NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *Jésus est-il Dieu pour M. Oscar Cullmann ?* 1

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O. P. • *L'Eucharistie selon M. Max Thurian* 9

MARIE-MARTIN COTTIER., O P. • *L'Athéisme moderne, Brève esquisse historique* 20

NOTES ET CHRONIQUES

FIN DE L'EXPÉRIENCE DES PRÊTRES-OUVRIERS : *Un Message du Père Loew* 52

ERNEST DUTOIT • *Saint Augustin et Cicéron* 55

BIBLIOGRAPHIES • F. M. Braun, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* • R. P. Barthélemy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân* • Jean Doresse, *L'Evangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus.*

Henry Bars, *Maritain en notre temps* • Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation* • Jacques et Raïssa Maritain, *Liturgie et contemplation.*

Sainte Catherine de Gênes, *Vie et Traité du purgatoire* • Saint Ignace de Loyola, *Journal spirituel* • Saint Ignace de Loyola, *Lettres* • Louis Lallemant, *Vie et doctrine spirituelle* • Thérèse d'Avila, *Correspondance.*

Pierre Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique : sainte Thérèse d'Avila et saint François de Sales* • Louis Cognet, *Saint Vincent de Paul* • André Dodin, *Saint Vincent de Paul et la charité* • R. P. Régamey, *Redécouverte du jeûne, sagesse du corps.*

XXXVE ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1960

Jésus est-il Dieu pour M. O. Cullmann ?

Mais vous, qui dites-vous que je suis?
Matth. XVI, 15.

Le livre de M. Oscar Cullmann, qui se présente comme une *Christologie du Nouveau Testament* [1], s'achève par une profession de foi dans le fait que

> le centre de toute révélation divine réside dans la vie terrestre et dans la mort de Jésus et que, à cette lumière, toute révélation doit être considérée comme une histoire du salut qui a commencé avant l'incarnation et qui continue jusqu'à la fin, p. 286.

A l'encontre de certains exégètes actuels, l'auteur ne pense pas qu'il faille *démythiser* l'Evangile pour le rendre acceptable à l'esprit de nos contemporains :

> Aujourd'hui encore, il n'existe d'autre « méthode » pour comprendre la christologie que celle qui est exposée dans les chapitres 5-8 de l'Evangile de Jean. Car pour l'homme d'alors, il était tout aussi difficile que pour nous de croire à ce qui, pour les Juifs, était un « scandale » et pour les Grecs une « folie ». On ne peut pas assez répéter que la difficulté d'y croire ne réside pas dans la « conception mythologique du monde » aujourd'hui dépassée de la Bible, et que le progrès technique de notre époque, avec l'électricité, la radio et la bombe atomique, n'a pas le moins du monde rendu la foi en Jésus, centre de l'histoire divine du salut, plus inaccessible à l'homme du XX^e^ siècle, qu'elle ne l'était déjà à l'homme antique. Car le « scandale », la « folie », c'est que des événements historiques datables – « sous Ponce Pilate » – représentent le centre indiscutable de la révélation de Dieu, et que c'est à partir de là qu'il faut comprendre toutes ses autres révélations. C'était aussi difficile à admettre pour l'homme d'alors que pour l'homme d'aujourd'hui, p. 287.

Cet ouvrage, dont on nous dit qu'il est le fruit de vingt années d'études néotestamentaires, qui témoigne d'une vaste érudition philologique, historique, exégétique, et d'un long travail de réflexion sur les textes originaux, rédigé par un savant dont la loyauté et la bonne foi sont au-dessus de tout soupçon, qui ne veut connaître « pas d'autre méthode que la méthode historique et philologique éprouvée par l'expérience, pas d'autre *attitude* à l'égard du texte qu'une entière disponibilité à l'écouter honnêtement, même si ce qu'il nous dit nous est étranger ou contredit certaines de nos conceptions

[1] Oscar CULLMANN, Professeur à Paris et à Bâle, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1958, 300 pages.

les plus chères », p. 8, est destiné sans aucun doute à exercer de deux manières une influence profonde et durable sur les recherches de l'exégèse contemporaine et sur l'orientation même de la pensée religieuse. D'abord, pour une première part, en raison de la richesse de son information scientifique, de ses vues souvent pénétrantes et originales dans l'ordre de la philologie, de l'histoire et de l'exégèse littérale, en raison enfin, de la justesse incontestable de bon nombre de ses remarques : ici comment se retenir de dire à l'auteur notre assentiment, plus encore, notre reconnaissance ? Ensuite, pour une seconde part, en raison soit de la *perspective* où il se place résolument, soit des *conclusions suprêmes* auxquelles il aboutit : et sur ces deux points comment taire la surprise douloureuse que nous avons éprouvée en constatant que la brisure est irrémédiable entre son exégèse profonde et celle qu'annonce l'Eglise chrétienne d'Orient et d'Occident ?

*

La perspective adoptée peut se caractériser sur deux plans.

Sur le *plan exégétique*, celui de l'exégèse en profondeur, l'auteur estime pouvoir se contenter des simples lumières naturelles qu'apportent les connaissances philosophiques et historiques pour interpréter le contenu du message révélé. Il rejette comme une erreur de méthode et comme purement inacceptable la conception suivant laquelle la révélation, apportée au monde avec autorité par le Christ et les apôtres, ne peut se conserver et se développer dans le monde, comme un dépôt vivant, que par la même autorité qui lui a, une fois pour toutes, donné naissance : « Allez, enseignez toutes les nations... Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle » (Mt., fin). La conséquence se fera sentir dans ce qu'on aime aujourd'hui à appeler le retour aux sources, le « ressourcement ». Il peut, en effet, se pratiquer de deux manières ».

Ou bien l'on pose que le dépôt révélé, livré aux disputes des hommes, s'est altéré au cours des âges et l'on essaie d'en redécouvrir le sens primitif avec le secours de la seule méthode historique et philologique approuvée par l'expérience : c'est à partir de cette reconstruction forcément conjecturale, et dans le cas présent nécessairement artificielle, que l'on jugera ultérieurement la dogmatique des Eglises.

Ou bien l'on pose que le dépôt révélé s'est conservé et développé dans la lumière qui nous l'a apporté, et l'on remonte alors le cours de son progrès comme l'explorateur qui part de l'embouchure d'un fleuve pour en retrouver la source. C'est la « voie régressive », pratiquée dans la perspective catho-

lique, et sur l'importance de laquelle l'encyclique *Humani generis* a ramené récemment l'attention des catholiques eux-mêmes [1].

Si l'on quitte maintenant le plan proprement exégétique pour se placer au plan de l'une des *visions générales de l'univers* dont nul n'est capable de s'abstenir, on dira que l'attitude spirituelle initiale de M. O. Cullmann est pragmatique, étrangère à l'attitude contemplative ou spéculative qui cherche partout la suprême raison des choses, et qu'elle se situe spontanément dans le prolongement de la vision luthérienne de la christologie. On a récemment cité [2] ce texte significatif de Luther :

> Christ a deux natures. En quoi est-ce que cela me regarde ? S'il porte ce nom de Christ, magnifique et consolant, c'est à cause du ministère et de la tâche qu'il a pris sur lui, c'est cela qui lui donne son nom. Qu'il soit par nature homme et Dieu, cela, c'est pour lui-même. Mais qu'il ait consacré son ministère, mais qu'il ait épanché son amour pour devenir mon Sauveur et mon Rédempteur, c'est où je trouve ma consolation et mon bien... Croire au Christ, cela ne veut pas dire que Christ est une personne qui est homme et Dieu, ce qui ne sert de rien à personne ; cela signifie que cette personne est Christ, c'est-à-dire que pour nous il est sorti de Dieu et venu dans le monde : c'est de cet office qu'il tient son nom [2].

Chez Luther, le centre d'intérêt s'est déplacé. Ce qui lui importe, c'est ce que le Christ est pour nous, non ce qu'il est pour lui-même, sa mission non sa personne : comme si ce que le Christ est pour nous ne dépendait pas intrinsèquement de ce qu'il est pour lui-même, et sa mission de sa personne, et son agir de son être ; comme si le Christ n'était pas plus aimé de Dieu que toutes les créatures, et n'avait pas reçu le Nom qui est au-dessus de tout nom (Philipp., II, 9). Luther croyait pourtant que le Christ est par nature homme et Dieu, mais cela cessait de l'intéresser. M. O. Cullmann a cessé de le croire.

Quelle que soit la valeur de la *Christologie* de M. Cullmann sur le plan de l'exégèse philologique et purement littérale – et elle est considérable –, il

---

[2] Les « amateurs de nouveautés » veulent « en revenir aux sources primitives et interpréter les constitutions et décrets plus récents du Magistère d'après les écrits de l'antiquité ». Sur quoi l'encyclique note : « Il est vrai aussi que les théologiens doivent toujours revenir aux sources de la révélation divine : il leur appartient d'indiquer de quelle façon soit implicite soit explicite les enseignements du magistère vivant se trouvent dans les saintes Lettres et la tradition divine... Mais ce n'est pas un motif d'équiparer la théologie, même celle qu'on appelle positive, à une science purement historique. Car en même temps que ces sources, Dieu a donné à son Eglise un magistère vivant, pour éclairer et dégager ce qui n'est contenu dans le dépôt de la foi qu'obscurément et comme implicitement... Or si l'Eglise fait de cette charge, comme il est arrivé bien souvent au cours des siècles, un exercice soit ordinaire soit extraordinaire, il est absolument évident qu'il est d'une fausse méthode d'expliquer le clair par l'obscur, bien plus, qu'on doit universellement suivre l'ordre inverse ».

[1] Yves CONGAR, O. P., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris, Desclée De Brouwer, 1952, p. 33.

est clair que les deux présupposés que nous venons de signaler ne sont pas sans influencer son intelligence et son exégèse fondamentales du Nouveau Testament. Ils l'empêchent, nous le verrons, de donner leur plénitude de sens aux textes multiples où sont révélés soit le mystère de la divinité de Jésus : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était près de Dieu, et le Verbe était Dieu (Jean, I, 1) ; « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Col., II, 9), etc. ; soit le mystère de la Trinité : « Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt., XXVIII, 19) ; « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, et la charité de Dieu, et la communication du Saint-Esprit soit avec vous tous » (II Cor., fin), etc.

*

Les conclusions suprêmes auxquelles aboutit M. O. Cullmann renversent en effet le mystère de l'union personnelle en Jésus de la nature divine et de la nature humaine, et par contrecoup le mystère même de la sainte Trinité. Elles déchirent la foi chrétienne telle qu'elle a été définie dans les grands conciles œcuméniques et qu'elle est aujourd'hui prêchée communément dans l'Eglise d'Orient et celle d'Occident. Il convient ici de suivre le cheminement de sa pensée, d'ailleurs nette et exempte de toute ambiguïté, sauf une, qui est voulue, et qui consiste à maintenir avec l'Evangile que Jésus est Seigneur, Fils de Dieu, Dieu, et à ne voir en lui cependant qu'un pur homme.

La divinité du Christ, nous dit-on, désigne sa seigneurie, c'est-à-dire, précise-t-on, sa fonction révélatrice, mais non son être :

> La question de la « divinité » du Christ dans le Nouveau Testament devrait être posée en partant du titre de *Kyrios* et de la seigneurie universelle et absolue qu'il implique. C'est la seule manière de la poser en termes bibliques, car utiliser le schéma des « deux natures », c'est penser en catégories grecques. On ne peut nier que le Nouveau Testament présuppose la divinité du Christ ; mais il le fait toujours par rapport à la seigneurie qu'il exerce depuis sa glorification, il s'agit de sa fonction plutôt que de son être, p. 203.

Quand l'Evangile voit en Jésus la Parole qui est Dieu, il ne faut pas dès lors penser à une Parole d'abord éternellement prononcée par le Père, consubstantielle à lui, et qui, ensuite, se manifeste librement aux hommes, mais simplement au libre message de Dieu, dont Jésus est l'instrument suprême. Pareillement, quand l'Evangile voit en Jésus le Fils de Dieu, ne pensons pas à quelque génération éternelle dans le sein de Dieu, mais simplement au fait que Jésus, nous révélant Dieu, est un avec lui, comme un fils envoyé par son père. Les titres de *Logos* et de « Fils de Dieu »

n'envisagent pas une unité d'essence ou de nature entre Dieu et le Christ : cette unité est une unité d'action dans l'œuvre de la révélation, p. 214.

[Le titre de « Fils de Dieu »] pose implicitement, lui aussi, la question de la relation d'essence entre le Père et le Fils, indépendamment de l'incarnation. Mais là encore on trouve la même réponse : leur unité, c'est d'être un dans l'acte de la révélation qui fonde, accompagne et achève l'histoire du salut, p. 215.

Sans doute est-il dit du *Logos :* « Au commencement *était* la Parole », « la Parole *était* avec Dieu, *était* Dieu ». Mais comme s'il craignait toute spéculation plus poussée dans ce sens, le prologue de Jean passe aussitôt de ces affirmations ontologiques à l'*acte* de la révélation : « Toutes ces choses ont été *faites* par elle », et « la Parole a été *faite* chair ». De même, mais cette fois-ci non pas au commencement, mais à la fin de toutes choses, Paul nous mène jusqu'au seuil d'une assimilation totale du Fils au Père : quand le Fils aura tout soumis au Père, il lui sera lui-même soumis, afin que Dieu soit « tout en tous » (I Cor., xv, 28), p. 215.

*

Est-il bien vrai, comme on nous l'assure, que l'Evangile n'envisage pas une unité d'essence ou de nature entre Dieu et le Christ ? N'est-il pas écrit qu'au commencement *était* le Verbe, et que le Verbe *était* Dieu ? M. Cullmann sent la difficulté :

Nous sommes ici en présence de l'un des rares passages du Nouveau Testament où il est question de l' « être » de la Parole préexistante. On nous apprend ici vraiment quelque chose au sujet de l'*origine* de cette action par laquelle Dieu se révèle, et cela afin d'étouffer immédiatement toute idée d'une doctrine « duothéiste », comme si le *Logos* était un Dieu *à côté* du Dieu très-haut. La « Parole » que Dieu prononce ne peut être dissociée de Dieu lui-même ; elle « était avec Dieu » (ἦν πρὸς τὸν θεόν). On ne peut donc pas, avec les Ariens, parler d'une création *ex nihilo* du *Logos*, ni avec Origène d'une émanation... C'est vraiment l'opinion de l'évangéliste qui s'exprime ici, lorsque le *Logos* est appelé « Dieu ». C'est ce que montre la fin de son Evangile, où Thomas, convaincu, s'écrie devant le Ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Jean, xx, 28). Avec cet ultime et décisif « témoignage », le cercle se referme : l'évangéliste revient au prologue, p. 230.

C'est ici que se produit – sur le plan de sa conception du monde, bien sûr – l'option de M. Cullmann. Quand l'Evangéliste, dit-il, nous parle de l'être du *Logos*, il ne pense qu'à la fonction du *Logos :*

Il est vrai qu'au début du prologue, l'évangéliste remonte encore au delà de la création en parlant de l'*être* du *Logos* auprès de Dieu ; mais même alors il songe déjà à la fonction de ce *Logos*, à son *action*. L'essence même de *Logos* est action, car c'est en agissant que Dieu se révèle lui-même. C'est dire que même si nous trouvons ici, comme en marge, quelques réflexions sur l'*être* du *Logos*, l'auteur sait cependant que le *Logos* ne possède l'être qu'en vue de son action, et même qu'en dernière analyse l'être du *Logos* est essentiellement son action, p. 230.

Dans tous ses discours sur la divinité de Jésus, l'auteur, ignorant ou voulant ignorer l'enseignement des conciles œcuméniques, suivant lequel d'une part le Père et le Fils sont deux personnes en une seule nature divine, et suivant lequel d'autre part le Fils, qui possède depuis toujours la nature

divine, assume librement une nature humaine pour y accomplir notre salut – *il ne lui reste, pour expliquer la divinité de Jésus affirmée par l'Evangile, qu'un bien pauvre dilemme théologique : ou bien Jésus est vrai Dieu, et alors il y a deux Dieux ; ou bien il n'y a qu'un seul Dieu, et alors Jésus n'est pas vraiment Dieu,* mais un homme qui fait un avec Dieu comme porteur de son message. Le paradoxe de toute christologie, dès lors, sera que le Verbe *est* Dieu et qu'il *n'est pas Dieu.* Et la réponse, assez misérable, qu'on ne cesse de nous répéter, c'est qu'il est un avec Dieu, non selon l'être qu'il aurait auprès de Dieu, mais selon sa fonction de messager de la révélation :

> Ce *Logos*, dont on vient d'affirmer qu'il est Dieu, on doit en même temps dire de lui qu'il est auprès de Dieu. Ce ne sont pas deux êtres, et cependant ils ne coïncident pas purement et simplement. Car, en principe tout au moins, Dieu peut être imaginé indépendamment de l'acte par lequel il se révèle, ce qui n'est pas le cas pour le *Logos*, p. 231.
>
> Il en résulte le paradoxe que le Père et le Fils sont à la fois un et différents. Si les théologiens postérieurs n'ont pu donner de ce paradoxe une explication satisfaisante, c'est qu'ils ont essayé de le faire par des spéculations philosophiques, p. 215.
>
> Nous devons laisser subsister ce paradoxe de toute christologie. Le Nouveau Testament n'apporte pas de solution, mais se contente de juxtaposer les affirmations ; d'une part, le *Logos* était Dieu ; d'autre part, le *Logos* était auprès de Dieu. Le même paradoxe se retrouve d'ailleurs dans le cours de l'Evangile, mais cette fois à propos de l'idée du « Fils de Dieu ». On nous dit en effet, d'une part, que « le Père et le Fils sont un » (Jean, x, 30), et d'autre part, que « le Père est plus grand que le Fils » (Jean, xiv, 28), p. 231.

On peut laisser subsister un paradoxe, mais pas une contradiction. *La christologie du Nouveau Testament est-elle paradoxe ou contradiction?* Ici intervient – comment y échapper ? – le plan supraphilologique, supra-exégétique, suprahistorial, de ce que M. Cullmann appelle ailleurs « la philosophie ». M. Cullmann a la sienne, qui n'est pas celle des conciles œcuméniques. Pour lui, ce n'est pas en vérité, c'est seulement par manière de parler, à savoir en tant qu'il est porteur de la suprême révélation de Dieu au monde, que le Christ est Dieu. Et comment se retiendrait-il de prêter cette sienne philosophie au Nouveau Testament lui-même ?

> A la question de savoir si le Nouveau Testament enseigne la « divinité » du Christ, on doit donc, en principe, répondre affirmativement. Mais une fois encore, à la condition de ne pas associer cette affirmation avec les spéculations grecques postérieures sur la « substance » et les « natures », à la condition donc de la considérer strictement sous l'angle de l'histoire du salut, p. 266.
>
> En raison de sa christologie tout entière commandée par l'histoire du salut, le Nouveau Testament enseigne la subordination de Jésus-Christ à Dieu, non pas dans le sens de ce qu'on a appelé plus tard le « subordinationisme », mais en ce sens que Jésus-Christ n'est Dieu qu'en tant que celui-ci se révèle, p. 266.
>
> De ce *Logos*, qui est Dieu, on dit également qu'il est *auprès* de Dieu. Nous en avons conclu avec R. Bultmann que le *Logos* Jésus-Christ ne peut pas être un deuxième Dieu à côté de Dieu, ni une émanation de Dieu, mais Dieu lui-même,

en tant qu'il se révèle. C'est seulement dans ce sens qu'on doit comprendre la parole de Jean XIV, 28, selon laquelle le Père, auquel Jésus retourne après avoir accompli son œuvre, est « plus grand » que lui, p. 268.

*

Le danger de confondre le Père et le Fils, nous dit-on, « surgit au moment où l'on essaye de résoudre le problème christologique par des spéculations sur la substance et les natures » [1], p. 266. Et ceci sert d'amorce à un aimable avertissement touchant le peuple catholique :

> Une telle confusion se manifeste aussi fréquemment dans la piété catholique populaire. Jusqu'à aujourd'hui, le monophysisme domine la pensée religieuse du catholique moyen, en dépit de sa condamnation officielle. Même dans la terminologie, il arrive souvent qu'on ne fasse plus de distinction entre Dieu et Jésus. – On s'est demandé avec raison[2] si le besoin de la vénération mariale ne s'est pas développé si fortement dans le peuple catholique parce que Jésus lui-même, en raison de cette confusion, s'est éloigné du croyant, p. 267.

Répondons que lorsqu'on a vraiment privé Jésus de sa divinité, il ne reste plus qu'à l'aimer comme le saint qui supplante tous les autres, même la Vierge.

On revient sur la thèse que la distinction entre le Père et le Fils est

> ... une distinction entre Dieu, en tant qu'on peut à la rigueur parler de lui-même indépendamment de sa révélation, et Dieu, en tant qu'on parle effectivement de lui seulement comme du Dieu qui se révèle, p. 270.
> ... entre Dieu tel qu'il existe quand il ne se tourne pas vers nous pour nous révéler sa volonté de salut, et Dieu tel qu'il se révèle au monde. C'est seulement durant le temps de la révélation, ce temps qui commence avec la création du monde et dure jusqu'à la fin, que la distinction entre le Père et le Fils a un sens. Là où il n'y a pas de révélation, parler du *Logos*, c'est-à-dire de la Parole par laquelle Dieu se révèle, devient sans objet, p. 286.
> Le Nouveau Testament ne peut ni ne veut nous renseigner sur l' « être » de Dieu considéré en dehors de l'acte par lequel il se révèle ; les recherches sur l' « être », au sens philosophique, lui sont totalement étrangères, p. 286.

L'auteur estime, dans cette perspective, que Jésus « a pris conscience d'être le Fils de Dieu lors de la révélation qui lui fut accordée au moment de son baptême dans le Jourdain », p. 252. Il souhaite « qu'un dogmaticien moderne entreprenne d'édifier une christologie sur la base de l'idée néotestamentaire du Fils de l'homme » :

---

[1] M. Cullmann veut sans doute dire *subsistence :* les deux *natures* du Christ, l'une divine, l'autre humaine, sont unies dans une seule *personne*, ou *hypostase*, ou *subsistence*.

[2] L'auteur de cette vue, cité par M. O. Cullmann, est M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, dans *Verbum caro*, 1951, p. 2-41. On lira plus loin, à propos du récent livre de M. Thurian sur *L'eucharistie*, une étude rédigée dans un désir de bienveillance plus authentique.

> Le problème (au fond logiquement insoluble) des deux natures en Christ, se trouverait transféré sur un terrain où une solution pourrait être trouvée : le Fils de l'homme préexistant, qui est avec Dieu dès l'origine, qui est donné avec lui comme son image, est déjà, de *par son essence* un homme divin. La pénible discussion qui dominait autrefois les controverses christologiques, serait ainsi dépassée, p. 166.

Il ne serait donc plus vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a envoyé non pas un pur homme, saint, prophète, révélateur, mais son Fils unique, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père et par qui tout a été fait. Est-ce là vraiment dépasser la christologie des conciles œcuméniques ? N'est-ce pas plutôt laisser la substance du message chrétien s'évaporer sous le soleil d'un piétisme sans horizon, qui refuse obstinément d'arrêter son regard sur la personne du Christ qui seule qualifie sa fonction, sur l'être du Christ qui seul qualifie son agir ?

*

Parlant de *La confession christologique du Conseil œcuménique* [1], R. Bultmann en détache cet article : « Le Conseil œcuménique des Eglises se compose des Eglises qui reconnaissent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur » ; et il se demande si cette profession de foi correspond au Nouveau Testament. Il répond : « La formule *le Christ est Dieu* est fausse si elle suppose que Dieu est une grandeur objectivable, que ce soit à la manière des Ariens, des Nicéens, des orthodoxes ou des libéraux. Elle est juste lorsque *Dieu* est compris comme l'événement de l'action de Dieu. Je pose alors la question : ne doit-on pas éviter avec soin l'ambiguïté de cette formule et se contenter de dire qu'il est la parole de Dieu ?» [2] M. Cullmann hésite moins sur la formule. A la question de savoir si le Nouveau Testament enseigne la *divinité* du Christ, on doit, en principe, dit-il, répondre affirmativement. Mais il ne peut y avoir deux Dieux. Dire que le Christ est Dieu signifie donc simplement qu'il est un pur homme, porteur de la révélation définitive de Dieu.

Dès lors, on le voit, c'est toute la signification du signe de croix catholique, fait au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, qui disparaît.

CHARLES JOURNET

---

[1] *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1927, p. 219.

[2] M. Bultmann en dirait tout autant, sans doute, de la formule: *Dieu est Dieu.* Elle est fausse, si vous entendez par Dieu : *Celui qui est.* Elle est juste, si vous entendez par Dieu : *l'événement de l'action de Dieu sur l'homme.*

L'Eucharistie selon M. Max Thurian

Le dernier livre de Frère Max Thurian, membre de la Communauté de Taizé, sur *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession* [1], est certainement un événement important dans l'histoire de la théologie réformée. Un souci avoué d'œcuménisme, de dialogue avec les catholiques en particulier, n'empêche pas le moins du monde cette longue étude d'être conduite avec un désir de parfaite objectivité et de totale soumission à la Parole de Dieu. Les rencontres si nombreuses avec la doctrine catholique traditionnelle n'en sont que plus réjouissantes pour tous ceux que déchire la vue des chrétiens divisés.

L'idée fondamentale du livre consiste dans une analyse très poussée de la notion biblique de « Mémorial », en vue d'éclairer à cette lumière la célébration du rite eucharistique. Le Christ, après avoir célébré la cène, avait dit à ses disciples : « Faites ceci en mémoire de moi » – en mémorial. M. Thurian rappelle que cette expression n'avait rien d'insolite pour les Juifs. Le mémorial revêtait une grande importance dans la liturgie juive. Prières, aumônes et sacrifices sont présentés en mémorial devant Dieu. La Pâque surtout est significative. Elle fait revivre liturgiquement la délivrance d'Egypte ; elle concrétise l'alliance de Dieu avec son peuple, rappelle à Dieu sa promesse et au peuple le fondement de son espérance. Les sacrifices, les prières d'action de grâce et d'intercession montaient devant Dieu comme un mémorial. Il n'est pas jusqu'aux vêtements liturgiques, aux rites eux-mêmes et aux chants, qui ne participent de ce mystère.

L'étude de la notion de mémorial dans l'Ancien Testament, qui couvre la première partie de l'ouvrage, n'est pas menée comme une pure analyse scientifique. Elle est méditation théologique. Aussi s'ouvre-t-elle constamment sur le mystère eucharistique que le repas pascal et les divers sacrifices avaient mission d'annoncer puisqu'ils étaient l'ombre du Sacrifice unique que le Fils de Dieu devait célébrer sur la Croix. Elle introduit progressivement dans l'intelligence de la célébration qui est au cœur de la Nouvelle Alliance. Entre autres mérites, elle a celui de faire comprendre à nos frères protestants, si désarçonnés pour la plupart par tout ce qui est rite, le sens profondément religieux des symboles et des formes de la célébration liturgique. Mais l'intérêt primordial de l'ouvrage va plus loin encore. Si l'Eucha-

---

[1] Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel, 1959. Nous signalons la belle *Liturgie eucharistique* que les Presses de Taizé viennent d'éditer à l'usage des ministres du culte. Elle contient ce qui correspond au commun de la messe plus une série de préfaces propres.

ristie est un mémorial, sera-ce dans le sens d'un simple souvenir ou dans le sens beaucoup plus fort d'une re-présentation du sacrifice de la Croix ? L'auteur opte résolument pour le second sens en s'appuyant sur ce qu'il a découvert dans son enquête sur l'Ancien Testament et, ce sera la seconde partie de l'ouvrage, en lisant à cette lumière le Nouveau Testament. La célébration eucharistique sera dès lors un véritable sacrifice. Si l'on songe aux positions de la Réforme et aux polémiques qui s'ensuivirent, on n'aura pas besoin de souligner l'importance majeure de sa thèse, sur laquelle nous voudrions centrer nos réflexions.[1]

L'Eucharistie, mémorial parfait

Sous des formes diverses, le mémorial est un acte posé par l'homme, agréé par Dieu, établissant l'homme dans un contact religieux avec son Seigneur. M. Thurian, donnant aux mots un sens large, lui attribue une valeur liturgique et sacrificielle. L'Eucharistie va résumer en elle d'une façon éminente les formes les plus caractéristiques du mémorial telles que l'Ancien et le Nouveau Testament nous les font connaître. C'est ainsi que l'Eucharistie nous apparaîtra comme un véritable sacrifice, intégrant autour du mémorial en vue de la rémission des péchés le mémorial de la prière de louange et de l'aumône, le mémorial des saints, le mémorial de la prière pour nos frères.

Véritable sacrifice, l'Eucharistie n'est pas cependant « un sacrifice indépendant, ayant son efficacité en lui-même. Elle tire toute sa puissance de l'unique oblation du Christ qu'elle représente, présente et rend présente » (p. 148).

Ainsi l'Eucharistie est-elle à la fois un mémorial et un sacrement du sacrifice unique du Christ, accompli une fois pour toutes sur la Croix. Elle en est le mémorial en ce « qu'elle le présente devant le Père comme une intercession vivante et actuelle » ; elle en est aussi le sacrement en ce « qu'elle le rend présent devant l'Eglise comme une sanctification efficace et actuelle » (*Ibid.*).

Au centurion Corneille, l'Ange de Dieu dit : « Tes prières et tes aumônes sont montées en mémorial devant Dieu » (Actes, x, 4). L'auteur attribue à l'offertoire ce rôle dans la célébration eucharistique. Les dons des fidèles, expression de leur charité pour leurs frères, montent vers Dieu comme une prière d'action de grâces et d'intercession. Là s'expriment ces « sacrifices spirituels » dont parlent aussi bien l'Ancien Testament que le Nouveau. L'auteur cite entre autres textes Hébreux, xiii, 15-16 : « Par lui (Jésus),

---

[1] Est-il besoin de le dire, une conception réaliste de l'Eucharistie, qu'il s'agisse de son caractère sacrificiel ou de la présence réelle du Corps du Christ, n'a un sens que dans la mesure où est affirmée la foi sans équivoque en la divinité du Christ. Celui qui dirait : « Le Corps du Christ est réellement présent » sans dire en même temps : « Jésus est Dieu », détruirait par le fait même tout le mystère de la vérité évangélique. Il parlerait dans le vide.

offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit des lèvres confessant son nom. Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir ».

Selon M. Thurian, le mémorial de la prière et de l'aumône, offrande de l'Eglise, est rattaché vitalement au sacrifice absolument parfait du Christ lui-même puisque dans l'action liturgique la conclusion du canon rassemble les dons des fidèles et les joint à l'action de grâces du Christ : « C'est par Lui, Seigneur, que tu crées, que tu sanctifies, que tu vivifies, que tu bénis et que tu nous donnes tous tes biens ; par Lui, et avec Lui et en Lui, te soient rendus, Père tout-puissant, en l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire dans les siècles des siècles. Amen. »

Notons-le, l'offertoire est plutôt, selon nous, comme un prélude du canon. Le pain et le vin qui y sont offerts le sont comme la matière requise pour le sacrifice et déjà l'intention glisse à travers et au delà des dons matériels vers le Christ lui-même en qui bientôt ces dons vont être « convertis ». Il n'y a au fond qu'une seule offrande à la messe, celle du Christ ; mais l'offrande du Christ attire à elle immédiatement celle de ce qui est requis pour la célébration, puis celle de l'Eglise elle-même, qui se donne à Dieu, et celle que vont faire les fidèles les uns pour les autres. « Le pain et le vin ne sont offerts que pour être changés au corps et au sang du Christ, lequel en s'offrant rassemble autour de lui son Eglise, qui est son Corps. Il n'y a qu'une offrande suprême, celle du Christ, dans laquelle s'engouffre l'Eglise avec tout ce qui dépend d'elle [1] ».

Quant au mémorial des saints, M. Thurian n'a pas de peine à montrer qu'il avait sa place dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. De la femme qui a versé sur ses pieds le parfum précieux, Jésus ne dit-il pas : « Dans le monde entier, on redira aussi, à sa mémoire, ce qu'elle vient de faire » (Matth., XXVI, 6-13) ? Comme l'auteur l'écrit fort bien : « Ce rappel de la foi et de l'obéissance des saints ne diminue pas l'honneur absolu que l'Eglise doit à son unique Seigneur. La foi et la vie des saints réfléchissent la grâce multiforme de Dieu et sont ainsi une nouvelle louange à sa seule gloire. Il y a une nécessité théologique au rappel des saints dans la liturgie de l'Eglise » (p. 159).

Enfin, la notion de mémorial se trouve aussi réalisée dans le sens de faire mémoire de quelqu'un devant Dieu. Paul écrit aux Ephésiens : « Je ne cesse de rendre grâces à votre sujet et de faire mémoire de vous dans mes prières » (I, 16). Le *Memento* de la messe remplit cette fonction de la prière chrétienne et évoque la supplication du bon larron pendu à sa croix : « Jésus, souviens-toi de moi... » (Luc, XXIII, 42).

L'Eucharistie peut ainsi être considérée comme le mémorial parfait. Par elle, nous faisons monter vers Dieu notre action de grâces et notre intercession les plus pures ; par elle le sacrifice unique du Christ est présent au

---

[1] Ch. JOURNET, *La messe, présence du sacrifice de la croix*, Paris, 1957, p. 154.

milieu de nous et nous en recevons toutes les grâces pour nous et pour tous les hommes ; par elle nous sommes unis à l'intercession du Christ dans les cieux, nous recevons substantiellement son corps et son sang, et nous sommes un avec tous les membres de l'Eglise comme nulle part ailleurs.

Telle est la conclusion du livre et même si nous en nuancerions parfois différemment la formulation, comment ne nous réjouirions-nous pas d'y retrouver, pour l'essentiel, ce qui fait depuis toujours l'objet de la foi et de la vie de l'Eglise ?

Vue de foi et élaboration théologique

Dans toute réflexion sur le mystère chrétien, on rencontre d'une part ce qui relève d'une vue de foi, de l'adhésion à la vérité divine révélée, d'autre part ce qui relève d'un travail rationnel sur les données de la foi, de la théologie. Même qui veut réduire au minimum l'élaboration théologique en se contentant par exemple d'éclairer l'Ecriture par l'Ecriture, met en œuvre l'humaine raison ne serait-ce que pour opérer le rapprochement de tels textes et non de tels autres, et pour justifier cette façon de faire. Mais quoi qu'il veuille, le théologien va plus loin encore dans l'utilisation de la raison et pourvu que sa démarche reste humble, consciente de l'immensité et de l'inépuisable profondeur du mystère, elle demeure non seulement légitime mais nécessaire. Il n'est pas difficile de déceler dans l'ouvrage de Max Thurian un sens très juste de ces deux plans et de leur rapport.

Il y a d'un côté cette vue de foi : l'Eucharistie est un véritable sacrifice. Impossible de donner leur pleine signification aux textes de l'Ecriture sans reconnaître le caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Nous verrons tout à l'heure avec quelle force il exprime cette intuition essentielle du croyant.

D'un autre côté, M. Thurian ne refuse pas d'assumer la tâche délicate du théologien. Celle-ci le conduira d'abord à montrer que ses conclusions ne s'éloignent pas autant qu'on pourrait le penser de la tradition protestante. Le soin qu'il met à cette analyse prouve assez que le travail n'est pas des plus aisés. Protestantisme réformé et luthéranisme n'accordent pas aujourd'hui à la célébration liturgique de l'Eucharistie la place qui lui reviendrait si elle était vraiment le sacrifice unique du Christ, rendu sacramentellement présent au sein de l'Eglise pour que les fidèles, à chaque génération « jusqu'à ce qu'il vienne », se rassemblent autour de lui afin d'offrir au Père l'Agneau sans tache immolé pour le salut du monde. M. Thurian le déplore et se demande s'il n'y a pas eu là, sinon dans la pratique du moins dans la doctrine, un glissement fâcheux par rapport à la pensée des réformateurs, de Calvin en particulier. Il se réfère à plusieurs études historiques et en particulier à celle, toute récente, de Frère Pierre-Yves Emery, *Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII*e *siècle* [1].

Le théologien catholique ne lira pas sans intérêt cette excellente étude. Les textes auxquels elle se rapporte représentent un effort des théologiens réformés du XVIIe siècle tendant à prouver que Calvin, dans son refus de

[1] *Verbum Caro*, n. 51, Delachaux et Niestlé, 1959.

la messe, n'avait en somme pas innové ; qu'il restait fidèle à la grande tradition de l'Eglise ancienne ; que c'est le moyen âge qui avait introduit de coupables nouveautés. Ces théologiens lisent avec soin les Pères de l'Eglise. Ils pensent y trouver leur propre doctrine. Mais lorsqu'il s'agit pour eux de dégager la signification du sacrifice du pain et du vin, « la pensée des Pères et des liturgies anciennes à ce propos les intéresse manifestement beaucoup moins que les arguments que l'on peut tirer des écrits anciens contre la doctrine selon laquelle l'Eglise offrirait le Christ, réellement, en propitiation. C'est ainsi courir le risque d'introduire inconsciemment chez les Pères et dans la tradition liturgique, une opposition qui ne s'y trouve pas, entre pain et corps du Christ, vin et sang du Christ » [1].

Ce gauchissement, dû en partie aux prémisses de la pensée réformée, en partie aux nécessités de la polémique, ne rend-il pas équivoques les affirmations auxquelles M. Thurian se réfère ?

Que l'Eucharistie soit, selon les Réformateurs et les théologiens réformés français du XVII[e] siècle, un sacrifice de louange et d'intercession, cela ne fait pas de doute. Mais s'agit-il vraiment de ce que l'Eglise entend par les mêmes mots, ce que M. Thurian lui-même voudrait faire entendre ? Car toute la vie chrétienne est sacrifice d'action de grâces, et « rappeler le sacrifice du Christ, présenter à Dieu les espèces sacramentelles, signes du Christ et de son oblation, c'est finalement aux yeux des théologiens réformés du XVII[e] siècle, intercéder » [2]. Il s'agit de l'action de grâces et de l'intercession de la communauté, du sacrifice spirituel de l'Eglise, non du sacrifice du Christ.

Là où l'équivoque n'est plus possible c'est lorsque se pose la question : l'Eucharistie est-elle un sacrifice de propitiation pour les péchés ?

C'est en essayant de répondre à cette question que se manifeste davantage la distinction à laquelle nous avons fait allusion plus haut entre vue de foi et élaboration théologique.

Comment s'exprime ce que nous appelons la vue de foi de l'auteur ? Citons cet important passage : « On ne saurait assez souligner l'unicité de l'oblation du Christ pour la rémission des péchés : c'est un thème fondamental de l'Epître aux Hébreux. Certaine façon de parler du sacrifice de la messe comme répétition de la croix, dans un catholicisme romain mal éclairé théologiquement [3], s'accorde difficilement avec cette affirmation majeure du Nouveau Testament. D'autre part, il faut rappeler que l'Epître aux Hébreux n'a pas été écrite contre le sacrifice de la messe, mais qu'elle avait en vue le culte de l'Ancienne Alliance. En niant tout caractère sacrificiel de l'Eucharistie, en insistant sur l'unicité de l'oblation de la croix

---

[1] P. Y. Emery, *op. cit.*, p. 288.

[2] *Id.*, p. 282.

[3] Nous sommes bien d'accord qu'il y a dans beaucoup de sermons ou d'ouvrages pieux des exemples de ce « catholicisme romain mal éclairé théologiquement » et que le dialogue théologique avec nos frères protestants a, entre autres bienfaits, le mérite de nous obliger à une salutaire rigueur, mais la seule norme à laquelle il faudrait se référer en ces matières n'est-elle pas l'enseignement du Magistère ?

pour la rémission des péchés, dans le sens d'un acte sans durée ou prolongement, un certain protestantisme a souvent perdu la foi dans l'efficacité actuelle des sacrements en vue de la rémission des péchés, pour ne plus garder que le souvenir symbolique d'un acte passé. N'y a-t-il pas là aussi une explication à l'abandon de la confession et de l'absolution sacramentelles dans le protestantisme ? Le *une fois pour toutes* compris en un sens purement historique, sans la dimension de l'intercession céleste du Christ, a miné la foi dans une confession nécessaire, en vue d'une rémission possible actuelle, efficace, des péchés » (p. 147).

L'auteur affirme donc on ne peut plus nettement que l'Eucharistie est un vrai sacrifice. Il en donne la raison : « Elle est la présence sacramentelle du sacrifice de la croix par la puissance du Saint-Esprit et de la Parole » (p. 219).

En ceci, il rejoint l'intuition profonde qui a toujours été au cœur de la pensée catholique sur la messe. Sans méconnaître les autres qualités de son livre et en particulier l'analyse qu'il nous donne de la nature du *mémorial* selon l'Ecriture, c'est par là que son œuvre nous apparaît à la fois significative et précieuse.

Mais à côté de la vue de foi, il y a nécessairement, nous l'avons vu, un travail d'élaboration théologique pour ne rien dire de la liturgie qui exprime à sa façon la foi de l'Eglise. Or, en ce domaine de l'œuvre théologique, le théologien protestant rencontre des difficultés semblables à celles du théologien catholique. Lorsque ce dernier s'efforce de scruter le mystère de la messe, il affirme au nom de la foi le caractère sacrificiel de celle-ci. Il sait bien que la réalité du mystère, qui déborde déjà la formulation de la foi, déborde bien plus encore l'explication théologique, si juste soit-elle. Au cours de l'histoire, inévitablement, diverses « théories » sur la messe verront le jour, entre lesquelles on choisira finalement celle qui paraît le mieux rendre compte de l'intuition de la foi, telle qu'elle est formulée par l'Eglise, gardienne et dispensatrice de la saine doctrine. Il est bien évident qu'en récusant telle ou telle théorie, on ne veut pas pour autant nier que son auteur ne retienne la foi commune à tous les fidèles.

Examen de quelques difficultés

Dans une perspective semblable, on pourrait se demander si la pensée théologique de Frère Max Thurian rend suffisamment raison de cette vue de foi dont nous avons dit combien elle nous paraissait juste. Dans l'ensemble nous devrions dire qu'elle nous paraît plus proche de celle que nous tenons pour vraie que bien d'autres tentatives de théologiens catholiques. Cependant certains malaises subsistent causés par une ambiguïté que nous voudrions relever parce qu'elle nous paraît susceptible de saper les certitudes essentielles de la foi ou du moins d'en diminuer la force.

Notre première difficulté tient à l'application à l'Eucharistie de la notion vétéro-testamentaire de mémorial. Certes, M. Thurian a montré de quelle

façon éminente l'Eucharistie était un mémorial. Mais ce que le mémorial eucharistique a d'unique aurait dû, nous semble-t-il, être souligné d'une façon plus explicite *sur le plan du mémorial lui-même*. Par son *contenu*, le mémorial eucharistique transcende tous les autres et M. Thurian le note avec une force et une netteté qui ne laissent rien à désirer. Il est en effet la présence du sacrifice unique vers lequel convergeaient tous les sacrifices de l'Ancienne Loi et d'où dérivent toutes les célébrations de la Nouvelle Loi.

Mais il s'agit de dire comment ce sacrifice accompli dans le passé est présent aujourd'hui sur nos autels. Suffit-il ici de renvoyer au mémorial de la Pâque juive ? De celui-ci, M. Thurian écrit : « On sait que chaque aliment du repas avait une signification. En les mangeant, les Juifs pouvaient revivre mystiquement, sacramentellement, les événements de la délivrance, de la sortie d'Egypte. Ils devenaient contemporains de leurs pères, ils étaient sauvés avec eux. Il y avait comme un télescopage de deux temps de l'histoire, le présent et la sortie d'Egypte, dans le mystère pascal. L'événement devenait présent, ou bien chacun devenait contemporain de l'événement. L'unité de l'acte rédempteur du Seigneur était affirmée par cette célébration. C'est ce mystère de l'unité de l'œuvre rédemptrice accomplie une fois pour toutes et cependant toujours nouvelle, actuelle, appliquée, que l'Eglise du Christ désignera par le mot de μυστήριον ou de *sacramentum*... De caractère sacramentel, le repas pascal n'avait rien d'un repas du souvenir. La sainte cène instituée dans cette tradition et cette ambiance, fait intervenir la même conception du mystère de l'histoire, mystère du salut historique, présent dans l'action liturgique et sacramentelle » (pp. 24-25).

Dans une perspective catholique, la Pâque juive est davantage qu'un simple souvenir d'un événement passé dans la mesure où elle rappelle par cette célébration que l'Alliance est toujours *actuelle*. Mais il reste que le sacrifice de l'agneau et le repas ne forment qu'une unité symbolique avec le sacrifice et le repas de la nuit de la délivrance. Ceux-ci ne sont pas rendus présents autrement que par le souvenir de la réalisation symbolique, quelle que soit l'actualité de l'Alliance. L'interprétation protestante traditionnelle n'est pas très éloignée de cette façon de voir, qui ne correspond pourtant pas à la pensée profonde de M. Thurian. N'est-ce pas une telle interprétation qui aboutirait en fait précisément à ce que l'auteur réprouve de toutes ses forces, c'est-à-dire à multiplier les sacrifices ? Peut-être rétorquerait-il que dans l'Eucharistie c'est *la même victime* qui est offerte, Jésus-Christ présent sacramentellement sous les espèces du pain et du vin. A quoi nous répondrions que cela ne suffirait pas à obtenir l'*unicité de l'acte sacrificiel* – que par ailleurs il affirme avec raison – ni à éviter les difficultés qu'ont rencontrées ceux des théologiens catholiques qui cherchent dans la messe une immolation essentiellement distincte de celle de la Croix.

Nous nous demandons si la racine de l'équivoque ici relevée ne résiderait pas dans le fait que la théologie réformée ne voit pas de différence de nature entre les sacrements de l'Ancienne Loi et ceux de la Loi nouvelle. Les uns et les autres sont des *signes* de l'Alliance. Mais les sacrements de la Loi

nouvelle seuls sont, en outre, *causes instrumentales* de la grâce salvifique, car ils prolongent dans le temps le contact sanctificateur du Christ.

Une deuxième difficulté provient des références mêmes de l'auteur à la doctrine de Calvin et des théologiens réformés de XVII^e siècle. Sa pensée ne peut sortir qu'affaiblie d'une telle confrontation.

Calvin nie très fortement le caractère sacrificiel de l'Eucharistie tout en voulant affirmer l'unité du sacrifice de la Croix et de la sainte cène. M. Thurian le cite (p. 223) : « Le pain est le corps. Car il nous est le corps afin qu'il soit testament au corps, c'est-à-dire une alliance, qui a été une fois ratifiée par l'immolation du corps : et est encore aujourd'hui ratifiée en mangeant : à savoir quand les fidèles sont nourris de ce sacrifice... Car le sang a été répandu pour nous réconcilier à Dieu et maintenant nous le buvons spirituellement, afin que nous soyons faits participants de cette réconciliation. Par quoi nous avons en la cène, et l'alliance et le gage, qui est en confirmation de l'alliance » [1].

On le voit, les mêmes mots peuvent recouvrir des réalités foncièrement diverses, l'unicité du sacrifice de la Croix et de la cène peut n'être qu'une affirmation équivoque. Pour Calvin, le fruit de la mort du Christ nous est communiqué « par la prédication de l'évangile et l'usage de la cène » [2]. Laissant ici de côté le problème de l'interprétation calvinienne de la présence réelle [3] qui perd le plus pur du mystère évangélique de la communion sacramentelle, nous sommes autorisé à dire que l'unicité de la Croix et de la cène dont parle Calvin n'a rien à voir avec la tradition catholique ni avec la pensée de M. Thurian. Calvin ne voit en la cène que le don que Dieu nous fait des fruits de la Passion de son Fils et nullement, comme l'a bien vu M. Thurian, le sacrifice même du Christ remis mystérieusement aux mains de l'Eglise pour que celle-ci puisse s'unir actuellement à l'oblation que le Fils fait de lui-même au Père. « Autant qu'il y a à dire entre *prendre* et d*onner*, écrit-il, autant il y a de différence entre le sacrement de la cène et le sacrifice » [4]. En d'autres mots, le mystère de la cène est que le chrétien y reçoit le bénéfice de la Passion, en obéissance au Christ qui avait dit : « Prenez et mangez en tous ». Dans la doctrine catholique, sans que cet aspect essentiel soit négligé, la communion n'existe qu'en dépendance et en conséquence de ces autres paroles de Jésus : « Ceci est mon corps, livré... Ceci est mon sang, répandu... » sur lesquelles est fondée l'Eucharistie comme sacrifice.

Notons-le en passant. Dans la perspective de Calvin, la cène sans la communion sacramentelle n'a pas de sens. Dans la perspective catholique, la communion sacramentelle et spirituelle – c'est-à-dire la réception du sacrement avec foi et amour – est la façon la plus désirable de participer au sacrifice du Christ. On n'exclut pas cependant une participation par la seule

---

[1] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, I Cor., XI, 24. Toulouse, 1864, t. III, p. 354.

[2] Cité par P. Y. EMERY, *op. cit.*, p. 251.

[3] Cf. sur ce sujet la remarquable étude de Henry CHAVANNES, *La présence réelle chez saint Thomas et Calvin*, dans *Verbum Caro*, 1959, n° 50, pp. 151 et suiv.

[4] *Institution chrétienne*, IV, XVIII, 7. Cité par P. Y. EMERY, *loc. cit.*, p. 252.

communion spirituelle. M. Thurian ne semble pas sur ce point avoir tiré les conséquences de sa propre position, car il condamne sans autre la messe sans communion. Dès l'instant où la célébration eucharistique n'est pas seulement don du corps et du sang aux fidèles mais aussi présence du sacrifice de la Croix, il y a pourtant place entre la communion sacramentelle et spirituelle et la communion seulement sacramentelle où le fidèle dépourvu d'amour « mange et boit sa propre condamnation » (I Cor., XI, 29), pour une communion purement spirituelle, où le fidèle s'unit par l'amour à l'offrande et à la Passion du Christ. Peut-être aussi le fidèle qui n'est pas en état de grâce mais qui a gardé la foi et l'espérance surnaturelles s'abstiendra-t-il de communier sacramentellement tout en désirant trouver là, au pied de la Croix, les grâces plus abondantes qui opéreront sa conversion. Tout imparfaite que soit une telle participation, qui en pourra dire le prix ?

Pour Calvin, il y a bien deux sortes de sacrifices. Celui, expiatoire, que le Christ a accompli au Calvaire et dont la présence ne saurait être réitérée sans « mettre à bas la croix de Jésus-Christ » [1] et les sacrifices spirituels par lesquels l'Eglise exprime sa supplication pour obtenir la faveur de Dieu, sa louange pour les bienfaits reçus, et fait en même temps mémoire du Sacrifice unique accompli dans le passé une fois pour toutes. En ce sens, Calvin concède que la cène puisse être appelée un sacrifice, le sacrifice de notre personne, de nos prières, de nos louanges, offert au Père par le Fils [2]. Mais, et M. Thurian l'a fort bien vu, tout cela n'est pas l'essentiel du mystère eucharistique que l'Evangile nous révèle.

Avec quelques nuances, on pourrait faire les mêmes remarques à propos des théologiens réformés français du XVII[e] siècle. Si l'on prend celui d'entre eux qui semble être allé le plus loin dans l'affirmation du caractère sacrificiel de la cène, Philippe du Plessis-Mornay, on retrouve la même ambiguïté. Après avoir développé comment la cène peut être appelée sacrifice, il commente : « Pourtant y ayant deux sortes de sacrifices, l'un propitiatoire et de rédemption : l'autre eucharistique et d'action de grâces, la sainte cène est un sacrifice propitiatoire en sacrement et commémoration, en même façon que le calice est le Testament, et que le pain est le corps du Christ, et que la Circoncision était l'alliance de Dieu : et que la pierre dont coulait les eaux était le Christ comme parle l'Ecriture. Mais à proprement parler, la sainte cène est un sacrifice d'action de grâces... Ne faut trouver étrange qu'une même action soit appelée Sacrement et sacrifice. Car entre un Sacrement et un sacrifice, il y a telle différence qu'entre prendre et donner. Ainsi la Cène peut être Sacrement en tant que Dieu nous y donne et communique ses grâces : et sacrifice en tant que nous lui offrons nos louanges et actions de grâces » [3].

Le même auteur expliquera encore que dans l'Eucharistie le Christ est proprement immolé pour celui qui croit à cette immolation, « immolé à

---

[1] *Inst. chrét., ibid.*, 3. Cité par P. Y. EMERY, *op. cit.*, p. 251.
[2] Cf. P. Y. EMERY, *op. cit.*, pp. 254-255.
[3] Cité par M. THURIAN, *op. cit.*, p. 231.

ceux qui comprennent leur vie en sa mort, la propitiation de leurs péchés en son sang ». Plus loin, il ajoute : le Christ nous est donc crucifié tous les jours, « crucifié tous les jours en notre cœur, comme tous les jours il naît en notre cœur, crucifié devant les yeux de notre foi, crucifié en tant que nous sommes crucifiés au monde et Christ crucifié en nous». «Et donc Christ est tous les jours immolé, comme il est tous les jours crucifié, tous les jours crucifié comme tous les jours il naît, comme tous les jours il ressuscite au cœur des fidèles. Crucifié en l'assurance que nous avons en la croix qu'il a soufferte pour nous, immolé en la sérieuse commémoration que nous en faisons et qui nous est faite par son commandement en la cène ». On peut ainsi parler d' « une immolation mystique et sacramentale, qui n'est finalement autre chose que la célébration et la commémoration du sacrifice et de la passion de notre Seigneur » [1].

Les textes que nous venons de citer nous permettent de mieux saisir l'importance de l'ouvrage que nous analysons. Dégagé de tout souci de polémique, son auteur a pu redonner à la pensée biblique concernant l'Eucharistie son sens fort, la restituer à son mystère propre. Sans doute doit-il beaucoup à ses devanciers, mais en s'appuyant sur eux il les dépasse plus qu'on ne l'imagine. Tout en sauvegardant ce qui était juste chez eux, il rejoint la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique et, nous l'avons dit, sa présentation nous paraît en certains points plus pertinente que celle de plusieurs théologiens catholiques [2]. En particulier, la vigueur avec laquelle il affirme l'identité numérique du sacrifice de la Croix et du sacrifice eucharistique : il n'y a pas, dans l'Eucharistie, multiplication du sacrifice unique, mais multiplication des présences de ce sacrifice [3].

C'est pourquoi on s'étonne de certaines hésitations, comme celle qui lui fait repousser le caractère expiatoire de l'Eucharistie. Certes le Christ n'a plus à expier pour les péchés du monde. Se trouvant maintenant dans la gloire, son amour n'est plus ni méritoire ni satisfactoire. Son intercession consiste à présenter au Père son sacrifice passé et à nous en appliquer les fruits (c'est pourquoi nous ne parlerions pas du sacrifice céleste sinon d'une façon métaphorique). Mais précisément la messe nous applique les fruits de la Passion en renouvelant la présence de l'acte sacrificiel unique auquel le monde doit son salut. Elle n'y ajoute ni mérite ni expiation sinon à la façon dont le mérite et l'expiation du Christ se communiquent à l'Eglise. Elle rend présent le sacrifice parfaitement méritoire et expiatoire et c'est pourquoi le Concile de Trente pourra dire qu'elle est un vrai sacrifice propitiatoire. Dans la mesure même où l'on affirme l'unicité du sacrifice de la Croix et du sacrifice eucharistique, on peut reconnaître sans crainte la vertu expiatrice de la messe : elle ne fait pas nombre avec celle de la Croix.

---

[1] Cité par P. Y. EMERY, *op. cit.*, p. 268.

[2] On trouvera dans l'ouvrage cité de Charles JOURNET un résumé des diverses opinions catholiques, pp. 333 et suiv.

[3] Cf. pour la présentation théologique de ce mystère, Charles JOURNET, *op. cit.*, chapitre IV.

D'autres problèmes seraient à soulever à propos de ce livre si riche et si suggestif. Le chapitre sur la présence réelle, de l'aveu même de l'auteur, n'est pas le fruit d'une réflexion personnelle approfondie, car il n'entrait pas dans ce qui était l'objet même de l'ouvrage. M. Thurian déclare simplement suivre sur ce point la pensée du professeur F.-J. Leenhardt [1]. L'analyse qu'il donne de la théologie calvinienne nous manifeste surtout l'impasse dans laquelle s'est engagé le Réformateur genevois en voulant garder une présence réelle sans admettre la transsubstantiation. Mais nous pensons qu'il reprend Calvin à tort lorsqu'il lui reproche « une conception trop charnelle du corps du Christ » (p. 262) pour ne pas faire une différence assez nette entre l'état terrestre et l'état glorifié de l'humanité du Christ. Le mystère de la présence réelle est le même, qu'il s'agisse du corps du Christ passible, lors de l'institution de l'Eucharistie, ou du corps du Christ glorieux. Tout glorieux qu'il soit, le corps du Christ garde ses dimensions propres selon lesquelles il ne peut être réellement présent qu'en un seul lieu. Les privilèges de l'état de gloire ne sauraient prévaloir contre cette exigence. M. Thurian ne nous semble pas avoir saisi cela lorsqu'il écrit : « Ce corps ne peut plus répondre aux définitions restreintes de la nature humaine des corps, il ne peut plus être limité, par un lieu et ses dimensions » (p. 265). Entre la présence d'ubiquité à laquelle Luther avait été acculé et qui est impossible et la présence symbolique vers laquelle ne pouvait pas ne pas aller Calvin, fût-ce contre son gré, il n'y a d'autre possibilité d'une présence réelle que substantielle, ce que ni l'un ni l'autre n'acceptaient ; ce qui implique la conversion de toute la substance du pain en toute la substance du corps du Christ. Par la transsubstantiation, le Christ qui demeure inchangé en lui-même au ciel où il réside d'une présence locale, commence d'être présent en un autre lieu, non d'une présence locale (c'est-à-dire non selon ses dimensions quantitatives), mais d'une présence mystérieuse et unique, par mode de substance. Les vrais reproches à faire à Calvin, le pasteur Henry Chavannes les a excellemment notés dans son étude sur *La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin* [3].

Un autre problème reste en suspens, lié étroitement à celui de l'Eucharistie et auquel l'auteur ne fait qu'une allusion dans une note, c'est celui du sacrement de l'Ordre. Mais nous n'en ferons pas grief à M. Thurian. On n'écrit qu'un livre à la fois. Celui dont nous venons de parler est assez beau, assez important, pour qu'on l'accueille tel quel avec joie, pour qu'on en sache gré à l'auteur et à la Communauté de Taizé.

Fr. Jean de la Croix KAELIN, O. P.

[1] *Ceci est mon corps, Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1955. Cf. *Nova et Vetera*, 1956, N° 1.

[2] Luther attribuait au corps glorifié du Christ le privilège de participer au mode même d'existence de Dieu, d'être partout. Il pensait expliquer par là comment le Christ pouvait être à la fois au ciel et dans l'hostie. Cette position n'aboutissait pas seulement à l'absurde, l'ubiquité n'étant propre qu'à la nature divine. Elle en venait logiquement à supprimer le mystère de la présence du corps du Christ particulière à l'Eucharistie.

[3] *Verbum Caro*, 1959, n° 50, pp. 151 et suiv. Cf. aussi sur toute cette question le chapitre IV de l'ouvrage déjà cité de Charles Journet.

L'athéisme moderne

BRÈVE ESQUISSE HISTORIQUE

Caeli enarrant gloriam Dei (Ps. XVIII, Vg.) Le vers du psaume exprime un enseignement partout présent dans l'Ecriture. La création nous parle du Créateur, au point que celui qui ignore le vrai Dieu sera taxé de folie. Il est un insensé, et son égarement qui découle d'un refus de voir, est coupable. Saint Paul, dans l'Epître aux Romains (I, 18-32), après le *Livre de la Sagesse*, porte condamnation sur cette ignorance du vrai Dieu auquel on a substitué des idoles. Certes, l'idolâtrie, qui confère « à la pierre et au bois », ou à d'autres objets, « le Nom incommunicable » (cf. *Sagesse*, XIV, 21) n'est pas encore l'athéisme. Mais ce que nous avons à retenir pour l'instant est l'affirmation, pour la raison humaine, d'une connaissance naturelle de Dieu. Cette connaissance est distincte de celle de la foi : les Gentils, qui n'avaient pas, comme les Juifs, accès à la Révélation, pouvaient, et devaient, par une autre voie, se diriger vers Dieu.

Que dans son état spontané, cette connaissance naturelle de Dieu puisse rester enveloppée, approximative, ou fort confuse ; que bien des erreurs ou des imprécisions puissent se mêler à son développement, cela est clair. D'autant que la raison humaine est demeurée affaiblie par le péché originel. Précisément le théologien se posera la question de savoir dans quelle mesure, sous le voile de représentations aberrantes, une reconnaissance de Dieu, implicite, est possible. Le sanctuaire où chaque conscience délibère librement de sa destinée est plus mystérieux que nous l'imaginons. Il nous suffit ici d'avoir indiqué le problème, pour nous efforcer de dégager les grandes lignes de l'athéisme, tel qu'il fut professé dans les temps modernes.

Ainsi, dans la Bible, l'athéisme se présente comme la négation pratique du vrai Dieu qui est impliquée dans le culte des idoles et dans l'infidélité à la Loi. « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a point de Dieu » (Ps. XIII, Vg.) Le *Livre de la Sagesse* retrace les grandes lignes d'une morale de l'impiété : la vie est bornée à l'ici-bas, il n'y a pas de justice, l'avantage de l'homme

est de laisser les vices prospérer. Mais cette vue des choses est myopie. La vanité est à la racine de la méconnaissance de Dieu par les idolâtres (cf. ch. XIII et ss). Saint Paul, dans le passage de l'Epître aux Romains que nous rappelions, fait écho à cette pensée. Il ajoute que la perversion du sens moral est une rançon de ce premier aveuglement. La connaissance de Dieu, à l'opposé, est *sagesse*.

L'athéisme est une forme de l'*impiété*, ἀσηβεία. Le *Livre de la Sagesse* représente une réaction contre la culture hellénistique, fortement imprégnée de polythéisme. Cependant, compte tenu de cette contamination polythéiste, le terme d'*impiété* se retrouve chez les auteurs anciens pour désigner les athées. Platon parle des athées.

La qualification d'insensé adressée au négateur de Dieu est caractéristique, non semble-t-il, d'une attitude que l'on rencontre, dans toute sa pureté, dans le monde biblique, mais, aussi, à un moindre degré, dans l'antiquité gréco-latine. Ici comme là, l'athée est déprécié, il s'est exclu du cercle des sages. Lucrèce, dont les accents annoncent si étrangement notre XVIII^e^ siècle, constitue une exception.

La critique que le *Livre de la Sagesse* adresse à l'impiété hellénistique, dont l'athéisme n'est qu'une forme extrême, larvée et inavouée, soulève un problème qui se pose constamment à celui qui entreprend de décrire les péripéties de l'athéisme contemporain. Ce problème est dramatiquement illustré par le procès de Socrate. Un des chefs d'accusation formulés contre le Philosophe est précisément celui d'impiété : il nierait l'action des dieux. On connaît la riposte vigoureuse de Socrate : c'est lui, et non ses détracteurs, qui, en préférant l'honneur et la justice à la vie, fait preuve de vraie piété [1]. Il y a ainsi une « piété » liée à la tradition, gravée de scories, dont l'impureté est intolérable à celui qui a accédé à une conception plus noble de la divinité. De son côté, *La Sagesse* ne faisait que répéter le message des Prophètes d'Israël, gardiens jaloux de la pure transcendance divine. En d'autres termes, l'histoire de l'athéisme pose des problèmes complexes dans la mesure où elle se trouve mêlée à une autre histoire, celle de l'idolâtrie. Il y a les athées du vrai Dieu et il y a aussi les athées des faux-dieux ou des fausses représentations de Dieu. Ainsi le martyr saint Justin, au II^e^ siècle, relève, – et endosse – l'accusation d'athéisme lancée contre les chrétiens : « On nous appelle athées. Oui, certes, nous l'avouons, nous sommes les athées de ces prétendus dieux, mais nous croyons au

[1] Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, passim.

Dieu très vrai, père de la justice, de la sagesse et des autres vertus, en qui ne se mélange rien de mal »[1].

Arrêtons là ces quelques rappels de l'Antiquité, puisque notre propos est d'étudier le phénomène de l'athéisme à l'époque moderne. Nous n'ignorons pas, marquons-le au passage, qu'un examen plus complet des problèmes de l'athéisme devrait prendre en considération certains aspects de la pensée bouddhiste.

Quelques traits plus évidents distinguent l'athéisme moderne. D'abord, il n'est plus un simple athéisme pratique, impliqué dans un comportement, ou manifesté dans une attitude de provocation. Mais il est en quête d'assises intellectuelles et de justifications. Ensuite, et du même coup, il prétend inspirer une culture, il s'exprime dans le domaine politique, et, avec le XX^e siècle, il se répand dans les masses. Pour la première fois dans l'histoire, il constitue un phénomène social. Dans l'Antiquité et jusqu'au seuil de l'époque moderne, les athées occupent une place marginale, ils apparaissent comme les détracteurs d'un ordre qu'on ne met pas en question. Aujourd'hui, l'athéisme se veut « positif », il est volontiers militant, et il entend jeter les bases d'un édifice durable.

Les mouvements athées ne constituent pas un phénomène purement intellectuel ; pour les connaître, il ne suffit pas d'énumérer un certain nombre de « systèmes ». On a pu, avec raison, parler de « mystiques », de spiritualités athées. L'athéisme a ses penseurs, mais aussi ses artistes. C'est ainsi qu'il a partie liée avec la grande aventure qui, partant du romantisme allemand, aboutit aux surréalistes.

*

On peut dresser l'inventaire de diverses formes d'athéisme, qui présentent, à côté de traits communs, des divergences assez notables.

Chronologiquement, nous pourrions, en schématisant, diviser l'histoire de l'athéisme moderne en quatre périodes.

Première Période

Une première période se situerait au XVI^e et au XVII^e siècles. Les athées se recrutent parmi ceux que Pascal appelle les « libertins ». Souvent, ils

[1] JUSTIN, I Apol. 6, 1, trad. A. HAMANN, *La Philosophie passe au Christ*, Paris, 1958, p. 36.

ont commencé par devenir des sceptiques, au spectacle des brutalités et des fanatismes des guerres de religion. Mais tandis que certains optent pour une sagesse mélancolique, en retrait de l'action, soucieuse de ne pas entrer dans une lutte qui inévitablement pousse aux excès, d'autres entreprennent de mener un nouveau combat. Ils contestent ses titres au christianisme, en tant qu'il est la religion traditionnelle de l'Occident. La religion est sommée de comparaître devant un tribunal, dont on proclame le droit à juger : le tribunal de la raison. C'est là une manifestation typique de l'esprit rationaliste ; tout ce qui dépasse les limites de la raison humaine, suprême critère, est récusé : on s'en prend ainsi au miracle et à la prophétie, mais également à la tradition historique qui, comme telle, ne possède plus d'autorité. Certes, tous les rationalistes ne sont pas des athées ; la plupart sont sans doute déistes. Mais c'est parmi eux que se rencontrent les athées. Et quand ils sont déistes, comment le sont-ils ? Quel est leur dieu ? Le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, dont les raisonnements implacables sont comme le frémissement d'une passion froide, nous permet de saisir dans quel climat a pu se développer la pensée athée.

Par ailleurs, les athées se présentent comme des non-conformistes, qui attirent la méfiance et les réactions des pouvoirs politiques. Le cheminement de la pensée athée se fera à couvert, d'une manière presque clandestine. A cet égard, le *Dictionnaire* de Bayle est significatif. On ne heurte pas de front, on ébranle, on insinue. Ainsi dessinera-t-on le portrait d'athées vertueux. Le coup n'est pas porté au hasard. En effet, l'apologétique traditionnelle montrait dans une vie vertueuse une conséquence naturelle – et un signe – de la vraie religion. Bayle connaît des exceptions. Serait-ce que la vertu n'a que faire de la « vraie religion » ? et qui sait ? peut-être se porterait-elle encore mieux sans elle ?

Il est à noter que cette pensée « libertine » a pris naissance dans un contexte chrétien. L'athéisme occidental se confondra le plus souvent avec un antichristianisme.

*

Deuxième Période

Avec le XVIII[e] siècle, nous entrons dans la seconde période. L'athéisme, jusqu'ici souterrain, se manifeste à l'avant-scène. Le décor a brusquement changé, dans l'espace d'une génération. Ce sont les « libertins » d'hier, que l'on appelle maintenant les Philosophes, qui donnent le ton. Certes, la majorité d'entre eux est déiste plutôt qu'athée, mais déistes et athées forment

un front commun contre le christianisme. Ils sont loin d'ailleurs de se rencontrer sur une doctrine commune. On ne peut, sans autre, assimiler deux esprits aussi différents que Diderot et le Baron d'Holbach. L'imagination du premier est sans cesse en mouvement, elle n'exclut ni une certaine inquiétude, ni même certains retours. Le procès du christianisme intenté par le second semble révéler une phobie. Ses officines qui fabriquent des pamphlets souvent haineux et calomniateurs font flèche de tout bois. Tous les points du christianisme sont visés, dans un pêle-mêle de bataille généralisée : la divinité du Christ, l'historicité des Evangiles, les « superstitions ». Dans cette intarissable production, relevons un titre significatif : *Le Christianisme Dévoilé*. Le christianisme, c'est la grande imposture ; quand on aura le courage de la dénoncer, l'homme sera libre. Ce pamphlet sera exhumé pour un temps de l'oubli, en 1843, par Bruno Bauer, dont la fureur antichrétienne paraîtra à Marx lui-même une manie.

L'athéisme ne doit pas craindre de s'affirmer : le courage du libertin consiste à prouver que la mort ne lui fait pas peur, non plus que la négation de l'immortalité. La légèreté, la désinvolture revêtent un caractère de défi. Ainsi la frivolité d'un La Mettrie, son épicurisme court ,ont-ils un aspect de provocation. La superficialité est voulue : on choisit, à contre-courant des opinions traditionnelles, l'optimisme des sens et de la vanité. L'Homme-machine n'est aucunement affligé de découvrir qu'il n'est qu'un instant éphémère, fait pour cueillir un plaisir fugitif. Au contraire ! De ce manque de profondeur l'homme se veut satisfaire. Il s'étourdit, dans le sens du « divertissement » pascalien.

On ne peut parler de l'athéisme du XVIII^e^ siècle sans mentionner les morales, et notamment les morales des Economistes : celles des Physiocrates ou des grands classiques, comme Adam Smith. Certes, ces auteurs se seraient non sans raison rebiffés si on les avait taxés d'athéisme. Cependant leurs systèmes sont remarquables par le divorce qu'ils impliquent entre le morale d'une part et une représentation théiste de l'autre. La Nature est gouvernée par des lois d'une précision mathématique. Elle est comparable à une horloge délicatement réglée par la Providence. Des lois semblables, que la raison, purifiée des préjugés, pourra saisir comme des « évidences », conduisent la marche des sociétés humaines. Le ressort de cette mécanique est le comportement économique des hommes. En effet, l'homme est un individu, mû par l'instinct naturel, et donc saint, de son intérêt propre. Il est créé pour jouir ici-bas des biens terrestres. La poursuite par chacun de son propre intérêt doit assurer le plus grand bonheur

de tous. Si la « main » de la Providence continue à mener le jeu, nous aurons affaire à un monde eudémoniste purement terrestre, voire matérialiste. Dieu aurait créé l'homme en vue d'une fin dont Il est exclu.

Essayons-nous de dégager quelques traits qui se retrouvent dans les diverses philosophies, athées ou susceptibles d'être infléchies vers l'athéisme, que nous avons brièvement évoquées ? Le sentiment de satisfaction et de confiance en soi-même semble indiscuté. L'homme a pour tâche d'aménager toujours mieux une terre sur laquelle il se trouve pleinement à son aise : pour lui le mot exil semble dépourvu de sens. Sa situation est bonne. Et non seulement bonne : indéfiniment perfectible. Et il ne saurait faillir à l'ouvrage, puisque les possibilités de sa raison sont illimitées : illimitées, notons-le, mais nullement démesurées. L'homme reste homme, à l'intérieur des frontières de son humanité. Il n'est pas un impatient. L'Absolu ne semble exercer sur lui aucune attirance. De plus, dans une telle vision des choses, la part du mal apparaît étrangement minimisée. Ajoutons que les tenants d'une telle conception se montrent peu, ou pas du tout, intéressés à en examiner les implications métaphysiques.

Une certaine tradition « laïque », dans son expression athée, paraît devoir être directement rattachée à un tel athéisme. Un homme comme Alain est représentatif à cet égard.

*

Pour ne point fausser les perspectives, nous devons, avant de quitter le XVIII^e siècle, faire mention d'une autre forme d'athéisme, que nous pourrions appeler l'athéisme politique.

Plus exactement, certains thèmes et certaines attitudes, que nous avons déjà relevés, ont trouvé dans le domaine politique leur expression la plus radicale et la plus résolue. Cet athéisme politique annonce les athéismes révolutionnaires du XIX^e siècle.

A l'origine nous retrouvons le rationalisme et le naturalisme. Par rationalisme, nous désignons une affirmation d'ordre éthique plutôt qu'une attitude « scientifique ». Cette dernière, que nous définirions comme un effort soutenu de l'esprit pour saisir et juger les choses telles qu'elles sont, constitue, depuis les Grecs, une constante de la civilisation occidentale. Quant à l'affirmation que nous visons, elle est caractérisée avant tout par une volonté d'autonomie. L'individu (car à cette époque l'homme se conçoit comme individu) se suffit à lui-même. Il est comparable à une monade, pleinement comblée par sa propre liberté, qui est indéfinie. Il trouve son

bonheur achevé dans ce qu'il peut connaître ou vouloir. En conséquence, il rejette l'ordre surnaturel et l'enseignement chrétien relatif à l'existence de la révélation et de la grâce. Dans l'ordre naturel lui-même, il est enclin à rejeter toute dépendance et à s'insurger contre sa condition de créature : à la limite, il souhaiterait ne pas être créé, car devoir son être à un autre, lui semble une intolérable servitude. En fait, toute dépendance et toute subordination sont assimilées à la servitude. L'émancipation légitime contre l'état d'esclavage, dans lequel l'homme est traité comme une chose, et la révolte métaphysique aux yeux de laquelle recevoir l'être apparaît comme un mal, tendent à être identifiées.

Un révolutionnaire comme Saint-Just voit dans le meurtre de Louis XVI le meurtre d'un représentant de Dieu. D'ailleurs, une telle conception trouvait appui dans les théories du droit divin auxquelles elle s'opposait. La Révolution instaure une république des égaux, d'où le roi doit être, de nécessité, banni à titre d'étranger. Ne se faisait-il pas passer comme le père du peuple ? Or la fraternité des égaux est une fraternité sans père. Certes, les régicides admettent, en général, le monde des principes (des « immortels principes ») et le royaume impersonnel de la déesse Raison. Mais certains vont faire un pas plus en avant. Le père du peuple est un représentant et une image du Père céleste : le prolongement logique du régicide, concluait le Marquis de Sade, est le déicide. Il faut en finir avec le message chrétien de la paternité de Dieu.

Ainsi le rejet de la paternité fonde une fraternité qui s'affirme contre Dieu. Il est devenu inexact de dire que des frères sont les fils d'un même père. Qui sont-ils ? des êtres solidaires, révoltés tour à tour contre l'image du Père qui leur est intolérable et contre leur condition d'orphelins et de délaissés.

Avec un vocabulaire un peu différent, la même démarche de pensée aboutit au thème de l'adulte. On attaque le « paternalisme », tendant là encore à confondre le rejet légitime d'une tutelle excessive, ou excessivement prolongée, avec le rejet des dépendances métaphysiques constitutives de l'être créé comme tel.

La définition de la paternité qui se dégage ainsi n'en est pas moins significative pour être une définition tronquée : dans le père elle ne voit plus guère que le détenteur de l'autorité. Elle ne considère plus que le père donne la vie et qu'en conséquence le don et la générosité lui appartiennent à un titre essentiel. « Etre adulte, c'est avoir su se libérer de son père. » On immobilise un moment de crise de l'adolescence pour en faire l'essence de l'adulte. Comme si l'homme mûr n'était pas capable d'amitié à l'égard de son père,

comme si la *pietas* n'était pas une marque de l'adulte. Dans une telle conception, on passe indûment du plan psychologique, où effectivement de tels conflits et de tels actes de libération sont décelables, au plan de la structure de la société, puis à celui de la métaphysique. Il est remarquable que le plus souvent l'« adulte » tienne le langage, fasse les gestes de l'adolescent prolongé, alors que le thème de la maturité est à peine effleuré. L'émancipation apparaît ainsi comme l'attitude fondamentale, vérifiable dans tous les domaines de l'existence, à commencer par celui de la pensée : « penser, c'est d'abord critiquer, c'est-à-dire attaquer et détruire : l'agressivité est à la base du jugement ». Semblable affirmation est, de fait, significative d'une certaine immaturité. Car l'agressivité appartient à l'ordre des conditionnements psychologiques qui entravent le libre regard de l'intelligence. Tant que la pensée subit les pressions du psychisme, elle n'est pas mûre.

L'idée de paternité humaine ne s'identifie pas à celle qui se dégage d'une phase de l'expérience psychologique des rapports du fils au père. De plus, si nous accédons à l'idée de paternité divine à partir de la paternité humaine, celle-là n'est pas une simple « projection » de celle-ci. L'ordre de nos connaissances est inverse de l'ordre des réalités. Le rôle de la pensée analogique est précisément, par une critique des notions premièrement saisies, de s'élever aux réalités premières dans l'ordre de l'être. Les esprits qui projettent (ou accusent les autres de projeter) sur les premières réalités l'« image » d'une expérience psychologique montrent simplement qu'ils n'ont jamais franchi le seuil de la pensée philosophique.

Il conviendrait encore de distinguer le nature humaine, considérée à son plan propre, telle qu'elle implique une exigence naturelle de croissance, et donc d'émancipation dans la sphère des relations entre les individus, de cette même nature, considérée en tant qu'elle est créée et, comme telle, intrinsèquement dépendante de la source de l'être.

Le thème du « meurtre du père » n'a pas été sans influencer fortement une certaine conception de la démocratie égalitaire ; les analyses qu'un Nietzsche, puis un Max Scheler ont données du ressentiment, ont jeté une vive lumière sur les ressorts psychologiques d'une telle conception. De fait, à l'époque moderne, deux conceptions opposées de la démocratie sont en présence. L'une préconise un régime politique qui tend à garantir à chaque homme sa dignité de personne et à lui assurer ses chances de liberté. L'autre est un égalitarisme fort compatible avec des formes de collectivisme, sur lesquelles vient sans peine se greffer une notion mystique du chef ou du parti, émanations de la « totalité ». La première s'appuie sur l'idée d'une autorité légitime

qui a pouvoir d'obliger moralement les consciences libres, la seconde vise à dissoudre les consciences individuelles dans l'unité mythique de la « volonté générale ».

On peut penser que ces idées démontreront une force explosive particulière à l'égard des sociétés traditionnelles, de forme patriarcale, où, de fait, toute l'autorité est d'une manière excessive, concentrée dans les mains du père [1].

*

Troisième période

Les premières années du XIX^e^ siècle marquent approximativement les débuts de la troisième période. Il n'y a pas, à proprement parler, rupture avec le siècle précédent ; les idées du XVIII^e^ siècle continuent de s'imposer, elles ne sont pas, dans le domaine qui nous intéresse ici, explicitement rejetées ; mais d'autres se mêlent à elles, qui sont nouvelles ; on assiste à des déplacements d'accents ou de perspectives.

La naissance du mouvement romantique, en Allemagne notamment, constitue un fait décisif. Si, comme nous venons de l'indiquer, il n'y a pas rupture, avec lui nous pénétrons dans un univers spirituel original. La notion de *Gegenwärtigkeit* (la « présentialité ») nous paraît particulièrement typique du changement de climat qui s'opère alors. Du XVIII^e^ siècle, on a conservé l'idée que la fin de l'homme doit être recherchée ici-bas, dans un bonheur terrestre. Mais jusqu'ici l'homme ne contestait point ses limites ; tout en nourrissant une confiance inébranlable dans sa capacité inépuisable de progrès, il se sentait à l'aise, et comblé, dans les frontières de sa propre nature. Le progrès désignait une perfectibilité, un pouvoir d'amélioration constant ; sa reconnaissance était un aspect de l'optimisme du présent. L'avenir «meilleur» avait pour rôle de rehausser encore l'éclat d'un heureux maintenant. A son égard, on exerçait sans peine aucune une patience raisonnée. C'est sur ce point précis, que le changement opéré est le plus radical. On délaisse la raison et ses mesures ; on découvre dans l'âme humaine une inquiétude et une ambition de dimensions insoupçonnées. Dorénavant, l'âme est poussée par une soif d'infini, soif qu'elle entend étancher dans l'ici-bas et immédiatement. Ce qu'elle veut ce n'est rien de moins qu'une possession de l'absolu, une béatitude totale, l'immortalité arrachée dès

[1] Cf. A ce propos, l'ouvrage d'Albert MEMMI, *Portrait d'un colonisé*, qui contient des pages significatives.

l'instant présent. Sa passion d'absolu ne peut tolérer des délais à elle imposés : l'impatience est une de ses notes fondamentales. Et l'absolu, qui doit la combler, c'est par ses propres forces qu'elle prétend le conquérir. Il ne se présente pas comme un don reçu, mais comme une proie dont on s'empare avec audace et violence.

L'homme du romantisme est autrement plus pénétrant que ne l'était son aîné de l'*Aufklärung* : il est descendu en lui-même et il a su y découvrir des capacités infinies (qu'on pense à la puissance du *Begierde* dans la philosophie de Hegel : quand nous traduisons par *désir*, nous ne réussissons pas à rendre exactement la richesse contenue dans le terme allemand). Comme son aîné, il est armé d'une confiance inébranlable, mais cette confiance porte sur une entreprise combien plus ambitieuse et plus ardue ! Il sait qu'il se lance dans une aventure, dont la portée est incalculable, puisque c'est son exigence d'infini qui l'y pousse. L'intrépidité, la volonté de tout risquer, et, comme nous le notions, l'impatience, sont de règle : ne s'agit-il pas de renverser, une fois pour toutes, toutes les limites, celles de la nature comme celles du temps ? Avec violence on se retournera contre le ciel. L'homme heureux du XVIII^e siècle, quand il était athée et même parfois quand il se disait déiste, aurait volontiers affirmé que le ciel est inutile, que Dieu est un trouble-fête superflu, et que la terre suffit au bonheur. Maintenant, on entreprend l'assaut du ciel, car le ciel est le grand Escroc, auquel l'homme doit reprendre son bien et dont il doit tirer vengeance. Dieu est le grand concurrent, l'Antagoniste qui retient captif et lointain cet absolu dont on veut s'emparer. En proportion de son ambition, l'homme n'est pas sans nourrir à son égard des sentiments de jalousie et de compétition. Et ce n'est sans doute pas un hasard si le mouvement romantique a pris sa plus grande ampleur dans un pays où le luthéranisme avait si profondément marqué la sensibilité et la culture.

Le schéma selon lequel le luthéranisme avait conçu les rapports de Dieu et de l'homme est, en effet, particulièrement significatif : Dieu et l'homme sont des concurrents et des antagonistes ; l'homme est essentiellement péché et le Tout-Puissant est celui qui gracie le pécheur. Leurs parts réciproques sont exclusives : si vous donnez à l'un, vous ôtez à l'autre.

Certes, il faut nous garder de généraliser. Le romantisme n'est pas athée ; ses plus grands représentants se déclarent panthéistes ; certains se disent chrétiens, et le sont à leur manière ; les athées forment une minorité. Mais nous entendons indiquer les lignes de force, et dégager des tendances qui conduisent à l'athéisme, ou peuvent y conduire. Ainsi l'aversion pour l'idée

d'un Dieu personnel, l'insistance avec laquelle on proclame les droits d'une immanence que l'on oppose à la transcendance révèlent une attitude d'esprit qui n'est pas sans offrir des affinités avec l'athéisme.

Ce n'est qu'au terme d'un long processus que l'athéisme, qui est un aboutissement logique des tendances que nous signalions trouvera sa formulation explicite. Longtemps, l'ambiguïté demeure, dans les consciences souvent, dans le langage à coup sûr. Si nous voulons fixer l'origine de cette évolution, il faut sans doute remonter, au delà du romantisme, aux écrits de Kant sur la religion [1], dont le retentissement fut considérable et l'influence décisive et multiple. Kant est un déiste, et, sous plus d'un aspect, il reste un représentant typique de l'*Aufklärung*. Mais les hommes de la génération qui suivra tireront de certaines de ses idées la philosophie de l'immanence : on accentuera ses assertions sur l'autonomie de la conscience ; on dégagera cette autonomie des entraves qui chez Kant l'empêchent d'être totale. En ce sens, Nietzsche pourra dire que le *tu dois* est le « dernier dieu ». Kant eût très certainement rejeté une telle exégèse de sa pensée, qui cependant constitue la maturation de germes semés par lui. Les pages où il s'en prend avec âpreté à la notion de grâce, celles où il conteste l'autorité de la Bible, et notamment de l'Ancien Testament, rencontrent un large écho.

Les post-kantiens vont développer toutes les implications du concept d'autonomie. Ce travail trouvera son achèvement dans la pensée de Hegel et dans la subversion par lui opérée de la théologie chrétienne. A ce propos, les écrits de jeunesse du philosophe sont révélateurs d'une inspiration qui ne se démentira jamais. Ainsi les pages consacrées à Abraham sont très significatives.

Abraham est le type de l'être servile. Tandis que le Grec vit d'une vie harmonieuse au sein d'une Cité, qui possède ses propres dieux au niveau de l'homme et de ses activités civiques, Abraham représente l'individu sans racines, le nomade errant au gré de l'arbitraire de son dieu transcendant. La dépendance à l'égard de l'Au-delà, et non plus la participation à la vie immanente, le caractérise. Ce dieu transcendant est, dans l'idée de Hegel, celui de l'Ancien Testament, mais il rappelle d'abord celui de la théologie nominaliste de Luther. Il juge à coup de décrets imprévisibles et redoutables. Face à lui, la créature, comme telle, se définit par le péché ; devant lui, l'homme se sent comme écrasé, anéanti. Dieu est, l'homme n'est pas. Affir-

[1] Notamment : *La Religion dans les limites de la simple Raison*, *Le Conflit des Facultés* .

mer les droits, la puissance de Dieu, c'est arracher à l'homme ses droits, contester ses pouvoirs [1]. La transcendance humilie, avilit l'homme, dont la dignité exige qu'il relève le défi. Comment ? En engloutissant dans sa propre immanence toutes les richesses que la représentation de la transcendance lui avait volé. Le Dieu transcendant (ou sa représentation) et l'homme sont engagés dans une lutte implacable, qui est la lutte de chacun pour son être, pour autant que chacun ne vit que des dépouilles de l'autre. Chacun des adversaires a d'ailleurs été blessé par l'autre : le combat est de ceux dont personne ne sort indemne. D'où l'atmosphère de ressentiment et de revanche dans laquelle baigne le drame.

Car nous assistons aux péripéties d'un drame. Abraham, l'esclave du Très-Haut, méprisable aux yeux du citoyen de la Cité antique, n'est pas qu'un personnage du passé [2]. Il est en un sens le principal protagoniste de l'Histoire. En effet, le bonheur de l'ancienne Grèce est à jamais aboli : il ne pouvait être que d'un moment, que d'un fugitif printemps, puisqu'il était bonheur « immédiat », disons : spontané, en-deçà de l'inéluctable déchirement dans lequel s'accomplit la parturition de l'Histoire. Abraham, figure du Juif et du Chrétien, est l'Esclave. Le terme ne désigne pas simplement une condition sociologique ; plus profondément, il définit une conception globale de l'homme et des rapports de l'homme à Dieu. L'idée de transcendance est la projection métaphysique d'une situation historique. Bouleverser cette situation sera du coup renverser tout l'édifice métaphysique qui repose sur elle. L'Esclave hégélien est en ce sens esclave au plan religieux : son Maître est indissociablement son maître humain et le Maître céleste. Or le grand fait de l'Histoire moderne est la révolte de l'Esclave. Cette révolte devra être conduite inexorablement jusqu'à son terme, l'Esclave devenant alors le maître du Maître, le Maître devenant l'esclave de l'Esclave. La dialectique du *Maître et de l'Esclave* dans la *Phénoménologie de l'Esprit* constitue une des pages les plus puissantes que Hegel ait écrites. Ce texte, soulevé par un grand souffle lyrique, a de multiples implications : il est caractéristique de la conception hégélienne de la conscience et de sa certitude, il tend à présenter le travail comme l'activité spécifique de l'esprit : sa tonalité prémarxiste a souvent été relevée. Mais sa portée ultime est bien métaphysique et religieuse : le Dieu de la transcendance est le Maître tyrannique dont l'homme doit

[1] Albert Camus a raison de remarquer dans l'*Homme Révolté* que l'hostilité qui se manifeste chez certains penseurs du XIX[e] siècle à l'égard de ce qu'on dit être le Dieu de l'Ancien Testament constitue une résurgence de l'ancienne hérésie de Marcion.

[2] Hegel a lu Gibbon. Il a subi l'influence du *Contrat social* et du chapitre sur *la religion civile*.

secouer le joug et dont il doit s'approprier les richesses. Sous cet angle, l'hégélianisme rejoint le thème révolutionnaire du meurtre du père.

La démarche hégélienne présuppose déjà l'idée d'aliénation. Dieu est l'aliénation de l'homme : l'Autre du Soi qui vide le Soi de sa substance de Soi. Il est une sorte de parasite ou de sangsue métaphysique. L'homme était perdu, c'est-à-dire dépouillé de soi ; il doit se reconstruire, en récupérant une richesse, qui lui est propre et dont il avait été frustré. Dans l'optique hégélienne, qui demeurera celle du marxisme, il y a un péché originel qui n'est autre que la représentation de ce Dieu transcendant.

S'il y a, chez Hegel, une tendance à l'athéisme, voire un athéisme implicite, ce dernier ne révèle toutes ses dimensions qu'au terme de l'odyssée de l'Esprit. Renverser la tyrannie du Maître ne constitue qu'un premier épisode. L'itinéraire complet de l'Esprit part de sa perte mais le conduit à sa réappropriation. Dans l'Autre — a fortiori dans cet Autre par excellence qu'est le suprême transcendant — l'Esprit doit retrouver Soi. Toute transcendance apparaît en effet comme une objectivité et toute objectivité comme une intolérable altérité. Il faut que Dieu meure, non seulement pour que l'homme soit, mais plus précisément pour que l'homme soit Dieu. C'est en ce sens que nous disions que l'hégélianisme est une perversion de la théologie chrétienne.

La révélation chrétienne nous apprend que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, en propitiation pour nos péchés ; le Fils de Dieu, mort pour nous sur la croix, nous a communiqué la grâce. La grâce, don gratuit de Dieu, est le germe déposé en nos âmes d'une vie nouvelle, proprement divine : par la grâce, nous participons à la nature divine (cf. II Petr., I, 4). En d'autres termes, la grâce nous divinise, elle est principe de déification.

Or l'hégélianisme, et l'athéisme qui en est issu, sont, eux aussi, animés par l'ambition de procurer la déification de l'homme. Mais si Dieu n'est plus transcendant, quel peut être l'objet de cette ambition ? Eh bien ! ceci : il faut que Dieu meure comme Dieu, cesse d'être Dieu, afin que la Divinité de l'Homme soit assurée et proclamée. La *Logique*, qui est une métaphysique, est la prise de conscience « scientifique » de cette divinité. Par l'Esprit, l'homme est omniscient, mais cette omniscience doit se révéler à elle-même : alors l'Homme aura vraiment pris la place de Dieu. Sans doute la pensée hégélienne reste-t-elle davantage panthéiste que proprement athée et ne manque-t-elle pas d'être enveloppée de cauteleuses ambiguïtés sur les points décisifs. Ainsi l'Esprit ne se confond-il pas avec tel esprit individuel, mais il est dans l'homme au point que fondamentalement les esprits se révèlent

comme identiques à Lui. Cependant, nous pouvons parler d'athéisme tendantiel, dans la mesure où la volonté animatrice de l'hégélianisme vise à détrôner l'Ancien Maître pour se substituer à Lui. L'homme absorbe, intègre en soi, tout ce que la théologie chrétienne avait affirmé du Dieu transcendant, qui du même coup apparaît comme une préfiguration, une représentation anticipée de l'homme. Une ambition prométhéenne soulève ainsi la philosophie hégélienne. La déification de l'Etat en est l'aboutissement et l'expression achevée.

*

Le système hégélien est marqué du sceau du génie, à n'en pas douter. Avec Feuerbach, à la fois héritier et critique de l'hégélianisme, il n'en va plus de même. Cependant l'influence de cet esprit sans profondeur ne saurait être minimisée : il est un chaînon entre Hegel et le marxisme, et il contribue grandement, grâce à ces simplifications où il excelle, à la divulgation d'idées athées. Tel fut en effet son rôle : dégager, élaguer, schématiser certains thèmes tirés de l'ensemble hégélien, en rejeter d'autres. Ainsi l'idée que l'Esprit, qui est essentiellement activité, est auto-créateur et cause de Soi ne le retient pas. Il se contente d'affirmer que cet Esprit est un dernier avatar du Dieu transcendant et que la philosophie spéculative est une dernière forme de la théologie. On trouve chez lui une assertion qui offre quelque analogie avec la théorie des trois âges chez Auguste Comte : Feuerbach va nous faire entrer dans l'âge de l'anthropologie, dégageant ainsi le vrai sens du christianisme. Celui-ci avait parlé de l'Homme-Dieu (*Gottmensch*), pressentant, sans réussir à le formuler du premier coup, l'enseignement que le philosophe nous apporte : l'Homme, entendez le Genre Humain, l'Humanité, est le vrai dieu de l'Homme. L'Homme est dieu : voilà la vraie religion, le vrai christianisme. Mais jusqu'ici on a fait fausse route en affirmant que Dieu est Dieu. Parce que l'homme était malheureux, c'est-à-dire frustré de soi, il a attribué à un sujet imaginaire, le Dieu transcendant, sa propre divinité. En d'autres termes, l'homme était aliéné. Le Ciel est l'Escroquerie qui prive l'homme de sa richesse, ou, du moins, le signe d'une telle Escroquerie. Il s'agit de restituer à son vrai propriétaire le faisceau des attributs divins « classiques » égarés dans un Au-Delà sans existence réelle. Une telle conception ne va pas sans beaucoup de naïveté. Car en réclamant la restitution à l'homme des attributs divins, elle présuppose implicitement la divinité de l'homme, puis la nature et l'existence de ces attributs ; elle se garde de les remettre en question, comme si la suppression de Dieu pouvait laisser

métaphysiquement indemne la structure du réel. Feuerbach rend à l'homme une divinité qu'il lui a au préalable octroyée.

*

L'athéisme de Feuerbach nourrit celui de Karl Marx, qui commence par faire sienne la théorie de l'aliénation religieuse. Cette filiation ne doit pas cependant dissimuler de profondes différences. Ici et là l'inspiration n'est pas identique. L'homme de Marx n'est plus l'espèce de promeneur agreste que campe Feuerbach. Démiurge de la réalité, il est habité par l'ambition hégélienne de l'auto-création. Mais cette auto-création n'est plus celle de l'Esprit. Elle est le propre de la *praxis* transformatrice de la nature. Et, parce que la nature est nature et société, la praxis est travail et action sociale. L'Humanité en transformant la nature crée l'Homme. Bien qu'il soit fait appel au matérialisme pour expliquer comment l'homme est un produit des « rapports sociaux » et comment il se crée lui-même en agissant sur les circonstances qui le déterminent, l'Homme collectif du marxisme est d'abord un avatar de l'Esprit hégélien. L'athéisme marxiste reprend à son compte la visée hégélienne : l'homme est le dieu de l'homme.

Ainsi l'athéisme marxiste est-il constitué par l'assemblage de deux pièces. Il est, fondamentalement, un athéisme d'ordre d'éthique aux ambitions prométhéennes ; il est ensuite l'athéisme qu'implique une explication matérialiste de l'univers tributaire des théories de Darwin. Engels, puis Plekhanov et Lénine, développeront ce second aspect.

L'originalité de Marx consiste à avoir vu, dans les perspectives de l'athéisme issu du romantisme et de Hegel, les possibilités offertes par la technique, qui se présente dès lors comme l'instrument réalisateur de la *Gegenwärtigkeit* et de son ecclésiologie. Elle fournit la clef magique de cette béatitude que d'autres en vain avaient demandée à l'expérience poétique ou à l'ésotérisme.

La marxisme est une philosophie athée dans son explication de la religion comme découlant essentiellement de l'aliénation, dans sa conception de la praxis créatrice de l'homme, dans sa théorie matérialiste. Ce sont là les traits les plus typiques. Ajoutons que l'éthique qui guide le comportement marxiste implique à son tour l'athéisme. En ce sens, d'abord, qu'il n'admet pas d'autre vérité qu'une vérité pratique, analogue à la vérité technique : est vrai ce qui est vérifié, c'est-à-dire réussi, sans qu'il y ait lieu de le référer à une norme supérieure ; ensuite, la croyance en l'efficacité quasi exclusive de la violence, qui fait du marxisme une forme de la *Realpolitik*, est égale-

ment prégnante d'athéisme. Sous ces divers aspects, le marxisme se présente comme une philosophie de la pure immanence. Cependant, il est un point où la loi de l'immanence cède le pas à une idolâtrie. Le matérialisme « scientifique » en effet immole l'homme à la Nécessité de l'Histoire, sorte de résurgence de l'ἀνάγκη antique.

*

Un certain scientisme, dépourvu de formulation philosophique élaborée, mais assez répandu, tient que la raison technique est capable d'opérer la divinisation de l'homme. Une telle exaltation prométhéenne de la technique offre des analogies avec le marxisme ; mais elle ne procède plus du même romantisme de l'Histoire et de son messianisme.

Elle pourrait constituer l'idéologie dégradée qui subsiste quand le marxisme se retire. Le prestige des fusées supplante la magie de l'apocalyptique révolutionnaire.

De même, il y a des points de convergence, à côté de notables différences, entre l'athéisme de Marx et celui de son contemporain, Auguste Comte.

La loi des trois âges n'est pas sans rappeler l'explication que le marxisme, après Feuerbach, donne du monde de l'idéologie : tout ce qui n'est pas « positif » est mystification. Le positivisme occuperait ainsi la place tenue en marxisme par le matérialisme. Cependant il ne faut pas pousser trop loin l'analogie. L'adoption par Marx du matérialisme procède de sa réaction contre les « abstractions » hégéliennes : l'idéalisme auquel il ramène toute pensée spiritualiste, lui semble une malhonnêteté, une tromperie. C'est pourquoi, alors que chez Comte la mystification est en quelque sorte innocente (elle est l'inévitable fable de l'enfance), Marx la dénonce comme une duperie dont il aurait lui-même été la victime ; sa réaction est passionnée. La filiation par rapport à une *Aufklärung* sûre de sa supériorité sur le passé est plus directe chez Comte et, pour une part, la philosophie positive constitue une extrapolation dans le domaine philosophique du type de savoir qui est celui des sciences expérimentales modernes.

Les deux athéismes ont chacun leur source dans un rejet du Dieu transcendant. Mais ce rejet semble permettre à Comte de s'installer dans la sérénité d'un ordre immuable ; comme si le penseur habitait une sorte d'éternité noétique. Et il est frappant de constater, comme nous le faisions déjà pour Feuerbach, que l'option athée ne semble poser aucune question relative à la structure du réel, dont on affirme plus que jamais le caractère rationnel. A l'opposé, le marxisme continue à vivre dans un drame du salut :

l'homme est entraîné dans la sombre liturgie sacrificielle de l'Histoire qui ne débouchera sur la cité messianique qu'en payant un lourd tribut au mal et à la violence, tout à la fois subis avec fatalité et romantiquement magnifiés. Il est remarquable que la cité comtienne ne soit pas une cité future : elle est composée de plus de morts que de vivants. Par ailleurs, dans l'espèce d'univers de paranoïa rationnelle où se déploient implacablement les lois comtiennes, ni mal ni obstacle ne semblent peser.

Enfin, ici et là, se pose la question de l'idolâtrie. Chez Marx, nous le notions, l'idolâtrie revêt, sous le couvert d'une exaltation qui ne doit pas tromper, la forme d'une immolation inavouée, ténébreuse et mercenaire, née du désespoir : l'Histoire est une revanche de la mystification par ailleurs dénoncée. Comte utilise sciemment le besoin religieux, il en fait une pièce-maîtresse de son système. Le philosophe se livre à une vaticinisation initialement délibérée et son athéisme s'affirme explicitement dans la construction de cette idole qu'est l'Humanité ou le Grand-Etre. Bien que l'idéal hégélien de la *Wissenschaft* dont Marx hérite n'aille sans doute pas sans quelqu'illuminisme, l'Histoire, qui lui correspond, est une idole masquée, clandestine. Après la mort de Clotilde de Vaux surtout, le Grand-Prêtre du Positivisme deviendra lui-même la proie de l'idole qu'il a fabriquée. Il reste que, dans la phase d'élaboration, l'attitude des deux penseurs est contrastée.

*

Nietzsche reprend, sur un mode de défi, l'affirmation hégélienne : *Dieu est mort*. Le sens conféré à cette formule est d'ailleurs différent ici et là : chez Hegel, elle désigne d'abord le « vendredi saint spéculatif », c'est-à-dire la « passion » du concept ; l'hégélianisme est en effet une gnose dans laquelle faits et enseignements du christianisme sont métamorphosés. Chez Nietzsche il s'agit de proclamer le déicide et d'en tirer toutes les conséquences. La phrase même qui sert d'enseigne à l'entreprise indique que cet athéisme est avant tout un antithéisme.

La pensée de Nietzsche présente un double aspect. Personnellement, le philosophe s'est sans doute avancé très loin sur les chemins de l'antithéisme ; mais, par ailleurs, et simultanément, il dresse le bilan d'une culture. Il vit un drame personnel, mais comme héritier et critique d'une culture donnée. La philosophie allemande, issue de Kant, aboutit, ou devrait aboutir, à proclamer « la mort de Dieu », mais elle n'a pas le courage de mener à terme la gigantesque entreprise ni d'en prononcer le vrai nom.

Nietzsche se propose d'achever cette tâche ; du même coup il dénonce les lâches qui se sont dérobés. C'est ainsi que sa démarche revêt l'éclat d'une provocation. Il va poursuivre un inventaire méthodique et contraindre au constat et à l'aveu ceux qui se voilent les yeux et s'enveloppent du langage menteur de l'édification, du conformisme ou de la banalité.

Dieu a été chassé, il est le Proscrit, le Maudit. On pense à un autre témoin de la même aventure que sera ce gauche adolescent qui s'appelle Lautréamont.

L'homme a tué Dieu : voilà le grand fait spirituel des temps modernes, dont on ne saurait minimiser la portée. Cet acte a entraîné l'homme dans un vide, dont on ne soupçonne pas encore les dimensions abyssales.

Deux thèmes s'entrecroisent. Sans originalité, Nietzsche fournit une explication de l'idée de Dieu. Celle-ci est présentée comme un reflet de l'homme malheureux, un produit de sa nostalgie et de ses frustrations. Feuerbach avait déjà tenu pareil langage. Le second thème est existentiel ; des éclairs furieux qui sont des éclairs de haine traversent les explications proposées : car Nietzsche mène un combat contre Quelqu'un, ce Quelqu'un dont il nous assure au même moment qu'Il n'existe pas, qu'Il n'est qu'un fantôme grelottant né d'un cerveau malade. Cette lutte contre Dieu constitue le thème fondamental de la pensée nietzschéenne.

L'importance de Nietzsche, et la raison de sa très grande supériorité sur un Feuerbach, un Auguste Comte ou même un K. Marx, chez qui le monde avec sa rationalité et ses « lois » ressort quasi inchangé de la négation de Dieu, viennent de ce qu'il a pressenti jusqu'où doit entraîner cette négation ; elle poussera ses ramifications partout, il n'est pas une parcelle de la réalité qui lui échappera. C'est pourquoi l'entreprise posera des exigences d'héroïsme.

C'est ainsi qu'il faudra bannir l'être, et le langage, et sans doute finalement la raison. Le dernier mot de toutes choses ne serait-il pas l'illusion ? « Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire », lisons-nous, par exemple, dans *Le Crépuscule des idoles*. Les idées, la raison et ses principes portent les stigmates de Dieu. Avec une lucidité et une résolution impitoyables, Nietzsche entreprend un universel exorcisme. Il poursuit toute trace de Dieu, le moindre vestige de transcendance. C'est pourquoi il attaque la morale, même si elle se donne pour une morale profane. Kant, qu'il déteste, reçoit les traits acérés de sa critique. Et, en effet, que subsiste la trace la plus ténue de transcendance et l'entreprise échoue dans sa totalité. Il y a chez Nietzsche quelque chose qui rappelle les prophètes d'Israël, destructeurs des idoles.

Avec Nietzsche, l'athéisme moderne s'engage sur une voie décisive : la voie de la prise de conscience. Quel contraste entre ce diagnostic serré et, quoi qu'on puisse dire d'une prétendue critique des « aliénations », le rationlisme confiant, – volontairement confiant et quelque peu forcené –, non critique, d'un Marx !

Cependant, malgré toute sa sagacité, Nietzsche, lui non plus, n'a pas échappé à la tentation de l'idolâtrie. L'opposition est saisissante entre le Nietzsche destructeur des traces de Dieu et le Nietzsche créateur du surhomme. Ici le sens critique semble soudain disparaître, faisant place à ce manque de goût et de mesure que le philosophe a tant reproché à ses compatriotes. C'est ce dernier Nietzsche qui a obtenu la notoriété douteuse que l'on sait auprès des crevetons de l'*intelligenzia* décadente qui, à gauche ou à droite, veulent jouers les « durs ». Ce qu'on appelle ainsi le nietzschéisme ne concerne plus notre propos.

Car, encore une fois, l'importance de Nietzsche n'est point là. Elle tient à ce qu'il a su déceler les implications ultimes de l'athéisme. Il rejoint ainsi un autre penseur, qui est son aîné de peu, Dostoïevski. En effet, les analyses d'un roman comme *Les Possédés* sont capitales pour l'intelligence de l'athéisme moderne. La phrase : « si Dieu n'existe pas, tout est permis » correspond au constat de néant dressé par Nietzsche. « Tout est permis » : non pas que « liberté » soit accordée de faire ce que l'on veut. Mais l'option de Kirilov le précipite dans une nuit métaphysique, sans points de repère et sans polarité aucune. Précisément, là où manque le pôle de l'être, l'homme a hâte d'en créer de nouveaux. L'athéisme radical implique la constante abolition de semblables idoles sans cesse renaissantes. Le suicide même, par lequel Kirilov affirme sa liberté, demeure ambigu : est-il suprême libération ou secrète immolation ?

*

Dans *Les Possédés*, Dostoïevski a dépeint des personnages réels caractéristiques de la Russie de son temps. L'*intelligenzia* de ce pays accueille alors avec avidité, pour les vivre intensément, les idées occidentales les plus extrêmes. On est sensible notamment à la magie de l'anarchisme, qui éclaire le problème de l'athéisme, dans la mesure où il révèle une attitude qu'Albert Camus a judicieusement analysée dans *L'Homme Révolté:* la révolte.

La révolte de l'anarchisme est-elle directement athée ? A vrai dire il semble d'abord s'agir d'une mise en accusation de Dieu qui débouche dans

une volonté de destruction. L'anarchiste achoppe au scandale du mal. Là est l'origine de son expérience. Le monde est mal fait et Dieu est responsable de ce monde ; on le tient encore responsable de la société dont l' « ordre » inique et les lois puisent en lui leur autorité et leur cohésion. L'anarchisme devient ainsi protestation contre le Créateur. Il présuppose une étroite solidarité, qui peut aller jusqu'à l'identité, entre Dieu et le monde mauvais. Dieu se présente ainsi, selon l'expression de J. Maritain, comme « l'Empereur de ce monde » [1], il tend à se confondre avec les lois du Destin. En effet, une telle représentation signifie un retour au paganisme antique ; elle rappelle les conceptions panthéistes des stoïciens te implique une diminution du sens de la transcendance divine. Mais l'Antiquité n'avait pas le sens aigu du mal, que le christianisme nous a apporté. C'est pourquoi sa sagesse, pleine de tristesse, pouvait enseigner à supporter un *fatum* devenu aujourd'hui intolérable. Aussi bien dans la moderne représentation de « l'Empereur de ce monde », le mal apparaît-il comme une expression de Dieu, et non plus seulement permis par lui. Par ailleurs on ne conçoit plus la création comme l'objet d'un acte libre du Créateur, c'est nécessairement, pense-t-on, que Dieu crée le monde. C'est dans une telle optique que se présentait déjà le Dieu d'Abraham chez Hegel et que Lautréamont parlera du Dieu cruel. Dès lors l'homme qui relève le défi remettra en cause la totalité du réel et de ses assises.

Notons, au passage, qu'un des aspects les plus décevants de la pensée de Simone Weil est la sympathie qu'elle témoigne pour l'idée stoïcienne de l'*amor fati*. On ne saisit pas bien comment cette acceptation du destin se conciliait chez elle avec des tendances anarchistes qui étaient l'expression de la pureté de son exigence d'absolu.

L'*Empereur de ce monde* constitue une fausse représentation de Dieu lié aux iniquités, comme une cause nécessaire est liée à son effet. La réaction anarchiste pose ainsi la question de l'abus du Nom de Dieu. La prostitution du Nom très saint peut provoquer une indignation qui est authentique et qu'il ne faut point se hâter de qualifier d'athée. On chassera l'idole maléfique – car c'est une idole que ce Dieu amenuisé, défiguré – au nom d'une Justice, d'une Vérité, qui seront peut-être des reflets du vrai Dieu demeuré innomé. Parfois, il est vrai, on pourra retourner contre Dieu lui-même un sens aigu de la justice divine : on attaquera Dieu à l'aide de lumières et d'exigences qui viennent de Lui et qu'on lui aura dérobées.

---

[1] Cf. *La signification de l'athéisme contemporain*, pp. 21–31.

Il faut se garder ici de généraliser, et essayer dans chaque cas de saisir quelle est l'attitude spirituelle déterminante. C'est ainsi, par exemple, que Marx, chez qui l'athéisme est premier et radical, rencontrera le dieu de Malthus, Garant très sage des « Lois » du capitalisme libéral au temps de son plus grand cynisme ; il partira en guerre, indigné, contre cette caricature de Dieu qui venait justifier et renforcer son athéisme initial.

Une même haine pourra viser le mal et l'idole caricaturale qui lui sert de caution. Est-ce toujours le cas ? Il pourra se faire que la haine du mal se dégrade en haine de l'être. Alors, dans la création meurtrie par le mal, la haine s'en prendra indissolublement à ce mal et à la réalité positive gangrenée par lui. C'est là un point décisif. Car la haine du mal, comme telle, est bonne ; le chrétien a la haine du mal.

Devant l'attitude anarchiste la question se pose donc à chaque fois : l'Accusé est-il le vrai Dieu ou une parodie ? Et pour fournir une réponse pertinente, il faut au préalable avoir répondu à cette autre question : au nom de quoi l'accusation est-elle portée ? Un conflit demeure en effet possible entre une représentation déficiente de Dieu et un sens authentique de la transcendance. Spontanément on pense ici à l'apologétique que ses amis trop zélés opposent à Job. Les apologètes de Dieu ne sont pas toujours ses vrais amis.

La révolte est parfois révolte contre le mal ; elle est d'autres fois révolte contre le fait d'être créé. Alors on reproche à Dieu la condition même de créature. Il y a là comme un envers luciférien de la révolte. Dans ce cas l'athéisme est à la source, fût-ce à l'état d'optatif, et Dieu se présente comme le Grand Concurrent, l'Intrus qui est intolérable aux prétentions de l'orgueil humain : *Non serviam.* Dieu est-il, à proprement parler, nié ou accusé et proscrit ? En d'autres termes, s'agit-il d'athéisme ou plutôt d'antithéisme ?

L'anarchisme pose un ensemble de questions qui sont connexes avec le scandale du mal : questions de la transcendance de Dieu, de la place et du pourquoi du mal, du rapport du mal et de la volonté divine qui permet le péché en vue de la rédemption, expression de l'incompréhensible amour de Dieu pour sa créature. N'oublions pas que saint Paul parle de la « folie de la croix » et qu'il faut prendre sa parole à la lettre. Elle nous apprendra à ne pas nous étonner des vertiges et des délires auxquels l'homme aux prises avec le mystère du mal est capable de céder.

En effet, nous évoquions plus haut l'exemple de l'athéisme de Marx alimenté par le théisme d'un Malthus et nous rappelions les arguments

des amis de Job. C'est que les voies de l'athéisme ont été aplanies par ces penseurs que nous pourrions nommer les rapetisseurs de la transcendance. A cet égard, la responsabilité d'un certain XVII^e siècle rationaliste est grande. Quelle que soit la noblesse que l'on reconnaisse par ailleurs à sa personne et à sa pensée, un philosophe comme Leibniz doit être jugé avec sévérité. Car à quoi aboutit la *théodicée*, cette tentative de « justifier » Dieu aux yeux de la raison humaine, sinon à abaisser le Très-Haut en le soumettant à nos mesures ? Leibniz rapetisse Dieu en même temps qu'il minimise le mystère du mal. L'absurde idée du meilleur des mondes possibles illustre ce double étiolement. L'apparition de la révolte et de l'athéisme, dans la pensée occidentale, signifie que la crise de l'honnête homme, symbole des philosophies rationalistes, est ouverte.

Un Leibniz ne représente que les débuts d'un mouvement qui trouverait son plein aboutissement au XVIII^e siècle. Suprême ornement et garantie de surcroît, Dieu trône au sommet d'un univers conçu comme un palais harmonieusement agencé, édifié par une raison humaine aisément éblouie de sa propre lumière. Qu'on lise, par exemple, un écrivain comme le physiocrate Mercier de la Rivière : son triomphal optimisme, son appel à « l'évidence de l'ordre » nous semblent aujourd'hui les fruits d'une singulière illusion. Car la raison du XVIII^e siècle est comparable à une chrysalide insouciante du lieu où elle vient tisser son cocon. Toute occupée à bâtir son habitat, elle s'est détournée de la tâche primordiale de la philosophie, qui est aussi sa tâche la plus ardue : prospecter les fondements réels, sources des véritables « évidences ». La raison rationaliste nous paraît délirante, au sens où il est délirant d'édifier un palais de porcelaine sur un volcan. La pensée occidentale mettra sans doute longtemps à se libérer d'une telle attitude. En effet, pour « critique » qu'elle soit, la philosophie de Kant l'a encore favorisée, puisque la critique s'est contentée de s'en prendre à l'édifice lui-même, tout en proclamant que la raison est radicalement incapable de scruter les fondements métaphysiques du réel. Avec Kant, la chrysalide cesse de jeter un regard naïvement, précairement, émerveillé sur les parois de sa propre prison ; elle est résignée à ne partout rencontrer que les murs de cette clôture où elle s'est enfermée. Dès lors, un ébranlement sismique, et non pas un regard plus profond, pourra seul donner le signal d'un réveil, qui sera brutal.

*

Ceux des romantiques qui sont athées, Marx, Nietzsche, les anarchistes, présentent tous un trait commun : la négation, la destruction de l'idée de Dieu, ne constitue qu'une première étape. A ce Dieu, au ou monde dont ce Dieu est le garant, on substituera un nouveau monde, dont l'homme sera le démiurge. Marx l'affirme : à l'athéisme succédera le communisme, c'est-à-dire la possession réalisée de l'homme par l'homme. Nietzsche établit une nouvelle échelle des valeurs à partir de la « volonté de puissance ». Sur ce point il déraisonne, et parfois lourdement, sans goût, lui qui par ailleurs se montre si fin critique. Car l'homme, ayant chassé Dieu, doit construire l'homme : tel est le seuil que nous franchissons pour pénétrer dans les régions de l'Utopie où évolue toute une faune d'entités imaginaires : le dieu qui devient, l'Humanité, l'Avenir, et d'autres.

Le passage au règne de l'homme sera, pense-t-on généralement, précédé d'une apocalypse. L'imagerie de l'athéisme est ici largement tributaire de l'eschatologie et du messianisme judéo-chrétien [1].

L'étonnant *Catéchisme du Révolutionnaire*, longtemps attribué à Netchaïev, mais dont l'auteur est Michel Bakounine, énonce la règle d'une sorte d'ordre religieux puritain ou de secte de néo-esséniens, totalement consacrés à la destruction du monde présent : « concentrer le monde en une seule force pan-destructive et invincible, voilà toute notre organisation, notre conspiration et notre tâche ». Mais il ajoute aussitôt : § 26 « L'Association n'a d'autre but que l'émancipation complète et le bonheur du peuple, c'est-à-dire des hommes de peine. Mais convaincue que cette émancipation et ce bonheur ne peuvent être atteints qu'au moyen d'une révolution populaire détruisant tout, l'Association emploiera tous ses moyens et toutes ses forces pour garantir et augmenter les maux et les malheurs qui doivent enfin user la patience du peuple et l'exciter à son soulèvement en masse ». Chez Marx encore, l'opposition est radicale entre un présent qui n'est qu'iniquité et un avenir béatifique : la pensée marxiste repose sur une structure dualiste de type manichéen. Au XX^{e} siècle, les surréalistes demeurent d'authentiques représentants de l'athéisme romantique de la *Gegenwärtigkeit*, dont procédait déjà le *Surhomme* de Nietzsche. C'est ainsi qu'André Breton, après avoir cité le mot de *Zarathoustra :* « Dieu est mort, maintenant nous voulons que le Surhomme vive », ajoute : « La vie humaine ne serait pas cette déception pour certains si nous ne

[1] Cf. sur ce point Michel CARROUGES, *La Mystique du surhomme*, Paris, 1948, 436 pages.

nous sentions constamment en puissance d'accomplir des actes au-dessus de nos forces. Il semble que le miracle même soit à notre portée »[1].

Pour que l'opération soit menée à terme, il faut donc que l'Homme réussisse à supplanter Dieu dans son rôle d'Absolu. Dostoïevski avait bien vu cet aspect d'un certain athéisme moderne. Il fait ainsi dire à Kirilov : « Si Dieu n'est pas, je suis Dieu. » Ou encore : « Prendre conscience de l'inexistence de Dieu et ne pas prendre conscience en même temps de sa propre divinité, c'est absurde. »

On est ainsi conduit à l'idée d'*auto-création* de l'homme. Le rejet de Dieu a nettoyé la place : l'homme peut maintenant se consacrer à l'entreprise de divinisation de soi[2].

Une telle attente d'un règne eschatologique ne va pas, elle encore, sans ambiguïté. Car la question se pose : l'athée reconnaît-il des valeurs ? quels sont les mobiles de l'espoir qui le soulève ? Il semble qu'une certaine *impatience*, qui est dans la logique de la *Gegenwärtigkeit*, soit ici décisive : l'athée qui attend le Règne de l'Homme ou la Cité de l'Homme, est un impatient de l'Absolu qu'il veut posséder ici-bas, immédiatement. Il récuse la parabole du bon grain et de l'ivraie, parce qu'il confond son exigence de radicale pureté avec l'abolition des délais temporels. La temporalité, et, plus profondément peut-être, la condition faite à l'humaine nature lui paraissent incompatibles avec le Bien parfait qu'il entend réaliser. Mais remarquons que les saints sont, eux aussi, des impatients, et à un double titre. Ils ont soif de voir le Dieu vivant, et le péché leur est intolérable, de sorte qu'à l'instar du Fils de l'Homme, ils n'ont pas ici-bas de pierre où reposer leur tête. Mais par un curieux paradoxe, l'athée qui récuse la grâce et revendique une totale autonomie, exige que le Règne de l'Absolu soit réalisé devant lui, dans le cours des choses, ou dans les structures de la société, comme s'il était essentiellement le résultat d'un changement de la réalité qui l'entoure, d'une transformation du monde. Quant au saint, il suit la voie inverse. « Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous. » C'est par la conversion, la pureté du cœur et la pauvreté volontaire, héroïquement poursuivies, qu'il se dispose à être transformé par la grâce qui le divinise. De sorte que le nihilisme bruyant et destructeur de la Révo-

---

[1] Cf. Michel CARROUGES, *André Breton et les données fondamentales du surréalisme*, Paris, 1950, pp. 334.

[2] On perçoit un écho de cet athéisme dans ce récepteur ultrasensible des divers courants modernes de pensée qu'est la philosophie de J.-P. Sartre. C'est dans cette perspective notamment qu'il faut comprendre l'exaltation sartrienne de la liberté. Cf. par exemple, in *Situations*, I, Paris, 1947, *La Liberté cartésienne*, pp. 314-335.

lution peut apparaître comme une parodie, projetée sur le plan de l'extériorité, du rien, du *nada*, par lequel un saint Jean de la Croix exprimait l'essence des Béatitudes.

Car, en définitive, le monde qui est mauvais n'est pas la création, mais ce « monde » qui désigne le réseau des servitudes que le cœur pécheur a contractées à l'égard des créatures. L'athéisme de l'impatience prend l'un pour l'autre.

Où s'enracine intialement une telle méprise ? S'agit-il d'une impatience déréglée de l'Absolu ? ou peut-être, parfois, d'une ambition luciférienne d'égaler Dieu ? ou de la volonté de lui donner une leçon, en affirmant que la toute-puissance de l'Homme va réussir, là où Dieu avait échoué ?

*

Quatrième période

Il semble qu'avec le XX^{e} siècle l'athéisme moderne soit entré dans une quatrième période. Cette nouvelle étape était d'ailleurs annoncée par certaines vues de Stirner, de Dostoïevski, de Nietzsche. Dans cet athéisme nous soulignerons deux aspects.

Le Règne de l'Homme athée, tel qu'on le conçoit au XIX^{e} siècle, est marqué des caractères d'une utopie. Le surhomme de Nietzsche n'échappe pas à la loi commune. Mais il s'agit maintenant de passer à la réalisation et d'abord d'entreprendre l'inventaire des moyens dont on dispose et l'examen du sol humain sur lequel on va bâtir. L'homme, ayant posé le principe de son omniscience et de sa toute-puissance : *tout est permis*, va devoir inventorier ses pouvoirs. Nous notions que l'athéisme d'un Feuerbach, et même d'un Marx, n'allait pas sans une certaine ingénuité. C'est précisément que la question des pouvoirs effectifs de divinisation de l'homme n'y est pas abordée de front. L'aventure surréaliste d'un André Breton est autrement pathétique, dans la mesure où elle représente une véritable mise à l'épreuve.

L'homme, pour réussir dans son dessein, on en prend conscience, doit franchir les limites de sa raison (« humaine, trop humaine »), découvrir en soi des pouvoirs inconnus, ou pénétrer dans des régions ténébreuses. On interroge la poésie, mais aussi l'alchimie et la magie noire, l'onirisme, l'érotisme, voire la cruauté : Sade est salué comme un précurseur... Albert Camus n'avait pas tort de poser la question du crime. Et Nietzsche déjà avait pressenti sur quels déserts l'athée pur devrait oser s'avancer. Il faut

livrer la chasse à la morale, au Bien et au Mal. Très peu ont le courage de tirer la conclusion : il n'existe ni bien ni mal, ni droite ni gauche, ni endroit ni envers, tout est *également* permis, pour qui a l'audace de s'avancer jusqu'au crime et à l'automutilation, innocentés, purifiés de tout interdit. Et il ne s'agit pas tant d'imaginer cela, au plan des rêveries philosophiques ou du roman, que d'en mener l'expérience : ici beaucoup reculent.

Un J.-P. Sartre, par exemple, énonce les exigences d'une philosophie de la liberté qui soit dégagée de toute transcendance ; sur le néant, sur l'absurde il a des pages lucides. Mais il se hâte de rebâtir une morale, qui est une bonne petite morale laïque, avec, pour donner le change, quelques pointes propres à scandaliser le bourgeois. M^me^ de Beauvoir s'indigne qu'on lui oppose le mot de Dostoïevski déjà cité : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis », dont elle ne semble pas avoir mesuré toute la portée [1]. Un certain athéisme reste ainsi au plan du non-conformisme social, sans pénétrer, au-delà, sur les terres du désespoir métaphysique.

*

La crainte servile de l'Abraham hégélien devant le Maître du ciel se déplace : c'est de soi-même que l'homme a peur ; il tremble devant ses propres puissances de mal et de destruction, qu'il a libérées, innocentées, sinon déifiées, et qui maintenant le dominent et le tyrannisent. « J'ai essayé en vain de m'accepter, sans accepter Dieu ». L'expérience nihiliste de certains S. S. à l'emblème de tête de mort [2], ou la terreur policière, symbolisent ce terrifiant univers de panique.

Nous sommes ainsi amenés à considérer un second aspect de l'athéisme contemporain. L'homme entreprend l'introspection de sa solitude dans un monde sans Dieu. Nous remarquions que l'athéisme du XIX^e^ siècle ne s'était guère préoccupé de l'investigation de ses propres fondements. Il ressemble à une branche fleurie détachée d'un vieux tronc et capable de vivre encore quelques heures. Les valeurs anciennes restent, en effet, dans une large mesure, incontestées. Tout ce qu'on a dit de Dieu doit être dit de l'Homme, proclamait un Feuerbach, qui ne semble point s'être demandé si, une fois Dieu nié, tout ce qu'on a affirmé de lui conserve quelque signification.

---

[1] Cf. Simone DE BEAUVOIR, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, Les Essais, XXVI, Paris, 1947, pp. 23 et suiv.

[2] Cf. Karl O. PAETEL, *Typologie de l'Ordre Noir*, in Diogène, 3, juillet 1953, pp. 79-101.

Maintenant on prend conscience que si Dieu n'est pas, toute intelligibilité, toute rationalité, s'effondre. La crise de la notion métaphysique d'essence, de nature, est, à cet égard, très significative. On se heurte à une réalité opaque, obscure. Les formules de Sartre : l'homme n'a pas d'essence, l'homme est à faire, expriment un problème crucial. Chez Sartre lui-même, d'ailleurs, il semble que cet homme « à faire » soit encore fortement prisonnier de l'image de l'homme qui fut. Mais la question est dorénavant posée : quel homme est à faire ? où trouver des références, dès lors que l'on est décidé à récuser toute valeur comportant un vestige de transcendance ? Car, en principe, l'homme que l'homme peut faire est indifféremment un monstre ou un sage (pour parler l'ancien langage), sans que de droit l'un ou l'autre mérite la préférence. Partout l'homme se heurte à l' « absurde », je ne dis pas cet absurde domestiqué et approivisé par la mode littéraire ou cinématographique, mais l'absurde au sens métaphysique. L'homme est face à un monde hostile, dépourvu de signification, n'impliquant aucune nécessité d'humanité. Bien plus, ce monde est dans l'homme, qui se trouve exilé et terrorisé dans sa propre âme. L'humanité devient une possibilité de choix arbitraire. Mais pourquoi ce choix ? Faiblesse, peur de regarder la réalité dans toute sa nudité, dernière idole-refuge ? ou encore nostalgie ?

La perte du visage humain et le retour en force des monstres sont caractéristiques de cette phase d'inventaire des déserts métaphysiques. L'œil croyait d'abord voir des espaces libérés, peu à peu il découvre les spasmes d'un informe tohu-bohu.

Un tel processus est dans la logique des choses ; il serait malhonnête de s'en scandaliser, futile de lui vouloir opposer des barrières artificielles. Précurseur, Nietzsche avait prévu cette évolution. On connaît cette page célèbre, où l'exaltation et le lyrisme sont peut-être de trop : « L'insensé. N'avez-vous pas entendu parler de ce fou qui allumait une lanterne en plein jour et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! Mais comme il y avait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoque un grand rire. S'est-il perdu comme un enfant ? dit l'un. Se cache-t-il ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? Ainsi criaient-ils et riaient-ils pêle-mêle. Le fou bondit au milieu d'eux et les transperça du regard. « Où est allé Dieu ? s'écria-t-il, je vais vous le dire : *Nous l'avons tué*... vous et moi ! C'est nous, nous tous qui sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné

une éponge pour effacer tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous nous-mêmes ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous côtés ? est-il encore un en-haut, un en-bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours des nuits, de plus en plus de nuits ? Ne faut-il pas dès le matin allumer des lanternes ? N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine ?... Les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, meurtriers entre les meurtriers ? Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau... Qui nous nettoiera de ce sang ? Quelle eau pourrait nous en laver ? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour simplement avoir l'air dignes d'elle ? Il n'y eut jamais d'action plus grandiose, et, quels qu'ils soient, ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause d'elle, à une histoire plus haute que, jusqu'ici, ne fut aucune histoire » [1].

Aujourd'hui, plus impitoyablement dénudée et sordide, l'œuvre d'un Samuel Beckett, après celle de James Joyce, a valeur de symptôme.

De divers horizons, l'homme voit surgir des monstres.

Ils se lèvent d'abord des profondeurs de son propre cœur, et non seulement au niveau de sa conscience psychologique, mais encore à celui de ses assises métaphysiques. Dans ses racines, dans son *Urgrund*, l'homme découvre la présence du néant. C'est saint Thomas, dont la métaphysique est soulevée du vigoureux optimisme de l'être, qui le remarque : ce qui est tiré du néant tend à y retomber. De lui est aussi cet axiome : *quod potest esse et non esse quandoque non est.* Tel est, en effet, le paradoxe de l'être contingent. Mais, de soi, la découverte du néant au sein de l'être contingent est ambivalente. Elle peut être l'occasion d'une prise de conscience de la condition créaturale. Elle peut entraîner l'esprit fasciné dans le vertige du néant ; elle s'achève alors en volonté nihiliste, en appétit de la destruction pour la destruction, dans la subversion ou l'universelle ironie.

---

[1] *Gai Savoir*, 3e livre, no 125, *Der tolle Mensch.*

Le rationalisme irréligieux, de Lucrèce au XVIII^e siècle et à Feuerbach, avait voulu expliquer le sens religieux par la peur. Peut-être va-t-on découvrir aujourd'hui que la peur et la terreur sont d'essence nihiliste. La méprise a consisté à vouloir identifier à cette peur la « crainte » de Dieu, qui, loin d'être « servile », est faite de *pietas*, de révérence, et qui naît spontanément de l'admiration de l'esprit devant les richesses qu'il découvre dans l'être et celles qu'il soupçonne chez le Créateur.

Les monstres entrent en scène également dans l'ordre des relations interhumaines. L'idée que les rapports entre les hommes sont fatalement commandés par la violence et l'antagonisme est fortement ancrée dans les esprits. La guerre sévit entre les individus, dès lors que chacun lutte contre autrui pour affirmer sa propre divinité ; elle sévit encore entre les individus et un collectif avide de les engloutir. Le *Huis - Clos* de Sartre illustre l'éthique et la psychologie qui découlent d'une philosophie de l'absolue autonomie des libertés. Une telle autonomie se veut créatrice de soi-même ; elle ne peut que s'insurger contre celui qui la voit telle qu'elle *est*, c'est-à-dire objet de l'autre, et à qui elle ne parvient pas à imposer la vision de ce qu'elle *veut être*. D'où la parole : « l'enfer, ce sont les autres ».

L'Etat totalitaire, le « gros animal » omnivore dont parlait Simone Weil, déploie à son tour ses menaces ; ce siècle est celui des univers concentrationnaires.

Cependant c'est par sa domination sur la nature que l'homme pensait affirmer avec le plus de bonheur sa divinité. Mais l'entreprise, dans la mesure même où elle est techniquement réussie, pose de redoutables problèmes éthiques. Les forces maîtrisées sont ambivalentes, elles sont capables de se muer en forces de destruction. L'homme, puissant techniquement, tremble devant la fragilité de son pouvoir de maîtrise humaine, c'est-à-dire devant sa frêle aptitude à utiliser pour le bien de l'homme une masse giganteque d'énergie matérielle. L'idée de « révolution » telle que la comprenaient certaines phiolsophies athées du XIX^e siècle : détruire le monde présent pour construire un monde nouveau, restait fortement imprégnée d'idéalisme romantique et de rêve, tant qu'il ne s'agissait que de renverser un ordre politique donné. La voici maintenant brutalement confrontée à la réalité. Le « monde nouveau » possible, ce n'est plus seulement un nouveau régime. L'homme est mis en face d'une écrasante responsabilité : que signifie, par exemple, pour un généticien, le : « tout est permis » ? a-t-il le droit de modifier l'homme à son gré ?

Tant qu'on en restait au rêve et à l'utopie, le *tout est permis* pouvait

être motif à exaltation. Mais le jour où réellement *tout devient possible*, l'homme est saisi de panique devant le *tout est permis :* il signifie, en effet, que toute liberté doit être légitimement accordée au pullulement des monstres nocturnes qui l'habitent. L'attitude de capitulation que favorisent un ensemble de conceptions psychanalytiques vulgarisées est à cet égard symptomatique. Je ne parle pas, évidemment, de la psychanalyse pour autant qu'elle constitue une discipline scientifique. Mais je pense à un lot d'idées pseudo-philosophiques auxquelles le freudisme a donné prétexte et souvent servi de caution. Les pulsions intinctives qui gouvernent la vie de l'inconscient exercent leur empire avec la toute-puissance du *fatum*. On pourrait faire des constatations analogues à propos du déterminisme sociologique issu du marxisme. Ici et là l'homme se reconnaît comme le jouet de « forces ».

Tel semble être le destin de l'athéisme prométhéen : il est tour à tour sollicité par l'orgueil conquérant, dont il procède, et par la passivité du désespoir, à laquelle il aboutit.

*

L'athéisme prométhéen mobilise de grandes énergies philosophiques, poétiques et spirituelles. A côté de lui, et sans doute plus répandu, il convient de faire mention de l'athéisme qui est véhiculé dans un scientisme superficiel.

Cet athéisme se présente d'abord sous la forme d'une philosophie très rudimentaire. A ce niveau, nous distinguerons en lui deux courants. Le premier est constitué par le positivisme. Il retient que l'objet propre de l'esprit humain est le monde des phénomènes matériels connus par la voie de l'expérimentation. L'intelligence se trouve ainsi confinée dans la sphère du premier degré d'abstraction. Tout ce qui n'entre pas dans cette sphère est imagination et inutile distraction. Beaucoup d'hommes de science ou de techniciens professent de semblables idées. Le second courant est alimenté par le scientisme, qui est avant tout une option éthique relative à la nature du bonheur. Il repose, en effet, sur une confiance totale dans les sciences susceptibles, pense-t-il, à elles seules, de procurer le bonheur de l'homme, car l'homme est ici conçu tantôt comme une machine tantôt comme un animal ; bien réglé ou bien dressé, il fonctionnera harmonieusement. A l'état de mentalité, une telle philosophie se rencontre aussi bien en Occident qu'en URSS. Il s'agit d'ailleurs d'une mentalité, car le plus

souvent de telles idées n'accèdent pas au plan de l'élaboration et de la théorie, mais semblent être acceptées comme allant de soi.

Il convient également de faire mention d'un certain nombre de thèses, dont l'origine est chez Kant, relatives à la portée limitée, phénoménale, de la connaissance humaine. Elles ont fortement accrédité l'idée d'une culture purement profane, sans référence au Créateur, même si elles ménagent à l'individu une voie d'accès morale vers Dieu.

Pour saint Thomas, pour saint Bonaventure, pour la pensée chrétienne traditionnelle, la nature en tant que création nous parle de Dieu. La théorie kantienne de la connaissance, qui est très solidaire d'une époque de la science physico-mathématique, enseigne en conformité avec cette science que le rôle de la raison est essentiellement d'organiser les phénomènes observés dans un système de lois mathématiques construit par l'homme. La physique newtonnienne vérifie assez exactement ce type de savoir, auquel Kant tend à réduire tout savoir spéculatif. Or, dans cette physique, Dieu est effectivement facultatif. Il ne s'agit plus de Dieu parlant par la nature créée métaphysiquement saisie, il s'agit du Dieu qui sert de clef-de-voûte à un système construit par l'homme. A vrai dire, un tel Dieu est déjà un faux dieu. La « nature » qu'il gouverne n'est plus donnée, elle est une entité créée par l'homme ; le phénomème ne débouche plus sur le noumène. L'homme habite un monde d'apparences, une prison profane, où rien ne lui parle plus de Dieu. Quant à la nature réelle, elle n'est plus considérée comme un langage ; elle se présente comme la matière que l'on transforme.

Positivisme, scientisme, kantisme dégradé conspirent à ne plus réserver à la raison humaine que la tâche de l'aménagement de la banalité.

*

Il convient encore de faire mention d'un athéisme de nature assez différente. Cet athéisme est né au spectacle des violences et des fanatismes qui se donnent libre cours dans l'histoire humaine. Et parce que le fanatisme se nourrit de certitudes, qui sont en réalité des pseudo-certitudes, on déduit que la garantie de la tolérance et de la douceur réside dans le scepticisme, voire dans la négation de tout absolu. La soif de l'absolu ? Elle attise le feu d'un absurde holocauste.

Les transcendantaux ? Ce sont des vampires qui rongent la substance de la pauvre race humaine. L'idée d'une vérité, d'un absolu divin, serait coupable de tous les désordres sanglants de l'histoire. Le verdict est caté-

gorique, mais sommaire. Faut-il accuser la vérité parce que les instincts les plus ambigus de l'être humain peuvent s'emparer d'elle, comme ils s'emparent, comme d'un aliment, de n'importe quel mythe ? Car, dans l'attitude incriminée, la vérité n'est plus considérée en tant qu'elle est la vérité, mais en tant qu'elle fournit prétexte à l'agressivité et à la *libido dominandi*. En réalité, dans un univers privé des certitudes de la vérité, la solidarité, la paix, l'humanité n'ont pas plus de sens que la guerre.

*

Nous avons principalement considéré les causes doctrinales et spirituelles de l'athéisme. A côté d'elles, un certain nombre de conditions existentielles favorisent l'athéisme. L'influence du climat urbain dans nos sociétés industrielles doit être pris en considération. En effet, l'univers technique fournit à l'homme un réservoir d'images bien caractérisées, et c'est des images que nous abstrayons nos idées. L'homme évolue dans un monde « artificiel », dans un univers logique. Par ailleurs les rythmes de la vie moderne ne favorisent pas l'attitude contemplative. On est entraîné à surmonter la fatigue nerveuse par l'administration d'émotions violentes, de sorte que même le goût pour la nature ne révèle plus un besoin de contemplation, mais procède d'une nécessité animale de compensation tonique. Enfin les progrès accomplis dans le domaine des techniques de manipulation psychologique qui permettent d'aménager l'univers mental et affectif préconscient de l'homme posent également une série de problèmes. L'athéisme contemporain devrait encore être envisagé du point de vue de la sociologie et de la psychologie.

*

Cette rapide esquisse demanderait à être complétée par une série de réflexions. Bornons-nous à une simple remarque. Le destin de l'homme est celui d'une liberté créée pour choisir l'absolu de l'amour divin mais capable aussi de lui opposer ses refus. L'échec est alors d'autant plus radical que la perfection promise était plus haute. La tragique aventure athée aura au moins le mérite de nous rappeler quelles sont les dimensions du drame humain, dont les coordonnées sont le ciel et l'enfer.

FR. M.-M. COTTIER, O. P.

Fin de l'expérience des Prêtres-Ouvriers

La suspension, en septembre 1959, de l'expérience des prêtres au travail en usine et la divulgation, due à un grave indiscrétion, d'une note du cardinal Pizzardo, ont troublé beaucoup d'esprits. Nous pensons que la lettre suivante, que le P. Lœw a envoyé aux amis de la Mission ouvrière Saints-Pierre et Paul pourra apporter de la lumière. C'est dans cet espoir que nous en publions les principaux passages.

FR. M.-M. C.

Port-de-Bouc, 19 septembre 1959
Anniversaire de Notre-Dame de La Salette.

Mes très chers Amis,

Vous avouerez facilement qu'il n'est pas très commode de vous envoyer cette année notre lettre bleue annuelle.

Au milieu de l'orage mieux vaut essayer de mener sa barque de vague en vague que d'écrire à ses amis pour faire le point. Outre le mal au cœur résultant des secousses qui faussent aussi quelque peu les instruments de mesure, le vent est si rapide que ce qui est dit aujourd'hui est périmé ou impossible demain. Tout ne peut donc être dit.

Cependant, beaucoup d'entre vous écrivent disant leur amitié, demandant des nouvelles. Il m'est impossible de répondre à chacun. Voici donc quelques réflexions, entre nous et qui ne sont, et ne veulent être que le maintien confiant de l'amitié qui nous unit.

Les événements vous les savez : une décision a été prise par les autorités romaines. Cette décision comprenait, à vrai dire, deux choses : d'une part un ordre proprement dit qui devait être transmis par les Evêques français aux prêtres intéressés à savoir la cessation de tout travail *salarié* en usine, à bord des navires ou sur les chantiers. Cet ordre devait être exécuté progressivement : il ne pouvait pas ne pas être connu.

Mais d'autre part, cette décision s'accompagnait de motifs. Ces motifs, eux, ne regardaient que nos Evêques qui avaient parfaitement le droit (et sans doute le devoir) d'en peser les considérants de personne à personne, ou plus exactement d'apôtre à apôtre. La Presse en divulguant ce document a fait un mal immense.

Pour nous, si nous avons eu à formuler quelques remarques, soyez sûrs que nous les avons faites directement, mais comme des fils qui parlent à leur Mère, humblement, tendrement, loyalement, sans que cela ne regarde personne d'autre au monde qu'elle et lui.

Vous ne vous attendez donc pas à des commentaires de ma part. La première certitude c'est que Dieu conduit son Eglise et qu'il aime les pauvres et les humbles. Que Dieu est plus grand que tout et que si Dieu veut cette œuvre missionnaire elle réussira – et que justement s'il veut qu'elle réussisse – elle ne se fera pas sans la Croix et sans la souffrance de chacun.

Cela ne veut pas dire que souffrance et croix soient toujours la marque de Dieu sur une œuvre : quand nous faisons des erreurs nous en subissons les inconvénients. Quand une branche est taillée cela peut être afin qu'elle porte plus de fruits, mais peut-être aussi parce qu'elle est stérile.

Une autre certitude reste : l'Eglise n'a pas condamné, elle ne condamnera jamais *le travail des mains :* Jésus l'a vécu, et lui a donné une noblesse toute divine. L'apôtre

*

Paul, les saints l'ont pratiqué. Mais l'Eglise a parfaitement le droit de dire qu'à tel moment, *telle forme* de travail doit être abandonnée...

... Nous avons, pour la quatrième fois, passé le mois d'août à la Trappe de Notre-Dame de Cîteaux. C'est là l'un des points les plus solides de notre vie. Nous réalisons maintenant que c'est vraiment Dieu qui nous y a menés en 1956, non que nous ayons à mener la vie des moines (ni même celle de nos très aimés Petits Frères de Foucauld), mais l'arbre de notre Mission ayant une de ses racines à la source même de la vie contemplative la plus authentique y puise des certitudes et des espérances, des forces et des joies qui viennent de Dieu même.

Grâce à cette tradition de près de mille cinq cents ans (saint Benoît a écrit sa règle vers 529 !) les textes les plus modernes – ceux de Pie XII sur les Instituts séculiers datent d'il y a douze ans ! – prennent toute leur grandeur.

Nous avons, cette année, mieux découvert la largeur, la hauteur et la profondeur des quatre vertus que l'Eglise demande à ceux qu'elle envoie dans le monde :

— *La pureté d'intention :* elle nous fait lutter de manière permanente contre tous les déguisements qui travestissent sans cesse le plan de Dieu sur nous et à travers nous, et substituent à son Amour incommensurable nos misérables petits plans.

Par cette pureté d'intention, positivement, nous essayons de ne chercher que ce que Dieu veut, comme il le veut, et quand il lui plaît, et à faire vraiment nôtres ses intentions. « C'est à la patience que l'on mesure l'amour. »

— *L'union intérieure à Dieu :* vivre sous le regard de Dieu qui nous aime et, comme Marie et avec elle, vivre dans la certitude pratique et dans la logique de cet amour de Dieu *qui ne peut pas* ne pas nous aimer à chaque instant, chacun d'entre nous, et chacun dans toute l'humanité.

— *Un oubli généreux et un renoncement fort de soi-même :* ceci est plus difficile ! C'est ici que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus vient au secours de nos maîtres de Cîteaux pour former les pauvres disciples que nous sommes. Ne pouvant espérer imiter la pénitence de nos Pères Trappistes, sainte Thérèse nous encourage à ces mille petits riens continus qui rendent dociles aux appels de Dieu.

— *L'amour, enfin des âmes :* cette dernière attitude nous semble le secret de la force missionnaire. Car, on peut aussi bien risquer d'aimer, dans la Mission une forme nouvelle de vie, un système d'apostolat, une doctrine : mais alors quand tel ou tel point est contesté ou supprimé, on se décourage, on se durcit, on casse ou l'on chausse ses pantoufles ! Mais l'amour des âmes que réclame l'Eglise par Pie XII, lui, ne peut trouver de prétexte à abandon. Tant que subsiste cet immense monde ouvrier « sans Dieu ni espérance dans le monde » (car les griseries lunaires passées que reste-t-il ?) notre place, notre présence sont nécessaires, même si nous devons passer par les chemins les plus étroits.

Je pense souvent, en la modifiant un tout petit peu à la parabole des talents : au début de la Mission nous avions le champ libre un peu comme si Notre-Seigneur nous avait donné dix talents à faire fructifier, et puis, les événements passant, ces talents ont diminué ; le Seigneur ne nous en a laissé que cinq, que trois et peut-être plus qu'un à l'heure actuelle, mais ce talent unique s'il nous le laisse il nous en demandera compte, tout autant que des dix qu'il pouvait nous donner au début.

Mes très chers Amis, voici notre mise au point annuelle sans fard ni amertume. Prenez-là comme elle a été écrite, sans prétention ni pose, dans l'amitié. Mais vous, vous avez maintenant et plus encore qu'autrefois, à nous aider.

Reprenez à votre compte les quatre lignes de force que l'Eglise vous demande : vivez-les pour nous aider à les vivre. « Elles révéleront aux hommes l'esprit intérieur qui vous anime, et, en même temps, elles nourriront et renouvelleront sans cesse cet esprit en vous » (Pie XII).

Les événements actuels vont continuer à faire couler beaucoup d'encre et, finalement, un aspect essentiel va être oublié, à savoir la place de chaque chrétien dans l'Eglise. Ceci vous concerne. L'Eglise ne renonce pas à l'évangélisation du monde ouvrier, elle

n'y renoncera jamais. Mais l'Eglise ce n'est pas seulement les Evêques et les Prêtres, c'est tout chrétien, tout baptisé. L'Eglise est présente partout où un baptisé vit sa vie d'enfant de Dieu et témoigne de la présence des trois Personnes de la Sainte Trinité en lui. Tout laïque doit être apôtre.

Ces réalités sont très grandes : si nous les vivons, vous et nous, elles témoigneront Dieu aux hommes. Comme le dit saint Paul : « les armes de notre combat ne sont point charnelles, mais elles ont, pour la cause de Dieu, le pouvoir de renverser les forteresses » (II Cor., x, 4).

Parlant de saint Paul, je ne résiste pas à vous rappeler cet autre passage de notre apôtre et père : la destinée et la grandeur du chrétien n'ont peut-être jamais été mieux dites : « Et nous tous, qui le visage découvert, reflétons comme dans un miroir, la gloire du Seigneur, nous sommes métamorphosés en cette même ressemblance, de gloire en gloire comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit » (II Cor., III, 18).

Que pourrait-on dire de plus haut ?

A chacun de vous, je vous adresse en notre nom à tous et au mien, notre affection fidèle, fraternelle, notre reconnaissance et notre foi.

Jacques Loew.

P.-S. – L'année écoulée a été marquée par le *Journal d'une Mission ouvrière* (Jacques Loew, *Journal d'un missionnaire*, 1941-1959, Collection Rencontres, Edit. du Cerf, 1959, 476 pages. Voir *Nova et Vetera*, 1959, pp. 153-154) et les deux Albums parus dans « Fêtes et Saisons » : *Mais enfin, mon Dieu, qui êtes-vous?* et *Je suis Dieu vivant.*

Pour cette année, je vais essayer de faire ce que le saint Curé d'Ars conseillait à un auteur : « Au lieu de faire du bruit dans la Presse, vous feriez mieux d'en faire à la porte du Tabernacle. »

Saint Augustin et Cicéron

UNE SOMME AUGUSTINIENNE

Pour nos études sur saint Augustin, la Sorbonne nous avait pourvus déjà de deux véritables sommes. C'étaient *Saint Augustin et la Fin de la culture antique* d'Henri-Irénée Marrou (de Boccard, 1958, 4e édition), et *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* de Pierre Courcelle (de Boccard, 1950). Ces deux ouvrages, dotés de riches bibliographies et d'index d'une consultation commode, ont marqué des étapes décisives pour notre connaissance de saint Augustin, du milieu et des circonstances intellectuelles et spirituelles dans lesquelles il produisit son œuvre immense. C'est encore une sorte de somme augustinienne qu'a élaborée comme thèse de Sorbonne le R. P. Maurice Testard, prêtre de l'Oratoire, professeur à l'Institut catholique de Paris. Son ouvrage a pour titre *Saint Augustin et Cicéron*. Deux volumes : I. *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin ;* II. *Répertoire des textes* (thèse complémentaire), éd. Etudes augustiniennes, Paris 1958. Le P. Testard eut la faveur de travailler sous la direction de M. Marrou et de M. Jacques Perret, qui s'occupe en ce moment de nous donner la suite de cette traduction de la *Cité de Dieu*, aux éditions Garnier, qu'avait commencée Pierre de Labriolle. Mais nous apprenons par son avant-propos que l'auteur de *Saint Augustin et Cicéron* fut initié aux études augustiniennes par M. Courcelle, professeur au Collège de France. Voilà assurément les garanties les meilleures pour que notre bibliothèque augustinienne se soit enrichie d'un ouvrage de valeur, qui a des chances de faire date dans un domaine dont l'exploration devient toujours plus passionnante et fructueuse.

Saint Augustin et Cicéron : un sujet magnifique, qui n'avait fait jusqu'ici l'objet que de recherches partielles ; un sujet immense, puisqu'il s'agit à la fois de la formation d'un des plus grands humanistes chrétiens et d'un aspect capital de la survie de Cicéron. Veut-on voir, avant que nous nous occupions de certains problèmes dans une sorte d'entretien très libre avec l'auteur, veut-on voir comment le P. Testard a conçu et bâti sa somme augustinienne ? Cinq chapitres pour la première partie, intitulée « Cicéron dans la formation de saint Augustin » : 1. La découverte de Cicéron ; 2. L'élan intellectuel du disciple de Cicéron ; 3. Le scepticisme académique cicéronien ; 4. Cicéron et la vie morale d'Augustin ; 5. Cicéron et la lecture des livres platoniciens dans la formation de saint Augustin. Pour la deuxième partie : « Cicéron dans l'œuvre de saint Augustin », sept chapitres : 6. Position du problème et questions de méthode ; 7. La répartition des citations de Cicéron dans l'œuvre de saint Augustin ; 8. La répartition des citations de Cicéron par saint Augustin dans l'œuvre de Cicéron ; 9. Les jugements de saint Augustin sur l'œuvre de Cicéron ; 10. Le traitement du texte cicéronien des citations ; 11. La présentation des citations de Cicéron ; 12. La documentation de saint Augustin ; Conclusions. Après quoi viennent une bibliographie, un *index locorum :* Augustin, Cicéron, la Bible, auteurs divers, et un *index verborum*. Pas de doute, une belle construction, et dont le faîte, formé par les conclusions, est lumineux.

C'est à ces conclusions que je m'arrêterai d'abord, parce qu'elles révèlent bien l'utilité et la fécondité d'une si méthodique recherche. Au long d'une vingtaine de pages, elles tracent un parallèle entre Aurelius Augustinus et Marcus Tullius. Un fonds commun à l'un et à l'autre, ce que le P. Testard appelle une *doctrina communis*, qui

tient « à leur commune appartenance à la civilisation gréco-latine ». D'où la nécessité d'une extrême prudence quand on s'occupe de retrouver chez saint Augustin des citations ou des réminiscences cicéroniennes : « Ce qu'écrit Cicéron, bien souvent d'autres que lui l'ont pensé, l'ont écrit, et si l'on retrouve un même thème chez le chrétien, ce n'est pas une raison suffisante pour conclure que saint Augustin, reprenant ce thème, le doit à Cicéron. » D'où encore et, en conséquence, les précautions prises par le P. Testard dans son *Répertoire des textes* : il mentionne un texte de saint Augustin et l'accompagne d'une note comme : « Attestant vraisemblablement... – Attestant peut-être... – Reprenant peut-être... » Une telle réserve inspire la plus grande confiance. Pour son parallèle, j'aurais aimé que le P. Testard se fût souvenu d'une lettre du païen Nectarius à Augustin, que je trouve citée à la page 91 du *Répertoire*. Nectarius fait précisément l'honneur à Augustin, son destinataire, de le comparer à M. Tullius *consularis*, non pas à un Cicéron sceptique « assis par terre dans un coin obscur de l'Académie », mais au philosophe plein d'assurance qui a quitté la toge romaine pour prendre le manteau grec. Ainsi des païens cultivés se refusaient à voir en Cicéron un véritable adepte de la Nouvelle Académie.

Cicéron ? « Un homme souverainement intelligent » ! écrit le P. Testard, avec un de ces points d'exclamation dont il abuse décidément. « Non pas l'intelligence du savant ou du grand philosophe, mais l'intelligence d'une grande culture. » « Saint Augustin, une intelligence étonnante : des intuitions très personnelles, mais d'une rare pénétration... finalement un esprit très personnel. » D'accord pour saint Augustin ; moins pour Cicéron, car je vois encore que le P. Testard refuse à ce dernier un véritable esprit de recherche et lui reproche un manque de confiance dans l'intelligence humaine. Et de signaler dans son œuvre philosophique « ce qu'il y a de trop élémentaire, d'un peu sclérosé et d'impersonnel ». Vraiment ? Ni les fragments de l'*Hortensius* conservés par saint Augustin, ni les *Tusculanes*, ni le *de Finibus*, ni le *de Re publica* surtout ne me donnent cette impression. Cicéron a écrit dans le *Lucullus* (*Acad. post.*, 29) : « Voici les deux problèmes capitaux de la philosophie : le discernement du vrai et le souverain bien » ; or qui contestera que tels aient été les objets de la recherche constante, persévérante de Cicéron, de ses méditations et de ses débats philosophiques ? Et on le sait bien par le début du *de Natura deorum*, 1, 5, 11 et suiv., et P. Boyancé l'a rappelé dans un article souvent cité par le P. Testard (*Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œuvre philosophique*, *Revue des Et. lat.* 1936, pp. 288 et suiv.) : Cicéron n'a pas opté pour l'éclectisme et le scepticisme par souci de confort intellectuel ou par une sorte de renoncement à trouver la vérité, mais avec le sentiment qu'il adoptait une position difficile, qui réclamait une immense information et un discernement laborieux de ce qui méritait ou non d'être approuvé dans les divers systèmes.

Cette tendance à minimiser, chez Cicéron, l'effort de recherche personnelle ne viendrait-il pas d'un vieux préjugé, qui fait de Cicéron un tardif converti à la philosophie ? En deux endroits le P. Testard revient sur cette prétendue conversion. Page 337, il affirme, développant son parallèle : « Tous les deux furent des convertis à la philosophie » ; p. 339, note 1, à propos d'un passage de l'*Hortensius*, il observe entre parenthèse : « Et ici Cicéron parle le langage que parlera Augustin, celui des convertis à la philosophie. » Non, Cicéron philosophe n'est pas un converti. P. Boyancé nous avait mis en garde contre cette erreur dans l'article cité plus haut : « Il n'avait pas cessé durant toute sa vie de s'intéresser à la philosophie. » Et Harald Fuchs, dans une étude très pénétrante, illustrée de nombreux textes et publiée par le *Museum Helveticum*, vol. 16, 1959, pp. 1-28 : *Ciceros Hingabe an die Philosophie*, vient de démontrer de façon irréfutable que l'auteur des *Tusculanes* voua à la philosophie, à toutes les parties de la philosophie, dès sa jeunesse et tout le long de sa vie, le meilleur de son temps et de ses forces. Enfin, il y a ce texte du *de Natura deorum*, 1, 3, 6, qui était assez explicite assurément pour nous avertir que l'étude de la philosophie avait été autre chose, pour Cicéron, qu'un havre, un asile de paix où se réfugier dans sa vieillesse : « Ce n'est pas tout d'un coup que je me suis mis à faire de la philosophie : dès ma prime jeunesse j'ai dépensé dans cette étude des efforts et un zèle qui n'étaient pas petits et au temps même où l'on me croyait le moins adonné à la philosophie,

je m'y adonnais plus que jamais. De quoi témoignent mes discours tout pleins de pensées empruntées à des philosophes, et mon intimité avec les plus grands savants, constant ornement de ma demeure, les maîtres illustres qui m'ont formé : Diodote, Philon, Antiochus, Posidonius. »

Sur Augustin et Cicéron hommes d'action l'un et l'autre et se sentant, celui-ci comme celui-là, une vocation de maîtres et d'éducateurs, le P. Testard a des réflexions excellentes. Ne conviendrait-il pas d'insister sur le souci constant, qui l'honore grandement, que Cicéron avait de former la jeunesse de son temps : *Vosque, adulescentes... cohortabor* (*Pro Sestio*, 136) ? « Le caractère d'Augustin », nous dit-on, était « plus porté vers autrui ». Sans doute, par sa charité, par son zèle apostolique ; mais Cicéron, formé à l'école d'Antiochus et féru des enseignements de Panétius, n'a-t-il pas poussé l'*humanitas* aussi loin que le pouvait un païen ? Tout charitable qu'il fut, saint Augustin m'étonne d'ailleurs par une tentation tout intellectuelle, il est vrai, et qui me paraît l'avoir sollicité longtemps : la tentation d'être, comme aurait dit Du Bos, un « minoritaire ». Volontiers, dès les *Soliloques* et jusque dans le *de Trinitate*, 12, 14, 23, il parle de ces *pauci*, de ces *paucissimi* – comme saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 1, 49, 1) des ὀλιγοι – seuls capables de contemplation ou du plus haut exercice de l'intelligence. Tentation combattue et dominée, bien sûr, par le pasteur des humbles ; elle n'en reste pas moins le signe d'une certaine affinité avec ces philosophes de l'antiquité dont les plus hautes spéculations étaient un domaine clos et réservé ; Plotin, par exemple.

CE QU'AUGUSTIN PENSAIT DE CICÉRON

Voilà pour ce que le P. Testard pense d'Augustin et de Cicéron, et encore ces quelques notes sont-elles loin de reproduire l'essentiel des conclusions générales et des conclusions partielles. Mais que pensait Augustin même de Cicéron ? Le chapitre du P. Testard consacré aux jugements de saint Augustin sur Cicéron est un de ceux qui m'ont le plus intéressé. Jugements explicites, jugements implicites : tous ont été relevés et examinés par l'auteur. Voici l'impression qu'il dégage dans un essai de synthèse où il tient compte principalement des appréciations sur Cicéron qui se trouvent, en nombre particulièrement grand, dans le *Contra Academicos*, la *Cité de Dieu*, le *Contra Iulianum* et la *Correspondance* : « Dans l'ensemble, ces jugements sont favorables : ils apprécient toujours favorablement, sans réserve même, et souvent, l'orateur ou l'écrivain ; ils sont moins nombreux peut-être, surtout moins unanimes et moins absolus pour juger le philosophe. D'une façon générale du reste, dans ses jugements explicites sur Cicéron, saint Augustin semble louer plus fréquemment et, disons-le, plus franchement l'écrivain que le philosophe. » Oui, c'est bien ce qui frappe, et *surprend*, quand on songe que c'est aux ouvrages philosophiques de Cicéron que saint Augustin est le plus redevable intellectuellement et moralement. Car enfin c'est à l'*Hortensius* qu'il dut sa conversion à la philosophie et, pour une part et lointainement – le P. Testard le montre très bien – son retour à la foi. Or Augustin introduit-il un des plus beaux textes de l'*Hortensius* sur la béatitude de l'au-delà dans son *de Trinitate* 14, 9, 12, ce n'est pas le maître à penser ou le sage – pourquoi pas ? – ou le pénétrant interprète de la philosophie grecque qu'il mentionne et loue, non, mais « le grand maître de l'éloquence » (*magnus auctor eloquentiae*). Voilà tout de même qui déconcerte. Cicéron, une fois au moins, s'était mis au rang des philosophes, avec le sourire peut-être : *ad Atticum*, 1, 18, 3 : *nemo praeter nos philosophos* ; or je ne sache pas qu'Augustin lui ait donné ce titre dans un seul de ses jugements. Et celui de *sapiens* ? Oui, dans un de ses sermons, éd. D. G. Morin, XXIII, 2, p. 137 : *Quidam sapientum mundi, eloquentissimus homo dixit...* ; mais « les sages de ce monde » sont opposés aux chrétiens, ici, et leur *sapientia* n'est plus tout à fait l'équivalent de la *philosophia*. Et de nouveau revient l'éloge de l'orateur, quoiqu'il s'agisse de citer une pensée philosophique, pensée tirée, il est vrai, d'un discours, le *Pro Marcello*. Si Augustin n'appelle pas Cicéron *philosophus*, en revanche, dans la *Cité de Dieu*, 2,27, il l'a qualifié de *philosophaster*. Ce mot a déjà fait couler beaucoup d'encre. Faut-il

lui donner un sens péjoratif comme à *medicaster*, médicastre ? Le P. Testard ne le pense pas. Il traduit : « une manière de philosophe », et commente ainsi : Augustin « lui reconnaissait et ce goût et cette tournure d'esprit et ce talent qui lui permirent de traiter, non sans bonheur, de philosophie, ces dons rares qui demeurent le charme et le mérite de Cicéron, mais qui ne sont point le génie et ne font point un philosophe ».

D'accord, mais une chose me gêne, et me gêne beaucoup, que le P. Testard a d'ailleurs franchement et loyalement observée plus d'une fois : saint Augustin met Varron de Réate, le contemporain et l'ami de Cicéron, bien au-dessus de celui-ci comme penseur et philosophe. Oui, comme philosophe. Augustin voit en Varron un philosophe véritable et le compare hardiment aux platoniciens dans le début du livre VIII de la *Cité de Dieu*. Au chapitre II du livre VI, il le qualifie de *vir tantus ingenio tantusque doctrina* ; au chapitre XXVIII du livre VII, il écrit : *vir doctissimus et acutissimus Varro* ; au chapitre XXX : *vir acutissimus atque doctissimus Varro* ; au chapitre XXXIV : *ipse vir doctissimus*. Jamais Augustin n'a employé d'épithètes aussi laudatives pour son cher Cicéron. Bien plus, quand il compare l'un à l'autre ses deux maîtres, il apprécie les *res* de Varron et les *verba* de Cicéron : Marcus Varron « instruit l'homme amateur des choses (faits et idées), autant que Cicéron charme l'amateur de style » (*Cité de Dieu*, 6, 2). Et cette admiration, cette préférence remontent loin chez Augustin, en tout cas au temps de sa retraite à Cassiciacum et peut-être encore à bien des années auparavant. Dans le *de Ordine*, 2, 54, il écrit : *Varroni quis non credat* ? A Cassiciacum, Augustin, avec ses amis et disciples, lisait Varron, peut-être autant que Cicéron, et vraisemblablement ce *de Philosophia* mentionné au début de la *Cité de Dieu*, livre XIX, sorte de vaste doxographie, où l'érudit, « avec autant d'exactitude que de pénétration », classait une multitude d'opinions philosophiques et « arrivait sans difficulté jusqu'au nombre de deux cent quatre-vingt huit sectes sinon réelles, du moins possibles ». Lecture difficile, ce *de Philosophia*, et Varron en général. Licentius par exemple ne se sentait capable de faire avec profit une telle lecture que guidé par son maître Augustin, de quoi témoignent les premiers vers du poème adressé par le disciple quelques années après Cassiciacum à son maître et qui est joint dans nos éditions de la *Correspondance* d'Augustin à la *Lettre XXVI* : « En cherchant à pénétrer dans les voies mystérieuses du profond Varron, mon esprit s'émousse et dans son effroi fuit cette lumière qui le frappe en plein. Quoi d'étonnant ? Toute mon ardeur pour cette lecture tombe, lorsque tu ne me tends pas la main. » Ici, « le profond Varron », et bientôt *vir tantus* : Augustin n'a pas désapprouvé de tels éloges.

Tout cela à propos de M. Terentius Varron, non pas pour insinuer que le P. Testard aurait dû s'occuper de cet érudit, de ce polygraphe parallèlement à Cicéron, non, son sujet était déjà assez vaste, mais – comment dire ? – pour regretter qu'il n'ait pas pensé, surtout ne nous ait pas fait penser à lui plus souvent comme à un autre maître qui tint un rôle très important dans la formation d'Augustin. Pour être plus précis, je constate que la nombreuse bibliographie de *Saint Augustin et Cicéron* ne mentionne pas un ouvrage qui, pour ce sujet même, aurait pu être d'un grand secours : *Augustin und der Friedensgedanke. Philologische Untersuchungen* III, Berlin 1926. Le premier chapitre de ce livre : « Augustin und Varros Schrift *de Philosophia* » aurait fourni notamment des réminiscences cicéroniennes dans le *de Civitate Dei* XIX qu'aurait pu recueillir le *Répertoire des textes*. Jamais non plus le P. Testard ne songe à quelqu'une de ces doxographies du type de celles de Varron, où Augustin a certainement puisé son information pour compléter celle que lui fournissaient les nombreux « essais » d'histoire de la philosophie contenus dans l'œuvre de son maître. Il en résulte que le lecteur de *Saint Augustin et Cicéron* pourrait être enclin à penser que tout ou presque tout ce qu'Augustin savait de l'histoire des écoles philosophiques il le tenait de Cicéron.

AUTOUR DE L'HORTENSIUS

L'*Hortensius* même faisait une place à la doxographie. Au cours du dialogue et dans son attaque contre les philosophes, Hortensius était amené à juger les Stoïciens, les

Epicuriens. Mais c'est « presque tous les prétendus sages de son temps ou des siècles antérieurs que l'auteur de l'*Hortensius* censure et fait connaître », apprenons-nous par le texte des *Confessions*, 3, 4, 7-8, texte fameux où Augustin nous dit quelle lecture décisive fut pour lui, à l'âge de dix-neuf ans, celle de l'admirable « défense et illustration » de la philosophie par Cicéron. Aujourd'hui, avec l'ouvrage de Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Paris, « Les Belles Lettres » 1958, avec l'étude très fouillée que le P. Testard a faite de l'événement, de portée immense, de cette lecture de jeunesse dans la vie de saint Augustin, et enfin avec le relevé des citations et réminiscences augustiniennes de l'*Hortensius* contenu dans le *Répertoire des textes*, on est vraiment informé autant qu'on peut l'être et sur l'ouvrage perdu de Cicéron et sur sa prodigieuse influence. A l'*Hortensius* Augustin dut d'être éveillé à la philosophie considérée comme un *studium sapientiae* ; « ses grands thèmes auraient rappelé au lecteur des souvenirs de sa foi chrétienne, mais les incertitudes de ce livre auraient déçu Augustin : la vérité du Christ lui manquait dans ces pages : l'étudiant « aurait dû » dépasser l'*Hortensius* « pour cet amour » du Christ » ! Enfin, après une pénétrante méditation sur tous les retentissements discernables de l'*Hortensius* sur la pensée, le cœur, la vie d'Augustin, l'avis de notre auteur est que « le jugement le plus juste... qui ait été porté sur l'influence de l'*Hortensius* dans la conversion morale d'Augustin, le fut par saint Augustin lui-même. L'auteur des *Confessions* affirme l'importance de cette influence, mais la situe sur un plan psychologique, disons même spirituel, qui ne préjuge pas de ses résolutions pratiques : *Ille vero liber mutavit affectum meum*... « Cette lecture modifia mes sentiments... mes vœux et mes désirs en furent changés. Toutes mes vaines espérances soudain perdirent pour moi leur prix... Déjà je commençais à me relever pour revenir à vous... » Ainsi traduit, excellemment, Charles Gagnebin, professeur à Neuchâtel, dans un choix et version française des *Confessions* tout dernièrement paru à Lausanne aux Editions Rencontre.

Quand on traite du choc et du retournement subis par Augustin grâce à la lecture de l'*Hortensius*, je m'étonne que l'on ne se souvienne pas plus souvent du poème de Licentius que je citais plus haut. Licentius avait entendu son maître et ami lui parler avec émotion de la découverte capitale de sa dix-neuvième année ; il se rappelait bien cette confidence et voici comment, aux vers 36 et suivants, sur un ton d'une juvénile emphase, il évoque l'événement décisif : « Tu avais à peine parcouru vingt longues révolutions du soleil, lorsque la merveilleuse intelligence du monde (*ratio mundi* – le Λόγος des Stoïciens), plus riche que tous les royaumes et plus douce que tout nectar, se saisit de toi, te fixa après tes errements (*statuitque vagum*) et te plaça dans un centre d'où tu pouvais fixer sur toutes choses l'acuité de ton regard. » Le *ditior imperiis* ne fait-il pas allusion au détachement des richesses et de l'ambition consécutif, chez Augustin, à sa soudaine illumination ? Le *nectare dulcior omni* à son renoncement aux plaisirs ? Et le *medioque locavit omnibus unde*... ne se réfère-t-il pas à la partie proprement protreptique de l'*Hortensius* (Ruch, p. 141) ?

Mais il y a encore ce *statuitque vagum*. Je ne voudrais pas solliciter le texte de Licentius et manquer à la prudence, à la réserve dont le P. Testard donne toujours l'exemple dans ses interprétations ; mais, tout de même, il est une question que je me pose toujours quand je lis et relis le célèbre : *usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis*... – « Suivant le cycle habituel des études, j'en étais arrivé au livre d'un certain Cicéron... » (Trad. du P. Testard). Je le sais, et l'auteur de *Saint Augustin et Cicéron* l'établit notamment à la page 9 de sa thèse sur de solides témoignages : à l'école du rhéteur, où l'on s'initiait aussi à la philosophie, on ne lisait guère les livres des Académiciens, « et guère non plus sans doute, doit-on comprendre, les autres ouvrages des philosophes ». Au moins la lecture de l'*Hortensius* avait-elle sa place au programme ; mais Augustin, le jeune Augustin était-il de ces esprits incurieux et si peu soucieux de culture personnelle qu'il limitait, comme étudiant, ses lectures au « cycle habituel des études » ? Plus d'une fois le P. Testard rappelle et cite le passage des *Confessions*, 5, 6, 11, où Augustin reproche au manichéen Faustus son manque de culture philosophique, son ignorance de Cicéron philosophe due au fait que, selon « la pratique courante » – *usitato modo* – Faustus n'avait lu que « quelques discours de Tullius et un tout petit nombre de traités de Sénèque » : ne

serait-on pas autorisé à penser que le jeune Augustin, à l'école du rhéteur, loin de s'en tenir aux lectures imposées par la pratique courante, avait déjà pas mal erré parmi les philosophes (*vagum*) ? Mais enfin on lui mit un jour entre les mains l'*Hortensius* : il fit alors de cet ouvrage la lecture la plus personnelle dont fût capable un génie si précoce, il trouva là une amarre à quoi s'attacher, il était, en quelque manière et provisoirement, entré dans le port de la Sagesse évoqué au début du *de Beata vita*, Seul entre tous, le dialogue cicéronien fut pour lui l'occasion d'une illumination, comme le fut pour Claudel sa lecture de Rimbaud à l'âge de dix-huit ans.

Claudel... On imaginerait assez bien qu'il eût écrit : « J'avais mis la main sur *Les Illuminations* d'un certain Rimbaud, dont, en général, on admire les inventions poétiques, mais guère la morale. » Rien, assurément, dans ce « certain » de péjoratif. Le *cuiusdam Ciceronis*, le P. Testard l'interprète de façon convaincante : « Augustin souligne le nom de l'auteur bien connu – ou que l'on croit connaître – pour faire ressortir ce qu'il va dire ensuite d'inattendu à son sujet : C'est un philosophe ! Il m'a converti. » Oui, pour une fois les *res*, chez Cicéron, semblent compter. Quant au couple antithétique *lingua-pectus*, je pense de plus en plus qu'on ne devrait pas hésiter à le traduire par *langue – pensée*. On pourrait, pour justifier l'équivalence *pectus = pensée*, appeler à son secours le célèbre *pectus disertos facit et vis mentis* de Quintilien (10, 7, 15) et signaler, comme le fait d'ailleurs le P. Testard, que *pectus* fait place occasionnellement à *cor*, conçu comme le siège de la pensée. Le dérivé archaïque *cordatus* signifie non pas « qui a du cœur », mais « avisé », « intelligent », « sage », et ses opposés *vecors*, *socors*, notent Ernout-Meillet, « se rattachent plutôt à la notion d'intelligence ».

THÈMES CICÉRONIENS CHEZ SAINT AUGUSTIN

Mais venons-en aux citations et réminiscences cicéroniennes dans l'œuvre d'Augustin. Sur ce point, la contribution fournie par l'ouvrage de Maurice Testard est vraiment d'importance. Nul n'ignore par exemple que pour les parties perdues de la *République* de Cicéron notre source principale est dans les citations de cet ouvrage dont foisonne la *Cité de Dieu*. K. Ziegler, qui procura il y a deux ans chez Teubner la IV[e] édition du *de Re publica*, semblait avoir tiré de saint Augustin tout ce qui était possible pour nous restituer le précieux traité, et le problème de l'insertion des citations augustiniennes dans les différents livres du dialogue paraissait résolu avec le maximum de prudence et de sagacité. Or, grâce au sens critique et aux découvertes du P. Testard, un nouvel éditeur de la *République* pourra marquer encore des progrès sur la savante édition de Ziegler. C'est dire une fois de plus quels services rendent à la science des thèses d'une telle valeur.

Saint Augustin et Cicéron contient une brève dissertation sur « le thème de la station droite de l'homme ». Elle conclut ainsi : « Il nous semble donc hautement vraisemblable que l'image de la station droite de l'homme, qu'Augustin utilise à diverses reprises pour illustrer l'exégèse catholique du verset 1, 26 de la *Genèse* contre les Manichéens, ait été empruntée par l'auteur à Cicéron, et plus précisément au second livre de son *de Natura deorum*. » Voilà bien le type de ces thèmes appartenant incontestablement à la *doctrina communis* de la civilisation gréco-latine ; mais en mettant en parallèle dans un tableau, selon une méthode chère à P. Courcelle, cinq textes de saint Augustin et deux textes de Cicéron, le P. Testard démontre avec toute la plausibilité possible l'inspiration cicéronienne des passages d'Augustin. Le texte du *de Legibus* 1, 26 : (*natura*) *solum hominem erexit*, que je vois cité, m'en a rappelé un autre, du *de Finibus*, 5, 42. Ce passage contient une sorte de test établi sur l'observation du comportement du petit enfant et destiné à démontrer que, chez l'homme, même l'*inchoata natura* reflète une image du bien souverain auquel l'être tend nativement et originellement. C'est ce que Cicéron appelle l'*argumentum a parvis*, venant après l'*argumentum a bestiis* et l'*argumentum a stirpibus*. Pris ensemble, ces trois arguments permettent de découvrir les *primae appetitiones* (la πρώτη ὁρμή) et dès lors en quoi consiste précisément le *secundum naturam vivere* ; ils constituent l'essentiel de l'οἰκείωσις, point de départ de l'éthique stoïcienne – en latin, *prima commen-*

datio, prima conciliatio naturae. Or, des *parvi*, il est dit dans le *de Finibus :* « Les petits enfants, à leur naissance, gisent comme s'ils étaient absolument dépourvus d'âme. Mais quand ils ont pris quelque force, ils recourent à la fois à l'intelligence et aux sens : à grands efforts, *ils cherchent à se mettre debout ;* ils se servent de leurs mains, etc. *Conitunturque ut sese erigant* : j'en suis convaincu, Cicéron avait rattaché le thème de la station droite de l'homme à la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις ou première appropriation de l'être. Que l'homme se tienne droit et élève ses regards vers le ciel, cela faisait partie selon lui de notre *status naturae*, c'était un de ces biens corporels, comme l'intégrité, la santé, qui sont les degrés inférieurs de l'échelle (*gradus*) des biens, laquelle culmine dans le bien souverain ou vertu. Cette doctrine stoïcienne, nulle part Cicéron ne l'a développée avec plus de détails, d'insistance et de clarté que dans son *de Finibus* et surtout dans le V^e^ livre, et nous savons par lui, sans aucun doute possible, qu'il suivait là de près l'enseignement de son maître Antiochus d'Ascalon.

Or Augustin la connaît bien, cette doctrine de l'appropriation. Il en donne par exemple un rapide aperçu dans la *Cité de Dieu*, 19, 4, en s'en référant – par l'intermédiaire de Cicéron, je pense, autant qu'à travers Varron – aux Péripatéticiens et à l'Ancienne Académie, dont se réclamait Antiochus : *Cum dicant, et verum dicant, hanc esse naturae primam quodam modo et maximam vocem, ut homo concilietur sibi et propterea mortem naturaliter fugiat, ita sibi amicus, ut esse se animal et in hac coniunctione corporis et animae vivere velit vehementer atque appetat...* Ce « premier appel » de la nature, ce sont les *prima invitamenta naturae* de Cicéron (*de Finibus*, 5, 16). Saint Augustin dit : *sibi amicus* : Cicéron : *carus sibi quisque* (*ibid.* 5, 31). Il faudrait citer encore le *de Civitate*, 8, 6 ; 11, 28. Et les *Confessions* ! Je pense au chapitre XX, § 31 du livre I. Il nous offre une remarquable synthèse de la doctrine de l'οἰκείωσις appliquée à l'âge de la *pueritia*, un compendium, d'une densité étonnante, de l'*argumentum a parvis* développé par Cicéron dans le livre V du *de Finibus*, et l'on pourrait joindre une référence précise à presque chacun des termes employés par Augustin ; elles seraient fournies surtout par les paragraphes 18 et suiv. ; 24 et suiv. ; 42 et suiv. ; 59 et suiv., de ce livre V. *Eram enim tunc*, écrit Augustin, *vivebam atque sentiebam meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar. Falli nolebam, memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam.* Une remarque seulement sur les *parvae parvarumque rerum cogitationes* – « mes petites pensées qui roulaient sur de petits objets », traduit de Labriolle. Le rapprochement s'impose avec Cicéron *de Finibus* 5, 59 : *notitiae parvae rerum maximarum.* Les *notitiae* de Cicéron – il emploie aussi le mot *notiones* (*Acad. post.*, 31) – sont les ἐννοίαι des Stoïciens, à ne point assimiler à des idées innées : ce sont des espèces de pré-jugements (προλήψεις), des « notions qui *naissent* naturellement et sans travail ni recherche, à la différence de celles qui proviennent de l'enseignement ou de l'étude ». (Clément d'Alexandrie, *Stromate* II, édit. « Sources chrétiennes », introduction, p. 15). Saint Augustin connaissait le terme technique grec, comme il le montre dans *la Cité de Dieu*, 8, 3 : *notiones, quas appelant* ἐννοίας (cité par H. Fuchs, *Friedensgedanke*, p. 9, note 1). A *notitiae* ou *notiones*, les *Confessions* substituent *cogitationes*, du langage courant ; et très logiquement, puisqu'il s'agissait non plus de simples concepts, mais d'ébauches de pensées ou de réflexions, les *res maximae* de Cicéron, qui avaient trait aux vertus, se trouvèrent remplacées par des *res parvae*, de «petits objets ». L'humilité d'Augustin trouvait sans doute son compte dans cette substitution. Et voilà acquise, si je ne m'abuse, une référence de plus pour le *Répertoire des textes* du P. Testard.

On est d'ailleurs surpris de voir le très petit nombre de citations du *de Finibus* relevées par notre auteur : dix au total. Ce nombre fort réduit suscite cette remarque : « Le *de Finibus* semble tenir peu de place dans la pensée et l'œuvre de saint Augustin. Les citations en sont généralement brèves, et font figure de réminiscences de manuel, notamment sur des questions de doctrines morales. Cet ouvrage lui-même de Cicéron n'apparaît-il pas un exposé, en général assez scolaire, abstrait et imper-

sonnel ? » Jugement qui me semble sévère à l'excès, et que n'aurait pas approuvé, je pense, Madvig, le commentateur du dialogue. Reconnaissons toutefois que, dans certaines parties de son traité, Cicéron donne l'impression d'avoir suivi de si près et si docilement son maître Antiochus d'Ascalon qu'il se sera borné peut-être à le traduire.

DEUX SCHOLIES ET CONCLUSION

1. En traitant des jugements d'Augustin sur Cicéron (p. 235), puis de la présentation des citations de Cicéron (p. 300), le P. Testard nous renvoie aux *Confessions*, 1, 16, 25 : *Quis autem paenulatorum magistrorum audit aure sobria ex eodem pulvere hominem clamantem et dicentem* ?... Suit une citation des *Tusculanes*, 1, 26. « Dans les *Confessions*, note le commentateur, la périphrase : *l'homme fait de la même poussière que les maîtres à la pénule*, n'est guère explicite pour introduire, sans la référence, un texte des *Tusculanes*. » Même traduction de *ex eodem pulvere* chez de Labriolle, chez J. Trabucco ; de Mondadon a : « un homme issu comme lui de la poussière... » Il faut reconnaître que c'est là une périphrase bien plate. Mais je me suis demandé si cette poussière, au lieu d'être celle dont nous sommes tous faits, n'était pas plutôt celle des champs de course, des arènes, des gymnases (Horace, *Odes*, 1, 1, 3, : *pulverem Olympicum* ; *Odes*, 1, 8, 4 : *patiens pulveris atque solis* ; *Epîtres*, 1, 1, 51 : *condicio dulcis sine pulvere palmae*). Ainsi *ex eodem pulvere* serait moins banal et signifierait « venant du même champ d'exercice ». Or je me suis aperçu, en faisant quelques contrôles, que le P. Wangnereck, dans sa petite édition commentée des *Confessions* parue en 1930 à Turin, à la Società Editrice Internazionale, interprète : *arena vanitatis*. Il avait raison, je crois.

2. Très fines sont les remarques faites sur les cas où une citation est altérée par une substitution. Il s'agit notamment de la *Cité de Dieu*, 11, 21, qui reprend le *Timée* de Platon, vraisemblablement d'après la traduction de Cicéron, *Timée*, 3, 9. Le Dieu créateur est qualifié *probus* par Cicéron, tandis qu'Augustin écrit : *Deus bonus*. « Je me demande, note le P. Testard, si Augustin n'écarte pas le terme *probus* parce qu'il lui trouve une acception trop restreinte et trop morale, tandis que *bonus* lui paraît d'une acception plus large, et chargé d'une signification ontologique en même temps qu'affective. On retrouverait ici peut-être la marque de deux types d'esprits, d'une part le moraliste païen, et d'autre part le métaphysicien chrétien, mais surtout sans doute la trace de deux états de l'évolution de la langue : *probus* s'étant de plus en plus spécialisé dans une acception morale, en même temps que *bonus* sous l'influence du christianisme et appliqué à Dieu, joignait à son sens ontologique cette nuance psychologique et affective de bienveillance et bienfaisance du Dieu d'amour. »

Si j'ai tenu à citer plus longuement ce commentaire, c'était pour donner, à la fin de ce compte rendu, une impression du trésor d'observations, d'ordre non seulement philosophique, psychologique, littéraire, mais sémantique que contient *Saint Augustin et Cicéron*. Grâce au P. Testard, nous connaissons mieux l'histoire de l'humanisme chrétien, mieux aussi celle de la langue des chrétiens. Sur cette langue, encore une note. Le païen Sénèque a écrit un *de Vita beata*, saint Augustin un *de Beata vita* : « Dans le titre augustinien, lisons-nous à la page 340, l'adjectif antéposé fait corps avec le substantif dont il est l'épithète, et je traduis volontiers *de Beata vita :* du bonheur ; tout ce titre ne signifie qu'une seule chose. Dans le titre de Sénèque, l'adjectif postposé semble nettement distinct du substantif, dont il peut être attribut, et dont il indique une qualité ; ce titre distingue deux choses : vie et bonheur, et je traduirais peut-être, en paraphrasant un peu, *de Vita beata :* des conditions du bonheur dans la vie. » En reprenant le texte de la *Cité de Dieu*, 11, 21, je me suis aperçu que, dans le même chapitre, Augustin écrit une fois *Deus bonus* et à la ligne suivante *bonus Deus*, en donnant dans le premier cas intentionnellement à l'adjectif une valeur déterminative. Si nous avons l'habitude de dire en français « le bon Dieu », cela vient certainement du fait que dans le latin des chrétiens l'antéposition de l'adjectif était devenue la règle dans la langue de tous les jours. N'en aurions-nous pas un indice

dans saint Augustin même, dans l'*Enarratio in ps.* 39, 8 ? Augustin y évoque une scène familière, la visite du médecin. Le cas est grave, le malade est en péril. On pleure autour du patient, et le médecin, qui est un chrétien, se retourne après l'auscultation vers les assistants « suspendus à ses lèvres ». « Il formule un diagnostic très réservé », il dit : *Bonus Deus omnia potest, orate pro illo.* Sans doute, tout le monde disait-il alors comme le médecin : *bonus Deus,* Et saint Augustin aussi, quand il visitait ses fidèles.

Désormais, entraîné par l'exemple du P. Maurice Testard, on lira plus attentivement saint Augustin ; Cicéron aussi. Et l'un et l'autre avec plus de profit, parce que la personnalité du disciple et celle du maître ont été éclairées d'une lumière nouvelle. Joie pour les « augustiniens » ! Joie pour les « cicéroniens » !

ERNEST DUTOIT

Bibliographies

F.-M. BRAUN, O. P., *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, Coll. des « Etudes Bibliques », Paris, Gabalda, 1959, 428 pages.

C'est un ouvrage profondément pensé, d'une vaste érudition, clairement écrit. « Information étendue aux découvertes les plus récentes, respect des documents étudiés en eux-mêmes, effort de synthèse : c'est à quoi l'auteur s'est attaché. La 1re partie de son ouvrage traite des rapports de l'Evangile avec les autres écrits de la bibliothèque johannique (Epîtres et Apocalypse). La 2e constitue une vaste enquête concernant sa diffusion en Egypte, à Rome, en Asie Mineure et dans les pays voisins. La 3e, intitulée le *dossier de l'évangéliste*, vise la personne de l'auteur. L'ensemble constitue une introduction fondamentale à l'étude de la doctrine johannique ».

Les écrits johanniques. – Voici les conclusions de l'auteur : « La bibliothèque johannique fut constituée à la fin du Ier siècle, en l'espace de quelques années. L'*Apocalypse* en serait la pièce initiale ; viendraient ensuite les deux courts écrits de circonstance, les lettres à *Caïus* et à *Dame élue ;* puis la *première épître* anonyme ; enfin l'*Evangile*. Ainsi il y aurait eu à l'origine un recueil de visions prophétiques rédigé dans le style des anciennes apocalypses juives, et à la fin, une théologie et une mystique », p. 62. Comment expliquer les différences entre l'Apocalypse et l'Evangile ? Les *différences doctrinales* ne sont pas des oppositions, mais se réduisent à des questions de dominantes : l'eschatologie horizontale domine dans l'Apocalypse, l'eschatologie verticale dans l'Evangile. Dans le milieu palestinien où sont nés ces écrits, les découvertes de la Mer Morte témoignent d'une eschatologie horizontale alliée à une piété de haute qualité. Si donc les affinités littéraires des écrits johanniques et de ceux de Qumrân « permettaient de leur attribuer un arrière-fond commun, il ne faudrait pas être trop surpris qu'un apôtre ait délivré son message tantôt sous formes de visions, à la manière des prophètes apocalyptiques, tantôt dans le cadre d'un évangile spirituel », p. 63. L'annonce orale de l'Evangile a dû précéder la rédaction soit de l'Apocalypse soit du 4e Evangile. « Plutôt qu'à une évolution dont l'Apocalypse et l'Evangile marquerait les points extrêmes, nous penserions... à une interruption de la prédication évangélique, à l'époque troublée durant laquelle l'exilé de Patmos concentrait son regard sur le mystère d'iniquité, et se reportait à la fin des temps. La crise passée, il serait revenu au kèrygme, où les liens du salut, offerts dès à présent à tous les fidèles, passent au premier plan », p. 63. Pour ce qui est des *différences littéraires* « il nous paraît nécessaire de faire une place assez large au travail des disciples. Dans notre hypothèse, autre aurait été le secrétaire malhabile chargé de rédiger l'*Apocalypse*, pendant ou après l'exil à Patmos, et autre le rédacteur plus qualifié auquel l'*Evangile* devrait sa correction grammaticale, certains de ses agencements et plusieurs additions posthumes. Quant aux *Epîtres*, elles proviendraient d'une troisième main. Il n'en faudrait pas moins tenir le plus grand compte de l'auteur principal, sans lequel... l'unité de la collection serait incompréhensible », p. 59.

Le quatrième Evangile dans l'Eglise ancienne. – C'est la partie la plus volumineuse. On y conduit une longue, patiente, savante et minutieuse enquête sur toute l'ancienne littérature chrétienne, dont voici le résultat : lorsque, vers 180, saint Irénée tenait l'Evangile de Jean pour l'égal des trois autres, il ne faisait que partager une opinion commune. Avant le tournant du second siècle, l'Evangile johannique était lu en Egypte, à Rome et dans la Syrie septentrionale. L'utilisation des documents les plus récents permet de situer le foyer du quatrième Evangile en Palestine. « A mi-chemin entre la Syrie et l'Egypte, elle entretenait avec l'une et l'autre d'étroites relations. On comprendrait ainsi pourquoi le kèrygme johannique paraît s'être répandu vers le même temps en deux directions opposées », p. 293, pour gagner ensuite le centre de l'Empire.

Le dossier de l'Evangéliste. – Les cinq chapitres de cette partie ont pour titres : *Le disciple que Jésus aimait – Jean en Asie - La question des deux Jean – Le tombeau de Jean à Ephèse – Le martyre de Jean.* Des problèmes captivants sont éclairés : « En présentant le mouvement chrétien à ses débuts comme un mouvement baptiste, analogue à celui qui l'avait précédé, le quatrième évangéliste avait son idée : il entendait montrer que, bien que combattu par les prêtres et les pharisiens, le christianisme naissant plongeait ses racines, non seulement en terre jnive, mais dans cette part d'élite du judaïsme

palestinien où, avivée par le rite auquel le nom de Jean-Baptiste était lié, l'attente du Messie jetait sa flamme la plus ardente. Ce témoignage, qui éclaire les origines chrétiennes d'une lumière singulière, est unique dans le Nouveau Testament », p. 309. Ici est posée et étudiée la question des rapports du Baptiste avec Qumran. Les similitudes sont de surface, il est impossible « d'expliquer le Baptiste, son message et son œuvre, uniquement par la confrérie essénienne », p. 314. Sur des points essentiels (dualisme, eschatologie, le *reste* fidèle, le Messie), le Baptiste et après lui l'Evangéliste « ont fait subir à la doctrine qumrânienne des modifications identiques... C'est principalement par l'intermédiaire du Baptiste, selon ses vues personnelles, que l'Evangéliste fut initié aux doctrines qumrâniennes », p. 319. D'autres points sont discutés : celle des femmes présentes au pied de la Croix : elles sont trois avec la Vierge, et la sœur de la Vierge est Salomé, mère de Jacques et Jean, pp. 319 et suiv. L'auteur ne croit pas au séjour de Marie à Ephèse : « Nous n'avons aucune raison de transporter le disciple, qui la reçut chez lui, à Ephèse, avant qu'elle eût rendu le dernier soupir », p. 330.

Les recherches contemporaines ont abouti nous dit l'auteur à deux acquisitions à son avis définitives à savoir l'unité et la puissante originalité du quatrième Evangile. Voici condensé par l'auteur le résultat de son travail : « Que Jean le Théologien soit à chercher parmi les anciens disciples du Baptiste ; que la plus ancienne tradition ait reconnu en lui Jean l'Apôtre ; qu'il ait vécu et publié sur le tard, en Asie, un Evangile, dont les premiers linéaments sont sans doute palestiniens ; que malgré ses antécédents judéens, le livre, rédigé en grec, dans un style nettement supérieur à celui de l'Apocalypse, dont il se rapproche cependant par le fond, ait commencé à se répandre dans la grande Eglise au début du second siècle ; que les voies enfin lui aient été préparées par un enseignement oral semblablement inspiré : en somme c'est tout ce que l'on peut dire d'à peu près certain. Rapprochées les unes des autres, ces données pourtant s'éclairent mutuellement », p. 397.

La description que nous venons de faire de cet ouvrage qu'on peut qualifier de monumental suffit à souligner son importance sur le plan de la recherche historique et du genre de certitude qu'elle comporte, qui n'est ni de l'ordre de la certitude de la foi, ni de celui de la théologie. Des repères ont été établis auxquels l'apologiste chrétien pourra se référer. Mais nous croyons deviner que l'intention de l'auteur est différente. Cet immense travail va lui permettre d'aborder librement l'exposé en profondeur de la pensée de « Jean le Théologien » et de rejoindre le plan de ses premières et pénétrantes études. En présence des récents travaux et surtout des nouvelles découvertes, il était naturel qu'il sentît le besoin d'assurer et de préciser ses positions proprement historiques. C'est plus riche, plus apte à pénétrer le message du quatrième Evangile, qu'il revient de ce long voyage et de cette vaste enquête qu'il a su conduire avec tant de probité, d'érudition, d'esprit de sagesse et de synthèse, et avec une admirable clarté d'ordonnance et de langage. Charles Journet

La secte de Qumrân et les origines du christianisme, Paris, 1959, Desclée De Brouwer, 244 pages.

Ce IV^e^ volume des *Recherches Bibliques*, consacré à la communauté de Qumrân, propose l'essentiel des données acquises par les exégètes et les historiens. Il est l'œuvre d'une dizaine de collaborateurs : J. van der Ploeg, D. Barthélemy, O. Betz, L. Cerfaux, J. Coppens, A. Jaubert, G. Lambert, F. Nötscher, J. Schmitt, A. S. van der Woude. Nous signalons en particulier l'étude essentielle et suggestive du R. P. Barthélemy, professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, sur *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Evangile* qui compare la conception essénienne de la sainteté, qui est celle d'une louange de Dieu fondée sur la fuite du monde et l'adhésion à la liturgie des anges, et la conception chrétienne de la sainteté, fondée sur la communion avec les Personnes divines elles-mêmes : « Que la sainteté personnelle de Dieu et non plus celle des anges pût devenir la règle de notre sainteté d'hommes : *Soyez parfaits à la manière dont votre Père céleste est parfait*, cela n'a jamais été pressenti à Qumrân. Ce serait plutôt chez Osée, Jérémie, ou dans la dernière partie du livre d'Isaïe que l'on trouverait des pressentiments de cela et il semble que l'angélisme forcené de Qumrân ait plutôt détourné ses adeptes de cette perspective, l'angélisation ayant pris la place de la divinification de l'homme ». Et puis « l'action de grâce essénienne ressemble un peu trop à celle du pharisien de la parabole... Ils ont une mentalité spirituelle de riches..., alors que le Royaume, nous le

savons est destiné aux pauvres... Plus que de rendre grâces pour ce qu'il nous a déjà donné, Dieu nous demande d'approfondir en nous la soif de ce qu'il nous réserve encore ». Voici la conclusion très dense : « L'essénisme a clairement saisi : 1° que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde ; 2° que l'on n'y accède que par une seconde naissance ; 3° que l'amour fraternel est sur cette terre le vrai ciment de la communauté des élus qui est le temple vivant de Dieu. Sur ces trois points importants, la communauté de Qumrân pressent le message de Jésus. Mais celui-ci apporte une nouvelle inouïe : Dieu est amour et vient offrir cet amour à tous les hommes pour qu'ils en vivent, participant ainsi à la sainteté même de Dieu. Du fait de cette initiative divine, le mot même de sainteté ne dira plus d'abord pureté et séparation, mais soif toujours plus intense du don divin et témoignage rayonnant de ce don gratuit et universel au sein de l'humanité ».

Signalons le captivant petit livre de J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Edit. du Cerf, 1957, 118 pages avec 35 photographies.

Charles Journet

JEAN DORESSE, *L'Evangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus*, Paris, Plon, 1959, 244 pages.

Dans un premier ouvrage sur *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte* (voir *Nova et Vetera*, 1958, pp. 70-71), l'auteur nous introduisait dans les secrets de la bibliothèque découverte vers 1945 à Khénoboskion, en Haute-Egypte, et remontant au IV^e^ siècle de notre ère. Il a retrouvé dans cette bibliothèque un apocryphe chrétien, l'*Evangile selon Thomas*, dont il nous donne ici une présentation et une traduction. Le texte remonte sans doute au début du III^e^ siècle, mais « une bonne partie de la substance qu'il rassemble provient directement du milieu du II^e^ siècle », p. 75. Quant au contenu de l'ouvrage, voici la juste appréciation de l'auteur : « Pourvu que le lecteur conserve sans cesse présent à l'esprit le fait que ce texte, loin d'être un *cinquième* évangile (qualification absurde) n'est qu'un apocryphe, c'est-à-dire un écrit auquel nulle autorité véritable ne peut être assignée et dont la composition même est indiscutablement factice – il lui est permis de lire ce recueil et d'y prendre un contact direct avec une forme de christianisme particulièrement ancienne, excessivement subtile dans ses conceptions très exigeante en même temps dans son idéal », p. 76.

Suivent les 118 versets dont quelques-uns sont ceux de l'Evangile : « Jésus dit : – La moisson est grande, mais les ouvriers peu nombreux », n° 77. D'autres étrangers : « Jésus dit : – Beaucoup se tiennent dehors à la porte, mais ce sont les solitaires seuls qui entreront dans la chambre nuptiale », n° 79. D'autres nettement sectaires et aberrants : « Jésus dit : – Malheur à cette chair qui dépend de l'âme et malheur à cette âme qui dépend de la chair », n° 116. Ou encore : « Simon Pierre leur dit : – Que Marie sorte de parmi nous, car les femmes ne sont pas dignes de la vie ! – Jésus dit : – Voici ; moi je l'attirerai pour que je la rende mâle afin qu'elle aussi devienne un esprit vivant pareil à vous, les mâles ! Car toute femme qui sera faite mâle entrera dans le Royaume des cieux ».

De riches et savants commentaires confrontent ces 118 versets avec les documents connus. Un appendice suit sur *La venue du Sauveur en ce monde et le bouleversement de l'ordre cosmique*. Charles Journet

HENRY BARS, *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset, 1959, 400 pages.

On parlera de nouveau ici de ce beau livre où Henry Bars confronte la pensée de Maritain avec celle de notre temps. Le sujet était immense. Il a été traité avec science, maturité, profondeur, d'une manière constamment suggestive. Aucune des questions les plus délicates concernant la philosophie, l'art et la poésie, la politique, l'influence du christianisme sur la culture, n'a été éludée. A chaque fois, il fallait regarder ce à quoi Maritain s'opposait et ce qu'on lui opposait. En attendant une présentation plus détaillée de cet ouvrage capital, nous voudrions détacher ici l'analyse que fait l'auteur de la position de Maritain relative aux rapports du spirituel et du temporel :

« Il s'agit de chercher comment les *mêmes* principes peuvent et doivent s'appliquer suivant des modalités typiquement différentes en des climats historiques eux-mêmes différents : c'est ce qui paraît inintelligible à des esprits immobilisés dans le culte d'un passé irrémédiablement révolu, et par ailleurs non dépourvus de passion.

« Ce qui frappe notamment chez les censeurs cléricaux du philosophe, c'est l'incapacité où ils semblent être de concevoir une

action du christianisme sur la civilisation qui ne serait pas du type défini par Maritain comme *sacral*. Pour l'un d'eux, l'idée d'une chrétienté profane est vide de sens ; pour l'autre, ce serait la cité même de l'Antéchrist.

« Il conviendrait ici de considérer successivement le fait et le droit. *Le fait* est la coexistence, dans les cités modernes d'hommes de croyances différentes. Maritain répliquait avec quelque vivacité à ses détracteurs de 1946 : *S'ils entendent répondre aux questions posées par notre temps en demandant aux Etats modernes de n'accorder qu'aux seuls catholiques les droits de citoyenneté, et de traiter les protestants, les juifs, les agnostiques et les athées comme des étrangers reçus dans la cité, ou pour le mieux comme des citoyens de deuxième zone, qu'ils proposent au monde cette solution, c'est leur affaire, on verra les services qu'ils rendront ainsi à la cause de l'Eglise et de la Religion.*

« Mais il ne suffit pas de montrer que, dans les circonstances données une politique cléricale anti-libérale serait une mauvaise politique. Il faut encore montrer que la notion d'autonomie du profane, loin d'impliquer aucun abandon des principes chrétiens, *répond au contraire à un vœu inscrit dans l'Evangile*. Quand Maritain écrit que la *stella rectrix* de la chrétienté à venir, *ce ne serait plus l'idée de l' « empire sacré » que Dieu possède sur toutes choses, ce serait plutôt l'idée de la « sainte liberté » de la créature que la grâce unit à Dieu* – il est clair qu'il ne méconnaît pas la réalité de cet empire divin, pas plus qu'à son avis le moyen âge n'avait méconnu la liberté des enfants de Dieu. Mais ce qui se réfractait alors dans le temporel, c'était surtout cet empire ; et ce qui demande à se réfracter surtout dans notre temporel, c'est la liberté.

« L'autonomie du profane déborde largement l'indépendance de l'Etat, ou mieux du corps politique. Mais c'est à propos des choses politiques que le principe a été posé par le Christ : ce qui est à César, ce qui est à Dieu. Il ne signifie pas que César est indépendant de Dieu, mais d'abord et surtout que César n'a pas de compétence dans les choses de Dieu.

« . . . Il ne s'agit pas de se résigner à un fait, par opportunisme, et dans l'espérance qu'un autre tournant de l'histoire pourra l'annuler : vue parfaitement chimérique. Il s'agit de redresser le fait selon un droit qui y est déjà inscrit : la cité profane est moins haute que l'Eglise et ne doit pas lui rester étrangère, mais elle n'est pas un pur moyen pour le salut, elle est désormais pleinement différenciée, sa puissance est *in suo ordine maxima*.

« Bien loin d'exagérer l'autonomie du profane, Maritain risque de paraître fort médiéval à beaucoup de chrétiens évolués, parce qu'ils ont pris simplement acte du décès de l'ancienne chrétienté, et qu'ils n'ont pas assez d'imagination, ou peut-être de foi, pour en concevoir une autre ; tandis que pour le philosophe cet idéal est absolument connaturel à l'esprit chrétien travaillant en ce monde : *S'il y a, comme je le crois, une mission temporelle pour le chrétien, comment serait-il possible qu'elle n'eût pas pour son but le plus compréhensif l'idéal de construire soit une meilleure, soit une nouvelle civilisation chrétienne? Le désir, et le rêve, d'une chrétienté à établir ou à améliorer, est le désir et le rêve des chrétiens travaillant dans le monde.* On peut concevoir que ce rêve demeure parfois secret. Mais cette façon de mettre cartes sur table me paraît la plus honnête, la plus digne d'une société d'hommes libres.

« . . . Une conviction commune à beaucoup de défenseurs de l'Ordre que bien des choses par ailleurs séparent, c'est qu'il n'est pas bon de donner aux hommes un trop vif sentiment de leur dignité, et notamment de les traiter comme des *personnes*. Il me semble qu'une inquiétude analogue a suscité la plupart des attaques dont les intentions et la pensée du philosophe ont été l'objet depuis plus de vingt ans : en ce cas, c'est bien au cœur qu'on le visait et c'est sa philosophie tout entière qu'on rejetait. Mais je reviendrai plus loin sur cette clef de voûte qu'est sa doctrine de la personne.

« Un mot encore pour finir avec le sujet qui nous a occupé dans ces pages. Si Maritain avait été dans l'ordre éthique un pur philosophe, c'est-à-dire un philosophe usant uniquement de la raison naturelle – ce qu'il estime ne pouvoir être sans trahir l'essence même de l'éthique chrétienne, de l'éthique vraie et pleinement constituée –, on peut avouer qu'il ne se serait pas attirermmmmmmmmm qu'il ne se serait pas öttiré tant d'ennemis. C'est parce qu'il a été un philosophe chrétien, qu'il est devenu un signe de contradiction entre chrétiens : et cela est dans l'ordre. Circonstance aggravante, ses réflexions sur l'histoire lui ont été d'abord inspirées par le problème pratique de la situation des chrétiens dans la société contemporaine, par

leurs diffiicultés temporelles et leurs responsabilités temporelles et par l'effort pour élaborer un équipement intellectuel capable de répondre au problème : il se plaçait ainsi dans la zone la plus dangereuse, où il devait être exposé à tous les coups, et cela n'a pas manqué. Il en a cruellement souffert et ceux qui l'aiment ne peuvent pas ne pas en être blessés. Mais, après cela, il faut bien dire que, les unes après les autres, ces attaques ont tourné à la honte de ceux qui les avaient suscitées et que les thèses majeures de l'humanisme intégral sont en train de devenir tout doucement classiques dans la pensée chrétienne », pp. 251-254.

On peut juger à ces pages de la qualité de l'ouvrage d'où nous les avons extraites.

Au sujet de la distinction relativement récente entre *thèse* et *hypothèse*, disons : 1° *nous l'acceptons*, si *thèse* signifie le principe de la subordination du temporel au spirituel ; et *hypothèse*, la réalisation de ce principe à une époque donnée de l'histoire ; 2° *nous la refusons*, si *thèse* signifie la réalisation médiévale du principe, avec la croisade et l'inquisition, et plus tard les guerres de religion ; et *hypothèse*, les expédients auxquels seront fatalement condamnés les chrétiens, tant qu'ils n'auront pas ressuscité le moyen âge.

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1959, 250 pages.

La première partie *L'éducation à la croisée des chemins* est le texte développé d'une série de conférences données à Yale University en 1943 et parues en français en 1947 dans une édition épuisée (cf. *Nova*, 1948, p. 94). Les quatre chapitres traitent : Les fins de l'éducation – Le dynamisme de l'éducation – Les humanités et l'éducation libérale – Les épreuves de l'éducation d'aujourd'hui. Il y a là tout un traité de philosophie chrétienne de l'éducation.

La seconde partie, *L'éducation de la personne*, contient deux chapitres. Le premier *Vues thomistes sur l'éducation*. Cette étude a été demandée à l'auteur par la National Society for the Study of Education (Chicago). Le second *Sur quelques aspects typiques de l'éducation chrétienne*, est une conférence donnée au collège épiscopalien de Kent School et publié par la Yale University Press.

Le premier chapitre traite de l'orientation fondamentale – des buts et des valeurs de l'éducation touchant les principes philosophiques et l'application pratique – du processus éducationnel – de l'éducation et de l'individu – de l'école et la société – de l'école et la religion, toujours en touchant alternativement les principes philosophiques et l'application pratique.

Le second chapitre porte sur l'idée chrétienne de l'homme et son influence sur l'éducation – sur trois exigences spécifiques de l'éducation chrétienne : programme scolaire, développement de l'intelligence chrétienne ; sur la formation morale de la jeunesse et l'éducation libérale pour tous.

Une annexe traite du *Problème de l'école publique en France*. Dans cette étude sont approfondis les principes mis en jeu par la question de l'éducation religieuse des enfants. Deux erreurs sont signalées : celle des adversaires de cette éducation qui veulent l'enfant exempt de toute formation religieuse jusqu'au moment où il pourra librement choisir une religion ; celle des défenseurs de cette éducation qui se fondent sur le principe du droit de propriété de la famille sur l'enfant. Deux moments cruciaux sont discernés dans l'exercice de la liberté de l'enfant : son premier acte de liberté, à l'âge de raison ; le moment où sorti de l'enfance il délibérera de la foi dans laquelle il a été élevé et fera en matière religieuse son premier acte adulte. « Si notre attention se concentrait davantage sur l'importance de ce second acte crucial de liberté..., nous aurions sans doute moins de confiance dans la vertu et la permanence de *l'empreinte* et du *façonnement* dus à des habitudes plus ou moins extérieures et passivement reçues, et prétendues indélébiles, qui sont précisément ce que les années d'enfance laissent de plus vulnérable ; et nous nous attacherions bien plutôt à ce qui est vraiment vital et primordial, je veux dire à développer le pouvoir intuitif de l'intelligence, à élargir et éclairer l'esprit, à porter les connaissances religieuses à un niveau d'élaboration rationnelle aussi élevé que celui des connaissances profanes, à accoutumer l'âme à la vie intérieure et au recueillement, et à faire croître en elle la vigueur personnelle de la conscience », p. 241.

Une des vues les plus audacieuses, les plus anticipées sur l'avenir, les plus évangéliquement révolutionnaires de ce livre dont les ressources sont inépuisables, c'est la notion d'une *éducation libérale pour tous*. C'est « à mon avis un de ces concepts qui sont en eux-mêmes inclus dans les demandes de la loi

naturelle et qui apparaissent évidemment valables dès qu'on réfléchit sur eux, mais qui ont été longtemps refoulés, pour ainsi dire, ou empêchés de s'exprimer dans la conscience, parce que les conditions sociales et les préjugés sociaux, condamnant le plus grand nombre des hommes à une sorte de vie asservie, ont rendu de tels concepts impraticables, autant dire impensables. Ce concept de l'éducation libérale pour tous est la fructification tardive d'un principe chrétien, il est intimement relié à l'idée chrétienne de la dignité spirituelle de l'homme et de l'égalité fondamentale de tous les hommes devant Dieu... Nulle philosophie éducationnelle ne devrait être plus dédiée à l'idéal d'une éducation libérale pour tous, que la philosophie chrétienne de l'éducation », p. 209. Il s'agit d'une éducation libérale *fondamentale* qui fait appel à l'*intelligence naturelle* avec son seul pouvoir natif ; l'éducation libérale spécialisée faisant appel aux *qualités ou énergies acquises* qui sont spéciales au savant, à l'artiste, au philosophe, etc. Cette vue a pour corollaire un principe profond et général, celui de la *dignité du travail manuel :* « Ce principe que les moines des premiers temps ont parfaitement compris a été longtemps méconnu en raison de structures sociales et de préjugés idéologiques divers, qui gardaient plus ou moins l'empreinte des âges où le travail manuel était la tâche des esclaves... Le principe de la dignité et de la valeur humaine du travail manuel est maintenant en train d'être enfin reconnu par la conscience commune », p. 212.

Ce livre dont chacun des chapitres dévoile une erreur et apporte une lumière est écrit avec la modestie de quelqu'un dont toute l'ambition est de s'effacer devant le service des hommes et de la vérité. L'auteur, en terminant, dit au lecteur sa reconnaissance « d'avoir écouté, sur le sujet de l'éducation, un homme qui sent de plus en plus, avec le progrès de l'âge, qu'il est incapable d'éduquer qui que ce soit, mais qu'il a grand besoin d'être éduqué lui-même ».

Charles Journet

JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Liturgie et Contemplation*, Coll. Présence chrétienne, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 100 pages.

Un petit livre, immense par la densité et le rayonnement de sa lumière, où tous les problèmes difficiles soulevés par le renouveau du mouvement liturgique sont résolus avec une merveilleuse sûreté : « Le thème général de cette étude est qu'il y a une connexion intime entre liturgie et contemplation, et qu'il serait aussi absurde de vouloir sacrifier la contemplation à la liturgie que de vouloir sacrifier la liturgie à la contemplation », p. 13. La contemplation de l'Eglise « où s'épanouit dans l'invisible des cœurs la grâce des vertus théologales et des dons de l'Esprit, est évidemment supérieure à la grande voix liturgique qui la manifeste : *quantum potes, tantum aude* », p. 29. « De même que pour une âme individuelle chanter l'office divin est participer à la vie liturgique de l'Eglise, de même pour une âme individuelle contempler amoureusement Dieu est participer à la contemplation de l'Eglise : parce que c'est le propre du Corps mystique, société surnaturelle qui vit de la grâce du Christ et du Saint-Esprit, d'embrasser dans le tout qu'elle constitue et dans sa communion ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel dans l'activité la plus hautement personnelle des personnes singulières qui sont ses membres », p. 22.

La seconde partie traite de la contemplation infuse, de ses formes typiques ou masquées, telle l'oraison du cœur. La question a été posée récemment dans le *Dictionnaire de spiritualité* de savoir s'il y a un lien de fait entre la plénitude de la perfection chrétienne et « la contemplation infuse *supérieure* ». Une telle question ne tient pas compte de la liberté de l'Esprit de Dieu qui agit à sa guise avec les âmes qu'il veut s'unir. La vraie question est de savoir si l'âme pour atteindre à la perfection de l'amour doit entrer dans les voies de la contemplation infuse *ouverte ou masquée*. A quoi la réponse ne paraît pas faire de doute ; elle est donnée par la grande tradition des saints. Entre autres témoignages, citons celui du P. Lallemant : « Sans la contemplation jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu... On ne sortira jamais entièrement de ses faiblesses et de ses imperfections. On sera toujours attaché à la terre... Mais avec elle on fera plus et pour soi et pour les autres, en un mois, qu'on ne ferait sans elle en dix ans », p. 51.

La troisième partie réagit *contre quelques idées fausses qui tendent à détourner de la contemplation*. Ces idées relèvent de « l'état d'esprit pseudo-liturgiste ». Citons quelques-uns des sous-titres : « Les saints de l'âge réflexe – La contemplation sur les chemins – La liturgie transcende essentiellement toute aspiration communautaire naturelle –

L'amour divin est un amour de personne à personne – La valeur du silence – La liberté des âmes – En défense de la liturgie – En défense de la solitude ». Que conclure sinon que la lecture de ce petit livre où chaque chose est remise à sa vraie place parce que toutes choses sont jugées du point de vue le plus haut apporte un souffle d'air pur et restitue à l'âme l'esprit de liberté en Dieu sans lequel elle ne saurait vivre.

Charles Journet

SAINTE CATHERINE DE GÊNES, *Vie et Traité du Purgatoire*, traduction et présentation par Pierre Debongnie, C. SS. R., Coll. « Etudes Carmélitaines », Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 224 pages.

Les œuvres de cette sainte au cœur ardent et incendié par le divin amour étaient devenues presque introuvables dans l'ancienne traduction française de De Bussierre, Paris, Tralin, 1913. Le P. Debongnie, rédemptoriste, spécialisé dans les études historiques, auteur de l'article Catherine de Gênes du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* vient de retraduire, en utilisant l'édition de la *Vita* du R. P. Capucin Gabriele da Pantasina, Gênes 1929, la *Vie* et l'admirable *Traité du Purgatoire*, le plus beau et le plus pur qu'on ait jamais écrit, et que recommandait si vivement saint François de Sales. Certaines critiques de détail, qu'on pouvait faire à la doctrine de ce petit traité tombent si l'on substitue au texte de l'édition de 1551 celui de l'édition de 1520, comme le soulignent les notes théologiques, brèves mais opportunes du traducteur. Parmi les sources littéraires de la sainte, réduites au minimum, il semble qu'il faille trouver sainte Catherine de Sienne mais surtout Jacopone da Todi. Ce présent livre contiendrait les œuvres complètes de la sainte, si le *Dialogue* y avait été joint. Le traducteur s'exprime ainsi à ce propos : « Le *Dialogue*, dans les chapitres I et II, présente d'après un plan systématique les étapes spirituelles de Catherine sous forme de dialogue entre les puissances sensibles de l'âme, ses puissances spirituelles et l'amour-propre. Tout l'essentiel est donc dans la *Vie et doctrine*. Le chapitre III moins sûrement attesté mais cependant conforme dans son ensemble à la pensée et à la tonalité cathériniennes, est un dialogue entre Dieu et l'âme. Pour ne pas alourdir le présent volume, ces trois chapitres n'y ont pas été introduits ». Sainte Catherine de Gênes, mariée et qui vécut en plein dans le monde, est la sainte des violences du pur amour. Ceux qui l'auront une fois lue ne pourront plus jamais se détacher de son souvenir.

Charles Journet

SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Journal spirituel* traduit et commenté par Maurice Giulani, S. J., Collection Christus, Textes, Desclée De Brouwer, 1959, 146 pages.

Le *Récit du pèlerin*, qui est une autobiographie de saint Ignace, racontée au P. Gonzalez en septembre 1553, a été traduit par le P. Eugène Thibaut (Bayart, Bruges, 1924). Le présent *Journal spirituel* contient des notes intimes du saint, datant du 2 février 1544 au 27 juin 1545. La Compagnie est officiellement fondée depuis 1540. Il reste à rédiger l'œuvre des *Constitutions*. Il faudra 16 ans à Ignace pour en venir à bout : « La manière qu'il gardait lorsqu'il faisait ses *Constitutions*, était de dire chaque jour la messe et de présenter à Dieu le point qu'il traitait, et de faire oraison là-dessus ; et toujours il faisait oraison et disait la messe avec larmes... Au cours des 13 mois sur lesquels s'étend le fragment du *Journal* qui nous est resté, nous avons plusieurs exemples de cette méditation incessante, tendue vers Dieu comme une question ou une offrande, pour se muer enfin en décision et en principe d'action », p. 10. Ces notes parfois énigmatiques, parfois encadrées de traits à la plume, où le saint est attentif à noter scrupuleusement ses effusions de larmes survenues avant, pendant, après la messe, ses sanglots, ses visions sont profondément émouvantes et font penser par moment au *Mémorial* de Pascal. On y sent quelque chose de tendu, une lutte avec l'Ange pour lui arracher de force la décision concrète à prendre hic et nunc, une recherche des grâces éprouvées et perdues, une attente de signes, voire une sorte de sommation adressée à Dieu que le saint se reprochera comme une faute grave, et finalement l'abandon à Dieu. Il est en quête de lumières pratiques pour rédiger ses *Constitutions* et ce qu'il trouve c'est la Trinité. Parlant de son progrès intérieur, le traducteur dit très justement qu'il s'accomplit « par fidélités aux exigences de l'action. Les problèmes lui étaient posés par les événements, par les doutes que lui soumettaient ses fils, par leurs expériences apostoliques, par des nécessités juridiques et donc humaines autant que spirituelles », p. 11. Heureux le serviteur de Dieu qui ne pouvait dire la messe sans larmes et qui pouvait écrire :

« Senti alors de telles intelligences spirituelles qu'il me semblait comprendre par là qu'il n'y avait, pour ainsi dire, plus rien à savoir en ce qui concerne la Sainte Trinité », p. 67.

Charles Journet

SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Lettres*, Coll. Christus, Textes, traduites et commentées par Gervais Dumeige, S. J., Desclée De Brouwer, 1959, pages 527.

Comment ouvrir ce recueil de 200 lettres sans se laisser entraîner par le courant d'un dessein puissant, net, à la fois si exigeant et si conforme à la *discrétion ?* Le saint réussit à maîtriser les 80 scolastiques de Coïmbre qui se signalaient par les mortifications extraordinaires des flagellants, non en diminuant, mais en exaltant leur désir de la vraie perfection ; il peut, dès lors, leur rappeler sans risque le mot du philosophe païen : *Rien de trop*, p. 127. Partout l'équilibre, la force, l'ardent désir du salut du monde : « Votre vocation ne consiste pas seulement à servir Dieu vous-mêmes, mais à attirer beaucoup d'autres âmes à son service et à son honneur », p. 125.

Le saint qui passait des heures indéfinies dans les larmes et l'oraison prend sur lui de leur écrire : « Je sais que l'étude ne vous laisse pas beaucoup de temps pour faire de longues oraisons, mais ce temps peut être compensé par les désirs de celui qui fait de toutes ses actions une prière continuelle en les entreprenant dans l'unique pensée du service de Dieu », *Lettre du 7 mai 1547*, p. 131. On est étonné de l'importance qu'il attache aux études. Dans une lettre du 13 août 1554, il souhaite qu'on fasse paraître pour l'ensemble de la jeunesse menacée par l'invasion protestante *un catéchisme ou un livre de doctrine chrétienne contenant le résumé de la vérité catholique*. Il voudrait un autre *livre pour les curés et les pasteurs moins instruits mais de bonne volonté*. Et il ajoute ce souhait qu'il n'est peut-être pas superflu de rappeler : *Serait utile aussi une Somme de théologie scolastique, rédigée de telle manière que les esprits des gens cultivés de ce temps, ou de ceux qui croient l'être, ne l'aient pas en horreur*, p. 375.

Il ne proscrit pas les mortifications corporelles, mais il les tempère, car il en connaît les risques. Mais là où il est inflexible, d'une inflexibilité à effrayer, c'est sur le point de l'obéissance. On pourra lire à ce propos les 30 points de la *Lettre aux Pères et Frères du Portugal*, 26 mars 1553, divisés à propos de leurs deux supérieurs dont l'un avait été trop condescendant et l'autre trop étroit. Il faut monter « jusqu'au second degré de l'obéissance, où l'on fait sienne la volonté du supérieur de manière que non seulement l'ordre soit effectivement exécuté, mais encore qu'il y ait affectivement conformité dans un même vouloir et non-vouloir », p. 298. Cela ne suffit pas. Il faut « outre la volonté, offrir encore l'intelligence. C'est le suprême degré de l'obéissance où l'on n'a pas seulement unité de vouloir, mais unité de sentiment avec son supérieur, en soumettant son jugement personnel au sien, dans toute la mesure où une volonté déjà soumise peut faire pencher l'intelligence », p. 300. On pourra toujours se demander si les Pères de la Société étaient tenus à une obéissance de cette sorte à l'égard du décret de Clément XIV supprimant, le 21 juillet 1773, l'Ordre des Jésuites? On lira encore sur l'obéissance réclamée par le saint, le document en 11 points, daté de Rome, octobre 1555. Voici les points 7 et 8 : « Je ne dois pas m'appartenir, mais être à celui qui m'a créé et à son représentant, pour me laisser mener et gouverner comme une boulette de cire tenue par un fil ; aussi bien pour écrire et recevoir des lettres que pour parler avec les gens, avec tels ou tels, mettant toute ma dévotion à ce qui m'est ordonné.

« Je dois me comporter : comme un corps mort, qui n'a ni vouloir ni entendement ; 2° comme un petit crucifix qui se laisse déplacer d'un endroit à l'autre sans difficulté ; 3° je dois me faire semblable à un bâton dans la main d'un vieillard qui me mettra où il voudra et où je lui servirai davantage ; ainsi dois-je être prêt pour que l'Ordre s'aide et se serve de moi en tout ce qui me sera ordonné », p. 443. Disons qu'à notre avis ces textes ne s'éclairent pleinement que pour les âmes qui sont parvenues au degré de sainteté de celui qui les a dictées et qui sont incapables d'autre chose que de grandeur d'âme, de vérité, de noblesse, de pur amour.

Il nous reste à parler de la *Lettre au Père Canisius*, 13 août 1554, où saint Ignace, après avoir conféré avec « quelques-uns des plus sérieux théologiens de notre Compagnie », préconise pour entraver l'invasion du protestantisme en Allemagne le recours au bras séculier : D'une part, pour l'emploi des moyens de force : « Si l'on faisait quelques exemples en en condamnant quelques-uns à la mort ou à l'exil avec confiscation de leurs biens, ce qui montrerait qu'on prend au sérieux les affaires religieuses, ce remède serait

d'autant plus efficace », p. 372 ; et plus loin : « Ne parlons pas du dernier supplice et de la constitution de l'Inquisition : cela semble dépasser ce que peut supporter l'Allemagne dans ses sentiments actuels », p. 374. D'autre part, pour honorer les seuls catholiques « de dignités civiles et ecclésiastiques, voire de revenus ». Dans la présentation de cette lettre, le traducteur n'a pas de peine à montrer que c'était là la pensée commune tant des protestants que des catholiques, et un corollaire du principe : *cujus regio illius religio* admis par les uns et les autres. L'introduction historique adéquate à une telle lettre serait la lecture des deux précieux volumes du Père Jésuite Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, 400 et 460 pages. Disons pour nous que saint Ignace, pas plus que Luther ou Calvin, n'a su s'élever sur ce point au-dessus du niveau de son temps. L'horizon des guerres de religion était la conséquence catastrophique de la dissolution, à l'âge baroque, de la chrétienté sacrale du moyen âge : une chrétienté sacrale catholique trouvait en face d'elle une chrétienté sacrale protestante. La seule issue possible sera dans l'effort vers un type nouveau de chrétienté, que nous appelons profane, où le spirituel sera plus explicitement distingué du temporel et regagnera par la puissance de l'esprit évangélique ce qu'il perd par le retrait de la protection trop souvent équivoque des pouvoirs séculiers. Charles Journet

LOUIS LALLEMANT, S. J., *Vie et Doctrine spirituelle*, Introduction et notes de F. Courel, S. J., Coll. Christus Textes, Desclée De Brouwer, 1959, 412 pages.

C'est une doctrine solide et de grande allure : « Nous avons dans le cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu, qui est notre principe et notre fin. La possession de Dieu remplit ce vide et nous rend heureux. La privation de Dieu nous laisse dans ce vide et fait que nous sommes malheureux », p. 77. « Nous nous trompons quand nous disons : Si j'étais en tel lieu, si j'avais un tel emploi, je serais content. Un tel est heureux, il a ce qu'il souhaite... », p. 78. Voici pour le purgatoire : « L'âme séparée de son corps a un désir presque infini de se voir remplie de Dieu, et, ce désir étant frustré de son attente, il fait souffrir une peine comme infinie », p. 78 : c'est la doctrine même de sainte Catherine de Gênes.

Sur la délicate question de l'obéissance on nous dit qu'un inférieur qui est aussi supérieur de quelques autres « se trouve quelquefois embarrassé, *et en danger de trop obéir*, même contre le devoir de sa charge, s'il n'est éclairé par la conduite du Saint-Esprit ; car il peut donner dans divers excès, comme de laisser tout faire aux provinces, ou de condescendre aux volontés des particuliers qui auront prévenu et gagné le Père Général », p. 215.

« Il n'y a que Dieu qui ait droit de souveraineté sur les cœurs. Ni les puissances séculières, ni l'Eglise même n'étendent point jusque-là leur domaine. Ce qui s'y passe ne relève point d'eux. Dieu seul en est le roi. C'est là proprement son royaume », p. 80. On trouve à la p. 279 un petit traité de la royauté du Christ. Un traité plus développé des *Dons du Saint-Esprit* occupe les pages 185-238. Il est inspiré de saint Augustin et de saint Thomas : les dons sont mis en rapport avec les béatitudes et les fruits. De la *Vierge*, il est dit : « C'est sur la maternité divine que sont fondés ces grands titres de Reine, de Dame, de Médiatrice, d'Avocate, qui marquent ou l'autorité souveraine qu'elle a sur les créatures, ou le pouvoir de son intercession auprès de Dieu », p. 294.

Notons cette précieuse pensée : « Toutes les propositions hypothétiques ou conditionnelles, qui ne sont propres qu'à causer du trouble, viennent du démon, comme par exemple : Si Dieu m'abandonnait dans une telle occasion, que ferais-je ? » p. 242. Cela rejoint Pascal : « C'est me tenter plus que t'éprouver que de savoir si tu ferais bien telle chose absente : Je la ferai en toi si elle arrive. »

On nous avertit « qu'il est presque impossible de savoir aujourd'hui jusqu'à quel point Lallemant est bien l'auteur du texte qui nous est parvenu. Le texte reproduit celui de l'édition princeps parue en 1694 – et reproduite par Téqui en 1924 – composée de notes prises aux conférences du P. Lallemant par les PP. Rigoleuc et Surin. Il suffirait à la gloire du P. Lallemant d'avoir été le maître aimé du P. Jogues, martyrisé au Canada.

Charles Journet

THÉRÈSE D'AVILA, *Correspondance*, texte français par Marcelle Auclair, Coll. Bibliothèque européenne, Desclée De Brouwer, 1959, 904 pages.

Sainte Thérèse, qui a la chance d'être « une fille » comme dit Pascal, n'a pas à s'occuper

de combattre l'expansion du protestantisme par les moyens du bras séculier : il lui suffit de semer ses humbles fondations dans la grande Espagne. Plutôt que de mouvoir l'Inquisition, elle risque d'en pâtir, mais tout sera gain pour la cause de Dieu : « Ceux qui ont tant d'ennemis ont beaucoup à souffrir, et nous risquons tous la même aventure ; mais ce n'est rien de perdre la vie et l'honneur pour l'amour d'un si bon Seigneur », p. 476. Elle écrit comme elle vit : sans masque. « Je n'ai pas de santé et jamais je n'ai eu envie d'en avoir ; j'ai, oui, le grand désir de sortir de cet exil, quoique Dieu m'accorde tous les jours de plus grandes grâces. Qu'il soit béni pour tout », p. 138. Au Supérieur Général elle écrit tout net : « Considérez que vous êtes le serviteur de la Vierge, et qu'elle se fâchera si vous abandonnez ceux qui à la sueur de leur front travaillent à l'accroissement de son Ordre », p. 140. D'une postulante : « Si je ne sais quel signe qu'elle a au visage est d'une grande laideur, il ne faut pas la prendre », p. 216. Au P. Mariano : « Vous m'amusez quand vous dites que vous la connaîtrez dès que vous la verrez ! Nous ne sommes pas si faciles à connaître nous autres femmes, vous en confessez depuis des années et vous êtes ébahi un jour de voir comme vous les avez mal comprises ; c'est qu'elles ne se comprennent pas elles-mêmes lorsqu'elles disent leurs fautes, et vous les jugez d'après ce qu'elles disent », p. 244. A cause d'un Père Jésuite qui veut devenir carme, leur Provincial menace de dénoncer les « révélations » de Thérèse ; elle écrit : « Leurs menaces m'effraient si peu que la liberté que Dieu me donne me surprend ; j'ai donc dit au Recteur que lorsqu'il s'agit de Son service (à Dieu), toute la Compagnie, le monde entier ne m'empêcheraient pas d'aller de l'avant, mais que je n'étais pour rien dans cette affaire, et que si le P. Salazar y renonçait, je n'y serais également pour rien », p. 429. Elle a dit qu'aucune supérieure ne pourrait imposer une postulante refusée par la communauté, p. 242 ; et deux ans plus tard elle écrit aux Carmélites de Tolède : « Si vous ne donnez pas le voile à Marie de Jésus, je l'amènerai avec moi à Avila, certaine que le couvent qui l'aura sera le plus heureux de tous ; car quand bien même elle devrait rester au lit toute sa vie, je la veux chez moi », p. 432. La cause de béatification de cette sœur est maintenant en cours. Elle en veut à la Prieure de Séville : « Mettre dans l'idée de ces pauvres religieuses que la maison est malsaine suffit à les rendre malades. Je lui ai écrit des lettres terribles, mais c'est comme si on frappait sur de l'acier », p. 572.

Le style est celui de M^me^ de Sévigné, mais l'horizon s'est ouvert sur la vérité du Ciel. La traduction a su garder la spontanéité et la vivacité de l'original. Les œuvres complètes nous seront données dans deux volumes qui suivront.

Dans la même collection de la « Bibliothèque européenne » viennent d'être rééditées les *Œuvres complètes* de saint Jean de la Croix, traduites par Cyprien de la Nativité et revues par Lucien-Marie de Saint-Joseph.

Charles Journet

PIERRE SEROUET, O. C. D., *De la vie dévote à la vie mystique, Sainte Thérèse d'Avila, saint François de Sales*, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 446 pages.

Quelle était l'âme de saint François vers 1602, avant sa rencontre avec les œuvres de sainte Thérèse ? C'est à l'âge de 19 ans, lors de son premier séjour à Paris, qu'il connut pendant six semaines la tentation de croire qu'il serait inévitablement damné. Comment apprécier cette tentation ? Etait-ce déjà la nuit passive de l'esprit (F. Trochu) ? Etait-ce une simple crise intellectuelle résolue par un acquiescement aux thèses nodinistes (Bremond) ? « La vérité, dit l'auteur, nous paraît devoir être cherchée entre ces deux extrêmes. Ce n'est pas la *nuit passive de l'esprit*. Ce pourrait être, à peu de chose près, une variété particulièrement douloureuse de la *nuit passive des sens*... La tentation de 1586 marquerait donc pour saint François de Sales l'entrée dans la voie passive », pp. 125-126. Sans peut-être le savoir, il est entré dans la vie mystique. « Tel était François en 1602, pas encore un maître de la mystique – il le deviendra, et à l'égal des plus grands – mais le plus docile, le plus humble, le mieux préparé des disciples », p. 134.

« En 1602, François découvre la Réformatrice du Carmel, il reconnaît la pureté de son esprit, l'authenticité de son message, il se sent d'accord avec elle, parce qu'elle est d'accord avec l'Eglise, une, sainte, catholique et romaine, mais il n'éprouve pas encore le besoin de rien lui emprunter », p. 404.

En 1604 où il entreprend de diriger dans les voies de l'union à Dieu la baronne de Chantal, il approfondit la doctrine d'oraison de sainte Thérèse et se familiarise avec son vocabulaire. « A partir de 1607 au plus tard — la philothée est de 1609 —, François

pense à rédiger un *Traité de l'Amour de Dieu*. Vers la même époque, il commence à envisager la création d'une nouvelle famille religieuse, ouverte aux âmes généreuses qui, fût-ce en des corps débiles, voudrons *vaquer à la perfection du divin amour*. Alors s'ouvre la période pendant laquelle il subit plus fortement l'influence de sainte Thérèse, à la fois comme réformatrice et comme maîtresse de vie spirituelle. Ce *temps fort* paraît avoir duré 7 ou 8 ans, jusqu'à l'adoption par François pour la jeune Visitation, d'une formule sensiblement plus proche du Carmel que n'en avait été le dessein primitif. Cette période coïncide à peu de chose près avec l'achèvement du *Traité de l'Amour de Dieu* », p. 404.

« Pendant les 6 ou 7 années que François devait encore passer sur terre, il paraît n'être pas retourné, sinon de façon tout occasionnelle et qui n'a pas laissé de trace dans ses écrits, aux Œuvres de sainte Thérèse. Ce n'était pas faute d'estime, mais faute de temps et parce qu'il avait déjà incorporé à sa propre synthèse tout ce que la sainte pouvait lui apporter », p. 404. « Et cependant nous croyons, sans pouvoir le démontrer, que même alors François subit, au moins de façon très indirecte, l'influence de sainte Thérèse... Il s'est simplifié, il s'est clarifié, il s'est dilaté. Sainte Thérèse y est pour quelque chose et, même alors qu'il ne la lit plus, il continue de progresser dans une direction qu'elle a contribué à lui faire prendre », p. 402.

Entre saint François et saint Jean de la Croix l'auteur cite des rapprochements « curieux » et il ajoute aussitôt : « *mais ils ne prouvent rien* ». Tout ce qu'on peut dire, c'est qu' « à partir de l'expérience vécue par sainte Chantal, et des aspects *nocturnes* du lumineux enseignement thérésien, il a ainsi recréé... une sorte de *sanjuanisme de synthèse* qui ne doit rien, directement, à saint Jean de la Croix », pp. 391-392.

On voit la qualité spirituelle et doctrinale de ce livre, dont l'érudition est exceptionnelle. Et pourtant l'auteur déclare n'avoir pas voulu faire œuvre de théologien. Le seul mérite qu'il réclame est « d'appliquer pour la première fois *les techniques de la littérature comparée*, et de les employer avec les aménagements qui s'imposent au domaine de la pensée mystique ». Sur ce point on ne peut que rendre hommage à la probité, à la science, à la prudence de l'auteur.

A la page 119, nº 1, à la place de *Mémorial*, lire *Mystère de Jésus*.

Charles Journet

LOUIS COGNET, *Saint Vincent de Paul*, avec 190 photos de Léonard von Matt, Desclée De Brouwer, 1959, 246 pages.

La compétence de Louis Cognet comme historien de l'époque est reconnue. Le récit court, net et rapide. Voici sur l' « aventure tunisienne » : « Extraordinaire histoire, où les spécialistes ont, de nos jours, décelé de si nombreuses et si fortes invraisemblances qu'on a pu mettre en doute son historicité. Tout cela laisse perplexe. Nous sommes en 1607, à un moment où Vincent de Paul, jeune prêtre besogneux à la poursuite des bénéfices, criblé de dettes, est loin encore des voies de la sainteté... Pour écrire sa lettre à M. de Comet, dans quelle mesure a-t-il eu recours à sa brillante imagination de méridional ? Bien malin qui le dira », p. 50. Sur les rapports avec Saint-Cyran : « Après l'arrestation de Saint-Cyran, Vincent fut interrogé juridiquement en mai 1639, dans l'information ouverte contre le prisonnier de Vincennes, et sa déposition se révéla si favorable à l'accusé qu'on renonça à l'utiliser : visiblement, Vincent avait tenu à ne rien dire qui pût nuire à un ami auquel il demeurait malgré tout attaché. Mais après la mort de Saint-Cvran, lorsque le jansénisme sera devenu un parti contre lequel Vincent, très soucieux d'orthodoxie, luttera vigoureusement, le fondateur de Saint-Lazare se montrera bien plus sévère contre la mémoire de l'abbé et les propos qu'il lui avait jadis entendu tenir – tout en avouant d'ailleurs, à l'occasion, qu'il persistait à voir en lui un homme de bien », p. 133. Voici un portrait de M. Vincent : « Une longue journée commencée dès 4 heures du matin et prolongée souvent tard dans la nuit, avec une large part donnée à la prière ; une mortification de tous les instants, à laquelle il joignit l'usage des pénitences corporelles ; en même temps un accueil affable, voire enjoué, alors que son humeur naturelle eût été plutôt sombre ; l'éclat du surnaturel perçant à travers une humilité parfois presque trop démonstrative ; tout cela composait à M. Vincent un personnage inoubliable, dans lequel tous ses contemporains verront l'image même de la sainteté du prêtre. Mais à la prédication de l'exemple, il sut joindre une action efficace... », p. 181.

C'est toute l'histoire du XVII^e siècle français qui s'inscrit en filigrane de cette vie si humaine et si purement évangélique.

Charles Journet

ANDRÉ DODIN, *Saint Vincent de Paul et la charité*, Coll. Maîtres spirituels, Paris, Seuil, 1960, 188 pages.

Saint Vincent est né en 1581 dans les Landes. Il est mort à Paris le 27 septembre 1660, voici 300 ans. André Dodin, prêtre de la Mission et Supérieur du Grand Séminaire de Troyes, nous présente dans ce précieux petit livre : 1° ce qu'il nomme le *service terrestre*, c'est-à-dire une vie du saint ; 2° la *doctrine spirituelle ;* 3° la continuation de l'œuvre et de l'esprit du saint : *tradition et inspiration ;* 4° des *textes* du saint ; enfin 5° des *questions disputées*, parmi lesquelles, bien sûr, celle de la fameuse *captivité en Barbarie*, où, après avoir exposé les arguments pour et contre, l'auteur laisse deviner qu'il choisit le parti e la poésie plutôt que celui de l'histoire. La doctrine est toute sage : « Le bon Dieu fait toujours nos affaires lorsque nous faisons les siennes », p. 123. Elle insiste sur les illusions de l'amour affectif qui n'est pas effectif, pp. 128 et suiv. « Quand vous ne diriez mot, si vous êtes bien occupés de Dieu, vous toucherez les cœurs par votre seule présence », p. 126. Les réflexions sur l'humilité vont très loin : il ose, chose inouïe, demander l'humiliation, même pour sa Congrégation : « Il ne faut pas que nous acceptions les humiliations à l'égard d'un chacun seulement, mais de tous en général, être bien aises qu'on dise que la Mission est inutile à l'Eglise, qu'elle est composée de pauvres gens, qu'elle fait mal tout ce qu'elle fait, que ses emplois dans les campagnes se font sans fruit, les séminaires sans grâces, les ordinations sans ordre. Voyez-vous, nos Frères, si nous avons l'esprit de Dieu, il faut agréer que la Compagnie soit réputée telle que nous venons de dire et mise au-dessous de toutes les Compagnies, bien loin de souhaiter qu'on en dise merveilles, ni qu'on sache qu'elle fait ceci ou cela, qu'elle est estimée des grands et bien vue des évêques. Oh ! Dieu nous garde de cette folie ! » p. 139. Quelle liberté ! quelle totale et divine transparence ! Des textes comme celui-ci ne peuvent être dictés que par la pure « folie de Dieu » dont a parlé l'Apôtre.

Il avait demandé de mourir avec toute sa tête. « La maladie, en juillet 1660, le cloua dans sa chambre. Il lutta et travailla encore. Quand la douleur cessait, le sommeil l'assaillait et le terrassait. *C'est le frère qui vient*, disait-il, *en attendant la sœur*. La mort littéralement l'illuminera. En expirant, nous dit un témoin, il rendit entre les mains de Notre Seigneur sa belle âme et demeura assis, comme il était, beau, plus majestueux et vénérable à voir que jamais », p. 56.

Charles Journet

Redécouverte du jeûne. Sagesse du corps, ouvrage collectif sous la direction du R. P. Régamey, Ed. du Cerf, Paris, 1959.

Redécouverte du jeûne paraît au moment où, sous l'influence des événements de ces vingt dernières années et des transformations profondes de la vie sociale, l'Eglise, sans renoncer pour autant à son enseignement traditionnel sur le jeûne, a réduit à un minimum les jours de jeûne obligatoire pour l'ensemble des fidèles. C'est dire toute l'actualité de cet ouvrage, c'est dire aussi son aspect paradoxal.

Il est certain que, de nos jours, l'ensemble des fidèles, voire même du clergé, a perdu le sens chrétien profond du jeûne. Pour beaucoup le jeûne est une chose dépassée, avantageusement remplacée par le jeûne « spirituel », pour d'autres, il n'est plus qu'une obligation extérieure, une formalité à accomplir dont on a du reste facilement de multiples et bonnes raisons de se dispenser. Peut-être qu'une certaine morale mesurant en grammes et en onces la limite entre péché grave et péché véniel en cette matière ne fut pas étrangère à la ruine du jeûne. Nous voici bien loin avec cette casuistique sans âme de l'admirable enseignement de saint Thomas sur le jeûne que le P. Régamey ne manque pas de mettre en valeur.

Avec le renouveau liturgique et particulièrement le renouveau de la liturgie pascale, avec les études méthodiques des sources chrétiennes, avec aussi le témoignage spirituel de jeûneurs non chrétiens, la question du jeûne, de son rôle et de son sens profond dans la vie ascétique et mystique devait se poser à nouveau à la conscience chrétienne. Qui d'entre nous n'a pas éprouvé un certain malaise à parler si souvent à Dieu de notre jeûne dans les prières liturgiques du Carême alors que ce jeûne se ramenait en réalité à fort peu de choses ? On se tranquillisait bien quelque peu en ajoutant mentalement le correctif « spirituel », mais un véritable jeûne spirituel ne suppose-t-il pas, dans une certaine mesure, un jeûne corporel ?

Redécouverte du jeûne est un ouvrage qui aidera grandement prêtres et laïques à retrouver le sens chrétien du jeûne tel que nous

le livre une tradition patristique très vaste et très riche.

A la suite des Pères et de saint Thomas, les auteurs soulignent le lien essentiel entre le jeûne et la contemplation, son rapport traditionnel aussi avec la charité et l'aumône en particulier ; c'est la trilogie : prière, jeûne, aumône. Peut-être l'aspect eschatologique du jeûne, sans doute important, mais si fortement souligné dans cet ouvrage, risque-t-il de laisser dans l'ombre d'autres aspects non moins importants. On aurait souhaité, par exemple, de plus amples développements sur ses références eucharistiques et pascales. Le jeûne de pénitence et le jeûne d'exultation dont nous parlent souvent les auteurs, à la suite de saint Thomas, ne trouvent-ils pas leur sens plénier dans leur orientation vers le Sacrifice et le Repas eucharistiques, et le repas eucharistique n'est-il pas l'annonce du Banquet céleste où chacun sera rassasié par la contemplation divine. « Bienheureux ceux qui ont faim, ils seront rassasiés ».

Ouvrage de collaboration, *Redécouverte du jeûne* ne néglige aucun des aspects de la question. Les répercussions physiologiques et psychologiques sont analysées par des médecins compétents. Peut-être se dégage-t-il de cet ensemble d'études diverses et de témoignages une impression de richesses un peu touffues. Mais le but de l'ouvrage n'est pas de nous donner un traité systématique du jeûne mais bien d'attirer notre attention et de nous inviter à la recherche.

Disons enfin que les auteurs, et surtout le P. Régamey et le P. X, religieux ancien prisonnier de guerre, analysent avec lucidité les éléments de la mentalité moderne qui s'opposent le plus à cette redécouverte du jeûne. Parmi eux, notons la tendance à ignorer que la spiritualité chrétienne est une spiritualité de Rédemption, consciente du péché originel et de ses suites et non seulement une spiritualité d'épanouissement à laquelle la mortification serait quasi étrangère. Notons aussi une méconnaissance de la contemplation qui aboutit souvent à l'activisme et à un apostolat qui met son espérance plus dans les réussites humaines, dans les moyens terrestres de puissance et de gloire, que dans la Toute-Puissance du Seigneur.

A ces ennemis du jeûne viennent se joindre les difficultés pratiques d'une vie moderne hypertendue et terriblement éprouvante pour notre système nerveux. Mais c'est dans la recherche de nouveaux rythmes de vie, dans l'organisation systématique de temps de réflexion et de prière venant couper régulièrement le travail quotidien et hebdomadaire que le jeûne corporel peut et doit retrouver sa place normale même si elle est plus discrète. A chacun de faire en ce domaine ses expériences. *Redécouverte du jeûne* permettra à chacun d'entreprendre cette recherche dans l'esprit traditionnel de l'Eglise.

Gabriel Bullet

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.