en est-il cause ? Il en est cause en tant qu'il veut et ne peut pas ne pas vouloir ce à quoi se heurtent par leur faute volontaire et permanente les réprouvés. Pour que cesse l'insoluble conflit où les maintient leur rébellion et leur laisser le champ libre, il faudrait que disparaisse le double obstacle contre lequel ils se brisent, à savoir Dieu et l'ordre de la création ; il faudrait que Dieu d'une part se renie en se détruisant lui-même, et d'autre part renie le décret par lequel il a imprimé un ordre dans l'univers. Quand on parle de la sainte Justice de Dieu qui s'oppose au mal, on ne peut désigner – et il faudrait pourtant s'en souvenir – que le double Amour, l'un, nécessaire, par lequel il ne peut pas ne pas se vouloir lui-même, l'autre, libre, par lequel, ayant décrété le monde dans sa sagesse, il ne lui est pas possible de se dédire. « Ne pas punir le damné serait pour Dieu accepter cette affirmation de soi contre Lui qui est le péché même »¹.

3. Dieu est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (Jean, 1, 9) ; ne sont dans les ténèbres que ceux qui lui ferment l'accès de leur cœur : à la manière dont l'homme qui ferme ses volets se met dans l'obscurité. Il y a, cependant, saint Thomas nous l'a fait remarquer², une différence : quand l'homme ferme ses volets, l'obscurité s'est produite sans que le soleil ait réagi ; mais quand il ferme son cœur à Dieu, Dieu, lui retire librement le rayon de sa grâce.

Il en va de la peine comme du péché : je me meurtris contre un mur sans que le mur ait pu librement réagir ; mais quand le pécheur s'érige contre Dieu, Dieu, qui est un Agent libre, réagit librement contre le pécheur, il abandonne le pécheur, il l'exile de son Amour. Comment éclairer cette mystérieuse action en retour ? Il faut comprendre que « refuser d'aimer c'est refuser d'être aimé ; et refuser d'être aimé, c'est s'exclure soi-même de l'amour qui était proposé ». Alors le rayon d'amour qui venait librement à notre rencontre est retiré par son Auteur. L'amour d'amitié « est réciproque... On ne saurait rejeter l'amour sans être rejeté par lui... La damnation est d'abord cette exclusion de l'amour de Dieu, dont le principe est le refus d'être aimé par Dieu. Cela ne veut pas dire... que de la part de Dieu elle serait une pure constatation du refus opposé par le pécheur. Dieu rejette celui qui le rejette et en cela il le réprouve »³.

apparaît en toute œuvre de Dieu, comme en étant la racine première, *in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus* ». S. THOMAS, I, qu. 21, a. 4.

¹ Jean Hervé NICOLAS, *Amour de Dieu et tremblement*, dans *La Vie spirituelle*, octobre 1958, p. 239.

² I-II, qu. 79, a. 3. Cf. *Nova et Vetera*, 1959, p. 221.

³ Jean-Hervé NICOLAS, O. P., *loc. cit.*, pp. 231-232.

4. On voit en quel sens tout indirect, le mal de la peine peut être voulu de Dieu ¹, permis par lui. Ce n'est pas le premier Amour, comme l'a dit le Poète, mais d'abord la révolte contre le premier Amour et son œuvre créée, qui a fait l'enfer ². Refusé, le premier Amour se retire.

On voit aussi que répondre à la question : si le mal est permis et supporté pour quelque grand bien, pour quel grand bien le mal de la peine est-il permis, par quel grand bien est-il justifié ? On dira : c'est la révolte contre le bien qu'est la sainteté infinie de Dieu, qui entraîne la peine dite du dam ; c'est la révolte contre le bien qu'est la sainteté finie de la création, qui entraîne la peine dite du sens.

2. Caricatures de l'enfer

Il est absurde, il est bas, il est odieux de penser que Dieu puisse se complaire à la souffrance de l'enfer, qu'il puisse chercher et trouver dans la vengeance un moyen de satisfaire sa justice, et pourtant est-il, à propos de l'enfer, blasphème plus répandu ?

a) Le châtiment-vengeance

Même d'un point de vue purement philosophique, la justification des sanctions par la théorie du châtiment-vengeance est irrecevable ; elle n'offre qu'une pseudo-explication anthropomorphique et irrationnelle. Pour une telle théorie, écrit Jacques Maritain, « la peine est essentiellement réplique, et réplique *arbitraire* ou purement volontaire, je veux dire uniquement déterminée par le libre décret de celui qui l'inflige (cas du châtiment humain, du châtiment de la loi positive ; peines *discrétionnaires*, qui sont à la discrétion du législateur). Et surtout, pour cette théorie, la peine vise *premièrement* le mal à produire chez celui qui est puni. C'est comme si la souffrance et la misère du coupable donnaient satisfaction à la nature ou aux dieux. Une force supérieure jouirait du plaisir de la vengeance après l'outrage. Une telle théorie n'est pas seulement anthropomorphique. L'exemplaire humain sur lequel elle se fonde – à savoir la vengeance – est précisément quelque chose d'illicite et de mauvais. Saint Thomas, II-II, qu. 108, a. 1, explique que la vengeance, en tant qu'elle vise principalement le *mal* à infliger à l'offenseur, et se repose en ce mal, est entièrement illicite, et inexcusable, c'est un péché répondant à un péché. La *vindictio* ne peut être licite – *aliis debitis circumstantiis servatis* –, que si l'intention de l'agent

¹ Alors qu'il ne veut d'aucune manière le mal de la faute, dit saint Thomas, Dieu peut être dit vouloir « le mal de la nature et le mal de la peine, en tant qu'il vise un bien auquel ce mal s'agrippe : en voulant la justice, il veut la peine, en voulant la conservation de l'ordre naturel, il veut la corruption de certains êtres », I, qu. 19, a. 9.

² Osé-je citer ce trait ? Ce ne sont pas les tercets gravés par Dante sur la porte de son Enfer qui ont converti un ami qui nous est cher ; c'est, fondue soudain sur lui – il se rappellera toujours l'endroit et le moment –, la certitude effrayante que l'enfer est le lieu où l'amour est mutuellement refusé.

visé principalement un bien dont la peine infligée au coupable est le moyen, par exemple l'amendement de celui-ci, ou la protection des autres, ou la conservation de la justice. *Justitiae conservationem* : donc la justice du châtement est de soi autre chose que la vengeance, comme elle est de soi autre chose qu'un remède. La théorie, ou plutôt l'idée confuse, le fantasme du châtement-vengeance ne fait que poser des questions, aggraver la problématique de la sanction. Si la mort du meurtrier devait rendre la vie à sa victime, on comprendrait qu'elle compensât en quelque sorte la mort de celle-ci. Mais non, on ajoute seulement la mort à la mort, la souffrance à la souffrance. Quelle joie y a-t-il dans la souffrance des hommes, dans le mal ajouté au mal ? et quel est le sujet qui prendrait plaisir à cette addition du mal au mal, la force à laquelle ce redoublement du mal serait dû ? La nature ? elle s'en moque ; Dieu ? il ne se plaît pas au mal ; l'ordre des choses ? il n'éprouve ni plaisir ni déplaisir. Le châtement-vengeance est une caricature. Il doit y avoir une autre théorie, plus profonde, plus ontologique... »¹.

b) *Berdiaev*

Il y a des touches étonnamment lucides et pénétrantes chez Berdiaev quand il voit dans l'idée religieuse de l'enfer « une profonde affirmation de l'être personnel »², et qu'il rattache cette idée au mystère de la liberté de l'homme : « L'homme est libre de choisir les tourments hors de Dieu, plutôt que la béatitude en Dieu ; il a en quelque sorte droit à l'enfer. Or l'enfer, c'est l'impossibilité d'aimer Dieu, en raison d'une certaine orientation de la liberté humaine, par suite d'un éloignement de Dieu et d'une séparation d'avec lui, d'un isolement en soi »³. « Si nous affirmons systématiquement la personnalité et la liberté, nous en venons à la possibilité de l'enfer. Il est facile de surmonter l'idée de l'enfer, mais de ce fait la personnalité et la liberté nous sont retirées »⁴.

Mais il neutralise aussitôt et détruit la portée de ces vues : « D'autre part, notre personnalité et notre liberté ne peuvent se réconcilier avec les supplices éternels... Il est possible encore d'admettre ces supplices du point de vue de l'homme, mais il est impossible de les admettre du point de vue de Dieu »⁵. Finalement l'enfer n'est pour lui qu'un mythe issu de la simple expérience que nous faisons ici-bas de la souffrance : « La notion des peines éternelles naquit de l'expérience en vertu de laquelle toute souffrance éprouvée déjà durant cette vie, nous paraît s'éterniser. Des tourments qui ne seraient pas éternels ne seraient pas les peines de l'enfer. L'enfer, c'est précisément cet infini, cette ignorance de la fin, cette éternité d'une souffrance ».

¹ Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951, pp. 180-182.

² Nicolas BERDIAEV, *Esprit et liberté, Essai de philosophie chrétienne*, Paris, éd. Je sers, 1933, p. 341.

³ *Ibid.*, p. 340.

⁴ *Ibid.*, p. 342.

⁵ *Ibid.*

france contenue dans un seul instant, et non dans sa perpétuation »¹. Il joue quand il se prévaut de l'*Enfer* de Dante pour accuser le christianisme de « ramener la vie spirituelle à des sphères naturalistes »². Il s'aveugle et s'en prend à l'Evangile quand il déclare que « la doctrine des sanctions posthumes n'est que le produit de l'époque barbare et cruelle, qui voyait une justice sur terre dans l'affirmation des supplices, des tortures, et des châtiments »³. Toute la doctrine chrétienne de l'eschatologie, d'ailleurs, est emportée par la marée de son gnosticisme⁴.

c) Les difficultés d'Ivan Karamazov⁵

« Aliocha, je ne blasphème pas. Je comprends comment tressaillira l'univers, lorsque le ciel et la terre s'uniront dans le même cri d'allégresse,

¹ *Ibid.*, p. 340.

² *Ibid.*, p. 341.

³ *Ibid.*

⁴ « La nouvelle âme chrétienne ne peut plus se réconcilier moralement avec l'ancienne eschatologie. Il est très difficile d'admettre une métaphysique qui suspend la destinée éternelle de l'âme à la vie temporelle, celle qui s'écoule depuis la naissance jusqu'à la mort. Avec une semblable conception, notre brève vie terrestre semblerait un piège et la dignité de l'éternité se trouverait déterminée par une expérience dont la durée est insignifiante » (« cauchemar religieux », *Ibid.*, p. 339. Pour Berdiaev, la liberté, antérieure à Dieu, n'est pas un don qui vienne de lui. L'âme humaine n'est pas créée au moment de la conception ; elle préexiste dans le monde spirituel (Platon). Elle n'est destinée ni à des réincarnations sans fin (contre Platon : « cauchemar occultiste et théosophique ») ; ni à s'anéantir en Dieu (« cauchemar mystique ») ; mais à entrer un jour dans l'éternité et le Royaume de Dieu. *Ibid.*, pp. 341-343.

A lire ces revendications de la « nouvelle âme chrétienne », on pense à Kierkegaard : « Avec toutes ses lumières, notre époque, qui trouve de l'inconvenance à prêter à Dieu des formes et des sentiments humains, n'en trouve pas cependant à voir en Dieu, comme juge, un simple juge de paix ou un magistrat militaire débordé par un procès si ample... ; aussi conclut-on qu'il en sera pareillement dans l'éternité, qu'il suffit donc de s'unir, de s'assurer que les pasteurs prêcheront dans le même sens... Il ne faut qu'être en nombre, un grand nombre, et se tenir les coudes, ce qui nous garantira du jugement de l'éternité. Oh ! nous le serions, bien sûr ! si ce n'était que dans l'éternité qu'on devienne individu. Mais individus, nous l'étions et devant Dieu nous le resterons toujours ; même l'homme enfermé dans une armoire de verre est moins gêné que ne l'est devant Dieu chacun de nous dans sa transparence. C'est cela la conscience. C'est elle qui dispose tout de telle sorte qu'un rapport immédiat suit chacune de nos fautes, et que c'est le coupable lui-même qui en est le rédacteur. Mais on l'écrit avec une encre sympathique, qui ne devient lisible qu'au contre-jour de l'éternelle lumière, lorsque l'éternité revise les consciences. Au fond, en entrant dans l'éternité, c'est nous-mêmes qui portons et remettons le relevé minutieux de nos moindres peccadilles, commises ou omises. La justice dans l'éternité, un enfant pourrait donc la rendre ; en réalité il n'y a rien à faire pour un tiers ; tout, jusqu'à nos moindres paroles, étant enregistré. Le coupable, en route ici-bas pour l'éternité, a le même sort que cet assassin en chemin de fer qui fuit de toute la vitesse du train le lieu du crime, et son crime même. Hélas ! le long de la voie qui l'emporte, court le fil téléphonique transmetteur de son signalement et de l'ordre de l'arrêter à la prochaine station. A la gare, au saut du wagon, il est déjà prisonnier – il a pour ainsi dire lui-même apporté le dénouement ». Soeren KIERKEGAARD, *Traité du désespoir, (Die Krankheit zum Tode)*, Paris, Gallimard, 1932, pp. 238-240.

⁵ F. DOSTOIEVSKI, *Les frères Karamazov*, livre V, ch. 4, *La révolte*.

lorsque tout ce qui vit ou a vécu proclamera : *Tu as raison, Seigneur, car tes voies nous sont révélées !* » Et cependant Ivan ne veut pas de cette harmonie éternelle.

Même s'il est invité, il refusera pour l'amour de l'humanité : « L'entrée coûte trop cher pour nous. J'aime mieux rendre mon billet d'entrée... Je ne refuse pas d'admettre Dieu, mais très respectueusement je lui rends mon billet », « — Mais c'est de la révolte, prononça doucement Aliocha, les yeux baissés ». Aliocha a raison. Est-ce à nous, tirés du néant par la Bonté divine, de fixer les conditions de ce voyage dont le terme est « 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 » ? (I Cor., II, 9.) C'est en raison de ce terme que l'Apôtre pouvait dire : « J'estime que les souffrances du temps présents sont sans proportion avec la gloire qui doit se révéler en nous » (Rom., VIII, 18).

Ivan n'accepte pas d'être traité de révolté : « Peut-on vivre révolté ? Or, je veux vivre ». Il veut avoir raison contre Dieu : « Imagine-toi, dit-il à Aliocha, que les destinées de l'humanité sont entre tes mains, et que pour rendre définitivement les gens heureux, leur procurer enfin la paix et le repos, il soit indispensable de mettre à la torture ne fût-ce qu'un seul être, l'enfant qui se frappait la poitrine de son petit poing, et de fonder sur ses larmes le bonheur futur. Consentirais-tu dans ces conditions, à édifier un pareil bonheur ? Réponds sans mentir ». « — Non, je n'y consentirais pas », dit Aliocha. Ici encore, il a raison. Dieu nous a créés dans une condition d'harmonie où n'existaient ni la souffrance ni la mort. S'il nous avait créés en nous laissant à l'état de nature, la souffrance et la mort ne nous auraient pas épargnés, mais même alors le bonheur final des justes se serait édifié sur la fidélité de leurs cœurs, non sur la souffrance ou l'injustice. Comment penser sans blasphème que, pour que ce bonheur existe, il soit indispensable que soit mis à la torture un seul être ; qu'il doive et puisse s'édifier sur les larmes d'un enfant ?

Mais « que vaut une harmonie qui comporte un enfer ? » Ivan comprend très bien « la solidarité du péché et du châtement ». Il pense de plus qu'il existe des péchés que personne n'a le droit de pardonner. Au bourreau de son enfant, la mère peut « pardonner sa souffrance de mère, mais non ce qu'a souffert son enfant déchiré par les chiens. Quand bien même son fils pardonnerait, elle n'en aurait pas le droit ». Mais si la mère ne peut pardonner comment serait-elle pacifiée ? Elle est dans le ressentiment, elle est malheureuse, il n'y a pas de ciel pour elle, elle est à son tour en enfer. « Si le droit de pardonner n'existe pas que devient l'harmonie ? » On voit le sophisme : Dans ce monde comme dans l'autre, sera-t-il demandé à la mère de voir, dans la torture de son enfant, autre chose qu'un abominable péché ? Non : aux yeux des hommes, des anges et de Dieu, le péché est éternellement haïssable. Mais peut-elle souhaiter que le bourreau voie soudain son crime, supplier pour que son cœur soit changé, pour que son péché lui devienne, comme à Dieu, haïssable ? Pardonner, c'est cela, c'est s'accorder à Dieu jusque-là. Avec la grâce divine tout homme peut ainsi, doit ainsi, pardonner.

Dieu, Source des pardons, peut nous donner de pardonner – mais le pécheur pourra refuser le pardon. C'est la réponse d'Aliocha : « — Tu as demandé s'il existe dans le monde entier un Être qui aurait le droit de pardonner. Oui, cet Être existe. Il peut pardonner tous et tout, car c'est Lui qui a versé son Sang innocent pour tous et pout tout »¹.

Comment les élus, se souvenant de leurs péchés, pourront-ils ne pas les détester ? et dès lors comment seraient-ils heureux ? La réponse est que les conditions de vie seront changées : « La détestation du péché s'accompagne de douleur en ceux qui sont susceptibles de douleur, comme est l'homme ici-bas. Mais dans l'autre vie, les saints ne sont plus accessibles à la douleur : leurs péchés passés leur déplaisent, ils les désavouent, sans qu'il y ait en eux ombre de tristesse, selon ce qui est dit en Isaïe, LXV, 16 : *Elles sont oubliées les angoisses passées* »². Ils regarderont le mal, l'enfer même, avec les yeux de Dieu, leur volonté ne sera pas autre que celle de Dieu. Mais ces perspectives nous échappent.

2. Plus tard, Aliocha notera les pensées du starets Zosime sur l'enfer : « Mes Pères, je me demande : *Qu'est-ce que l'enfer ?* Je le définis ainsi : *La souffrance de ne plus pouvoir aimer* »³.

La vie terrestre, bornée dans le temps, est offerte à un être spirituel pour qu'il puisse faire don de son amour. Or cet être « a repoussé ce don inestimable, ne l'a ni apprécié ni aimé, l'a considéré ironiquement, y est resté insensible... »

« On parle du feu de l'enfer au sens littéral ; je crains de sonder ce mystère, mais je pense que si même il y avait de véritables flammes, les damnés s'en réjouiraient, car ils oublieraient dans les tourments physiques, ne fût-ce qu'un instant, la plus horrible torture morale. Il est impossible de les en délivrer, car ce tourment est en eux, non à l'extérieur... »

« ... Ils se nourrissent de leur orgueil irrité comme un affamé dans le désert se mettrait à sucer son propre sang. Mais ils sont insatiables aux siècles des siècles et repoussent le pardon. Ils maudissent Dieu... et voudraient que Dieu s'anéantît, Lui et toute sa création... Ils auront soif de la mort et du néant ; mais la mort les fuira »⁴.

3. Faute passagère, sanction éternelle?

Dieu, dans sa Bonté infinie, pouvait créer ou ne pas créer, créer tel monde moindre ou meilleur. Il pouvait produire les créatures libres dans

¹ C'est un peu plus loin que Dostoïevski rappelle la légende de la Vierge qui supplie pour que le Père pardonne même aux bourreaux de son Fils, et obtient qu'il y ait un répit chaque année pour les damnés, du Vendredi Saint à Pentecôte. Sur la question d'une mitigation possible des peines de l'enfer, cf. notre livre *Destinées d'Israël*, Paris, Luf, 1945, pp. 416-427.

² S. THOMAS, III, qu. 84, a. 8.

³ C'est, on l'a vu, la pensée reprise par Berdiaev.

⁴ *Les Frères Karamazov*, livre VI, chap. 3, *Extrait des entretiens et de la doctrine du starets Zosime*.

l'état de terme ou dans l'état de voie. Il a choisi, nous avons essayé de dire pourquoi, ce second parti. Chez nous comme chez les anges, l'état de voie débouche sur l'état de terme, tant pour les bons que pour les méchants.

a) Passage du temps à l'éternité

1. Du seul point de vue de la réflexion philosophique, et pour qui a saisi profondément ce qu'est l'homme dans son unité indivise d'esprit et de corps, de raison et de sens, la mort se révèle comme un tel scandale, elle est une telle dislocation de notre substance, qu'il est vraisemblable qu'en mettant un point final au premier statut de notre activité, elle nous introduise dans quelque état nouveau, définitif, voisin de celui que la théologie appelle l'état de terme. Qui niera qu'à la mort les jeux semblent faits ?

En même temps, une autre certitude paraît s'imposer concernant la condition de l'âme. Les valeurs spirituelles accumulées en elle au cours de son pèlerinage – qu'elles soient lumineuses et pareilles aux béatitudes du Sermon sur la Montagne, telles la pauvreté d'esprit, la douceur dans les tribulations, la faim et la soif de la justice, la miséricorde, la pureté de cœur, la paix du ciel ; ou qu'elles soient, au contraire, ténébreuses et pareilles à l'orgueil, à la révolte, à la haine –, ne sauraient être atteintes en elles-mêmes par le toucher de la mort ; il reste donc que l'âme les emporte avec elles comme un héritage éternel de félicité ou de misère.

2. L'Écriture est pleine d'avertissements sur l'issue irrévocable de ce voyage que nous ne faisons qu'une fois. Elle ne cesse d'insister sur la brièveté de notre vie et sur la fatalité de l'enjeu : « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps mais ne sauraient tuer l'âme ; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps » (Mt., x, 28) ; « Si ta main ou ton pied sont pour toi occasion de péché, coupe-les et jette-les loin de toi : mieux vaut pour toi entrer dans la vie manchot ou estropié que d'être jeté avec tes deux mains ou tes deux pieds dans le feu éternel » (Mt., xviii, 8). Mêmes rappels chez l'Apôtre : « J'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire qui doit se révéler en nous » (Rom., viii, 18) ; « La légère tribulation d'un moment nous prépare, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire ; aussi ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; car les choses visibles sont passagères, les invisibles sont éternelles » (II Cor., iv, 17-18) ; « Ne vous y trompez pas : on ne se moque pas de Dieu. Ce qu'un homme aura semé, il le moissonnera aussi ; qui sème dans sa chair récoltera dans la chair la corruption ; qui sème dans l'esprit récoltera dans l'esprit la vie éternelle » (Gal., vi, 7-8) ; « Songez-y : qui sème avec parcimonie moissonnera avec parcimonie ; qui sème largement moissonnera largement » (II Cor., ix, 6) ; « C'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant » (Hébr., x, 31).

b) L'éternité commencée ici-bas

Qu'il y ait passage du provisoire au définitif, du temps à l'éternité : telle est la première donnée scripturaire. Et certes la disproportion est

infinie entre la durée de l'état de voie et celle de l'état de terme ; en sorte que si la justice était à chercher dans une égalité de durée, il n'y aurait pas de justice possible, ni pour les bons ni pour les méchants, dans leur passage de l'état présent à l'état futur. Mais, et c'est l'autre enseignement de l'Écriture, il y a sémination et germination dans le temps de ce qui fructifie dans l'éternité. Dès lors, entre les deux états, il ne saurait y avoir d'hétérogénéité. C'est, au contraire, la continuité d'une même vie, d'abord inaugurée sous le voile des choses sensibles et plus tard révélée dans son dénouement. La substance même de la vie éternelle est jetée, en effet, en tant que semence dans la durée du temps. Dès l'ici-bas, en conséquence, la grâce, par qui nous devenons « participants de la nature divine » (II Pierre, I, 4), et qui est offerte à tous – Dieu notre Sauveur voulant « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 3-4) – est par nous inéluctablement soit accueillie soit méprisée ; dès l'ici-bas, c'est avec la lumière ou contre la lumière des prévenances divines que se prennent les décisions suprêmes ; dès l'ici-bas s'instaurent, de ce fait, dans les profondeurs de chaque âme les réalités ultimes du ciel ou de l'enfer : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit à la vie éternelle » (Jean, VI, 47) ; « Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; nous savons que lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Jean, III, 2) ; « Qui croit (en le Fils de Dieu) n'est pas condamné ; qui ne croit pas est déjà condamné... Et le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jean, III, 18-19). L'Évangile nous révèle, comme nulle prophétie encore ne l'avait jamais fait, la dignité effrayante de cette pauvre vie, qui passe comme l'herbe des champs (Isaïe, XL, 6), sa terrible ambivalence, sa puissance inimaginable dans le bien ou dans le mal, qui fera l'étonnement de chacun à l'heure du jugement : « Les élus, disait Pascal commentant l'Évangile, ignoreront leurs vertus, et les réprouvés la grandeur de leurs crimes : *Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim, soif, etc. ?*... (Mt., XXV, 37 et 44) »¹. Julien Green lui fait écho : « Vos péchés ne sont rien en eux-mêmes, mais ils deviennent grands lorsqu'ils vous arrachent au ciel, et c'est vous qui leur donnez cette puissance du seul fait que vous êtes grand vous-même. Si vous n'étiez pas si grand, vous ne pourriez vous damner »².

c) Le vertige de l'au-delà et la transmigration

Alors que l'idée hindoue de la transmigration se heurte à des données philosophiques fondamentales en niant l'unité substantielle de l'homme, irréductible soit à l'ange soit à la bête, et en niant le fait que l'âme et la

¹ PASCAL, *Pensées*, éd. Brunsvicg, n° 515.

² Théophile DELAPORTE, *Pamphlet contre les catholiques de France*, n° 131.

personnalité sont inséparablement jointes – telle âme, telle personnalité ; telle personnalité, telle âme –, comment se fait-il cependant qu'une telle idée « reste une tentation permanente pour la conscience religieuse de l'humanité ? Pourquoi cette tentation de métempsychose ? » « A mon avis, répond Jacques Maritain, elle résulte du conflit qui existe entre l'idée de rétribution des actes humains et l'idée de la brièveté et de la détresse, de l'inconsistance et de la folie de la vie humaine. Comment est-il possible qu'une malheureuse vie d'homme, avec toute son insignifiance, ses aveuglements, ses misères, débouche d'un coup sur l'éternité ? Comment est-il possible qu'une rétribution éternelle, une fin éternelle et immuable, soit fixée pour nous en vertu des bons ou mauvais mouvements d'un libre arbitre aussi faible et bizarre, aussi dormant que le nôtre ? La disproportion est trop grande entre la Fin et les Moyens. J'imagine que la pensée de l'Inde a été saisie de découragement et d'effroi devant une telle perspective, et qu'elle s'est repliée, pour ainsi dire, sur l'infinité du temps, comme si une série de vies nouvelles offertes à la même âme avait chance d'atténuer la disproportion que je viens de signaler entre la précarité du voyage et l'importance du terme »¹. « Oui, sans doute, continue l'auteur, mais alors il n'y a plus de fin ni de terme. C'est devant l'horreur des réincarnations sans fin que l'esprit se trouve placé. La loi même de la transmigration devient une loi terrible, intolérable, de nouvelles souffrances, de nouvelles épreuves et de nouvelles peines incessamment assumées au milieu d'un perpétuel surgissement de nouvelles apparences évanouissantes et torturantes... »²

Où chercher la solution ? Non dans « la poursuite de l'immortalité par un mouvement horizontal tout le long d'un temps sans fin » ; mais dans « l'accomplissement vertical de l'immortalité par la fruition d'une fin dernière et infinie ». Ici paraît la conception judéo-chrétienne. Ce qui la rend possible « ce n'est pas seulement *une vraie appréciation de la relation entre le temps et l'éternité* : allongez le temps autant que vous voudrez, ajoutez les années aux années, entassez les vies sur les vies, le temps restera toujours sans commune mesure avec l'éternité... Mais ce qui rend possible la solution judéo-chrétienne, c'est aussi et surtout le fait que *la philosophie de la fin dernière y est enveloppée dans tout l'ensemble des vérités et des mystères de la révélation divine*. Comprendons que Dieu est personnel, qu'il est la Vie et la Vérité et l'Amour en personne (s) ; comprenons qu'il y a un ordre surnaturel, et que le plus petit degré de grâce, c'est-à-dire de participation à la vie intime de Dieu, vaut plus que toute la splendeur de cet univers étoilé ; comprenons que Dieu a pris chair dans le sein d'une vierge d'Israël afin de mourir pour l'humanité et d'infuser en nous la vie de son propre sang ; comprenons que les libres initiatives, les ressources, la patience et l'ingéniosité de la miséricorde de Dieu sont infiniment plus grandes que la

¹ Jacques MARITAIN, *L'immortalité du soi*, dans : *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de métaphysique et de morale*, New York, édit. de la Maison Française, 1944, pp. 143-144.

² *Ibid.*, p. 144.

faiblesse ou la méchanceté de notre libre arbitre humain. Nous comprenons alors que la disproportion entre la précarité du voyage et l'importance du terme, sur laquelle j'insistais il y a un moment, est en réalité compensée, et compensée avec excès et surabondance, par la générosité et l'*humanité* (φιλανθρωπία), comme dit saint Paul, de notre Dieu Sauveur. Parce que l'homme ne se sauve pas lui-même par son propre pouvoir. C'est Dieu et le Christ qui sauvent l'homme par le pouvoir de la croix et de la grâce divine, et par la foi et la charité fructifiant en bonnes œuvres »¹.

d) La décision de l'homme est prise « dans son éternité »

A réfléchir sur la précarité de nos décisions et l'éternité de leurs sanctions, nous ne sentons guère, il est vrai, surgir d'objection quand il s'agit d'une issue heureuse et du bonheur des élus. Mais, commençons-nous de songer à l'éternité de l'enfer, le vertige aussitôt nous saisit. Pourtant les conditions, de part et d'autre, ne sont pas différentes. A la vie éternelle qui lui est ici-bas proposée, l'homme, n'en doutons pas, répond, en dernière instance et suprêmement, par un oui ou par un non révélateurs de ce qu'il y a au fond de lui et jusque dans son inconscient de plus secret et de plus scellé ; qui tient moins dans ce qu'il exprime de lui-même soit aux autres soit à lui-même, moins dans ce qu'il pense de lui-même et croit être à ses propres yeux que dans ce qu'il est en vérité devant Dieu, dont « la parole, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, pour juger les sentiments et les pensées du cœur ; car nulle créature n'est inaperçue devant elle, toutes choses sont nues et découvertes aux yeux de Celui à qui nous devons des comptes » (Hébr., iv, 12-13).

Sur une note de saint Grégoire le Grand, suivant qui le pécheur impénitent voudrait éterniser sa faute², saint Thomas a une glose qui va profond : « Celui, dit-il, qui dans sa propre éternité (*in suo aeterno*) pèche contre Dieu, sera puni dans l'éternité de Dieu (*in aeterno Dei*). Et l'homme pèche dans sa propre éternité non seulement par la continuation d'un même acte tout le long de sa vie ; mais, du seul fait qu'il constitue sa fin dans le péché, sa volonté est de pécher éternellement »³.

e) Les patiences de Dieu

N'allons pas imaginer surtout que Dieu épie nos défaillances, qu'il puisse trouver sa joie à nous prendre, si l'on ose dire d'une manière traî-

¹ *Ibid.*, pp. 144-146.

² *Moralium*, Lib. XXXIV, cap. 19 (16), n° 36 ; P. L., t. LXXXVI, col. 738 : « Les méchants n'ont péché qu'un temps, car ils n'ont vécu qu'un temps ; mais leur vœu était de vivre sans fin, pour pouvoir demeurer sans fin dans les iniquités. Leur désir est de pécher plus que de vivre : s'ils souhaitent vivre toujours c'est pour ne pas mettre de cesse à leur péché, tant que dure leur vie ». Cf. texte parallèle dans *Dialogorum*, Lib. IV, cap. 44 ; P. L., t. LXXXVII, col. 404.

³ S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 3, ad 1.

tesse, guettant le moment précis de nos reniements. Sous les lois de la contingence, qui jouent sans discernement pour tous, sous le soleil qui se lève indifféremment sur les bons et sur les méchants et la pluie qui tombe sur les justes comme sur les injustes (Mt., v, 45), sa sollicitude poursuit silencieusement et amoureusement les enfants des hommes dont chacun vaut plus qu'une multitude de passereaux (Mt., x, 34). Il frappe avec instance à la porte de chaque âme (Apoc., III, 20) ; il n'est pas un Maître qui vient moissonner où il n'a pas semé (Mt., xxv, 26) ; il demande cinq où il a donné cinq, deux où il a donné deux, un talent où il n'en a prêté qu'un, pour introduire également ces humbles serviteurs, préposés à bien peu de choses, dans la même indicible joie de leur Seigneur. Comment ne pas trembler ? Mais comment ne pas espérer ? *Teme con confianza*, dit saint Jean de la Croix ¹.

Enfin, n'oublions pas qu'au dernier jour, loin de reprocher à Dieu de n'avoir pas été assez aidés, les réprouvés eux-mêmes tireront gloire de la résistance qu'ils auront opposée aux avances de sa Bonté.

f) La parabole de Lazare et du mauvais riche

Il convient à ce propos de dissiper l'erreur imaginant que les damnés pourraient se repentir. La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Luc, xvi, 19-31), ne doit pas ici nous égarer. Les exégètes nous apprennent à chercher, dans les récits dramatiques que sont les paraboles évangéliques, ce qu'ils appellent la « pointe » du récit, à savoir son dessein, sa finalité, son orientation. La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare nous est narrée pour nous avertir qu'il y a un temps où il est possible d'écouter Moïse et les Prophètes, et un temps où il est, hélas, trop tard pour s'en aviser. Elle n'a pas pour fin de nous dépeindre les dispositions intérieures des réprouvés, ni la nature des tourments de l'enfer, mais seulement leur irrémissibilité. Si un seul d'entre les damnés pouvait éprouver de la compassion pour les pécheurs qui se perdent ici-bas, souhaiter leur conversion, s'entremettre pour détourner d'eux les peines qui les menacent, il serait transformé par cet acte même d'amour, et sur-le-champ sortirait de l'enfer ².

Qu'on ne dise pas, dès lors, que la faute est passagère et la sanction éternelle : la faute continue, entraînant avec elle sa sanction.

S'il ne viendra à la pensée d'aucun réprouvé de faire reproche à Dieu de sa révolte et de sa damnation, aucun des élus, d'autre part, ne songera à lui rendre grâce à la manière du Pharisien qui se glorifiait de sa justice (Luc, xviii, 11-12). La seule pensée qui pourra leur venir au cœur à l'instant

¹ *Avisos*, dans *Obras*, édit. Silverio, t. IV, p. 240.

² « Dieu peut pardonner comme il veut, et il ne cesse de le faire. Mais le péché qui dresse actuellement la créature contre lui n'est pas susceptible de pardon, car il est aussi bien refus du pardon que de la soumission. Le pardon est un acte d'amour, ... et le damné se place lui-même et obstinément en dehors de l'amour ». Jean-Hervé NICOLAS, *loc. cit.*, p. 239.

ultime sera celle du Publicain : « O mon Dieu, aie pitié de moi, pécheur » (xviii, 13). C'est d'un juste, c'est d'un soufi, qu'est la prière que réinventent spontanément tous les justes : « O mon Dieu, tu sais que je ne peux supporter l'enfer. Et je sais que je ne suis pas bon pour le paradis. Quelle ruse employer, si ce n'est ton pardon ? »

4. *Le mystère de l'enfer anticipé dans le péché mortel*

Il n'y a pas de discontinuité substantielle entre notre vie dans le temps et notre vie dans l'éternité. Le passage de l'en-deçà à l'au-delà est un passage à niveau. Les richesses du ciel sont anticipées dans celles de la grâce ; les privations de l'enfer sont anticipées dans celle du péché mortel. Qui comprendrait le mystère du péché mortel aurait compris le mystère de l'enfer qui l'éternise.

a) Double désordre et double pleine : l'une infinie, l'autre finie

1. Pécher, c'est vouloir un bien qui détourne de Dieu ; c'est sacrifier l'infini pour le fini, le Créateur pour la créature. Il y a dans le péché un double aspect : une rupture avec Dieu, Bien increé et infini ; une fixation déréglée de la volonté sur un bien créé et fini.

Le pécheur rompt avec Dieu. Il brise les motions de la grâce prévenante invitant tout homme dans le secret à se tourner vers un Dieu qui se révèle comme Fin dernière excédant tout ce que la raison peut concevoir : « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté du cœur de l'homme, voilà ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (I Cor., II, 9). Tel est l'élément formel et l'âme du péché mortel, son aspect le plus spirituel et le plus caché, sa perversité suprême ².

C'est pour s'attacher désordonnément à quelque bien créé, spirituel ou sensible, que l'homme se détourne de Dieu ; voilà l'élément immédiat ou « matériel » du péché. Un tel attachement, en effet, pour autant qu'il est déréglé, introduit la perturbation au sein même de l'univers, dont l'homme est partie composante avec les anges et le cosmos. Il dérange les lois par lesquelles l'univers de création doit s'acheminer vers les fins qui lui ont été assignées par Dieu. Ce qui est ici directement en cause, ce qui est directement contrarié et blessé, c'est le rapport du pécheur, non plus avec le Bien transcendant et infini ; mais avec le bien commun immanent et fini de l'univers, avec l'ordre interne de la création.

¹ « In peccato mortali sunt duo, scilicet *aversio* ab incommutabili bono, et *conversio* ad commutabile bonum inordinata ». S. THOMAS, III, qu. 86, a. 4.

² « In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod (homo) avertit se a Deo ». S. THOMAS, II-II, qu. 20, a. 3). Cf. notre étude déjà ancienne : *La peine temporelle du péché*, dans *Revue Thomiste*, 1927, pp. 20-39 ; et pp. 89-103.

2. En se heurtant doublement contre un ordre qui le dépasse, le pécheur se meurtrit doublement¹.

A la révolte contre le Bien transcendant et infini – à la vision bienheureuse duquel l'ordonnaient les prévenances de la grâce – répond la privation de la vision de ce même Bien transcendant et infini, c'est-à-dire une peine pour autant *infinie en valeur* : voilà la « peine du dam ».

A la révolte contre l'ordre immanent et fini de l'univers, qui est bon en tant que voulu de Dieu, répond une peine finie en valeur, qu'on appelle par figure de style, par synecdoque, « peine du sens », parce qu'elle s'étend jusqu'à réparer, dans la mesure où il a été contrarié, l'ordre de la nature sensible elle-même².

b) La raison de l'éternisation de la peine

Qui s'ôte la vue, comme Oedipe, demeure aveugle pour toujours. Qui s'ôte la vie disparaît à jamais de la scène du monde. Pas de remède possible, sinon par miracle de la puissance divine.

Il en va pareillement dans l'ordre de la vie surnaturelle. Qui détruit en lui le principe de vie, à savoir la grâce et la charité divine, se précipite dans un malheur de soi sans remède. Tout ordre, explique ici saint Thomas, découle de son principe ; on ne participe à un ordre qu'en participant à son principe. Or le péché, en nous détournant de Dieu, détruit le principe même de l'ordre par lequel la volonté de l'homme peut tendre à sa Fin ultime, à savoir la grâce, la charité, l'amour de Dieu. Dès lors, si, avant la mort du pécheur, Dieu n'est pas intervenu par quelque miracle de sa miséricorde, s'il laisse finalement le pécheur vouloir ce qu'il veut, s'il l'abandonne à ses propres voies, jamais ce dernier ne *pourra*, jamais même – insistons-y – il ne *voudra* se ressaisir. Le désastre est de soi irréparable. La double peine du péché mortel, la peine infinie en valeur du dam, et la peine finie en valeur du sens, sont, l'une et l'autre, de soi sans fin, *éternelles en durée*³. L'éternité de la peine résulte non pas de la *gravité*, mais de l'*irrémissibilité* de la faute⁴.

¹ Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 1 : « Utrum reatus poenae (c'est-à-dire l'obligation à la peine) sit effectus peccati ? – R. : « ... Quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit ; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur ». Et plus loin, *Ibid.*, a. 3 : « Manente autem causa, manet effectus ; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae ».

² Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 4 : « Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem ? » Et voici la réponse : « Ex parte aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita : est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita ».

³ Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 3 : « Utrum aliquod peccatum inducat reatum aeternae poenae ? » – R. : « ... Si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina... Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae ».

⁴ *Ibid.*, a. 5, ad 3 : « Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius ».

c) Le damné veut-il être ce qu'il est ?

1. Nous venons de dire que le réprouvé continue de vouloir la révolte qui fait son malheur. Est-il possible qu'on veuille le malheur ? Non ; c'est toujours un bien que cherche la créature libre ; mais ce bien peut être lié à quelque grand désordre qui fera son malheur.

Saint Thomas cite l'exemple d'un homme emprisonné, qui pour assouvir sa vengeance ne songe qu'à tuer son ennemi, et se repaît de la haine même qui le ravage et le désespère¹.

A la forme commune et banale du désespoir, celle de l'homme qui ne *veut pas* être lui-même et fuit dans les compensations du rêve, Kierkegaard oppose une forme suprême du désespoir, qu'il appelle démoniaque, où l'homme, au contraire, se dresse contre tout ce qui n'est pas lui, où il *veut* être lui-même contre tout l'univers et jusque contre Dieu, cherchant à s'enfoncer comme une écharde dans le cœur de Dieu ; ou, selon une autre comparaison, s'efforçant d'être dans l'œuvre divine comme la coquille fatale, cent fois corrigée par l'auteur, mais obstinée à renaître afin de détruire tout le sens d'un beau poème².

2. Le réprouvé qui veut un bien lié à son malheur, souhaiterait pourtant *ne pas* être. Il serait meilleur pour lui, et il le sait, de ne pas être que d'être. Car le non-être pour autant qu'il supprime la souffrance, peut revêtir l'aspect d'un bien³. D'où la plainte de Job : « Pourquoi ne suis-je pas mort dès le sein de ma mère ? » (I, 14) ; et le mot terrible du Sauveur : « Mieux eût valu pour cet homme-là de ne pas naître » (Mt., xxvi, 24).

3. Mais c'est la dignité de la créature spirituelle de ne pouvoir cesser. « Socrate, dit encore Kierkegaard, prouvait l'immortalité de l'âme par l'impuissance de la maladie de l'âme (le péché) à la détruire, comme la maladie fait du corps. On peut de même démontrer l'éternité de l'homme par l'impuissance du désespoir à détruire le moi, par cette atroce contradiction du désespoir. Sans éternité en nous-mêmes nous ne pourrions désespérer ; mais s'il pouvait détruire le moi, il n'y aurait pas non plus, alors, de désespoir »⁴.

Puisqu'il lui faut vivre, le réprouvé préfère être ce qu'il est, vouloir ce qu'il veut. Sur la condition de l'ange déchu, J. Maritain écrit : « Il a mis sa béatitude en lui-même et il s'y tiendra, au prix de toutes les douleurs de l'enfer, qu'il a acceptées d'avance : préférant cette béatitude-là – la solitude en sa propre nature et la suffisance à soi-même dans le mal et la négation, et l'orgueil de pouvoir imposer privation à la volonté (antécédente) de Dieu –, à la vraie béatitude qu'il refuse, et qui, du moment qu'il

¹ I, qu. 64, a. 2, ad 3.

² *Traité du désespoir*, *passim*.

³ « Sic, non esse accipit rationem boni ». S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 50, qu. 2, a. 1, quaest. 3.

⁴ *Traité du désespoir*, p. 75.

n'aime pas Dieu, ne saurait plus être vraiment béatitude pour lui. Il a ce qu'il a voulu »¹.

5. Précisions sur la peine du sens

Le réprouvé se meurtrit contre Dieu, le Bien infini, en qui serait sa béatitude : voilà la peine du dam. Il se meurtrit en outre contre l'univers de la création : voilà, selon les théologiens, la peine du sens².

a) La loi de la rééquilibration de l'être

C'est en essayant de définir la difficile notion philosophique de *sanction* qu'on a proposé l'explication la plus pénétrante de l'origine de la peine du sens³.

La théorie indienne du *karma* peut nous mettre sur la voie. Elle se trompe sans doute sur plusieurs points, notamment en croyant que l'acte moral produit physiquement sa récompense, comme la graine produit son fruit ; mais elle voit juste en disant qu'à l'intérieur de l'univers, le bien et le mal moral ont pour contre-coup le bonheur ou le malheur, et c'est la vérité qu'il convient de dégager. Le couple faute-châtiment concerne sans doute d'abord et surtout les rapports de l'homme avec Dieu ; mais en outre, sous un de ses aspects, il est immanent au monde.

Dans cette perspective « le mal ontologique – la souffrance – est un *fruit* naturel du mal moral. C'est la théorie de la peine-fructification opposée à celle de la peine-réplique »⁴, à la théorie de la peine dictée par la vengeance, par l'intention de faire souffrir qui a fait souffrir. Le mal ontologique peut en effet résulter du mal moral « et revenir sur l'auteur même de l'action mauvaise. Ici nous avons le châtement. Non seulement en ce sens que commettre le mal est se livrer à lui, subir en soi-même une détérioration, une déviation ; mais en un sens plus profond que nous devons chercher à expliquer »⁵. Rappelons que l'ordre universel de la création, régi par la Puissance et la Bonté infinies du Dieu transcendant comprend sous lui deux mondes : le monde de la nature et le monde de la liberté⁶. C'est dans le monde moral de la liberté, que l'homme peut faire, même éternellement, échec à Dieu. Mais l'ordre universel est toujours accompli, en vertu de ce qu'on peut appeler « la loi de la rééquilibration de l'être ». Il faut ici donner place à une citation importante :

¹ *Le péché de l'ange*, dans *Revue Thomiste*, 1956, p. 233.

² Sur l'enseignement de saint Thomas sur la peine du sens ou du feu, voir *Les anges et le cosmos*, dans *Nova et Vetera*, 1953, pp. 146-147.

³ Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, pp. 72 et suiv. ; 173 ; 182 et suiv.

⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵ *Ibid.*, p. 184.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

« Il y a une loi ontologique d'égale pression entre le tout universel et le tout particulier qui est un centre d'activité libre. Une espèce de principe d'Archimède métaphysique. Cela veut dire que l'agent moral ne doit pas être considéré seul, mais dans sa relation au tout.

« De soi, le péché signifie la mort. Un triomphe du néant. Le non-être a été injecté dans le tout, du fait même que telle partie du tout a librement failli. Ainsi l'équilibre a été rompu. Il sera restauré par le fait que le non-être reviendra sur le sujet comme une privation soufferte par lui.

« Et je dis que cette privation est méritée, qu'elle est *due*. Due à quoi ? *Au tout* ? Oui, sans doute, puisqu'il a été privé, puisque l'équilibre est pour lui un bien dû (au sens large du mot). Mais ce retour de néant est dû aussi, est dû d'abord *au sujet lui-même*. En tant qu'il est simplement *existant*, c'est une chose due à l'être humain d'être de niveau avec le tout, d'être *homologue au tout* (en proportion de sa capacité comme partie), d'être à sa vraie place dans le tout. Cela est dû à son être même. C'est une exigence radicale de la conscience interne de l'être. Autrement, le sujet serait comme le centre d'un cercle qui ne serait pas au milieu de celui-ci, ou comme un angle droit dans un triangle qui ne serait pas égal à la somme des deux autres angles.

« La première chose qui m'est due, je ne dis pas en tant que je suis une personne, je dis en tant même et en tant seulement que j'existe, est d'être *situé* dans le tout. C'est là une exigence primordiale de l'existence, cela est dû dans l'ordre du bien (récompense) comme dans l'ordre du mal (punition). Le dernier bien dû au diable, comme être *existant* est d'être châtié, d'être mis en ligne avec le tout, en souffrant comme être intellectuel »¹. Par mon acte moral, j'élève dans l'univers le niveau du bien ou du mal moral, je romps mon équilibre premier par rapport à l'univers ; et l'univers va se revancher, *me remettre à la place nouvelle qui dès lors m'est due*, en faisant refluer sur moi – mais sous forme de bien ou de mal ontologique, de bonheur ou de malheur – le bien ou le mal moral dont je suis l'origine. Dieu, ainsi, peut bien être tenu en échec, même éternellement, par la créature perverse, à savoir dans le monde particulier de la moralité ; mais pas dans l'ordre universel de la création³.

¹ *Ibid.*, pp. 185-186.

² *Ibid.*, pp. 73-74.

³ Cf. Jean-Hervé NICOLAS, *loc. cit.*, pp. 237-238 : « Le péché est un abus de la liberté. L'être libre doit de lui-même et par sa propre décision entrer dans un ordre qui le dépasse et l'enveloppe. Par là il fait sien cet ordre, et le Bien qui le polarise, se créant un droit à en recevoir sa part. C'est le mérite. Mais ce privilège ne va pas sans une redoutable contrepartie : il peut, par le même pouvoir, se soustraire à l'ordre, chercher à imposer son ordre propre dont il sera le centre, dont son bien particulier, celui qu'il s'est choisi, sera le principe régulateur. Un tel désordre affecte avant tout le pécheur lui-même : l'ordre imposé par Dieu n'est pas arbitraire, il est celui, le seul, dans lequel la créature libre peut trouver son propre accomplissement. La damnation sanctionne l'échec du pécheur à se constituer en dehors de Dieu ».

b) La peine du sens désigne tout l'ensemble
de la peine finie du péché

L'expression de « peine du sens », employée par les théologiens pour désigner la peine finie du péché, la revanche de l'ordre universel sur le désordre produit dans le monde particulier de la liberté, peut induire en erreur, et faire croire que la peine du sens ne saurait concerner les démons qui sont incorporels, et qu'elle ne sera ressentie par les damnés qu'après la résurrection de leurs corps. Mais, nous l'avons dit, c'est par figure de style, en prenant la partie pour le tout, que la peine qui résulte de la pression exercée sur les violations de l'ordre moral par l'univers entier, même visible et sensible, est appelée peine du sens.

Les anges, bons ou mauvais, sont présents à notre monde visible ; ils entretiennent avec lui des rapports, heureux ou malheureux ; pour autant ils y trouvent un lieu ¹. Il est évident que l'enfer est avant tout, pour les démons et les damnés, une condition de vie, un *état spirituel* ; pourtant, il est aussi pour eux un *lieu*. Mais n'allons pas, avec les anciens, le situer hâtivement au centre de la terre. C'est dans l'exacte mesure où les esprits rebelles entrent en conflit avec toute la partie sensible et visible de l'univers, avec tout le monde de la nature, que, du même coup, l'enfer pour eux se localise, qu'il devient pour eux un lieu, un lieu de souffrance. Ce lieu n'est rien de moins que le cosmos visible tout entier, avec sa splendeur, pour autant précisément que, par leur faute, ils se le sont rendu hostile, inhabitable.

6. La condition des damnés

a) La tragédie de l'enfer

La tragédie de l'enfer est résumée par l'auteur des *Neuf leçons sur les premières notions de la philosophie morale*, dans une page de haute théologie : « En dernière analyse, être puni est simplement avoir ce qu'on a voulu. Avoir le fruit qui est enveloppé dans l'acte. Il est vrai que – à la différence de ce qui s'est passé dans le péché de l'ange – nous ne savions pas qu'un tel fruit y était enveloppé (cela était dû à la faiblesse de notre intellect et de notre vouloir, nous voulions explicitement l'acte, non le fruit), et que nous pouvons aussi changer notre volonté, et nous repentir. Mais s'il s'agit du cas du dernier acte de volonté, au moment où l'âme se sépare du corps, alors on peut dire que l'homme a réellement voulu le fruit aussi bien que l'acte. Car le bienheureux préfère Dieu, et la vie éternelle ; et le damné préfère l'enfer.

« La volonté du damné est divisée, déchirée. Il souffre une peine afflictive qu'il ne veut pas, dont il a horreur : en effet, il tend naturellement à Dieu en vertu de la structure de son être ; et du fait même qu'il a été ordonné

¹ Voir les pages sur *Les anges et le cosmos*, dans *Nova et Vetera*, 1953, p. 139.

à la vision surnaturelle de Dieu ; du fait même que la vie éternelle – qu'il refuse – lui a été offerte ; bref, du fait même qu'un bonheur qui comble à l'infini sa capacité de désir lui a été montré possible – dans l'instant même qu'il le refuse –, et a éveillé la faim de tout son être, la béatitude surnaturelle est devenue pour lui l'unique terme dans lequel son ordination naturelle à Dieu peut être satisfaite ; elle est devenue pour lui un bien réclamé par son être, un *bonum debitum* (ontologiquement dû, non pas moralement dû, bien sûr) ; un bien dont l'absence est une *privation*, et la pire de toutes.

« Mais en même temps, ayant refusé librement Dieu comme fin surnaturelle, il l'a du même coup refusé librement comme fin naturelle. Il le déteste par un acte libre où il est fixé, et il *préfère* à la vraie béatitude la fausse béatitude qu'il a choisie, son orgueil. C'est là sa fin ultime voulue par-dessus tout, même au prix de toute espèce de souffrance et de privation – être un dieu par sa propre force, voilà sa béatitude. Il ne peut pas révoquer ce choix, parce que celui-ci porte sur la fin ultime et a été accompli en pleine lumière spirituelle, fixant la volonté en lui, en telle sorte que tous les actes subséquents de vouloir ne seront effectués que dans la vertu de cet acte-là. Il y a donc déchirement, mais non pas repentir, il ne demande aucun pardon, il refuserait le pardon s'il lui était proposé, il *veut* continuer dans cet état ¹.

« Ainsi, l'éternelle justice doit être désignée, si nous cherchons des images humaines, moins comme la mystérieuse colère que comme la mystérieuse patience de Dieu, qui souffre que sa miséricorde soit finalement refusée, qu'une créature soit pour toujours et par son choix libre son propre dieu » ².

b) La suractivité des damnés

Une perpétuelle agitation, une prodigieuse activité, une formidable dépense d'énergie, telle est la condition des damnés. Ni les démons ne perdent la richesse et les ressources originelles de leur nature angélique, ni les réprouvés la dignité de leur âme immortelle créée à l'image de Dieu. En même temps que leur nature, l'élan premier qui les porte à désirer et à chercher le bonheur ne saurait ni leur être ôté ni périliter en eux. Ce sont des dons irrévocables et indestructibles de la Bonté créatrice. Ils peuvent en abuser, ils ne peuvent, sans se nier eux-mêmes, les récuser.

Sans doute leur volonté est fixée immuablement dans le mal, comme celle des élus dans le bien. Mais sous la décision fatale qui les rive à leur propre gloire comme à leur fin dernière, leur libre arbitre demeure intact ; car le libre arbitre concerne l'élection et porte sur le choix des moyens en vue d'une fin ³. Il va de soi que si la fin ultimement visée est mauvaise, toute l'activité qu'elle commande sera déviée.

¹ Cf. S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 50, qu. 2, a. 1, quaest. 2 : « Mali igitur non poenitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet... »

² Jacques MARITAIN, *Neuf leçons...*, pp. 189-190.

³ Cf. S. THOMAS, *Compendium theologiae*, chap. 174.

Saint Thomas distingue donc chez les damnés une volonté de nature et une volonté délibérative. La volonté de nature, qui persiste en eux, vient de Dieu même ; elle est bonne et tend à l'être et au bonheur. Mais la volonté délibérative, en vertu de laquelle ils se sont détournés définitivement de Dieu, est en eux irrémédiablement pervertie : en sorte que le bien qu'ils peuvent vouloir, ils ne le veulent pas de la bonne manière et pour les bonnes raisons, et que, même alors, leur volonté n'est pas bonne ¹.

De quelle nature peut être l'extraordinaire explosion d'activité dans laquelle sont engagés les damnés ? Comment ne serait-elle pas anarchique, puisque chacun d'eux cherche, en dernière instance, à tourner toutes choses à sa propre gloire ? Une seule fin sera capable de la coordonner : la haine commune qu'ils ont contre Dieu et contre l'ordre universel de la création. Elle échoue sans cesse, mais renaît sans cesse. Elle leur est nécessaire : elle trompe leur désespoir foncier par des tentatives toujours différentes. L'espérance théologique brisée à jamais en eux, cède en effet la place à une pullulation de vains espoirs. Plutôt qu'au Sisyphe de l'Odyssée, qui recommence le même effort de pousser son rocher jusqu'au faite d'une montagne et défaille au dernier instant, il faudrait penser à une activité intelligente, inventive, fertile en trouvailles, en initiatives, en imprévus, et s'exerçant dans des conditions et d'une manière chaque fois renouvelées ; songeons à ces entreprises insensées dont Milton voudrait nous donner l'idée quand, au début de son Paradis perdu il essaie, sans guère y réussir, de nous décrire le complot des anges rebelles. L'enfer est une « histoire », non un recommencement cyclique des mêmes événements. Le mythe antique de l'éternel retour, qui enivre le Nietzsche de *Zarathoustra*, et d'après lequel le nombre des échanges possibles entre les êtres étant épuisé, tout recommencerait identiquement, est une absurdité. Des agents libres introduisent, en effet, continuellement de nouveaux effets dans la trame de la durée, en sorte que jamais les circonstances ne se reproduiront inchangées. L'activité de l'enfer n'est pas comparable au fonctionnement d'une machine : c'est une histoire qui s'invente et se déroule.

7. « Dieu est trop bon pour qu'il y ait un enfer »

1. « Dieu est trop bon pour qu'il y ait un enfer ; il est trop bon pour tolérer l'enfer, un enfer éternel ! » – Mais c'est l'homme qui est responsable de l'enfer, ce n'est pas Dieu. Si secourable qu'il cherche à être pour nous dans sa Bonté infinie, Dieu peut tolérer que l'homme veuille lui résister, il peut tolérer que l'homme éternellement veuille lui résister. La grandeur de la créature spirituelle, ange ou homme, est celle d'une nature nécessairement ambivalente, pouvant choisir pour Dieu ou contre Dieu. Si Dieu dans sa magnanimité infinie voulait créer de telles natures, il lui fallait respecter leur ambivalence ; il lui fallait consentir à l'éventualité de l'enfer.

¹ IV Sent., dist. 50, qu. 2, a. 1, quaest. 1.

2. A la fin de *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Ernest Renan écrit : « Je reçois plusieurs fois par an une lettre anonyme, contenant ces mots, toujours de la même écriture : *Si pourtant il y avait un enfer !* Sûrement la personne pieuse qui m'écrit cela veut le salut de mon âme, et je la remercie. Mais l'enfer est une hypothèse bien peu conforme à ce que nous savons par ailleurs de la bonté divine ». Et il continue sur le même ton amusé : « L'infinie bonté que j'ai rencontrée en ce monde m'inspire la conviction que l'éternité est remplie par une bonté non moindre, en qui j'ai une confiance absolue ».

« La bonté divine... » : quand il prononce ces mots, Renan avoue dans le même livre, être entré dans la philosophie allemande « comme dans un temple » et avoir désiré « être chrétien » comme Herder, Kant, Fichte.

« Ce que nous savons par ailleurs de la bonté divine... » Mais que savons-nous de la Bonté divine ? Quel livre, quel message nous en a-t-il révélé les profondeurs infinies, les folies, sinon l'Evangile ? Et quel livre, en même temps, nous a-t-il autant révélé les terribles rigueurs de Dieu ?

3. Ouvrons-le, pour en tourner les pages presque au hasard : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi, car il vaut mieux pour toi perdre un seul de tes membres que de voir tout ton corps jeté dans la géhenne » (Mt., v, 29) ; « Entrez par la porte étroite ; car large est la porte et spacieuse la voie qui mènent à la perdition ; et beaucoup les suivent » (Mt., vii, 13) ; « Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé... , chassé les démons... , fait des miracles ? Alors je leur dirai en face : Je ne vous ai jamais connus » (Mt., vii, 22-23) ; « Celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux » (Mt., x, 33) ; « Celui qui recherche son âme la perdra, et celui qui perdra son âme à cause de moi, la trouvera » (Mt., x, 39) ; « Le Fils de l'homme enverra ses anges, qui arracheront de son Royaume tous les scandales et les fauteurs d'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise ardente où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Mt., xiii, 41-42, 50) ; « Alors, de deux hommes qui sont aux champs, l'un sera pris, l'autre laissé ; de deux femmes en train de moudre, l'une sera prise, l'autre laissée... Ainsi donc tenez-vous prêts... , car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'homme viendra » (Mt., xxiv, 40 à 44) ; « A celui qui a l'on donnera, et il aura du surplus ; mais à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a » (Mt., xxv, 29). Mêmes avertissements dans saint Luc : « Ceux qui sont au bord du chemin sont ceux qui ont entendu, puis vient le diable qui enlève la Parole de leur cœur, de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés » (viii, 12) ; « Malheur à toi, Chorozaïn ; malheur à toi, Bethsaïda... Au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées avec moins de rigueur que vous » (x, 13-14) ; « Il est inévitable que les scandales arrivent, mais malheur à celui par qui ils arrivent ! Mieux vaudrait pour lui qu'on mette à son cou une pierre à moudre et qu'on le jette dans la mer, que de scandaliser un seul de ces petits. Prenez garde à vous ! » (xvii, 1-3). Et dans saint Jean : « Ne vous ai-je pas choisis, vous les

Douze ? Pourtant, l'un de vous est un démon » (vi, 70) ; « Je suis venu en ce monde pour un jugement : pour que voient ceux qui ne voient pas, et pour que ceux qui voient deviennent aveugles » (ix, 39) ; « Qui aime sa vie la perd ; qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle » (xii, 25).

Il y a la parabole de l'homme qui est jeté dehors parce qu'il n'a pas voulu mendier la robe nuptiale (Mt., xxii, 11-14). Il y a, contre les scribes et les Pharisiens hypocrites, la série des sept malédictions, qui sont l'envers d'un immense Amour refusé, incapable de se contenir plus longtemps : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes... et vous ne l'avez pas voulu » (Mt., xxiii, 13-31 ; 37). Il y a encore la si inquiétante parabole des vierges sages et des vierges folles : « — Seigneur, Seigneur, ouvre-nous ! Mais il répondit : — En vérité, je vous le dis, je ne vous connais pas ! » (Mt., xxv, 11-12). Il y a enfin la scène bouleversante du jugement dernier, la terrible équivalence des sentences et des sanctions : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde » ; « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le Diable et pour ses anges » (Mt., xxv, 34 et 41) ¹. Et la suite : « Et ceux-ci s'en iront à une peine éternelle, et les justes à la vie éternelle » (xxv, 46) ².

4. Et il y a plus encore. S'il est vrai que le Verbe s'est fait chair, que le Fils éternel de Dieu ait voulu venir au milieu de nous pour mourir sur une croix sanglante, est-il possible qu'une pareille aventure, un si inconcevable

¹ C'est toute l'horreur de l'enfer, comprenant surtout la peine du dam, mais aussi la peine du sens, que Jésus signifie dans l'Évangile par le feu. Voir *Les anges et le cosmos*, Nova et Vetera, 1953, pp. 143-145.

² On pourrait citer bien d'autres passages du Nouveau Testament. Par exemple, saint Paul : « Tu comptes... échapper au jugement de Dieu ? Ou bien méprises-tu tes richesses de bonté, de patience, de longanimité, sans reconnaître que cette bonté te pousse au repentir ? Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur tu amasses contre toi un trésor de colère, au jour de la colère où se révélera le juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres... » (Rom., ii, 3-6) ; le Seigneur « éclairera les secrets des ténèbres et rendra manifestes les desseins des cœurs » (I Cor., iv, 5) ; « Ne savez-vous pas que les injustes n'héritent pas du Royaume de Dieu. Ne vous y trompez pas ! Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces, n'hériteront du Royaume de Dieu » (*Ibid.*, vi, 9-10) ; « Il nous faut tous comparaître devant le tribunal du Christ afin que chacun reçoive ce qu'il aura fait, étant dans son corps, soit en bien soit en mal » (II Cor., vi, 10) ; et voici le texte le plus explicite : « Le Seigneur Jésus se révélera du haut du ciel, avec les anges de sa puissance, au milieu d'une flamme brûlante, il fera justice de ceux qui ne connaissent pas Dieu et de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile... Ceux-là subiront en justice une perte éternelle, éloignés de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance... » (II Thess., i, 7-9).

Même doctrine dans l'Apocalypse : « Mais les lâches, les renégats, les dépravés, les assassins, les impurs, les sorciers, les idolâtres, bref tous les hommes de mensonge, leur lot se trouve dans l'étang brûlant de feu et de soufre — c'est la seconde mort » (Apoc., xxi, 8).

anéantissement, pour parler comme l'Apôtre (Phil., II, 7), un sacrifice dont la valeur, puisqu'il est théandrique, est rigoureusement infinie, lui ait été proposé par le Père célerste, et qu'il ait voulu librement l'accomplir, sinon pour remédier à quelque mal lui aussi infini à sa manière, en sauvant les hommes de la folie du péché ? Le mystère d'une rédemption infinie serait-il explicable s'il ne répondait à quelque détresse infinie ? Telles sont les deux infinités qui se disputent le cœur de l'homme.

8. Conclusion

On a tenté de balbutier quelques pauvres paroles sur le mystère terrible de l'enfer¹. On ne cherche pas à l'expliquer. Ce serait s'illusionner au point de prétendre le dominer. Ce serait folie. Il nous domine, il est lié indissolublement aux mystères de cette révélation qui nous est donnée d'en haut et à laquelle nous essayons d'ouvrir nos âmes.

Il faudrait adhérer à Dieu profondément, il faudrait selon le mot de l'Apôtre « être avec lui un seul Esprit » (I Cor., VI, 17), pour que les mystères commencent de s'éclairer au regard de notre intelligence ; pour que le mystère du mal, considéré ici dans son point suprême, cesse de nous troubler, d'être pour nous comme un scandale : un scandale béni, mis sur notre route pour nous faire tomber dans les pièges de la foi et de l'amour. Les saints ont eu parfois sur le mystère de l'enfer des mots qui donnent le vertige. Reprenant l'invocation des Litanies : *Par tes saints jugements, délivre-moi, Seigneur*, Angèle de Foligno disait : « Je ne vois pas plus la Bonté de Dieu dans un homme bon et saint, et dans plusieurs hommes bons et saints, que dans un damné, ou dans la multitude des damnés. Cette profondeur ne m'a été montrée qu'une fois, mais jamais je n'en perds le souvenir ni la joie. Et si tout ce qui tient à la foi venait à me manquer, il me resterait encore pourtant cette unique certitude au sujet de Dieu, celle de ses jugements, de la justice de ses jugements. Mais, oh ! quelle grande profondeur est ici ! Mais tout ceci va à l'utilité des bons : car toute âme qui aurait ou qui aura la connaissance de ces jugements et de cet abîme, tirera fruit de tout, par cette connaissance du nom de Dieu »².

¹ Nous ne pourrions faire nôtre ce passage du Père TEILHARD DE CHARDIN : « Vous m'avez dit, mon Dieu, de croire à l'enfer. Mais vous m'avez interdit de penser, avec absolue certitude, d'un seul homme, qu'il était damné. Je ne chercherai donc pas ici à regarder les damnés – ni même, en quelque manière à savoir qu'il en existe. Mais acceptant, sur votre parole, l'enfer, *comme un élément structurel de l'univers*, je prierai, je méditerai, jusqu'à ce que, dans cette chose redoutable, apparaisse pour moi un complément fortifiant, béatifiant même, aux vues que vous m'avez ouvertes sur votre Omniprésence ». *Le milieu divin*, Paris, édit. du Seuil, 1957, p. 189. Outre que ces lignes nous paraissent trop ressembler à un subterfuge, nous ne croyons pas, selon les mots soulignés par Teilhard lui-même, que l'enfer, qui résulte du péché mortel, puisse être un *élément structurel de l'univers*.

² *Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, fin de la 1^{re} partie, vers le milieu du 7^e pas.

Pour nous, la révélation de l'enfer, de sa coexistence éternelle avec la Bonté infinie de Dieu demeure un mystère qui nous effraie par les lueurs qu'il jette dans les abîmes de notre cœur. Mais nous savons qu'il n'y a pas d'alliance possible entre le mystère et l'absurde ou la contradiction, que l'un est adorable, l'autre haïssable. Tous ceux qui refusent la révélation de l'enfer en la déclarant absurde commencent fatalement par la défigurer et ne s'en prennent qu'à des caricatures.

Il reste que la lumière qui la manifestera nous est inconnue ici-bas. Elle est cachée derrière un rideau muet, dans le sein même de la Trinité. Ce n'est que lorsque nous serons passés de l'autre côté que se résoudront les questions ultimes, que cessera pour nous le « scandale », que la Bonté divine nous apparaîtra infinie non seulement en tout ce qu'elle crée, mais encore jusque dans les patiences qui lui font tolérer la révolte de ses créatures libres.

Tant que nous vivrons la pensée de l'enfer nous bouleversera. Elle est une épine dans notre cœur. Elle nous provoque à trembler devant les jugements de Dieu, à mendier une foi plus pure, à supplier pour que soient forcées nos volontés rebelles, pour que nul d'entre les hommes ne résiste aux prévenances amoureuses de cette Bonté infinie dont l'Apôtre écrit que c'est folie de se moquer (Gal., vi, 7).

CHARLES JOURNET

Poèmes

I

Amour

Les étoiles t'ont pris pour leurs lampes
Buveuses de soleil
Où l'ont-elles mis sous quelle rampe
Du ciel

Ont-elles caché l'Amour
Si doux que je cueillais
Dans un éternel jour
Que je cueillais cueillais

En paix

Cerises mûres au creux du temps
Coqs de lumière
Etés printemps dorés ô ma terre
Brûlante contre mort ô grand
Soleil des mers
Qui m'emportait tous vents éteints
Et puis sans fin
De rivage en désert
Me répondait au cœur
Comme de frère à sœur
Et maintenant qui me dira
Des mots semblables des mots
Si beaux
Qu'ils firent perdre éclat
Et rompirent les veines
A la douce langue humaine

II

Une enfance nous est cachée
O mon âme
Très loin nous l'aurons cherchée
Mais la recevrons dans les larmes
De tout près
Ce faux deviendra vrai
Ce bas deviendra haut
Déchire ton manteau
O nuit longue douleur
La mort se brise comme un verre
Et le fruit tourne en fleur
Au milieu de l'hiver

III

Ne me faites pareille
A la rose la passeroie
Royale des jardins
Car je n'ose
Porter dans mes rêves les abeilles
Mais l'herbe du chemin
Que nul n'a regardée
Un pied l'a couchée dans le soir
Et les étoiles boivent
Son parfum d'écrasée

IV

O mort un jour enfin
Tu briseras ce voile ce rideau d'arbres
Qui tremble à mi-chemin
D'un monde qui m'est seul adorable
Et le silence couvrira la terre
Couchera les vieux mots au cercueil
Et mille sources bondiront dans l'air
Doux comme un œil

V

Si j'étais la vallée profonde
Je vous cacherais dans mes fleuves
Si j'étais la mer
Je vous emporterais vers mes abîmes
Si j'étais le torrent
Je me jetterais en vous
Si j'étais le sentier
J'irais me coucher sous vos pieds
Si j'étais la vigne et le vin
Je vous enivrerais toute la nuit
Si j'étais le blé mûr
Je vous couvrirais d'or
Si j'étais l'abeille de juin
Je vous butinerais le cœur
Si j'étais le lézard
Vous me trouveriez dans vos murs
Mais que suis-je ? Rien rien
Pour toujours ce visage en larmes
Blotti dans vos mains

VI

Souvent je pense qu'il faudra mourir
Où quand ? Seules questions
Puis le temps va s'ouvrir
Et nous jeter pauvres apodes sur le pont
De l'amour Alors nul vent
Ne tentera plus nos ailes Où
Irions-nous désormais ô mon cœur ayant
Manifestement tout

VII

En ce monde tu es l'oiseau
Ne trahis pas l'espace ni le chant
Ce serait beau
Déjà et suffisant
Si tu pouvais tenir la note unique
Que Dieu te destina dans sa libre musique

VIII

Joue contre joue ciel contre ciel
Le monde et moi
L'oiseau prend voix
Dans l'arbre artériel
Depuis longtemps un même sang abolit la distance
Quelle est cette ombre ? Qui m'appelle ?
S'il est au monde une souffrance
Je suis en elle

IX

Je suis l'enfant des rivières lentes
Et des demi-jours
Conduisez-moi je suis l'amante
D'un unique amour
Trop fière pour pleurer trop faible
Pour cacher mes larmes je vais
Sans savoir si je suis partie
Et si viendra le jour que je mendie

X

J'ai pris tout l'été
Sur le point de mourir
Avec un mot on pourrait enchanter
La mort et l'endormir
Eterniser doucement la lumière
Et la beauté si belle
Et la vie tout entière
Mais le mot qui rendrait les choses immortelles
Est caché dans la mort
Et l'été qui s'en va
Papillon poudreux déjà hors
De ma vue l'été le saura plus tôt que moi

XI

Une à une
S'éteignent les prunes
Sous les profonds vergers
Où vont-elles pourriture fumier
Pour le savoir
Il faut regarder les étoiles
En pleine nuit de juin
Mais encore ce n'est rien
Il faut brûler tous les arbres en un seul feu
Arracher le soleil aux cieux
Mais encore c'est peu
Dire les mots les plus brillants
Perle rosée diamant
C'est encore néant
Quand les yeux pourront voir et les lèvres chanter
Si puissante clarté
Deviendront pierre glace raideur
Et brûlure sans fin en polaire demeure

XII

C'est tout petit qu'il faut entrer dans mon royaume
Seule une tête d'enfant
Peut trouver place entre mes paumes
Je ne veux pas qu'on soit grand
Ni qu'on pèse trop lourd
Sur mes genoux de lumière
Que cherchez-vous ailleurs ? Je suis la mère
Du pur amour

XIII

Voici ma place
Pour l'éternité
Une chaise de paille basse
Le silence et l'été
Un mur que le ciel a fendu
Comme une rue
Et mon âme qui s'habitue
A dire tu

ANNE PERRIER.

De Hegel à l'athéisme de Marx ¹

Avec Hegel et Marx, on se trouve sans aucun doute aux sources du courant le plus puissant qui a précipité le monde moderne dans l'athéisme. Quelle est dans le marxisme, matérialisé ultérieurement par Engels, la responsabilité de la pensée strictement marxienne ? Quelle est, dans la formation de cette pensée la responsabilité de la pensée hégélienne ? A quels points précis ces deux formes de pensée dévient-elles de la vérité ? Voilà le problème immense, audacieux, passionnant, délicat, souvent aussi difficile et ardu, qu'on trouvera résolu dans cet ouvrage fondamental, longuement médité, qui porte de la lumière au cœur même de nos difficultés contemporaines. Notre dessein ne saurait être ici d'en inventorier les richesses, mais seulement d'en manifester quelques aspects et d'en détacher quelques textes qui permettront, du moins nous l'espérons, d'en estimer la valeur.

*

Il s'agit d'abord de souligner les thèmes hégéliens qui, d'une manière ou d'une autre, ont influencé la philosophie marxienne. Mais la pensée hégélienne est un organisme puissant qui ne se laisse pas démembrer et qu'il faut présenter comme tel. C'est la centrer sur sa préoccupation dominante et en découvrir le point névralgique que de l'envisager dans son attitude à l'égard de Dieu.

On nous explique ses origines et sa formation. Pour Kant, la raison est le critère suprême du vrai ; elle est autonome et se nourrit de sa propre substance ; pas d'ordre à l'être, pas de révélation surnaturelle. Tout cela reste acquis pour Hegel. Mais la raison kantienne a stérilisé l'univers. En face d'elle, la philosophie romantique s'intéresse précisément au mouvement de la vie, à l'histoire des cultures et des religions dont elle compare le développement aux phases de la croissance d'un organisme. La raison hégélienne prétendra s'emparer de tous ces trésors. Elle forgera un instrument dialectique, une logique mouvante, qui devra lui permettre de mimer si parfai-

¹ *L'athéisme du jeune Marx, Ses origines hégéliennes*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, par Georges COTTIER, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1959, 384 pages.

tement le processus de la vie universelle, de l'expliquer comme a priori et si subtilement qu'elle aura la persuasion de le créer elle-même. On est ici aux sources de l'illusionnisme hégélien : le rationnel sera le réel et le réel le rationnel. Mais cette raison, cet esprit qui croira s'être emparé des ressorts de la création, est-il encore de l'homme, est-il déjà de Dieu ? Il est l'un et l'autre, il faut qu'il soit l'un pour être l'autre, et c'est pourquoi Hegel se gardera de lever l'équivoque : « C'est l'esprit de Dieu dans l'homme, dit-il, c'est la conscience de soi de Dieu qui se sait dans le savoir de l'homme... L'homme n'a connaissance de Dieu que pour autant que Dieu a connaissance de soi-même dans l'homme, et ce savoir de Dieu par l'homme est un savoir de l'homme par Dieu. L'Esprit de l'homme, qui connaît Dieu, n'est que l'Esprit de Dieu lui-même » *Ici*, p. 90. Le Dieu hégélien est dialectique, il est, dit le P. Cottier, « passage entre des extrêmes notionnels dont toute l'essence est de se dissoudre dans cette médiation qu'ils soutiennent », p. 92. Ici comme ailleurs s'applique l'axiome hégélien central : *l'identité* (suprême) *est l'identité de l'identité et de la non-identité*. A la fin de l'*Encyclopédie*, Hegel pensera pouvoir protester contre ceux qui, usant des termes courants, voient dans son système soit un « athéisme », soit un « panthéisme ». Le contenu *pensé* dans sa philosophie, étant « spéculatif et par conséquent religieux », est, dit-il, celui-là même qui est *représenté* par la religion. A ses yeux, d'ailleurs, le spinozisme, pour qui le fond des choses est substance et non comme chez Hegel fluidité, devrait s'appeler soit « monothéisme », soit « acosmisme ». On voit, dès lors, à quelle refonte de notre vocabulaire nous devrions procéder : le monisme deviendra monothéisme. On voit aussi qu'il n'y a plus de place possible dans un tel système pour ce que nous appelons, nous, la transcendance de Dieu par rapport au monde (*Ici*, p. 82).

- Sur tous les plans où l'esprit se place à l'intérieur du réel pour l'expliquer ou plutôt pour le créer – c'est la même chose, en effet, quand l'être réel et l'être de raison sont confondus – il rencontre le devenir, un devenir qui réclame la mort pour produire la vie, et dans lequel Hegel verra la justification de la violence et la fusion non seulement des positions contraires, mais encore des positions contradictoires : « Le bouton est-il dit dans la préface de la *Phénoménologie*, disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. A l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout ». Pareillement, le destin qui nous brise peut nous révéler à nous-même et réveiller en nous l'orgueil de l'esprit. Dans la tragédie grecque, qui est à l'arrière-plan de ce qu'on a baptisé la sérénité hellénique, « le tragique est dans le mouvement par le moyen duquel l'existence finie se hausse à l'universalité et meurt

dans cette universalité, tandis que cette universalité devient pour elle-même dans cette existence et transparait dans ce qui meurt » (J. Hyppolite, *Genèse et structure...*, p. 547).

La philosophie, en tant que science hégélienne suprême, devra prendre en charge la théologie et répondre aux questions posées par la religion. Ce que le christianisme – il s'agit d'un christianisme de contexte historique luthérien – *représente*, en parlant du Dieu omniprésent qui s'incarne, meurt, ressuscite, communique son Esprit à la communauté, comment la philosophie doit-elle le *penser*? « Hegel, dit le P. Cottier, critiquera la foi en Jésus, telle que l'a comprise, à la suite des disciples, le christianisme historique. L'erreur de ce dernier serait de ne voir la divinité, le tout, l'universel, *que* dans un individu, le Christ. Le Christ de l'histoire doit donc *mourir*, disparaître dans son individualité séparée, pour faire place à l'Esprit, qui n'est autre que la vie du tout directement vécue par la communauté... La mort du Christ historique fait de chaque homme un Christ ». Le P. Cottier, en théologien, ajoute : « Si le vrai Christ hégélien, identifié à l'Esprit, est l'Eglise, la communauté, il faut préciser que ce Corps mystique est décapité de sa Tête. Le Christ est identifié à l'Humanité, et comme l'Humanité est essentiellement l'Histoire, l'Histoire hégélienne se présente comme un nouveau Christ », p. 24. Et plus loin : « Les Personnes de la Trinité, chez Hegel, sont des époques ; l'Histoire est en Dieu, ou : Dieu s'étale dans l'Histoire. La Trinité est le processus même de la kénose et de la réappropriation. L'hégélianisme apparaît ainsi comme une *Aufhebung*, une suppression du christianisme, pour autant que celui-ci constitue l'âge du Fils, auquel succède l'âge de l'Esprit ou de la réconciliation. Or l'Esprit est ici esprit de la communauté, l'Eglise... Cette théologie de la Trinité immergée dans le temps, et notamment la doctrine du Saint-Esprit qu'elle contient, occupe une place centrale dans la pensée de Hegel : elle demeure sous-jacente, par exemple, à la conception de l'Etat. La notion marxienne de l'Humanité comme être générique (*Gattungswesen*) en procède », p. 66.

En « pensant » le christianisme en termes de « philosophie », Hegel le réhabilitait dans le monde moderne et pouvait passer, aux yeux du protestantisme libéral, non point pour athée, ou panthéiste, mais pour un *restaurateur du christianisme*. Pour nous, au contraire, si la gnose consiste à s'emparer de faits singuliers de l'histoire du salut, connus par révélation, pour en tirer des notions abstraites qu'elle hypostasie, et à élaborer une spéculation qui se prétend supérieure à la foi, la théologie hégélienne, dirons-nous avec le P. Cottier, « peut être assez exactement définie comme une *gnose christologique*, centrée sur les concepts de kénose et de médiation », p. 32. Le Dieu hégélien omniprésent, en se concrétisant dans sa négation *immédiate* qui est le Christ individuel, meurt et se détruit, pour ressusciter et finalement se retrouver enrichi et *médiatisé* dans la communauté parfaite qui est l'Etat allemand hégélien.

Les notions et les thèmes de la doctrine hégélienne nous sont présentés avec pénétration par l'auteur, qui en établit la genèse et la signification,

et qui à chaque étape, suivant une méthode qui est sans mensonge et qui nous est chère, montre, sobrement, sans que cela interrompe aucunement le cours de l'exposé, mais nettement, comment ils seraient critiquables dans une optique de la philosophie de l'être. C'est ainsi que sont discutées les notions de kénose, p. 29 ; de nature et de grâce, 45 ; de Dieu *causa sui*, 55, 86, 93-96, 99 ; d'objet de la connaissance, 53, 55 ; de médiation, 55, 81, 86, 92, 99 ; de liberté, 57 ; d'être réel et d'être de raison, 60, 66, 91 ; de travail, 63, 70 ; de don, 71 ; d'analogie et de participation, 78 ; de priorité de l'être sur l'un, 79 ; de contingence, 84 ; de réalisme de la connaissance, 90 ; de monisme, 92, etc., etc. L'auteur a vu avec profondeur que, plus encore qu'un mythe de l'origine de la société, « la figure du *Maître et de l'Esclave* a d'abord chez Hegel une portée théologique : elle implique une critique de la transcendance, formulée en un langage dont la violence est révélatrice d'une option spirituelle décisive. Le Dieu transcendant est un tyran jaloux et irritable, la puissance étrangère qui écrase. La transcendance exclut l'immanence ; elle est un pur extrinsécisme ; dès lors la dépendance de la créature par rapport au Créateur est conçue sur le type de la dépendance juridique et sociologique... Le Dieu *étranger* de la transcendance est qualifié de *Dieu-Objet*... Poser le Dieu-Objet..., c'est faire fuir l'infini hors de la sphère du fini ; c'est sceller la perte de ce dernier devenu un membre que la vie a déserté... Le vrai infini doit être dans le fini, à la manière dont la vie anime les organes d'un vivant... Il est l'unité de l'infini et du fini », pp. 36-37. « L'Absolu hégélien vit du fini, il est conditionné, déterminé par lui ; il est l'autre, le négatif du fini dont par là il dépend... Monisme menaçant d'engloutir le fini ? ou pluralisme métaphysique qui abaisse l'Absolu au rang du fini ? la pensée hégélienne oscille dialectiquement entre ces deux pôles », p. 81.

Voici quelques lignes de la conclusion du premier chapitre dont nous n'avons pu que laisser deviner la substance : « Le *rejet de la transcendance* s'accompagne de l'affirmation d'un *Absolu pleinement immanent*, auquel le Philosophe spéculatif a accès de plain-pied. Les différentes *définitions* de Dieu que nous avons pu rencontrer se ramènent toutes à cette affirmation. Dieu est *sujet*, mais sa subjectivité, nôtre en quelque sorte, est calquée sur la subjectivité humaine avec les servitudes et les limites qu'elle implique : il est discours et méthode... Un dieu qui se réduit à la méthode du discours, qui se confond avec la constellation des déterminations finies, qui révèle sa justice dans les faits contingents de l'histoire mérite-t-il encore le nom d'Absolu ? Par rapport au Dieu transcendant que connaît la tradition judéo-chrétienne accueillante à la pensée grecque, l'hégélianisme peut être qualifié d'athée. Il s'est cependant constamment posé comme une pensée capable d'atteindre l'Absolu. Atteindre l'Absolu : il s'agissait, en fait, de le reconstruire et l'ouvrage ne cesse de porter l'empreinte du fini... Il est tout aussi légitime de parler d'un Hegel athée que d'un Hegel réformateur du christianisme. Non pas de l'un ou de l'autre : Hegel est indissolublement l'un et l'autre. Nous ne sommes plus très éloignés de Feuerbach,

apôtre du *vrai christianisme*. Alors le lien deviendra soluble ou, si l'on préfère, l'athéisme apparaîtra comme le résultat de la réforme », pp. 103-104.

*

La transition de Hegel à Marx est préparée au chapitre II par la double étude de la pensée de Schleiermacher et de Feuerbach.

Dans la perspective kantienne, la *philosophie et la morale* ont éliminé la nécessité de la *religion*. Pour défendre néanmoins la nature irréductible de la religion, Schleiermacher recourt à une faculté originale, l'intuition, ou plutôt le sentiment (*Gefühl*) de dépendance, essentiel à l'homme, en regard de la totalité de l'Univers. Ce que l'on touche dans le sentiment c'est le Tout. Polythéisme, fétichisme, panthéisme, affirmation d'un Dieu transcendant, sont autant de *représentations* qui peuvent varier avec le degré de culture ; par-delà ces expressions relatives, la *religion* est la saisie intuitive de l'Univers *un et tout* en tant qu'il est primordialement agissant sur l'homme. La religion subsiste, même en l'absence de l'*idée de Dieu*. L'affirmation *pas de Dieu, pas de religion* ne repose sur aucun fondement. Dieu n'est pas tout dans la religion, l'Univers est davantage. La vraie immortalité consiste à devenir dès maintenant « un avec l'infini au milieu de la finitude » ; l'*idée d'immortalité* telle qu'elle est généralement comprise s'opposerait plutôt à la religion qui est perte de nos limites dans l'infini de l'univers. Le christianisme constitue le plus haut degré de la religion. Les articles de foi traditionnels, les assertions des Pères sont des formulations d'état du sentiment chrétien qui relèvent du domaine second de la réflexion et n'ont aucune valeur universelle. La *Dogmatique* de Schleiermacher « présuppose deux thèses essentielles : la première affirme un *monisme* qui supporte tout le système ; la seconde présume de la capacité que possède le *sentiment* d'atteindre le but », p. 120. Ce que Hegel reprochera à Schleiermacher, ce ne sont pas ses représentations religieuses, mais de méconnaître que la philosophie est seule capable d'en donner le chiffre et la vraie interprétation.

Ce que Schleiermacher a voulu faire par rapport à Kant, Feuerbach va le tenter par rapport à Hegel. Ici et là, on cherche à retrouver le *réalisme* par-delà l'*idéalisme*. Mais « à la différence de Schleiermacher qui juxtaposait à l'idéalisme de la raison kantienne, le *réalisme du sentiment*, propriété de l'essence humaine, Feuerbach rejettera l'idéalisme hégélien au nom d'un *réalisme de l'intuition et des sens* », p. 129. « Le réalisme de Feuerbach porte une condamnation d'autant plus radicale sur l'idéalisme, qu'il le respecte. La *raison* demeure ce qu'elle est pour les idéalistes et c'est pourquoi elle est rejetée en bloc ; on lui oppose une autre voie de connaissance. La raison hégélienne est présentée comme une forme de Dieu ; les *sens*, pris dans leur opposition à la raison, et la relation à autrui, fondent le nouveau réalisme. Existe ce qui est vu, senti non seulement par moi, mais également par autrui, p. 130. Le réel, l'objet, est ce qui agit sur moi. Pour Feuerbach, ce réel se rencontre dans le dialogue : « L'objet des sens de l'homme le plus

important, le plus essentiel, écrit-il, est l'homme lui-même ; c'est seulement dans le regard de l'homme que s'allume la lumière de la conscience et de l'entendement », p. 132. Cet aspect du réalisme feuerbachien influencera d'une manière décisive la pensée du jeune Marx. « Cela seulement est, continue Feuerbach, dont l'être te procure de la joie, le non-être de la souffrance », p. 132. « Ceci – cette personne, cette chose – c'est-à-dire le singulier, a valeur absolue, le fini est l'infini – là, et là seulement, réside la profondeur infinie, la divinité et la vérité de l'amour », *Ibid.* L'orientation de cette philosophie est en définitive matérialiste : « La philosophie para-rationnelle de Feuerbach, note le P. Cottier, prétend renverser la construction hégélienne ; en fait, elle conduit à désaffecter la *raison* spéculative en même temps que ses productions idéalistes, persuadée que l'une ne va pas sans les autres », p. 133. Marx subira l'influence des *Principes de la philosophie de l'Avenir*. « Cependant, alors que Feuerbach oppose la passion de l'amour à l'auto-activité du Moi idéaliste, Marx, tout en amplifiant ce thème de la passion (*pathos*) humaine, revient à l'auto-affirmation de l'idéalisme, à la *Selbsttätigkeit*, en définissant l'homme par le travail. C'est pourquoi sa position est moins cohérente que celle de Feuerbach : il modifie, à l'aide d'un concept idéaliste, la critique feuerbachienne de l'idéalisme, qu'il fait sienne », p. 133.

Dans l'*Essence du christianisme* Feuerbach entendait prouver que la vraie divinité n'est pas Dieu, mais l'Espèce humaine, le *Gattungswesen* ; les attributs infinis, traditionnellement considérés comme étant ceux de Dieu, conviennent dès lors à l'Humanité. « Si le positif, écrit Feuerbach, l'essentiel dans la détermination de la nature de Dieu est emprunté à la nature de l'homme, l'homme sera dépouillé de tout ce qu'on donnera à Dieu. Pour que Dieu soit enrichi, l'homme devra être appauvri », p. 138.

Feuerbach pense travailler contre le catholicisme, mais dans le prolongement de la pensée luthérienne, en humanisant Dieu : « Le mode religieux ou pratique de cette humanisation, dit-il, fut le Protestantisme. Le Dieu, qui est homme, le Dieu humain, Christ – celui-ci seulement est le Dieu du Protestantisme. Le Protestantisme ne se soucie plus, comme le catholicisme, de ce que Dieu est en lui-même, mais uniquement de ce qu'il est pour l'homme ; en conséquence il n'a plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le catholicisme ; il n'est plus théologie – il n'est essentiellement *que* christologie, c'est-à-dire anthropologie religieuse », p. 139. Il est ainsi sur le chemin de la vérité.

*

La seconde et la plus importante partie de l'ouvrage, tout entière consacrée à Marx, comprend onze chapitres : 1. *Les premiers écrits* ; 2. *La « contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel »* ; 3 et 4. *La question juive* ; 5. *La critique de la dialectique et de la philosophie de Hegel* ; 6. *La définition de l'homme par le travail* ; 7. *L'Homme, Etre générique (Gattungswesen)* ; 8. *L'Objet* ; 9. *L'Homme et la Nature* ; 10. *Le primat du point de vue éthique* ; 11. *L'athéisme*. Le chapitre 5 se subdivise en neuf sections : *Limites de*

Feuerbach – Le système de Hegel – « Un double défaut chez Hegel » – L'apport hégélien et ses limites – Monisme et matérialisme – Critique de l'« être auprès de soi dans son être-autre comme tel » – Nature de l'« Aufhebung » – « Les moments positifs de la dialectique hégélienne » – La nostalgie d'un contenu. On voit l'intérêt, la richesse, et la subtilité aussi, des thèmes traités. Il s'agit chaque fois de distinguer ce que Marx doit à Hegel et en quoi il se sépare de lui. Une telle étude constitue par elle-même et simultanément une critique interne de la philosophie hégélienne et de la philosophie marxienne. En outre, comme précédemment, et cela ajoute à nos yeux une valeur capitale à cet examen, les points de vue qui sont ceux d'une philosophie de l'être sont constamment rappelés. Impossible ici de résumer ces analyses pénétrantes, raffinées, qui suivent pas à pas pour les manifester et les critiquer les démarches de la pensée de Marx. Nous nous arrêterons au dernier chapitre sur l'*Athéisme*.

L'analyse d'un texte fondamental de Marx, cité dès la page 342, conduit aux conclusions suivantes : « Être son propre maître, écrit le P. Cottier, consiste essentiellement, pour Marx, à ne devoir qu'à soi-même sa propre existence. L'autonomie a ici un double sens, métaphysique et éthique ; elle concerne l'essence et le comportement. Elle se veut totale, absolue. C'est en effet vis-à-vis de Dieu qu'elle est affirmée. Elle est significative d'une option initiale de l'esprit de Marx, d'un choix en fonction duquel sa pensée va s'organiser. Marx entend réserver à l'homme une prérogative propre à Dieu, que les théologiens appellent l'*aséité*... On ne saurait trop insister sur le caractère d'option, fondamentale et première de l'athéisme marxien. L'athéisme n'apparaît pas comme une conclusion du système ; il lui est antérieur », pp. 342-343.

L'héritage du pessimisme luthérien, établissant entre Dieu et l'homme des rapports d'opposition et de concurrence, passera sous cet aspect jusque dans l'optimisme de l'*Aufklärung* : on abandonnera bien sûr l'idée théologique d'une nature corrompue, mais on conservera le schème logique qui en découle, à savoir que ce qu'on affirme de Dieu doit se nier radicalement de la créature. « L'humanisme de Feuerbach et de Marx doit se comprendre dans cette optique ; il a opté pour l'Homme. A un Dieu qui doit sa grandeur à l'écrasement de l'homme, il substitue un Homme qui doit la sienne à l'éviction de Dieu », p. 344.

Ici se place une remarque profonde et de portée générale : « Ajoutons que si nous avons parlé d'*option*, alors qu'il s'agit d'une certaine *vue* première de l'intelligence sur l'être, c'est que nous pensons qu'une vue authentique révèle la générosité native de l'être ; si l'avarice semble congénitale à l'être, c'est qu'une option proprement morale a interféré avec l'intuition primordiale. L'intelligence et la volonté s'enveloppent l'une l'autre ; les décisions de celle-ci peuvent projeter sur la pure transparence de celle-là des faisceaux d'ombres, qui ensuite accompagneront la pensée dans toutes ses démarches successives », p. 345. Poser que « la création n'est pas possible parce qu'elle s'oppose à la volonté d'autonomie : c'est là un postulat », *ibid.*

« L'orientation athée la plus déterminante de la pensée marxienne nous paraît être d'ordre volitionnel... L'homme veut être Dieu, il veut se faire Dieu. Marx se rattache ainsi au courant de l'athéisme prométhéen. *L'homme est le dieu de l'homme* (Feuerbach) ; *la conscience humaine est la divinité suprême* : cette dernière phrase se lit dans l'éloge de Prométhée que contient l'avant-propos de la dissertation de doctorat ; elle exprime davantage qu'une simple profession de libre-pensée. Marx ne vise pas d'abord à connaître les structures métaphysiques du réel ; il est en quête du bien suprême de l'homme... L'athéisme marxisme est avant tout d'ordre éthique », p. 363.

Le bonheur de l'homme se réalise entièrement dans l'ici-bas. Au-delà des liens de la nature il n'y a pas d'autre horizon. Marx ici tend à revenir au XVIII^e siècle. « L'athéisme d'essence romantique part de la volonté d'être Dieu ; l'athéisme du XVIII^e siècle refuse Dieu parce que la terre lui suffit. La pensée de Marx oscille entre ces deux pôles. Quant au marxisme postérieur, il nous paraît signifier un net retour au XVIII^e siècle. De plus, dans sa réaction contre les *abstractions* hégéliennes, Marx adopte, à la suite de Feuerbach, une conception matérialiste de l'homme et du monde. Il n'y a pas d'autre être *réel* que l'être sensible et matériel... Le marxisme postérieur se définira presque exclusivement par le *matérialisme historique* qui trouve, certes, ses fondements dans l'œuvre de Marx mais qui doit également beaucoup au darwinisme d'Engels », p. 365.

Empruntons un dernier texte où il est question de ce qu'on a appelé *l'athéisme politique* de Marx. Pour s'efforcer de maintenir l'« Etat chrétien » établi en Prusse, les conservateurs ont recours aux « traditions chrétiennes », complexes historico-sociologiques où réalités politiques et religieuses sont inextricablement mêlées. En conséquence, la destruction de l'« Etat chrétien » pouvait sembler entraîner celle du christianisme. « Les deux camps adverses s'accordent sur cette tragique méprise », p. 365.

« Ensuite Marx prend connaissance de la littérature du libéralisme économique. Elle contient des pages qui sont parmi les plus cyniques et les plus hypocrites qui aient jamais été écrites. Elle est symptomatique d'une volonté de maintenir envers et contre tout, sans prêter attention aux leçons de l'expérience, l'optimisme du XVIII^e siècle. Ce ne sont plus les idylles de Bernardin de Saint-Pierre ou les *évidences* de l'*ordre naturel* des Physiocrates, mais les sombres drames de la misère ouvrière qui nous invitent à admirer les sages desseins de la Providence. La double méconnaissance du mystère divin et des dimensions réelles du mal donne aux théodicées rationalistes un caractère blasphématoire qui a grandement favorisé l'athéisme. Face à l'athéisme de Marx, et l'alimentant, il y a le théisme de Malthus.

« Les invectives de Marx contre le christianisme ont la violence d'un grand amour trompé. Le christianisme n'est qu'un voile jeté sur la réalité brutale ; il empêche la conscience de la voir telle qu'elle est. Marx s'insurge contre un monde inique qui demande à Dieu de le garantir. C'est un sentiment aigu de la justice qui le pousse ainsi à intenter le procès d'un Dieu

caricatural solidaire d'un univers dont la misère et l'injustice sont des pièces nécessaires. Comment comprendre cet antithéisme de Marx ? Met-il Dieu en accusation comme responsable du mal qui est dans le monde ? ou bien est-il l'athée de ce faux Dieu que J. Maritain a appelé *le Jupiter de ce monde, le Dieu des idolâtres, des puissants et des riches* ?

« La réponse nous paraît être la suivante. La révolte de Marx contre le régime pseudo-chrétien n'est pas première. Il est athée avant de se heurter aux scandales de l'iniquité. Son opposition aux apologètes 'chrétiens' de l'ordre établi vient confirmer un athéisme préexistant. Il est significatif qu'il ne se soit pas arrêté à examiner la légitimité de l'utilisation du christianisme par les défenseurs d'un système social intolérable », pp. 365-366.

*

Il faudrait reproduire intégralement les réflexions si denses, si lucides, si fermes et pourtant si mesurées de la conclusion. Ce que nous avons cité pourra donner une vue du plan sur lequel se tient constamment l'auteur et de la qualité exceptionnelle de son analyse de la conception marxienne. Nous sommes en présence d'une œuvre puissante, sereine, complètement loyale, qui tire sa valeur et sa nouveauté de sa singulière pénétration, de sa profondeur, de l'ampleur, universelle comme celle de l'être, des assises auxquelles elle se réfère. Une pensée si sûre et si personnelle n'est pas, on le devine, sans communiquer à la langue et à l'expression une vertu et un style.

CHARLES JOURNET.

Note sur la théologie de la Messe

La revue dominicaine romaine *Angelicum*, dans son n° 2 de 1959, présente un exposé critique de plusieurs doctrines théologiques récentes sur le *Mystère de la Messe*¹. Aux vues proposées dans *La Messe, Présence du sacrifice de la Croix*, et qui ne sont point acceptées de lui, l'auteur fait, avec beaucoup de bienveillance, plusieurs difficultés qui nous invitent à résumer brièvement l'un ou l'autre aspect de notre pensée.

1. La première concerne la *notion* de transsubstantiation. Comment est-elle révélée ? Explicitement ou implicitement ? L'Écriture porte explicitement : *Ceci est mon corps*. Il s'agit en d'autres mots d'une présence du corps du Christ. Cette présence n'est possible que par le changement, la conversion, du pain au corps. Dans la *notion de présence* est contenue, comme l'implicite dans l'explicite, le « fieri » dans le « factum esse », la *notion de conversion*. Le même mystère se désigne, par rapport à ce qui est, par la notion de présence, et, par rapport à ce qui était, par la notion de conversion. Donc une *réalité unique*, saisie par *deux notions distinctes*, dont l'une est révélée directement, l'autre indirectement. Cette notion de conversion demandera elle-même à se préciser. Il s'agit d'un changement non accidentel (comme serait le simple emploi du pain pour une destination cultuelle) ; mais substantiel, et qui se fait non par voie de *transformation* substantielle (comme l'eau changée en vin à Cana, ou comme le pain que nous mangeons se change en notre corps), ni par voie de quelque union hypostatique (comme le Verbe s'est fait chair), ni par voie d'annihilation du pain et d'adduction du corps du Christ. La seule voie possible est celle d'une transsubstantiation. La notion de présence réelle est première et originelle ; elle contient implicitement la notion d'une conversion miraculeuse rendant possible cette présence réelle. Et le processus d'analyse qui précise et cerne cette conversion pour la distinguer de toutes les autres n'aboutira qu'au XII^e siècle à la notion de transsubstantiation (*La Messe, Présence...*, pp. 193 et suiv.). Une *réalité* unique, celle de la conversion

¹ R. TREMBLAY, O. P., *Mystère de la Messe*, dans *Angelicum*, 1959, n° 2, pp. 184-202.

eucharistique qui est instantanée, peut, dit saint Thomas, donner lieu à deux *considérations*, celle de conversion *in fieri* et celle de conversion *in facto esse* ; or, dit-il, c'est la deuxième considération qui est exprimée par la formule de consécration : Ceci *est* mon corps, III, qu. 78, a. 2. L'identité de la *chose* signifiée ne saurait autoriser à conclure à l'identité des *notions* qui la signifient : la notion de présence réelle est distincte de la notion de transsubstantiation ; la première est révélée directement, expressément, explicitement, formellement, dans la parole de Jésus : Ceci *est* mon Corps ; la seconde est révélée comme contenue indirectement, tacitement, implicitement, virtuellement, dans la précédente, par une inclusion métaphysiquement nécessaire et inéluctable (*non est dare aliquem modum quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum*, III, qu. 75, a. 3) – et il faudra du temps pour la dégager et l'expliciter. (Encore un mot : est-il bien de prêter, fût-ce au regretté P. Marin-Sola, l'idée en effet « bizarre » que nous « produirions » la consécration « par le truchement et mécanisme d'une déduction de conclusion » ?)

2. J'ai dit que la passion du Christ est vue dans sa présentialité par la science divine, et que cette vérité peut remplir de joie les contemplatifs. Mais où aurais-je dit que cela suffit pour qu'elle soit présente et non passée pour nous qui sommes dans le temps ? Fallait-il dès lors citer 24 références à saint Thomas pour rappeler cette évidence que « la connaissance, à elle seule, laisse inchangés son objet et le temps qui le mesure » ? Les contemplatifs, ai-je écrit, ont aimé « à considérer la Passion du Christ non seulement dans son rapport à nous, à qui elle apparaît irrévocablement un événement du passé, mais aussi dans son rapport à Dieu, à qui elle ne cesse d'apparaître comme existante dans sa présentialité ». J'ai ajouté qu'il y avait encore *autre chose* : « Mais saint Thomas, en plus de cette profonde perspective, en a ouvert une seconde. La Passion du Christ, ce moment suprême de l'histoire du monde, ce temps que Jésus appelle son Heure, est trop haute pour être immergée tout entière dans un moment de la durée pareil aux autres, juxtaposé aux autres, entraîné comme les autres par le flux irréversible du temps ; mais touchée par la vertu divine transcendante à l'espace et au temps et qui use d'elle comme d'un organe, elle peut atteindre efficacement comme présentes, par son contact spirituel, toutes les générations de la nouvelle économie du monde, *Passio Christi per spiritualem contactum efficaciam sortitur... Quae quidem virtus attingit omnia loca et tempora* » (*La Messe, Présence...*, p. 127).

3. Il est évident que la double consécration du pain et du vin figure, *représente*, la mort du Christ, mais ne la *récidive* pas. C'est du Christ, qui est « contenu » dans ce sacrement, et de sa passion qui y est « représentée », que l'Eucharistie, dit saint Thomas, tient sa vertu, III, qu. 79, a. 2.

Une question précise se pose : Le Christ est-il immolé dans ce sacrement ? Comment le saint docteur va-t-il la résoudre ? Il faut répondre oui, dit-il ; et cela est vrai de deux manières. D'abord parce que l'immolation véritable du Christ y est figurée en image, *représentée* ; mais alors on parle d'une manière *impropre*, comme lorsqu'on montre des tableaux en disant : voici Cicéron, voici Salluste. Puis parce que l'effet de la Passion du Christ nous y est *appliqué* ; et de cette manière, c'est le *propre* de ce sacrement que *chaque fois qu'il est célébré le Christ y est immolé*, III, qu. 83, a. 1. Ainsi s'explique la mystérieuse parole de la Liturgie : « Chaque fois que la commémoration de cette hostie est célébrée, *l'œuvre de notre rédemption s'exerce* ». Qu'est-ce à dire, sinon que nous entrons chaque fois dans l'ouragan de l'Amour rédempteur ?

Mais l'œuvre de notre rédemption ne s'est-elle pas accomplie d'un seul coup, en un lieu particulier, dans le passé ? Comment pourrait-elle s'exercer maintenant encore et parmi nous ? La distance des lieux et des temps n'y oppose-t-elle pas un obstacle rigoureusement infranchissable ? A cette objection, saint Thomas avait pris soin de répondre : « La Passion du Christ, avait-il dit, bien qu'elle soit corporelle, *reçoit une vertu spirituelle de la divinité qui lui est unie* en sorte qu'elle exerce son efficence *par voie de contact spirituel* », III, qu. 48, a. 6, ad 2. Pareillement, la résurrection même du Christ, malgré les « distances de temps et de lieu » peut « *grâce à la vertu divine... atteindre dans leur présentialité tous les temps et tous les lieux par le contact de sa vertu* », III, qu. 56, a. 1, ad 3. On peut voiler ces données ; on ne les éteindra pas.

La présence opérative, à chaque Messe, du sacrifice rédempteur qui est passé, est-elle inconcevable ? Il est trop clair que l'acte rédempteur en tant que transitoire ne peut être permanent. La question est ailleurs : n'y a-t-il pas dans l'acte rédempteur unique un aspect par lequel il est supérieur à toute la succession du temps ? Le Christ en Croix tenait-il concrètement sous son regard les âges à venir ; voulait-il à ce moment précis attirer les générations futures, pour le temps où elles apparaîtraient à l'existence, dans le drame de son oblation unique ; pouvait-il, en raison de sa divinité éternelle, dominatrice de tout l'écoulement de la durée, utiliser instrumentalement un moment du temps pour atteindre par sa vertu opérative tous

les autres moments du temps, comme il peut, en raison de son immensité, dominatrice de toute l'étendue de l'espace, utiliser instrumentalement un point de l'espace, celui par exemple de sa présence en Palestine, pour atteindre par sa vertu opérative tous les autres points de l'espace ?

C'est, précisons-le, en tant qu'il s'ouvre sur la Résurrection et l'Ascension que le drame de la Passion rédemptrice nous est rendu présent à la Messe. Le Fils de Dieu nous a sauvés par une seule aventure qui l'a fait descendre du ciel, souffrir et mourir sur la Croix, ressusciter, monter aux cieux, siéger à la droite du Père. Le point le plus mystérieux de cette trajectoire, celui qu'avec insistance il appelle « son Heure », est celui de son sacrifice rédempteur. C'est alors qu'il s'abaisse le plus profondément pour nous toucher, nous attirer dans son sillage, nous communiquer une grâce destinée à nous configurer indissolublement d'abord à sa Passion rédemptrice, mais aussi quand le temps sera venu à sa Résurrection et à son Ascension glorieuse. D'où les prières du Canon de la Messe : « Recevez, Trinité sainte, cette offrande que nous vous présentons en mémoire de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Jésus-Christ notre Seigneur... » « C'est pourquoi, en mémoire, Seigneur, de la bienheureuse Passion du Christ votre Fils, notre Seigneur, de sa Résurrection des enfers (du séjour des morts), et aussi de son Ascension glorieuse dans les cieux, nous offrons à votre illustre Majesté cette hostie pure, cette hostie sainte, cette hostie immaculée... »

4. Dans son opuscule contre les zwingliens, 1525, Cajetan déclare qu'à la Messe le Christ est signifié et contenu, tandis que la mort du Christ est signifiée, mais non contenue. Veut-il dire que la mort du Christ n'est que *signifiée* à la Messe, qu'elle n'y est ni *efficace*, ni *active*, ni donc *présente* ? L'opuscule contre les luthériens, 1531, qui s'emploie tout entier à manifester la subordination essentielle et totale de la Messe à la Croix, serait propre à nous détromper : « Le mode d'offrir non sanglant est institué non pas pour lui-même, comme un mode disparate d'immoler, mais uniquement comme se référant à l'hostie sanglante de la Croix. Dès lors, pour tous les esprits qui comprennent et pénètrent qu'une chose qui n'est que pour une autre ne fait qu'un avec elle, *il est évident qu'on ne saurait affirmer l'existence dans le Nouveau Testament de deux sacrifices, de deux hosties, de deux oblations, de deux immolations* – quelque nom qu'on leur donne... Mais il y a *une unique hostie, offerte une seule fois sur la Croix, qui persévère par mode d'immolation, par la répétition quotidienne du rite institué par le*

Christ. La permanence de l'hostie offerte sur la Croix n'est pas¹ *figurée* sur notre autel ; elle est *possédée* du fait de l'identité de la chose offerte sur la Croix et sur l'autel... Il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, répétition du sacrifice ou de l'oblation, mais *le sacrifice unique, offert une fois pour toutes, persévère par mode d'immolation*. La répétition intervient dans le mode sous lequel il persévère, non dans la chose qui est offerte ; et ce mode concourt au sacrifice non pour lui-même, mais pour commémorer de manière non sanglante l'oblation de la Croix... La Messe est célébrée non pour suppléer à ce qui manquerait à l'efficiencia de l'hostie offerte sur la Croix, mais *comme le véhicule de la rémission des péchés opérée par le Christ sur la Croix*. Et comme elle n'est pas une autre hostie, elle n'apporte pas une autre rémission des péchés » (*La Messe, Permanence...*, pp. 117 et suiv.).

5. Les formules de Cajetan que nous venons de souligner sont nôtres. Ce n'est ni au chanoine Rohner ni à Dom Casel mais à lui que nous les avons empruntées, voici bientôt quarante ans. Une simple question les a précisées. Sous la répétition du rite non sanglant, y aurait-il persévérance de l'unique sacrifice de la Croix, s'il n'y avait que la seule présence substantielle du Christ en gloire, sans la présence opérative de son sacrifice et de son immolation ? En d'autres mots, le sacrifice est-il essentiellement un drame, le sacrifice rédempteur est-il essentiellement l'acte transitoire du Christ donnant pour nous au Père sa vie mortelle ? Dès lors, y aurait-il, comme le veut Cajetan, persévérance d'un unique sacrifice si le Christ, maintenant glorieux, ne nous faisait entrer à la Messe en contact avec son acte sacrificiel rédempteur ? Le Christ continue-t-il de vouloir dans sa gloire ce qu'il a voulu une fois pour toutes sur la Croix ? A-t-il alors voulu appliquer la vertu de son sacrifice non seulement aux contemporains, mais aussi aux générations à venir ? A-t-il alors voulu les attirer dans le drame de sa médiation ascendante et descendante pour le moment où elles viendraient à l'existence ? Et quand ce moment est venu pour elles, peuvent-elles, moyennant la répétition du rite non sanglant, rencontrer la vertu de son sacrifice par un contact spirituel dont saint Thomas déclare qu'il est supérieur aux distances de lieu et de temps ? Peuvent-elles être entraînées dans le drame

¹ Nous remercions le R. P. Tremblay de nous avoir signalé ici un meilleur texte que celui que nous lisions dans notre édition de Venise 1612, et reproduit dans *La Messe, Permanence...*, p. 192.

de la rédemption, par un changement qui certes ne se fait pas du côté de l'acte du Christ, lequel s'est offert une fois pour toutes d'une manière plénière et parfaite ; mais par un changement qui se fait tout entier d'elles à la rédemption, en participation de laquelle elles commencent d'entrer à leur tour, d'une manière réelle, mystérieuse, privilégiée – la relation à la rédemption étant réelle de leur côté à elles, mais non inversement ? Sans rien ajouter *intensivement et qualitativement* à l'acte rédempteur peuvent-elles, en s'incorporant à lui, lui ajouter ce qui lui manque *extensivement et quantitativement* ? L'application à chaque Messe par le Christ maintenant glorifié de son Sacrifice de la Croix est-elle une présence réelle et opérative à chaque Messe de ce Sacrifice même de la Croix ? La répétition du rite non sanglant de la Cène rend-elle présente au milieu de nous, avec le Christ glorifié, la vertu toute vive de sa Passion, attentive à assumer actuellement à chaque moment du temps la détresse de notre monde afin de lui envoyer en retour le rayon divin préparé d'avance pour sa rédemption ? Voilà du moins le point précis du débat, sur lequel il nous intéresse d'être jugé. S'il nous fallait une devise, ce serait celle même des chartreux : *Stat Crux dum volvitur orbis*.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

A. HAMMANN, O. F. M., *La Prière, I. Le Nouveau Testament*, 484 pages, Desclée et Cie, Tournai, 1959.

Le P. Hammann est un spécialiste de l'histoire de la prière. Après nous avoir donné *Le Pater expliqué par les Pères et Prières des premiers chrétiens*, voici qu'il entreprend une synthèse de plus grande envergure, dont le premier volume est consacré à la prière dans le Nouveau Testament, tandis qu'un second volume déjà en préparation poursuivra l'étude de la prière jusqu'au concile de Nicée. Nous n'avions pas jusqu'ici, en français du moins, d'ouvrage d'ensemble aussi important sur une théologie biblique de la prière.

Un chapitre d'introduction traite de la prière dans l'Ancien Testament, car on ne peut détacher la prière chrétienne de ses sources juives, en particulier des Psaumes. La prière dans les évangiles synoptiques, la prière dans la communauté apostolique, la prière chez saint Paul, la prière johannique, telles sont les principales divisions de l'ouvrage. Plusieurs tables détaillées en facilitent la consultation. L'index des textes bibliques cités couvrant une trentaine de pages, on peut se rendre compte de la richesse condensée dans ce livre.

Nous avons été heureux de voir que l'auteur commence l'étude de la prière du Nouveau Testament par les évangiles synoptiques qui nous rapportent la prière de Jésus et son enseignement sur la prière, contrairement à une tendance actuelle, peut-être trop influencée par la *Formgeschichte*, qui consiste à partir de la communauté apostolique, puis de saint Paul, pour arriver seulement ensuite aux évangiles, parce que leur témoignage porte l'empreinte de la tradition de la communauté et du travail rédactionnel des évangélistes. Cette dernière méthode, en effet, qui peut se justifier du point de vue de la critique littéraire, ne va pas sans inconvénient ; elle risque, si on l'emploie sans correctif, de diminuer la valeur des évangiles comme écho direct des paroles de Jésus ; il ne faut pas oublier, comme dit très bien le P. Hammann, que la prière de la communauté primitive a été façonnée par celle de Jésus, et c'est bien par là qu'il faut commencer pour une étude théologique du sujet (p. 59).

La partie la plus neuve de l'ouvrage est

sans doute celle consacrée à la prière dans saint Jean, car si la pensée johannique a fait l'objet de nombreux travaux, il n'existait jusqu'ici aucune monographie sur le thème de la prière, qui est cependant très riche. Sans se prononcer sur les questions d'authenticité, l'auteur admet comme point de départ que le quatrième évangile, l'Apocalypse et les lettres johanniques forment une unité et sont l'œuvre de l'apôtre Jean, tout en reconnaissant la part que des rédacteurs ont pu apporter à son œuvre littéraire (p. 339). L'analyse des hymnes liturgiques de l'Apocalypse, de la prière de Jésus au tombeau de Lazare, de la prière sacerdotale après la Cène, etc., nous mène par des chemins convergents au cœur du mystère de Jésus.

Ne pouvant reprendre en détail ces diverses parties, soulignons simplement les caractères généraux de la prière du Nouveau Testament que l'auteur dégage dans sa conclusion. Il y trouve quatre dimensions : 1° une dimension *ecclésiale*, car l'Écriture ne dissocie jamais prière personnelle et prière liturgique, comme s'il pouvait y avoir opposition entre l'une et l'autre ; 2° une dimension *existentielle*, entendant par là que la prière du Nouveau Testament comporte une confession de foi qui engage tout l'homme dans toute son existence, car il ne peut y avoir de solution de continuité entre la prière et la vie ; 3° une dimension *eucharistique*, car l'action de grâces, réponse de l'homme au don reçu de Dieu, est l'essence même de la prière chrétienne, qui trouvera son expression la plus parfaite dans l'Eucharistie sacramentelle ; 4° enfin une dimension *eschatologique*, car si les promesses divines sont déjà accomplies dans le Christ, il reste encore à en attendre l'achèvement final dans la gloire ; la prière chrétienne est tendue vers ce terme, elle appelle de ses désirs le retour du Christ, elle redit sans cesse sous la poussée de l'Esprit le *Marana tha* (Seigneur, viens !) de la communauté primitive.

Nous ne ferions de réserves que sur quelques points de détail. Y a-t-il vraiment lieu d'établir une telle différence entre *louange* et *action de grâces*, au point de dire que « l'Israélite loue sans rendre grâces » (p. 292) ou que « la louange est un héritage juif, tandis que l'action de grâces une nouveauté chrétienne » (p. 295). L'analyse que l'auteur

fait de ces deux attitudes de la prière, pour en souligner le contraste, nous paraît d'une subtilité un peu forcée (p. 296). Sans doute, le verbe *εὐχαριστεῖν*, si fréquent dans le Nouveau Testament, ne se trouve pas dans l'Ancien. Mais l'idée d'action de grâces envers Dieu pour le don gratuit de l'élection, de la délivrance, est très familière à la prière d'Israël, elle inspire de nombreux psaumes, elle pénètre toute la spiritualité du Deutéronome. La nouvelle traduction latine des Psaumes a rendu très souvent le *confiteri* de l'ancienne Vulgate par *gratias agere* ; on peut discuter de l'opportunité de ce changement, mais il montre qu'il y a équivalence de sens. Du reste, le P. Hammann lui-même fait allusion aux sacrifices d'action de grâces et traduit le refrain fréquent du Psautier : « Rendez grâces au Seigneur car il est bon, car éternel est son amour » (p. 45).

Expliquant la demande du Pater *Adveniat regnum tuum*, l'auteur écrit : « La royauté du Christ a commencé, mais son œuvre n'est pas achevée. Celle-ci prendra fin avec le monde présent, quand le royaume sera venu. De la venue du roi à la venue du royaume la tension demeure » (p. 111). Peut-on séparer la venue du Roi-Messie de celle de son royaume ? Dès que le roi vient, il commence à établir son royaume. Jésus l'a déclaré aux Pharisiens : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, c'est qu'alors le royaume de Dieu est arrivé pour vous » (Mt. XII, 28). L'Eglise n'est pas seulement dans l'attente du royaume à venir, elle est déjà ce royaume commencé, et elle attend sa consommation qui sera sa venue définitive.

La révélation du nom divin à Moïse au livre de l'Exode 3, 14 est traduite : « Je suis celui que je suis » (p. 104). Il faudrait alors logiquement dire avec certains auteurs actuels que Dieu refuse de révéler quelque chose de lui-même, pour marquer sa transcendance absolue. L'auteur ne va pas jusque là, il admet qu'il y a là une révélation de Dieu, mais « Iahvé ne veut pas communiquer son entité métaphysique ; l'accent n'est pas mis sur l'être, mais sur l'existence et l'action : Dieu est une présence agissante ». Est-on bien sûr qu'il n'y a pas quelque chose de plus profond dans ces paroles de Dieu à Moïse qui sont à la base de la religion monothéiste d'Israël ?

Ces quelques divergences de vue n'enlèvent rien à l'estime que nous portons à l'œuvre du P. Hammann. Sa belle synthèse sur la prière dans le Nouveau Testament

sera appréciée non seulement comme étude de théologie biblique, elle ouvrira un trésor à tous ceux qui cherchent dans l'Écriture l'aliment de leur vie spirituelle.

Max Overney

A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, Nouveau Testament, Paris, Desclée et Cie, 1959, t. II, 940 pages.

« Les auteurs n'ont pas voulu écrire un livre devant servir de *liber textus* dans les écoles théologiques, mais un livre complémentaire de l'enseignement qui y est donné, livre initiant à l'étude scientifique de la Bible ceux qui ont déjà des fondements solides de théologie et de culture. Ils ont voulu offrir aux professeurs d'abord, mais aussi au clergé et aux laïques cultivés, un exposé des recherches actuelles et des solutions envisagées ». Cet avertissement liminaire met fin à toute méprise, à celle notamment de ceux qui ont pensé voir, dans le premier tome de l'*Introduction*, un manuel classique dont certains passages auraient à être appris par cœur. (Cf. *Nova et Vetera*, 1959, pp. 124-127.)

Nous sommes en présence d'une œuvre considérable, réunissant les travaux de treize savants, tout entière consacrée au Nouveau Testament. Les *Préliminaires* occupent trois sections : Une 1^{re} section étudie le monde gréco-romain (empire romain, civilisation hellénistique, paganisme gréco-romain. La section II concerne le monde juif (la religion juive, la Palestine et l'empire romain, les Juifs de la dispersion). La section III, la littérature du judaïsme. — La 1^{re} Partie étudie les *Évangiles synoptiques* (leur interprétation, Matthieu, Marc, Luc, le fait synoptique, aux sources des évangiles, les évangiles et l'histoire). Une 2^e Partie se rapporte aux Actes des Apôtres (Section I), au Corpus paulinien (Section II). La 3^e Partie, aux épîtres catholiques (Jacques, Pierre, Jude). La 4^e Partie est réservée aux écrits joanniques. Suit un *Appendice* sur les Apocryphes du Nouveau Testament, puis sous forme de *Conclusion*, un exposé des thèmes majeurs du Nouveau Testament étudiés à la lumière de l'Ancien Testament. L'ouvrage est muni de plusieurs *index*, d'un cadre chronologique du Nouveau Testament, de cartes et de plans aisés à consulter. Il est orné de huit figures.

Impossible de rendre compte d'un ouvrage d'une telle étendue, qui se présente comme une encyclopédie néotestamentaire. On ne peut qu'admirer la science, le labeur, la pro-

bité, la clarté du travail accompli par les divers auteurs et la parfaite présentation de l'édition. Rappelons (cf. notre *Introduction à la théologie*, pp. 163 et suiv.) qu'il existe deux sortes d'explications historiques : l'une de type scientifique, ce mot étant pris au sens moderne ; l'autre de type théologique. La première vise par nature à saisir les événements, même les plus mystérieux en raison de leur enveloppe temporelle et des circonstances forcément inadéquates dont ils se revêtent pour s'insérer dans le cours du temps. La seconde, au contraire, vise par nature à saisir les textes et les faits en raison de leur contenu mystérieux, dans la mesure où elle en est instruite et assurée par les clartés de la révélation et les données du magistère. La première avance selon l'ordre chronologique ; elle se meut la plupart du temps dans la sphère du probable, voire de la conjecture. La seconde part des données les plus développées fournies par le magistère pour remonter jusqu'aux sources néotestamentaires ; elle pratique la méthode régressive ; elle peut donner des certitudes de l'ordre de la foi divine ou de la théologie. Il est question de ces deux exégèses dans l'encyclique *Divino afflante* de Pie XII. C'est à la première sorte d'explications que l'*Introduction à la Bible* a voué son effort.

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, édit. du Seuil, 1959, 190 pages.

Il y a dix ans Berdiaev écrivait : « Chez Sartre il n'existe pas de philosophie de l'histoire et il ne peut en exister. Elle est absente, en général, de la philosophie française moderne, malgré la grande fécondité philosophique des dernières années ». A quoi nous répondions qu'il aurait pu trouver, dans *Humanisme intégral*, les éléments d'une authentique philosophie chrétienne de l'histoire. Il restait à dresser, du point de vue thomiste, le statut authentique d'une pareille science ; à marquer la distinction entre l'histoire et la philosophie de l'histoire ; à spécifier comment, à la différence de la première, la seconde peut être une science au sens aristotélicien du terme ; à opposer cette philosophie chrétienne de l'histoire aux grandes doctrines illusionnistes de Hegel, de Comte, de Marx ; à la distinguer de la théologie de l'histoire ; à dégager, à titre d'exemples, les principales lois fonctionnelles et vectorielles

de l'histoire ; enfin, dans un chapitre culminant, à sonder, du point de vue de la philosophie chrétienne, le mystère du monde (nous avons essayé de l'aborder, du point de vue de la théologie, dans l'article sur les *Trois Cités*, *Nova*, 1958, p. 25). Tel est le contenu, extraordinairement riche, de ce petit livre, dont *Nova*, 1957, pp. 1 et 170, avait pu présenter les deux premiers chapitres.

Les remarques finales (chap. v) nous ramènent à la question des rapports de l'histoire et de la philosophie de l'histoire ; et à celle des rapports de cette dernière avec les données supra-philosophiques. On avait écrit, p. 50 : « Que dire du pur philosophe — du philosophe qui ne reconnaît que la lumière de la raison naturelle et qui refuse toute donnée venant de la théologie au sujet de la condition existentielle de l'homme ? En ses mains la philosophie de l'histoire ne peut éviter, ou bien de manquer à ce qu'on attend d'elle, ou bien de risquer la mystification, car pour atteindre à un certain niveau de réelle profondeur et pénétration, elle requiert nécessairement des données prophétiques... La philosophie de l'histoire est un exemple éminent de la nécessité où est le philosophe, pour édifier une vraie philosophie de l'homme et une philosophie morale intégralement valable, d'éclairer le savoir d'ordre naturel par la lumière d'un savoir plus élevé reçu de la théologie et de la révélation, ce qui n'empêche pas le philosophe de suivre la méthode propre à la philosophie et d'avancer, si je puis dire, à pas de philosophie, non de théologie ». A la fin du livre on présente l'œuvre de Toynbee comme « une approche de la philosophie de l'histoire pure de toutes données authentiquement théologiques. Remarquable, conduite avec une immense érudition et la plus consciencieuse attention, cette œuvre est décevante en fin de compte... S'agit-il du christianisme, par exemple ? Le développement en est historiquement explicable, selon Toynbee, de la même façon que celui du mithraïsme et de ses autres rivaux dans le monde hellénique, et de presque toutes les religions supérieures — à savoir comme un effet lié aux réactions d'un prolétariat interne qui se sent dans mais non pas de la société, et qui reçoit son inspiration d'une source qui a jailli dans une civilisation étrangère. De telles analogies ont sans doute un intérêt dans l'ordre de la causalité matérielle, mais en guise d'explication, elles ne valent strictement rien », pp. 181-182.

L'idée d'une philosophie morale adéqua-

tement prise, qui tient compte des données de la révélation chrétienne concernant la condition existentielle de l'homme tout en procédant *modo philosophico* – et qui a été si vivement et presque si universellement attaquée au début – a seule permis à J. Maritain de fonder le statut scientifique d'une *philosophie chrétienne de l'histoire*. Elle lui permettrait pareillement, pour peu que le loisir lui en soit offert, de nous donner la structure d'une *philosophie chrétienne de la religion* qui dépasserait incomparablement en étendue, en richesse et en pénétration ce que les philosophes thomistes ont tenté jusqu'ici de faire en ce domaine ; qu'on songe, par exemple, aux indications, données comme en passant, du *Court traité*, sur la subjectivité comme subjectivité, pp. 113 et suiv., ou sur la distinction, parmi les hommes et jusque dans le même homme, entre « la posture de chercher les causes » et « la posture de sauver son unique », pp. 199 et suiv., ou aux analyses des *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* touchant par exemple la distinction entre l'ordre essentiel des valeurs et l'ordre existentiel des fins, le bonheur et la béatitude, la sociologie de la fin dernière, les tabous, l'inceste, etc.

Charles Journet

HENRI-IRÉNÉE MARROU, *La foi historique*, dans « Les Etudes Philosophiques », Paris, Presses Universitaires de France, n° 2 avril-juin 1959, pp. 151-161.

« L'histoire est inséparable de l'historien » : C'est sur cette affirmation, qui faisait le titre d'un chapitre de son livre sur la *Connaissance historique* (voir *Nova et Vetera*, 1955, p. 149) et qui continue d'être contestée, que revient ici, avec sa magnifique érudition, l'auteur. Signifie-t-elle qu'il n'y aurait pas de vérité en histoire ? Nullement, mais simplement que la vérité du travail historique sera à proportion de la richesse humaine de l'historien. Les structures que dégage l'historien, il les aperçoit sans doute « comme imprimées dans le matériel documentaire que lui a légué le Passé ; mais pour les y lire, il faut bien qu'il les ait proposées à titre d'hypothèses soumises à vérification, et donc les avoir d'abord formulées au moyen de l'équipement mental qui est le sien ; en ce sens on ne peut récuser la formule sans doute un peu abrupte de R. Aron : *La théorie précède l'histoire* », p. 152. On précise, en la reprenant (voir *Connaissance historique*,

p. 231), la comparaison de l'historien au portraitiste : « De même qu'à la limite tous les historiens traitant du même objet finissent par s'accorder sur un noyau commun de *faits* matériels, de même les éléments somatiques des divers portraits sont le plus souvent parfaitement superposables ; c'est quand il s'agit d'exprimer autre chose... que les difficultés commencent et que les différentes versions du portrait, comme de l'histoire, risquent de diverger. Pourquoi ? C'est que dans les deux cas, quelles que soient les différences spécifiques dans la nature de l'objet, présent ou passé, et des moyens d'expression, plastiques ou conceptuels, c'est bien le même genre de connaissance qui est en jeu – la connaissance de l'homme par l'homme – et le mélange inextricable de sujet et d'objet qu'elle implique. Ce qui ne signifie pas qu'à l'intérieur de ce mélange, elle ne soit capable de vérité », p. 154.

Bien qu'il considère à juste titre l'histoire comme un savoir relevant de la croyance et concernant le probable, l'auteur peut l'appeler, au sens aujourd'hui courant de ce mot, une science : « L'histoire est bien une connaissance scientifique, spécifiée par son objet propre – le passé humain – et sa technique méthodologique (heuristique, critique, interprétation), elle-même fonction de cet objet », p. 157. Mais il ne veut pas qu'on soit « trop prompt à conférer le statut de science aux techniques de critique et d'identification des documents ; il s'agit là d'un ensemble de procédés opératoires mis au point par les traditions d'atelier, mais dont la validité d'application n'est pas séparable d'une intervention, de caractère plus général, de l'esprit de l'historien », pp. 157-158.

Il nous met en garde contre l'erreur de croire que le document existerait à l'état pur, antérieurement à l'intervention de la curiosité de l'historien : les registres paroissiaux, par exemple, sont restés longtemps inutilisés, inutilisables « jusqu'au moment où des historiens préoccupés de problèmes économiques et sociaux se sont avisés de la possibilité et des moyens de les exploiter avec profit », p. 159. « Car la science historique ne progresse pas seulement ni principalement par accumulation : elle connaît aussi des révolutions et fait un bond en avant lorsqu'une autre école historique surgit, animée d'un autre esprit et par suite amenée à poser au Passé des questions nouvelles, ce qui conduit à exploiter de tout autre façon les documents en notre possession ou à rechercher et à pro-

mouvoir à la dignité de documents historiques une catégorie de vestiges jusque-là négligés », *Ibid.*

Le travail historique nous est décrit comme prenant son point de départ dans les profondeurs de l'esprit de l'historien ; on s'approche du *réel* en formulant une problématique, on élabore une heuristique ; vient le contact des documents ; l'historien pose une question précise à un document sélectionné ; l'hypothèse une fois vérifiée et retouchée, on aboutit à établir un *fait*, qui n'est pas un donné initial, mais le résultat de tout ce travail d'élaboration ; il faudra ensuite interpréter ce fait, l'insérer dans des chaînes causales de plus en plus vastes qui nous ramènent par degrés dans les mêmes régions profondes de l'esprit d'où nous étions partis. Il ne faut pas, en effet, se faire une image atomistique du fait historique : cela n'est vrai que de la vieille histoire surtout politique très proche de la chronique qui s'occupe de questions du type : « Quand, où et comment est mort Hugues Capet. » La notion d'événement historique peut s'appliquer à un phénomène de longue durée ; l'objet historique peut être non seulement une bataille, une guerre, une dynastie, mais ces événements aussi que sont une crise économique, un mouvement démographique, une classe sociale, un régime — ou, dans le domaine artistique, un style —, une religion, un système d'organisation générale de la société, une civilisation, e. g. la Cité antique, la Féodalité, le Baroque, l'Islam, le Capitalisme », p. 160.

Telle est la notion que l'auteur se fait de l'historien *personnaliste*. On la compléterait par ce qu'il avait dit dans *Connaissance historique*, p. 240 : « L'honnêteté scientifique me paraît exiger que l'historien, par un effort de prise de conscience, définisse l'orientation de sa pensée, explicite ses postulats (dans la mesure où la chose est possible) ; qu'il se montre en action et nous fasse assister à la genèse de son œuvre : pourquoi et comment il a choisi et délimité son sujet ; ce qu'il y cherchait, ce qu'il y a trouvé ; qu'il décrive son itinéraire intérieur, car toute recherche historique, si elle est vraiment féconde, implique un progrès dans l'âme de son auteur... »

On le voit, c'est à une notion étroite et finalement chimérique de l'*objectivité historique* que l'auteur de *Connaissance historique* opposait la notion de *vérité historique*. Il revenait pour l'histoire, non simplement événementielle mais intégralement prise, le nom de « science » qu'il entend en un sens aujourd'hui tout à fait courant.

Si l'on donnait aux mots « science » et « scientifique » le sens aristotélicien de connaissance intellectuelle nécessitante et démonstrativement établie, on dirait que l'histoire, qui porte sur le singulier, se distingue des sciences, qui visent à dégager des lois universelles. Et cette précision permet de souligner ce qui différencie l'historien du savant. Ce point est mis en lumière dans *Pour une philosophie de l'histoire* de J. Maritain, p. 21 : « Puisque l'histoire n'a pas affaire aux essences abstraites à dégager du singulier, mais aux aspects du singulier qu'il faut retenir comme particulièrement importants, il est clair que la façon dont l'historien dirige son attention est alors un facteur déterminant. Et cette direction de l'attention dépend elle-même de tout l'équipement intellectuel du sujet... Les dispositions *intellectuelles* tout entières de l'historien jouent un rôle indispensable dans la saisie de la vérité historique : situation toute différente de celle qui caractérise l'objectivité scientifique, où tout ce qui relève de la subjectivité et des dispositions de l'homme, sauf en ce qui concerne la vertu de science, disparaît ou doit disparaître. Pour l'historien, c'est une condition préalable d'avoir une saine philosophie de l'homme, une culture unifiée, une juste appréciation des diverses activités de l'être humain et de leur importance respective, une exacte estimation des valeurs morales, politiques, religieuses, techniques et artistiques. La valeur, j'entends la *vérité* du travail historique, sera proportionnée à la richesse humaine de l'historien ». Et ici, J. Maritain cite H. Marrou : « Plus l'historien sera intelligent, cultivé, riche d'expérience vécue, ouvert à toutes les valeurs de l'homme, plus il deviendra capable de retrouver de choses dans le passé, plus sa connaissance sera susceptible de richesse et de vérité ». J. Maritain continue : « Une telle position n'implique aucun subjectivisme ».

Pour finir, n'oublions pas que H. Marrou aime parfois, en s'exprimant, à faire sa part à la fantaisie. S'il se réfère à Kant pour revendiquer contre les positivistes le mystère de l'activité de l'esprit, c'est, il nous le dit ici, « à un kantisme très exotérique dont il est permis de penser qu'il est intégré à la *philosophia perennis* ; rien ne serait plus trompeur que d'asservir trop intimement notre philosophie critique à une étape particulière du néo-kantisme », p. 155 ; et si, pour inviter l'historien à nous découvrir ses intentions

et ses méthodes de travail, il parle avec Sartre d'une psychanalyse « existentielle » de l'historien, « l'étiquette, choisie pour son pittoresque, est bien entendu à prendre *cum grano salis* », p. 161.

Charles Journet

A.-M. GOICHON, *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan, Commenté par des textes d'Avicenne*, Avant-propos, traductions, explications et notes, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 256 pages.

Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan est un opuscule d'Avicenne (980-1036) qui excita une vive curiosité en Orient, et plus tard en Occident lorsqu'il fut édité à la fin du XIX^e siècle. Il est d'allure mystique. L'âme au cours d'une sortie, rencontre un Sage splendide qui lui répond : « *Mon nom et mon lignage sont : Vivant et : fils du Veilleur. Mon pays est la Demeure du Sanctifié. Mon métier est de voyager dans les contrées des mondes, au point de les embrasser tout entières dans une connaissance exhaustive. Mon visage est toujours tourné vers mon Père — le Veilleur — et j'ai reçu de lui les clés de toutes les sciences. Il me fit prendre des chemins conduisant aux extrémités du monde, si bien que je réunis dans mon voyage les horizons de tous les climats* », p. 35. On comprend que plusieurs aient cherché dans cet ouvrage imagé et poétique un enseignement mystique ou gnostique. Sohrawardi (1155- 1191) déclara finalement ne pas l'y trouver. Récemment, M. Henri Corbin, le savant spécialiste en Ibn Arabi (*Nova et Vetera*, 1959, n° 1, pp. 61-66) traduisit ce texte et voulut, à son tour, l'éclairer par des traditions gnostiques. Sa traduction, qui ne suit pas le seul texte arabe, mais s'inspire d'une traduction persanne, est accompagnée de notes sur des traditions iraniennes et gnostiques souvent très postérieures à Avicenne. Frappée par le fait que la rédaction d'Avicenne ne répond pas à la gnose, et docile à l'invite du commentateur persan, contemporain du Maître, M^{lle} Goichon, qui vient d'être chargée de cours à la Sorbonne, entreprit de tenter un commentaire du *Récit* par Avicenne lui-même : « Je le repris donc, serrant au maximum le texte arabe, et vérifiant toutes les réminiscences qu'éveillait sa lecture. Toutes les idées du texte, confrontées phrase par phrase, souvent mot par mot, furent retrouvées dans les ouvrages philosophiques d'Avicenne, les ouvrages imprimés et bien connus. En tout cela,

je ne trouvais point de gnose. Je voulais voir si les sources s'y rattacheraient. Sur le premier travail un autre s'est greffé, apportant beaucoup de lumière : la recherche des sources, extrêmement diverses. Le sens réel ayant été retrouvé, il est maintenant permis de transposer le *Récit* sur le plan philosophique, p. 9. Le *Récit* n'est donc point comme on l'a cru un traité de gnose iranienne, mais un exposé de la philosophie même d'Avicenne et en cette matière, M^{lle} Goichon est passée maître : « Ces pages, écrites par manière de jeu intellectuel dans la prison de Ferdajan, offrent une présentation imagée de la doctrine avicennienne des formes, formes substantielles d'une part, formes intelligibles de l'autre. Il joint donc aux théories métaphysiques un résumé de la théorie avicennienne de la connaissance. Il la conduit jusqu'à ses perspectives les plus élevées, l'Intelligible suprême étant le Roi créateur » (cf. *Prière d'insérer*).

Avicenne, dont l'inspiration était platonicienne, n'acceptait pas la doctrine pourtant coranique (L, 11, LIV, 7) de la *résurrection des corps*. M^{lle} Goichon écrit : « Avicenne était croyant. Il a pris beaucoup de peine pour accorder sa philosophie avec les données coraniques, sans toujours y parvenir. Il est mort comme un croyant, comme un homme pieux, faisant des aumônes et priant. A notre avis il connut la tentation de tous les hommes qui dépassent le niveau des connaissances de leur temps et trouvent une explication à bien des choses qui paraissent aux autres inexplicables. Où commence et où s'arrête l'explication ? Parmi les textes religieux, qu'est-ce qui est à prendre à la lettre et qu'est-ce qui est manière d'exprimer, en le faisant pressentir, ce qui est de soi inexprimable par le sensible... », p. 187.

La rencontre de l'âme avec le Roi à la fin du *Récit*, est décrite en termes magnifiques : « *Quand l'un de ceux qui entourent son immensité est rempli du souci de méditer sur lui, le saisissement lui fait baisser les yeux ; il en revient tout égaré. A peine si la vue ne lui a pas été enlevée avant qu'il eût porté son regard vers lui, comme si sa beauté était le voile de sa beauté, comme si son épiphanie causait son mystère, comme s'il était dissimulé par son rayonnement... Vraiment ce Roi, avec son éclat se lève comme un soleil sur les siens. Envers eux, il n'est pas avare de rencontre, eux seulement n'arrivent pas à le regarder attentivement, à cause de la déficience de leurs facultés. Lui, en vérité, est rempli de bonté,*

débordant du flux de l'être ; il embrasse toute la terre, il submerge de grâce, il ouvre largement ses parvis, à tous il étend ses dons. Qui-conque voit de ses yeux une trace de sa beauté, y arrête son regard et ne l'en détourne plus, même l'espace d'un clin d'œil... Parfois parmi les hommes, quelques solitaires émigrent vers lui. Tant de ses grâces les rencontrent qu'elles les font ployer... Et lorsqu'ils reviennent de chez lui, ils reviennent comblés ».

Il restera sans doute à ne pas oublier les erreurs métaphysiques d'Avicenne, pour qui les êtres émanent nécessairement hors de leur Principe, et à ne pas donner à ce langage la profondeur d'une signification chrétienne. L'amour dont il parle n'est pas la charité surnaturelle venue du cœur percé de Jésus. Les Intelligences séparées (les Anges), il le sait, ne peuvent, par leur seule nature, connaître Dieu que sous l'aspect de Cause première, de premier Intelligible : « *Et sans aucun doute, elles ont un amour inné dans leur essence, pour le vrai Absolu d'abord, et pour le reste des intelligibles secondairement... Donc le véritable objet d'amour des âmes humaines et angéliques, c'est le Bien pur* ». Tels sont, empruntés à Avicenne lui-même, les derniers mots de ce beau livre. Charles Journet

FRANÇOIS PETIT, O. Praem., *Le problème du mal*, Collection « Je sais - Je crois. »

L'auteur s'efforce de parler d'une manière sereine d'un problème angoissant. Il le dit d'ailleurs explicitement : « Ce n'est pas quand la souffrance nous tenaille que nous sommes à même d'en étudier les raisons d'être. Saint Jacques nous dit dans son épître : « Si quelqu'un est dans la tristesse qu'il prie. » Il trouvera sans tarder dans le contact avec Dieu la consolation et le réconfort... Il ne les trouverait pas dans des discussions qui ne changent rien aux réalités » (p. 70).

L'exposé est systématique. Trois grandes parties : I. Les solutions humaines (mythiques et philosophiques). II. Le donné révélé. III. Explication théologique (inspirée par saint Augustin et saint Thomas).

Pour notre part, nous aurions insisté davantage sur l'aspect *satisfaisant* de la peine. L'auteur voit avec raison dans l'excès des souffrances du Christ un enseignement sur la gravité du péché et un signe de l'amour du Père pour nous. Nous aurions cependant aimé que l'auteur développe la doctrine de saint Thomas sur la correspondance des souffran-

ces du Christ avec les deux aspects du péché. Pour réparer l'injure faite à Dieu par le péché, le Christ éprouve une douleur intérieure qui *dépasse la souffrance de n'importe quel homme contrit* (III. q. 46, art. 6, ad 4). Pour compenser l'amour déréglé des créatures, le Christ éprouve dans sa chair des tourments qui réparent les satisfactions coupables. Avec raison, on insiste de nos jours sur le mystère de la *miséricorde* manifesté par la croix. A notre avis, on néglige un peu trop l'aspect de la *justice* divine apaisée, non certes, par le spectacle de la *pure* souffrance, mais par l'amour du Fils qui s'offre à son Père dans le sang et les larmes. G. Bavaud

P. H. DELHAYE et J. BOULANGE, « *Espérance et vie chrétienne* », Rencontre de Dieu et de l'homme, Desclée et C^{ie}, éditeurs.

Cet ouvrage, qui fait suite à un traité des vertus théologales en général, et qui en annonce deux autres, consacrés respectivement à la foi et à la charité, est un traité complet de l'Espérance, envisagée au point de vue de la théologie systématique, de la spiritualité et de la pastorale. Comme le fait remarquer l'auteur, de telles synthèses n'abondent pas en cette matière, et la « deuxième vertu » a toujours fait figure de parente pauvre entre ses deux sœurs dont s'occupent depuis des siècles les théologiens. Cette carence, certainement regrettable, il était intéressant d'y remédier.

L'auteur, ou plutôt les auteurs, l'ont fait avec bonheur dans cet ouvrage. L'espérance nous y est montrée en exercice dans la Bible, et dans la patristique, avant que sa nature soit analysée selon la méthode spéculative et principalement selon la doctrine de saint Thomas, confrontée à celle des grands théologiens scolastiques, qui l'ont précédé ou suivi.

C'est à la lumière de la définition ainsi découverte et précisée que nous sont présentées dans un dernier chapitre la morale et la pastorale de l'espérance, non sans qu'il soit fait appel à l'analyse des situations concrètes, psychologiques et extérieures, au milieu desquelles chacun a à exercer la vertu d'espérance.

S'il s'agissait d'une étude purement scientifique, il est clair que chacun des éléments de cette synthèse paraîtrait trop hâtivement traité. Mais il s'agit de tout autre chose : on a voulu proposer aux prêtres et à tous

les chrétiens qui veulent approfondir leur foi et les raisons de leur agir chrétien, une étude à la fois sérieuse et accessible, équilibrée entre les diverses données que comporte tout problème de théologie morale, qui leur permette de vivre de façon plus consciente et plus personnelle leur christianisme. Une bibliographie très complète aidera ceux qui voudraient continuer cette étude et en approfondir tel ou tel point.

Au sujet de la pensée de saint Thomas, dont les auteurs s'inspirent fortement pour définir l'espérance, il semble que la notion de « bonum arduum » ne soit pas très exactement rendue, et qu'on n'a pas assez vu que l'« arduitas » ou la « difficulté » affectant le bien lui-même, le mouvement appétitif qui se porte vers celui-ci est nécessairement pénétré d'amour et de désir, ce qui permet de résoudre le conflit, dans la définition de l'espérance, entre la confiance et le désir, par la compénétration entre ces deux éléments et non pas leur juxtaposition, comme semblent le faire les auteurs à la suite de Rinalda. On peut critiquer aussi la distinction trop tranchée entre l'aspect objectif de l'espérance, auquel se serait attaché de préférence saint Thomas, et son aspect subjectif, qui intéresse davantage ses successeurs et les modernes. Car pour saint Thomas c'est justement par l'objet qui la spécifie que peut être connue la vertu, disposition subjective. De ce point de vue, le chapitre, en soi d'ailleurs fort intéressant, consacré à la philosophie de l'espérance de G. Marcel est un peu déroutant, car l'espérance nous y est décrite et expliquée comme une pure démarche spirituelle, abstraction faite de son objet, c'est à dire du but qui donne sens et valeur à cette démarche.

Mais ce sont des critiques mineures qui ne sauraient aucunement empêcher de conseiller cet ouvrage à tous ceux à qui il s'adresse. J.-H. Nicolas, O. P.

JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp., *Prêtres du Christ - Le sacrement de l'Ordre*, Collection « Je sais - Je crois. »

L'auteur possède une connaissance approfondie des Pères de l'Eglise. Aussi l'évolution des rites et des fonctions est-elle décrite d'une manière fort suggestive.

La théologie du sacerdoce exposée par le P. Lécuyer s'inspire particulièrement de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Dans ce document, la prière consécatoire

conférant le sacerdoce considère les prêtres essentiellement comme les *coopérateurs* de l'évêque. Le pouvoir de consacrer le pain et le vin n'est pas mentionné explicitement. C'est pourquoi, conclut l'auteur, le sacrement de l'Ordre donne d'abord un *charisme*, celui de diriger la communauté chrétienne (épiscopat), celui d'être le coopérateur de l'évêque (presbytérat). Ce charisme transcende la distinction entre le pouvoir d'ordre et celui de juridiction sans rendre d'ailleurs inutile cette distinction explicitée surtout par la scolastique.

L'auteur écrit : « C'est sans doute pour avoir fait passer la considération de la *grâce* du sacrement de l'Ordre après la considération des *pouvoirs* sacramentels qu'il confère, que la théologie d'Occident a vu naître une assez singulière controverse ». Quelle est cette controverse ? Celle qui se rapporte à la *matière* du sacrement : imposition des mains ou porrection des instruments ? Le moyen âge, en considérant la tradition des instruments comme l'essentiel du rite, centrait toute son attention sur le *pouvoir* de consacrer alors que l'antiquité chrétienne - d'après l'auteur - voyait dans l'imposition des mains d'abord une *grâce* habilitant à une fonction de chef du *presbyterium* (évêque) ou de membre du *presbyterium* (prêtre). Dans cette perspective, le texte du concile de Florence sur la forme et la matière du sacrement n'est pas reconnu comme ayant une valeur infaillible. Nous signalons cette position du P. Lécuyer sans pouvoir ici la discuter. G. Bavaud

PIE-RAYMOND RÉGAMEY, O. P., *Les Anges au ciel et parmi nous*, Collection « Je sais - Je crois », Paris, Fayard, 1959, 120 pages.

L'existence des anges, leur nature, leur fonction céleste de louange, leur rôle miséricordieux, leur rapport au cosmos, voilà les points que l'auteur s'attache à élucider, avec un souci scrupuleux de deviner toutes les difficultés à croire de l'« homme moderne » et de prévenir ses objections.

Cela ajoute sans doute une valeur particulière à l'exposé, mais risque aussi de lui faire perdre quelque chose en simplicité et en puissance. L'auteur, qui a lu tout ce qui s'est écrit récemment sur le sujet, cite bien sûr *Das Buch von den Engeln* de Erik Peterson, 1935, et le livre du Père Daniélou sur *Les Anges et leur mission*, 1951. Ces trois ouvrages apportent une précieuse contribution au traité des Anges. Charles Journet

WLADIMIR D'ORMESSON, *La papauté*, Collection « Je sais — Je crois. »

L'auteur, ancien ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, a écrit un ouvrage où transparaissent sa foi profonde et son amour de l'Eglise. Nous avons particulièrement aimé les pages où M. d'Ormesson expose l'histoire du schisme d'Orient. Il s'est inspiré des histoires modernes qui évitent de rejeter exclusivement sur les Grecs la responsabilité des événements.

L'auteur pense trouver dans l'*épître aux Romains* de saint Paul une preuve en faveur de la venue de Pierre à Rome. Paul ayant écrit : « J'ai mis mon honneur à ne pas prêcher là où l'on avait déjà fait connaître le Christ, pour ne pas bâtir sur les fondements posés par un autre », M. d'Ormesson commente : « Un autre était donc déjà venu. Et cet autre avait posé les fondements... Or, en dehors de Pierre, aucun autre Apôtre n'a jamais été mis en relation avec la fondation de Rome. Ainsi, dans la pensée de Paul, il ne peut s'agir que de Pierre » (p. 25).

Cette argumentation ne nous convainc pas entièrement, car cet « autre » pourrait être Apollos, par exemple, qui a joué un rôle important à Corinthe.

Avec l'auteur, nous voyons dans le prologue de l'*épître aux Romains* de saint Ignace d'Antioche davantage que des *hyperboles orientales*. Cependant, nous préférons l'interprétation de Mgr Perler à celle que nous donne M. d'Ormesson. D'après Mgr Perler, cette *présidence* de Rome dont parle l'évêque n'a pas une valeur juridique, mais religieuse. L'Eglise de Rome a été illuminée et aimée par Dieu plus que les autres ; c'est pourquoi, elle est la *première* dans la foi et l'amour. Et pourquoi Dieu l'a-t-il préférée à d'autres ? Parce qu'il lui a donné pour chefs Pierre et Paul (cf. 4/3). G. Bavaud

FRANK BUCHMAN, *Le Réarmement moral*.

On s'est ému récemment d'un texte de Frank Buchman paru dans le *Courrier d'information* du Réarmement Moral, 16 octobre 1959, où l'on a cru voir que le Mouvement changeait d'attitude en ambitionnant de passer au rang d'idéologie. Mais ce texte, où Buchman reproche à la démocratie de manquer d'une idéologie, n'est pas nouveau ; il est daté de juin 1948. En voici les dernières lignes : « *Ce qui manque à notre démocratie, c'est une idéologie... Seule une passion peut guérir d'une passion. Et seule*

une idéologie supérieure embrassant le monde peut guérir une humanité divisée par des idéologies en conflit. » On le savait d'ailleurs. C'est depuis toujours que le RAM a voulu être une idéologie. Pas de changement de son côté.

On nous donne à choisir entre deux idéologies : communisme ou Réarmement moral. Celui-ci « est beaucoup plus qu'une réponse au communisme : c'est l'idée révolutionnaire qui redresse tout ce qui est mal et qui forme pour chaque pays les dirigeants incorruptibles et inspirés par Dieu sans lesquels aucune nation ne peut connaître de vie pleine et libre ». Changer la nature humaine, voilà ce que les communistes « n'ont jamais réussi à faire. Mais le Réarmement moral, est en train de créer des hommes d'un type nouveau ».

Qu'est-ce qu'une idéologie ? Le R. P. Cottier, qui se pose la question à la première page de son livre sur *L'athéisme du jeune Marx*, répond : Une idéologie « pourrait se définir comme un complexe d'idées, de sentiments, de réflexes, d'attitudes qui s'impose aux esprits d'une manière impérieuse et collective pour des motifs souvent autres que les évidences rationnelles. Elle intéresse le sociologue des idées, le psychologue, le moraliste ». Le marxisme est une *idéologie*, au cœur de laquelle se trouve une *philosophie* et une *religion*, fondée sur un acte de foi en l'athéisme.

Le RAM pourrait être accepté par nous, s'il se donnait pour un mouvement d'inspiration chrétienne, mais nettement *infra-confessionnel*, laissant à l'Eglise la tâche suprême de prêcher la révélation des mystères chrétiens, sans l'action manifeste ou secrète desquels il n'y a pas de salut possible pour l'humanité, ni dans ce monde ni dans l'autre : « C'est Jésus qui est la pierre d'angle : car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Act., iv, 11-12). Limité avec humilité au plan infra-confessionnel, le RAM pourrait, sans contredit, avoir d'heureux effets.

Mais que penser de lui s'il se donne pour une idéologie supérieure, capable de réduire les croyances en conflit, de vaincre, par exemple, en les neutralisant les oppositions du judaïsme, du christianisme, de l'islam, voire des religions non abrahamiques de l'Inde, et d'assurer par là le vrai salut de l'humanité ? L'idéologie de Buchman pourrait rejoindre la pensée de Toynbee qui, se distançant de plus en plus du christianisme, suggère que « si les quatre religions ne com-

prennent pas leur mission qui est d'unifier l'humanité, il ne leur reste qu'à perdre leur mandat et à céder la place à une nouvelle religion mondiale» (Cf. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 183).

Dans le même fascicule du *Courrier d'information*, M. Gabriel Marcel exprime son admiration pour l'idéologie du RAM : « *Ce qui est à l'œuvre, ce sont des hommes de bonne volonté, qui se sont véritablement consacrés à l'avènement d'un monde juste, des bonnes volontés qui s'exercent à la lumière de Dieu. Ce mot ici ne doit pas être confessionnalisé. Car ce que je trouve sans prix ici, c'est cette possibilité que je ne vois nulle part ailleurs d'une rencontre fraternelle entre des gens de religions différentes mais qui adorent le même Dieu, parce Dieu est un.* » Ainsi, ce qui est sans prix aux yeux de M. Gabriel Marcel, c'est, pour unir les hommes, d'avoir déconfessionnalisé le nom de Dieu Charles Journet

GEORGES TAVARD, *Le protestantisme*, Collection « Je sais – Je crois », Arthème Fayard.

Voilà un auteur qui n'aime pas les compromis doctrinaux. On sait qu'en Inde du Sud, des communautés de tradition presbytérienne ont adopté l'épiscopat dit « historique » sans préciser la valeur dogmatique de cette innovation acceptée en vue de l'union avec l'Eglise anglicane. Georges Tavard écrit : « Une doctrine si équivoque ne peut guère accoucher que d'une unité bâclée » (p. 100).

Mais si le jugement de l'auteur sur cet œcuménisme superficiel nous semble heureux, nous avons moins apprécié son interprétation de la pensée des Réformateurs. Est-il bien vrai que l'expression luthérienne de *justice imputée* est seulement ambiguë ? (p. 82). Au sujet de la justification gratuite, de l'Écriture, de la foi, « il n'y a pas, nous dit-on, opposition fondamentale irréductible à la doctrine catholique bien comprise » (p. 30). A notre avis, l'auteur interprète dans un sens trop catholique la doctrine des Réformateurs. Ces derniers ne se sont pas séparés de Rome à cause de vulgaires malentendus. Par exemple, lorsque Luther déclare : *Sola fide justificamur*, il reproche à l'Eglise catholique son enseignement sur le rôle décisif que joue la vertu de *charité* dans le mystère de la justification. *Sola fide*, c'est-à-dire : je reçois le pardon par la seule confiance aux promesses divines, non par mon amour de Dieu (qui sera seulement un acte de gratitude envers le Sauveur).

Par ailleurs, cet ouvrage a été écrit sans passion, dans un style « irénique » comme on dit de nos jours. Il peut devenir un instrument de dialogue à condition que l'on précise mieux l'opposition des Réformateurs à la doctrine catholique. G. Bavaud

ANDRÉ D. TOLÉNADO, *L'anglicanisme*, Collection « Je sais – Je crois. »

Voilà un ouvrage chargé d'érudition historique, exposée cependant dans un langage clair et simple. L'auteur éprouve de la sympathie pour la piété anglicane toute pénétrée de patristique. Il signale cependant l'ambiguïté de cette position religieuse qui croit réaliser une synthèse doctrinale, mais qui souvent juxtapose des enseignements contradictoires.

L'évolution d'Henri VIII est caractérisée par ce mot de Péguy : « Tout commence en mystique et tout finit en politique. » Le roi, après avoir réfuté Luther par amour de la vérité consomme le schisme pour des motifs bien connus.

Parlant des conversations de Malines, l'auteur écrit : « Tous les espoirs semblaient permis... Ce fut de nouveau l'attitude des catholiques anglais et de certains milieux de la Curie, aggravée par la mort... du cardinal de Malines et celle de M. Portal..., qui empêcha les conversations d'aboutir » (p. 88).

Même si ces obstacles surgis du côté catholique n'avaient pas existé, les conversations auraient-elles abouti ? Nous ne le croyons pas, l'unité doctrinale des anglicans étant loin d'être réalisée.

Nous n'avons relevé qu'une seule imprécision historique. Bucer, nous dit-on (p. 23), s'est rendu en Angleterre par suite de ses désaccords avec Luther. En réalité, à l'avènement d'Edouard VI, Luther était déjà mort. Et si Bucer a quitté Strasbourg, c'est par suite de l'introduction dans cette ville de l'*Interim d'Augsbourg* (1547), jugé trop catholique par le réformateur de la ville rhénane.

G. Bavaud

ANATOLE DAROFF, « *Le soleil luit quand même* », Gallimard, 1959, 382 pages, trad. d'Eliane Bickert.

C'est le récit, combien poignant, d'une des plus atroces tragédies de la dernière guerre : le siège de Léninegrad par les Allemands (1941-1943). Un groupe d'étudiants, filles et garçons, vivent en communauté. On s'organise tant bien que mal au début, puis les conditions de vie deviennent de plus en plus

inhumaines. Outre les raids d'avions, les bombardements incessants, il y a les deux plus grandes plaies du blocus : la famine, le froid. Les rations sont infimes et le thermomètre descendra à -40° pendant l'hiver. On meurt, on meurt par milliers, par millions. Ceux qui résistent ne sont que des cadavres vivants, des « morts en sursis ». Certains habitants vont jusqu'à manger et faire commerce de chair humaine. Et pourtant, dans cette ville douloureuse, pétrifiée, « le soleil luit quand même », l'amour de la vie est plus fort que tout. Pour les étudiants, il n'est plus question d'études. Les cours ne se donnent plus, beaucoup de professeurs sont morts. On ne perd pas le goût d'échanger des idées, ni même de plaisanter, mais la première chose est : *manger*, pour vivre jusqu'à demain, résister de toutes ses forces à la mort. Tout est bouleversé, cela ressemble à la fin du monde, mais le temps d'Apocalypse a sa grandeur et ils savent le voir. Ils aiment leur ville et leur pays, tant de trésors qu'ils portent dans leur cœur depuis l'enfance, et les poètes qui ont su dire tout cela :

*O jours terribles, terrible cité,
On ne peut plus à présent se quitter.*

Plusieurs jeunes gens meurent. Les garçons s'engagent comme volontaires et prennent part aux batailles de la seconde année. Enfin, il y a un espoir de rompre le blocus. C'est la fameuse « route de glace » du lac Ladoga, par où sera évacué le héros (et l'auteur) du livre.

La traduction d'Eliane Bickert est excellente. Il faut l'en féliciter et la remercier d'avoir donné au public de langue française un livre qui évoque avec tant de vérité les conséquences inhumaines de la guerre, et dont les faits seuls posent (il faudrait dire : crient) l'angoissante question formulée par le chef officiel de la défense de Léninegrad, André Idanov, peu de temps avant sa mort : « Les gens mouraient comme des mouches, dans ce siège inhumain. A chaque instant, je me demandais : « Avons-nous le droit de mourir ainsi à la mort des milliers de citoyens soviétiques ? Comment l'histoire va-t-elle nous juger ? » Et j'étais persuadé que, malgré tout, l'histoire de l'humanité ne nous aurait pas pardonné la reddition de Léninegrad... »

Anne Perrier

L'Imitation de Jésus-Christ, trad. de Marcel Michelet, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse).

« Ne pourrions-nous pas dire que l'Imi-

tation de Jésus-Christ est un poème : un poème d'amour, et par conséquent un poème de la joie ? Il n'y a pas certes profusion d'images, mais elles sont remplacées par une telle hauteur d'inspiration, une telle ordonnance musicale qu'elle nous apparaît comme une sorte de neuvième symphonie spirituelle. » (Introduction : *Symphonie de la joie*, p. 14).

Un grand, un puissant poème d'amour, c'est bien ainsi que nous apparaît l'*Imitation* dans la Nouvelle traduction de Marcel Michelet, traduction d'ailleurs couronnée par l'Académie française. On avait prêté l'oreille à la profondeur, à l'humilité de ce texte, à sa vérité, à sa richesse. Mais avait-on assez remarqué l'élan qui le soulève et qui en fait un chant unique de l'amour de Dieu, de la joie en Dieu ? On est saisi d'une nouvelle manière par la beauté de ce « livre de piété », par le mouvement lyrique qui souligne l'ardeur passionnée de cette quête de Dieu. Et pourtant, le traducteur a su conserver à ces « conseils utiles pour la vie spirituelle » toute leur simplicité. C'est une réussite, qui peut se mesurer encore à la manière dont notre cœur accueille ces paroles à la fois anciennes et si proches qu'elles semblent avoir été écrites aujourd'hui :

« *L'âme fidèle. — O Seigneur infiniment doux et aimant ! Je désire maintenant te recevoir avec amour !*

Tu connais ma faiblesse et ma difficulté présente, tu sais dans quels maux et quels vices je suis enfoncé, combien souvent je suis lourd, tenté, troublé, souillé.

C'est pour chercher remède que je viens à toi ; je t'en supplie, relève-moi, console-moi.

Je parle à celui qui sait tout, qui connaît tout l'intérieur de moi-même, qui peut seul aider et consoler parfaitement.

Tu sais de quels biens j'ai besoin avant tout et combien je suis pauvre de vertu.

2. *Me voici nu devant toi, invoquant ta grâce, implorant miséricorde. Restaure ton mendiant affamé, rallume ma froideur au feu de ton amour, éclaire ma cécité au flambeau de ta présence.*

Tourne en amertume toutes choses terrestres, en patience toutes les peines et les contrariétés, en mépris et oublie toutes les créatures. Elève mon cœur à toi dans le ciel, ne le laisse plus errer sur la terre.

Sois à jamais mon unique douceur, ma seule nourriture et mon seul breuvage, ma joie, ma tendresse, tout mon bien. »

A. P.

MAURICE COLINON, *Le phénomène des sectes au XX^e siècle*, Collection « Je sais – je crois », Paris, Fayard, 1959, 122 pages.

L'auteur signale la raison fondamentale de l'émiettement des sectes, qui tient au caractère même de la secte : « A ne vouloir considérer que la Bible, à prétendre que chacun peut l'interpréter à sa guise, on en vient infailliblement à susciter autant de groupes qu'il y a d'interprètes, c'est-à-dire de soi-disant *prophètes*. . . . Quand une secte est née, quand elle a *fait le plein* des adeptes qu'elle pouvait espérer réunir, un certain conformisme ne tarde pas à s'y instaurer. Alors, un mouvement se dessine à l'intérieur du groupe : un homme, ou quelques hommes, réclament, exigent, une pratique plus *pure*, un retour aux origines. Une *révélation* nouvelle vient corroborer ou détruire celle qui l'a précédée. Une scission se produit. . . . Un seul exemple illustrera ce phénomène. Les Baptistes sont une dissidence anglicane. Les Baptistes sont sortis les Adventistes ; des Adventistes du début, ceux dits du *Septième Jour* ; des Adventistes du Septième Jour se sont séparés les Témoins de Jéhovah ; des Témoins de Jéhovah sont sortis les Amis de l'Homme. Et les Amis de l'Homme connaissent aujourd'hui leur schisme. Le processus est irréversible », pp. 9-10.

La raison de l'efficacité de ces sectes, l'auteur l'emprunte plus loin au R. P. Chéry : « Un homme ne se fait pas Adventiste parce que les Adventistes annoncent le retour du Christ pour après-demain et remplacent le dimanche par le samedi. Un homme ne se fait pas Pentecôtiste parce que les Pentecôtistes ont une doctrine particulière sur le baptême du Saint-Esprit ! Non. Une fois *accroché par la secte, le néophyte en épouse les doctrines. Mais ce ne sont pas là ces doctrines, soudain découvertes, qui déterminent sa conversion*. Qu'est-ce alors qui la détermine ? Trois éléments : – la découverte de communautés chaudes et fraternelles – la découverte de la Bible – la découverte d'une prédication vivante, à leur portée », p. 117.

La conclusion est qu'il n'y a pas de solution facile au problème des sectes. La question qui se pose est de savoir pourquoi tant de pauvres gens, à qui l'Eglise proposait les splendeurs de son *Credo*, n'ont pas su trouver en elle le milieu fraternel qui les aurait gardés des divagations et de l'orgueil des faux prophètes. D'autre part, si l'on est prêt à tout donner en échange d'un peu de « chaleur humaine », où n'ira-t-on pas ? Charles Journet

MARCEL MICHELET, *Psaumes*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 108 p.

Des Matines aux Complies, toute la journée du chrétien s'écoule dans ces poèmes profonds – qu'on souhaiterait peut-être plus affranchis d'une métrique traditionnelle – et par-delà la journée, toute la vie de l'âme à la recherche de son Dieu. C'est d'abord le bonheur de partir, dans la force du désir :

*« Je chante en pleine mer et tu chantes la rive ;
C'est un chemin qu'on fait et qu'on ne refait
[plus ;*

*Dès qu'on a levé l'ancre on part à la dérive
Sur les flots infranchis des rêves absolus. . .
Heureux celui qui peut chanter sur les dix
[cordes*

*Un amour mille fois plus beau que ses amours
Et les trésors de grâce et les miséricordes
Le chant de son désir sur la ronde des jours.*

En un tel voyage, l'âme retombe plus d'une fois sur elle-même, impuissante à repartir. Dans sa tristesse, elle se plaint doucement à Celui qu'elle aime et qu'elle a offensé :

*« Ne gronde pas dans ta colère !
Quand ton visage est courroucé,
Mon cœur se tait, ma chair se serre,
Je n'ose plus te prononcer.*

*Ma force vive déraisonne
Et la lumière de mes yeux ;
La mort obscure m'emprisonne,
Je ne verrai jamais les cieux.*

*Il ne me reste que ma plainte
Et mon désir est devant Toi :
Tu vois, je t'ai parlé sans feinte,
Et je t'ai dit mon désarroi.*

*Entre tes mains je m'abandonne,
J'accueillerai toute douleur :
Mais que ta grâce me pardonne
Et que mon cœur trouve ton cœur. »*

Souffrance, larmes, angoisse : celui qui s'engage sur la voie de l'amour connaîtra tout cela. Mais un jour, parce que Dieu est infiniment miséricordieux et puissant, il donne à l'âme fidèle d'entrer dans la joie de l'amour partagé :

*« C'est Toi seul qui m'entends, ô Bien-Aimé,
[c'est Toi
Qui fais de chaque jour une joie immortelle
Et de l'Eternité une présence telle
Qu'en Toi la mort est morte, et mes larmes en
[fleur
Composent le jardin de ta joie, ô Seigneur. »
A. P.*

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg
(Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard
Georges-Favon 12, Genève.



Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—



Compte de chèques postaux : I 10 232 (*Revue Nova et Vetera*).

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue
Cassette 6, Paris VI^e. Chèques postaux : Paris 243.60.

Les abonnements sont annuels et partent toujours du
N^o 1 de l'année en cours.

