NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JEAN LALOY • *Paix et Guerre entre les Nations*, A propos du livre de Raymond Aron 9

MARIE-MARTIN COTTIER, O.P. • *Impressions sur le Concile* . . . 12

NOTES

CHARLES JOURNET • *Un affrontement de Hegel et de la Sagesse chrétienne* : I. Hegel et la Sagesse. – II. Hegel et l'Homme. – III. Le Dieu de Hegel 27

BIBLIOGRAPHIES • Moines de Solesmes, *Les Instituts de vie parfaite, Du monachisme aux instituts séculiers* • Les Ecrits des saints, *De saint Cyrille de Jérusalem à saint François de Sales* • Olivier Leroy, *Sainte Thérèse d'Avila, Biographie spirituelle* • Bienheureux Claude La Colombière, *Ecrits spirituels* • Bernard Bro, *Le témoignage des cloîtrées, Enquête de la « Vie spirituelle »* • Jean François Six, *Littré devant Dieu* • Raoul Follereau, *Si le Christ demain frappe à votre porte...*

Bihlmeyer-Tüchle, *Histoire de l'Eglise, Antiquité chrétienne* • P. Th. Camelot, O.P., *Ephèse et Chalcédoine* • Henri Rondet, S.J., *Vatican I, Le Concile de Pie IX* • Berthold Altaner, *Précis de Patrologie* • A. Hamman, O.F.M., *Lettres chrétiennes : Pères du Désert, Initiation chrétienne* • Editions ouvrières : *Saint Jean Chrysostome, Clément d'Alexandrie* • Bruno Vandenberghe, O.P., *Nos Pères dans la Foi* • A. G. Martimort, *Introduction à la Liturgie* • Adrien Nocent, O.S.B., *L'avenir de la Liturgie.*

Bernard Lambert, O.P., *Le problème œcuménique* • Yves M.-J. Congar, O.P., *Aspects de l'œcuménisme* • Yves M.-J. Congar, *La Foi et la Théologie* • Université de Louvain, *Recherches œcuméniques* • Joseph Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* • Maximos IV, *Voix de l'Eglise en Orient* • Mgr Antony, *Notre point de vue sur l'Unité* • Louis Villette, *Foi et Sacrement* • Jean Daniélou, *Unité des chrétiens et conversion du monde* • Evdokimov, Bœgner Alfrink, *L'Eglise en dialogue* • René Laurentin, *L'enjeu du Concile* • Louis Capéran, *A l'écoute du Concile.* – *SUITE : 2e PAGE DE COUVERTURE*

XXXVIIIe ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1963

Lucien Méroz, *René Guénon ou la Sagesse initiatique* • Etienne Borne, *Le problème du Mal* • Etienne Borne, *Dieu n'est pas mort, Essai sur l'Athéisme contemporain* • Revue Montalembert, *Jean Guitton* • Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne* • Joseph de Tonquédec, S.J., *La Philosophie de la Nature* • Paul-Bernard Grenet, *Les 24 thèses thomistes, De l'évolution à l'existence* • P.-B. Grenet, *Aristote ou la raison sans démesure* • Donald J. Allan, *Aristote, le Philosophe* • Jean Dominique Robert, O.P., *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu* • Jean Onimus, *Face au monde actuel.*

Roger Heckel, S.J., *Le chrétien et le* • *pouvoir* Le P. Peyriguère, *Ecrits spirituels* • Aline Coutrot, *Un courant de la pensée catholique : l'hebdomadaire Sept* • Birger Gerardson, *Memory and Manuscript in Rabbinic Judaism and early Christianity* • André Ravier, *Le Curé d'Ars* • Maria Winowska, *La Salette.*

« Paix et Guerre entre les Nations » [1]

A propos du livre de Raymond Aron

Soulignons d'abord tout ce qu'apporte le livre de Raymond Aron.

Face aux théories à tendances mathématiques ou statistiques qui sont utilisées par beaucoup de penseurs américains pour expliquer les problèmes internationaux, Aron introduit le réel, social, historique, politique, dans son système. Lui aussi établit une théorie, mais la sienne, si elle est exposée abstraitement, est mise en rapport avec un réel si riche que, même pour ceux qui n'adoptent pas la théorie, le livre reste une source de réflexion sans pareille. Il est passionnant de voir refléter par un esprit d'une rigueur égale à sa vigueur l'infinie réalité du monde actuel. Aron maîtrise le réel.

En passant (mais il ne laisse rien sur son passage), Aron règle le sort de nombreuses idées reçues. Lorsqu'il réfute, par exemple, les théories encore en cours sur le capitalisme, l'impérialisme, le socialisme (pp. 263 à 281) l'on regrette que la même sûreté n'ait pas toujours inspiré ses prédécesseurs. Que de querelles vaines eussent été évitées, que de temps eût été gagné si, dès 1945, l'on avait appliqué à l'étude du monde une méthode aussi droite. Aron désintoxique ceux qui le lisent.

Pour le lecteur français, souvent enfermé encore dans l'horizon traditionnel, Aron apporte, avec son livre, le souffle de la culture universelle. Il a tout lu. Allemands, américains, anglais, sans parler des classiques anciens ou modernes, rien ne lui échappe. Il manie avec autant d'aisance le raisonnement économique que l'argument stratégique ou politique. Aron domine la science politique française.

Enfin, si rationnel que le livre se veuille, on y perçoit par instants quelques traces de cet appétit de justice qui, depuis 1945, a placé Aron à la tête des deux combats essentiels que les Français ont (ou auraient) eu à livrer : le combat contre la tyrannie totalitaire stalinienne (jusqu'en 1956) et le

---

[1] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, 794 pages.

combat contre la tyrannie nationaliste coloniale (surtout depuis 1954), sans parler de ceux qui se préparent encore.

Nul ne peut douter que le livre d'Aron exerce une grande influence.

Les remarques qu'appelle, à notre avis, ce monument de science et de clarté, portent sur la méthode.

I. Nous sommes en présence d'une méthode positive, rejetant l'idée de finalité et cherchant à rationaliser l'infinie complexité des relations entre groupes humains organisés. « La théorie que ce livre développe a pour titre *Paix et Guerre entre les Nations* parce qu'elle tend à la mise en forme rationnelle de la conduite diplomatico-stratégique » (p. 336).

Dans sa partie théorique, la première, Aron construit un modèle, celui des rapports entre les Etats, considérés comme les données élémentaires et constantes de la science politique. Ce n'est qu'un modèle. Il ne comporte pas de jugement sur ces Etats, leur nature, leur évolution. Mais, à en rester à cette première partie, beaucoup d'expressions semblent justifier certaines théories actuelles sur la primauté de l'Etat, de ses intérêts, de sa volonté, de sa puissance. Quelle est l'essence de la politique internationale ? C'est « la rivalité d'Etats qui tiennent à honneur et à devoir de se faire justice eux-mêmes » (p. 168). Certes, Aron reconnaît que ce cas est de moins en moins fréquent, que cette conception absolutiste ne s'applique qu'à très peu d'Etats dans le monde. De même reconnaît-il (pp. 583-587) que les buts des Etats ne peuvent être compris indépendamment de leurs idéologies. Il montre que l'intérêt national est une notion insaisissable. Mais, quelles que soient les précautions prises contre le réalisme absolu, celui-ci tend sans cesse à réapparaître. Aron ne part pas d'une société humaine une dans son principe. Il envisage une société naturellement divisée, où les entités se meuvent selon des règles de plus en plus complexes, mais demeurent à elles-mêmes leur propre fin. L'univers international est une jungle « où s'ébattent des « monstres froids ». Les relations internationales ne sont pas « sorties de l'état de nature » (p. 60).

Ces entités élémentaires que sont les Etats cherchent cependant à établir des règles de conduite, une morale. Mais elles sont condamnées à osciller entre la « morale du combat » (qui, selon Aron, n'est pas éloignée de celle du « milieu », c'est-à-dire le cynisme) et la « morale de la loi » (qui tend vers l'hypocrisie). Entre cynisme et hypocrisie, il reste une petite place pour la « morale de la sagesse », celle qui cherche à tenir compte tant des principes que de l'opportunité, tant du « vœu des peuples » que du « rapport des

forces » (p. 596). Mais la voie est étroite et peu auront la force de s'y maintenir. Les principes en effet ne sont pas absolus ; s'ils l'étaient, ils engendreraient le fanatisme. Ne l'étant pas, ils n'éclairent pas beaucoup l'opportunité. Les options deviennent si multiples que l'homme politique a bien des chances de perdre vite toute sagesse et de s'abandonner soit aux démons de l'hégémonie (Napoléon), soit aux sirènes du pragmatisme (Metternich). A toujours voir le pour et le contre, à n'avoir pas d'autre but que la survie nationale, le moins mauvais des dirigeants avancera à petits pas en tâchant d'éviter les abîmes. Mais il n'ira pas loin. Et que devra-t-il faire, s'il rencontre un choix tragique, une option engageant l'avenir, non seulement de sa nation, mais de toute l'humanité ? Par exemple, doit-il, seul, empêcher un accord sur l'arrêt des expériences nucléaires ? L'intérêt de sa nation l'emporte-t-il sur les perspectives d'une transformation peut-être essentielle pour l'univers et dont sa nation finalement bénéficierait ? Aron n'esquive pas le problème. Il voit que le phénomène thermonucléaire soulève des difficultés inexplorées. Armé de sa méthode rationnelle, il les affronte. Mais il n'en conclut pas (et n'en saurait conclure) à la nécessité d'un effort pour unir la race humaine. Tout au plus analyse-t-il cette possibilité.

L'unité, dans ce monde ambigu, est soit celle de l'empire, soit celle du droit, l'une peu souhaitable, l'autre peu probable. Ainsi, ne nous laissons pas emporter par les illusions. « Tâchons de ne manquer ni à l'une ni à l'autre des obligations imposées à chacun de nous : ne pas s'évader d'une histoire belliqueuse, ne pas trahir l'idéal, penser et agir avec le ferme propos que l'absence de guerre se prolonge jusqu'au jour où la paix deviendra possible – à supposer qu'elle le devienne jamais. »

Cette formule, sur laquelle se clôt l'ouvrage, exprime avec précision l'esprit dont l'auteur s'inspire. On aurait tort d'y voir une maxime sceptique et désabusée. C'est au contraire la règle d'un esprit courageux qui, bornant volontairement son regard à l'horizon terrestre, cherche à tracer un chemin au milieu des embûches. C'est la morale de la responsabilité dans un monde sans lumière et d'où la vérité métaphysique a disparu. A ce titre, la méthode et la tentative d'Aron sont dignes de respect. Et sur les conclusions pratiques, l'accord est, la plupart du temps, aisé. Mais, d'une part, la méthode, de par sa nature, souligne si durement certains traits de l'objet que les autres, même s'ils sont aperçus, disparaissent presque complètement. La nature de l'objet, d'autre part, est telle qu'elle exige un dépassement de la méthode positive. Il paraît difficile d'apprécier les conduites humaines, indépendamment d'une conception de l'homme, de sa nature, de sa place dans l'univers.

II. La méthode, prétendons-nous, quelle que soit sa richesse, ne rend pas compte de certains aspects de l'objet.

Prenons comme exemple le chapitre XXIV où Aron, après avoir admis que la notion de souveraineté est pour lui « équivoque », argumente contre les tenants de la « supranationalité ». Avec une joie un peu féroce, il ruine beaucoup d'illusions. S'il n'a pas de mal à démontrer que la Commission de M. Hallstein n'est pas souveraine, il prouve moins sûrement que l'Etat national subsiste intact. Il est vrai que la Fédération européenne ne résulte pas nécessairement d'une union douanière encore incomplète, mais il est vrai aussi qu'entre les Etats de l'Europe occidentale (y compris ceux qui sont extérieurs au Marché Commun) la guerre est devenue infiniment improbable. Est-ce uniquement parce que l'Union Soviétique menace ? Supposons cette menace disparue, croit-on que les Etats européens vont recommencer comme en 1914 et en 1939 à se battre pour des territoires dont ils n'ont pas besoin ? Sans doute les Allemands pourraient-ils, un jour, essayer de ramener leur frontière à quelque fleuve à l'Est de l'Oder. Mais s'ils appartiennent à un ensemble plus vaste, ne pourront-ils se détourner de ces terres ingrates ? Si la réponse n'est pas obligatoirement négative (et elle ne l'est pas) n'y a-t-il pas là un phénomène notable ? Aron l'a noté, lorsqu'il parle (pp. 167-168) de la « paix de satisfaction » dont les prémices apparaissent en Europe occidentale mais qui, selon lui, serait précaire. Sans discuter cette précarité, nous voudrions souligner un autre aspect. Le maintien, même pour un certain nombre d'années seulement, d'un tel type de relations entre Etats n'apporte-t-il pas quelqu'enseignement ? Ne manifeste-t-il pas le caractère relatif de la notion d'Etat, de souveraineté, d'indépendance ? Ne montre-t-il pas que la vie internationale obéit à d'autres règles que la seule volonté des Etats ? Aron ailleurs le reconnaît, puisque (p. 729) il écrit, à propos de la décolonisation, que le « droit international, posant l'égalité souveraine des Etats, a influé sur le cours des événements, à la manière d'une morale acceptée par la conscience commune qui supprime peu à peu les faits en contradiction avec elle ». Si la conscience commune peut supprimer des faits à l'intérieur des Etats, elle peut aussi agir sur ceux-ci pour les transformer. Elle peut prendre conscience de phénomènes dépassant les limites des Etats et modifiant la nature de ceux-ci. Et si c'est faire preuve d'optimisme que de parler des prodromes d'une « conscience humaine » (p. 739), c'est être pessimiste que d'écrire : « Le nombre des Français qui aspirent passionnément à une société internationale dans laquelle les querelles de Suez et de Bizerte seraient soumises à un tribunal, est dérisoire. » Il paraît difficile de

nier qu'une évolution est en cours, qu'elle est assez rapide, et donc que dans le couple nature-raison, le second terme prend une importance croissante.

Si l'on trouve ces vues trop optimistes, il semble qu'elles peuvent être présentées en partant d'une base plus modeste. L'acquisition d'un système de défense thermonucléaire dépasse les moyens de la plupart des Etats-nations, tels qu'ils existent aujourd'hui. Les impératifs de la défense poussent donc à la création d'ensembles beaucoup plus vastes, englobant plusieurs Etats de type ancien. Peu importe, répond Aron, la dimension des groupements. S'il en existe plusieurs, la théorie s'applique. Elle s'applique peut-être, répondrons-nous, mais pas nécessairement. Si, par la conjonction de deux forces, l'une matérielle, la nécessité de la défense, l'autre morale, la prise de conscience collective des exigences de la raison, l'on arrive à un type de société différent, dans lequel l'usage de la force soit soumis à des règles de plus en plus contraignantes parce qu'émanant de la conscience publique et du système politique, l'on peut envisager un nouvel état des rapports entre sociétés humaines. Inchoativement, cet état existe déjà dans diverses régions du monde. La querelle actuelle entre l'Europe « des patries » et l'Europe de la « coopération » n'est pas sans rapport avec ce problème. A notre avis la théorie d'Aron rend mal compte de ces courants pourtant si importants dans le monde actuel.

Est-ce s'adonner à l'illusion optimiste ? Si oui, c'est sans doute que le système d'Aron tend à ne dégager du réel que les aspects les plus rudes. Dans la partie I, la rivalité entre les Etats-Unis et l'URSS semble s'expliquer essentiellement par le fait de la « bipolarité ». « En tout système bipolaire, les meneurs de jeu, incapables de régner ensemble, sont voués à la compétition, tout progrès de l'un apparaissant à l'autre comme un péril » (p. 170). Mais en des pages qui sont parmi les plus profondes du livre (chapitre XXII, pp. 658-666) Aron montre fort bien que le conflit actuel entre les deux mondes est un conflit moral, dont les causes dépassent à tel point le phénomène de la « bipolarité » que si ces causes disparaissaient, la bipolarité cesserait d'être nuisible et donc jouerait un rôle secondaire. « Cet objectif, (celui de l'Occident) deux mots le désignent : la survie et la paix, survie physique par absence de guerre thermo-nucléaire, survie morale par sauvegarde de la civilisation libérale, paix grâce à l'acceptation réciproque par les deux blocs de leur existence et de leur droit à l'existence. La survie dans la paix signifierait simultanément la victoire de l'Occident parce que celui-ci aurait convaincu son ennemi de renoncer à le détruire, renoncement qui, à son tour, n'est possible que par une conversion des marxistes-léninistes à

une interprétation plus modeste et plus vraie d'eux-mêmes. Le jour où cette conversion serait accomplie nous serions victorieux sans que nos ennemis fussent pour autant vaincus. Victoire de toutes la plus féconde puisqu'elle aurait été obtenue sans verser de sang et qu'elle préparerait la réconciliation » (p. 666). Quelle joie lorsque le sociologue parle en philosophe! Si ce qu'il dit ici est vrai, il apparaît que les entités étatiques sont soumises à des lois beaucoup plus profondes que celles qui résultent de l'observation de leurs rapports formels, à des règles découlant de la conception du vrai substantiel et du bien. Car en effet, pour que la paix dont parle Aron s'établisse, il ne suffit pas que les marxistes-léninistes s'acceptent et nous acceptent. S'ils s'acceptent et nous acceptent en tant que « monstres froids » tout est à recommencer, car la rivalité et la guerre réapparaissent. Ce que postule Aron c'est qu'ils s'acceptent et nous acceptent en tant qu'hommes, se référant à une règle supérieure aux phénomènes, une règle de sagesse et non seulement de science. Mais ce postulat n'étant pas incorporé au système, celui-ci manque ainsi de prise sur un aspect essentiel du problème.

III. Les notions de vérité, de justice, ne sont pas absentes de la pensée de l'auteur, on vient de le voir. Mais il prend soin de les écarter de sa théorie. Et celle-ci qui, à notre sentiment, ignore par là certaines virtualités importantes de son objet, se prive aussi de la capacité d'influencer profondément les rapports entre nations, de les orienter dans la direction juste. Aron, à maintes reprises, emploie le concept d'équité. Si la raison aspire à l'équité, c'est qu'elle aspire à des vérités permanentes indépendantes du flux des événements. Aron, d'autre part, n'est nullement indifférent à la souffrance humaine, au mal qui, par moments, semble être le seul tissu de l'histoire. Si, à première vue, l'aspiration à l'équité est contredite par l'universelle acquiescence au mal, au regard de la raison aspirant au vrai substantiel, il s'établit entre ces deux termes un rapport d'une autre nature : vaincre le mal par le bien. Une fois la notion du mal et du bien admise au niveau de l'intelligence, celle-ci peut de nouveau appréhender le vrai, distinguer ce qui est bon de ce qui est mauvais, goûter la valeur, se libérer des phénomènes tout en plongeant en eux, mener cette quête, qui est sa tâche, avec « de l'indulgence, de la curiosité, de la sympathie, un peu d'hésitation toujours et un peu d'ironie, et toujours un désir de comprendre et d'éclairer » (Maritain, *La philosophie morale*, p. 122). Rien donc n'interdit une recherche libre et même frondeuse, mais rien n'interdit non plus que cette recherche s'appuie sur des valeurs permanentes, sur une éthique.

Ce que la raison peut éclairer, c'est le sens des événements. Il n'y a pas de sens prédéterminé et fatal de l'histoire. Mais les actes humains ont un sens. Et lorsqu'on fait une théorie de la conduite humaine dans un monde où cette conduite pose désormais à chaque instant des problèmes touchant l'ensemble de l'espèce, il est difficile de ne pas rechercher le sens le plus profond, celui qui éclaire le plus grand nombre d'événements, le sens indépendant des calculs des acteurs et des conditions du jeu, et néanmoins en rapport étroit avec ces calculs et ce jeu, le sens permanent, le sens vrai. Sinon l'existence n'est que déception. Si elle ne l'est pas, que la raison ne borne pas ses prétentions à distinguer le probable. Qu'elle aille au vrai ! Il est difficile de demeurer entre les deux, de refuser le non-sens et de ne chercher à percer le sens que dans certaines limites. A ce point, Aron nous dira qu'avec la vérité absolue nous réintroduisons la passion de dominer, que donc la recherche du sens accroît le mal que nous prétendons vaincre. « Pas de foi inconditionnelle, écrit-il, là où le préférable ne peut être certain et où l'objectif ne peut être parfait, telles seraient les racines morales de l'institution pacifique » (p. 742). Tout dépend de l'objet et de la certitude. Si vous attachez vos certitudes à des modèles purement temporels et que vous prétendiez les réaliser en dépit de tout, certes vous créerez de nouveaux malheurs. Mais, comme l'écrit Aron, la tolérance n'est pas toujours le signe d'une « foi épuisée » idéalement elle peut venir d'une « foi épurée ». Si l'objet de la certitude est au-dessus du temps et nourrit l'intelligence des rayons du vrai, il ne contraint pas, il libère. « Il n'y a de tolérance authentique, écrit Jacques Maritain, que si nous respectons pleinement le droit à exister et à dire ce qu'il pense de celui dont nous sommes absolument convaincus qu'il est dans l'erreur. Ce n'est pas le sens de l'absolu qui fait l'intolérance, c'est l'instinct de domination et la perte du sens de la transcendance » (*La philosophie morale*, p. 398). En d'autres termes, le sens du bien et du mal, l'appétit de vérité, loin de conduire à la lutte, à l'intolérance et à la domination, peuvent faire rayonner dès maintenant la justice sur le monde et l'aider à trouver la paix.

IV. A ces remarques l'auteur répondra qu'il ne se reconnaît pas de compétence métaphysique, que chacun est libre de ses convictions et que, si l'on se place en dehors de sa méthode, il est fatal qu'on lui trouve des défauts. C'est évident. Resterait alors à poser une question que nous ne voudrions qu'effleurer. Quelle est l'origine de ce choix contre la métaphysique ou, plus modestement, contre la raison spéculative ? Un texte d'Aron que cite

Stanley Hoffmann dans son étude exhaustive sur *Guerre et Paix* publiée par la revue *Critique* [1] projette ici quelques lumières. « L'humanisme athée, écrivait Raymond Aron en 1949, ne peut se définir que par l'acceptation des limites de l'existence humaine » [2]. L'humanisme athée accepte-t-il les limites de l'humain, ou impose-t-il à l'humain des limites ? Est-ce parce qu'on reconnaît à l'humain des limites que l'on est conduit à l'athéisme ou est-ce en raison d'une option antérieure que l'on fixe des limites à ne pas franchir ? Nous ne prétendons pas résoudre ici la question. Ce que nous avons essayé de montrer, c'est qu'en jetant sur le réel humain un regard différent on était amené à poser des questions qui obligeaient à élargir la méthode positive, à la faire sortir du relativisme, à la faire déboucher sur les problèmes de la nature et de la fin des sociétés humaines. Nous pensons donc que le choix rationaliste préalable limite la portée de l'enquête, élimine du champ d'observation des facteurs existant réellement dans l'objet, et empêche en définitive cette enquête de s'ouvrir sur l'explication la plus profonde.

Nous ne prendrons ici qu'un exemple. Aron ignore délibérément la pensée inspirée par la doctrine chrétienne. « La civilisation occidentale est tertiaire, puisqu'elle est sortie de la civilisation hellénique elle-même issue de la civilisation minoenne » (p. 333). Ou bien le christianisme est un rameau de l'hellénisme, thèse discutable, ou bien il n'est rien du tout, thèse également discutable. Il semble que, pour Aron, la religion chrétienne soit essentiellement individuelle. « Pour le chrétien, la fin ultime de l'histoire humaine est le salut des âmes individuelles par-delà cette terre » [3]. C'est une religion d'humilité et de douceur, comportant des vertus respectables, mais sans effet notable sur la marche des sociétés, le développement des civilisations, la réflexion philosophique ou morale. L'existence d'une pensée considérant la nature humaine tant en elle-même que dans ses rapports avec la Vérité transcendante, et dont la règle suprême soit au-dessus de la raison sans que celle-ci en soit amoindrie ou humiliée, toutes ces perspectives sont passées sous silence, comme si elles appartenaient à un univers différent, à l'ordre du sentiment et de la poésie, non à celui de l'intelligence et de la réflexion. Même pour l'esprit positif du sociologue, il y a là cependant un monde qui mérite quelqu'attention, et dont l'existence n'est pas sans effet sur les affaires de l'humanité. En tout cas, l'absence de référence approfondie à la

---

[1] *Minerve et Janus*, par Stanley HOFFMANN. *Critique*, janvier-février 1963 (nos 188-189).

[2] R. ARON, *Polémiques*, Paris, 1955 (p. 195).

[3] R. ARON, *Dix-huit leçons sur la Société industrielle*, Paris, 1962 (p. 93).

pensée d'inspiration chrétienne, si elle s'explique par la méthode adoptée, montre aussi que ce livre est le résultat d'un choix. Ce choix nous paraît en diminuer quelque peu la portée.

Utilisé en effet à la lumière des perspectives que nous avons évoquées, l'ouvrage d'Aron rendra les services les meilleurs. Il fourmille, sur la plupart des problèmes, de vues indispensables à qui veut comprendre. Utilisée dans le strict respect de la méthode positive, cette somme de connaissances risque de porter des fruits moins savoureux. Ce n'est pas en effet le moindre paradoxe, dans une époque où histoire et philosophie tendent à se rejoindre, où les défis que se lancent les sociétés sont des défis sur le sens de la vie humaine, que de voir un philosophe limiter volontairement le recours à la sagesse, pour ne pas trahir le rationalisme de la méthode.

JEAN LALOY.

Impressions sur le Concile [1]

Le Concile, premières impressions : tel est le thème qui m'est assigné. Une réunion de quelque trois mille membres, plus leurs collaborateurs, avec les groupes de travail parallèles sans jonction possible entre eux, et avec les conciliabules marginaux qu'une telle assemblée devait inévitablement susciter, constitue une lourde machine dont aucun observateur ne peut se vanter d'avoir prospecté toutes les parties. La loi du nombre a joué et elle a aussi pesé : on lui doit notamment la lenteur avec laquelle l'organisme s'est ébranlé. Autrement dit, le terme « impressions » dit bien ce qu'a de nécessairement partiel mon point de vue. J'espère simplement que ce caractère partiel ne signifie pas : subjectif. Je retiendrai des aspects qui m'ont paru particulièrement significatifs pour le théologien. J'ajouterai que le Concile n'est qu'à son début : à peu près tout le monde est d'accord pour souligner à la fois l'importance de cette première session et le petit nombre de décisions concrètes auxquelles on a abouti. J'essayerai donc de décrire certaines orientations, sans ignorer la part de conjecture impliquée dans mon propos. Ce sont donc quelques impressions de théologien dont je veux vous faire part.

*

Mes réflexions porteront sur l'équilibre entre unité et diversité ou pluralisme, tel qu'il s'est dégagé d'un certain nombre de problèmes internes à l'Eglise catholique, discutés au cours de cette première session.

Je précise : il s'agit de l'unité et du pluralisme à l'intérieur de l'Eglise catholique, mais je pense que la considération de ces questions n'est pas indifférente aux préoccupations qui nous réunissent ce soir. Et ceci pour deux raisons : l'intention de Jean XXIII est que ce soit de cette manière que le Concile aborde la question de l'unité : un *aggiornamento*, une mise à jour, une restauration intérieure à l'Eglise catholique elle-même sont une contribution préalable à un examen direct du problème de l'unité.

Ensuite, sinon tous, du moins certains des problèmes envisagés ne sont pas propres aux catholiques et intéressent à des degrés divers nos Frères séparés.

*

[1] Texte d'une conférence prononcée à l'aula de l'Université de Genève, le 24 janvier 1963, dans le cadre de la Semaine de Prières pour l'Unité.

Ier thème : la collégialité épiscopale. – La constatation est générale : un fruit certain de cette première session est que les évêques ont pris une vive conscience de leur solidarité dans l'épiscopat. Ce fait a, dans la perspective de la théologie catholique de l'épiscopat, une signification capitale. Il n'est pas une simple conséquence heureuse d'échanges de vues fructueux entre collègues attachés aux mêmes problèmes, échanges qui viennent élargir leur horizon. Il est avant tout la manifestation de la réalité ecclésiale qui supporte le Concile lui-même : ce que, dans le vocabulaire abrégé du Concile, on désigne par le terme de collégialité. Le thème est au centre du schéma *de Ecclesia* qui sera discuté en septembre et qui sera, au dire de certains, le document majeur du Concile. Il touche un aspect essentiel de la conception catholique de l'épiscopat. Les évêques dont chacun a, pour sa part, la charge d'une portion limitée du troupeau, forment d'abord, autour du Pape, le collège épiscopal, successeur du collège apostolique, et chargé comme tel du souci de l'Eglise universelle : l'Eglise universelle, voilà l'objet de leur *sollicitudo*, selon une expression qui remonte, au-delà des premiers siècles, à saint Paul (cf. 2 Cor. 11, 28). C'est d'ailleurs cette existence du corps épiscopal qu'on trouve à la base du Concile, qui n'en est qu'une manifestation solennelle. Mais souvent la conscience de cette réalité s'était atténuée chez les catholiques, y compris chez leurs pasteurs. C'est ainsi, par exemple, que le rappel de cette doctrine traditionnelle par Pie XII, dans son encyclique *Fidei Donum* sur les urgents besoins des terres de mission, et notamment de l'Afrique, avait produit l'effet d'un choc. Cette fois-ci, on doit dire qu'un mouvement est déclenché qui paraît irréversible.

Arrêtons-nous à ce point. Il commande l'intelligence de la nature du Concile, comme de son fonctionnement en profondeur. Certes, l'observation sociologique a pu constater qu'ici comme ailleurs les lois des assemblées nombreuses ont joué. Cependant, on se tromperait en assimilant le Concile à une vaste assemblée parlementaire avec ses courants divers, sa majorité, sa ou ses minorités, sa faction gouvernementale et son opposition. La raison en est que les principes directeurs ne sont pas, comme dans le cas de l'Etat démocratique, la représentativité de groupes d'intérêts et d'opinions divers, légitimes et féconds dans la société politique. Il s'agit d'une co-responsabilité dont la source est ailleurs : dans un service confié par le Seigneur. Dans ce collège le rôle de la papauté se dégage comme étant celui de lien et de centre d'unité, et de maintien des perspectives universalistes. En effet, si à la base de la collégialité nous reconnaissons la co-responsabilité confiée par le Seigneur aux successeurs des apôtres, les évêques sont aussi présents au Concile au titre de témoins de la foi de leur peuple particulier – peuple au sens ecclésial de λάος. Sous cet aspect, ils représentent donc la nécessaire particularité – avec les dangers de restriction que cela comporte. On l'a remarqué : la large participation d'évêques autochtones d'Afrique et d'Asie consacrait l'œuvre missionnaire récente de la papauté, qui dans ce domaine a souvent montré une audace prophétique.

Je notais plus haut que cette doctrine était traditionnelle. Elle figure,

en effet, dans tous les manuels classiques. Mais son affirmation était peu vécue. Les raisons de cette éclipse sont diverses. Parmi elles, on peut penser que l'interruption brusque du Ier Concile du Vatican a joué son rôle. En effet, après avoir parlé du Pape, le Concile préparait un chapitre sur l'épiscopat, les deux éléments ne se comprenant bien que l'un par l'autre. L'un et l'autre d'ailleurs sont subordonnés à l'Eglise, entendue comme Corps mystique et résidence de la grâce, qui leur est supérieure, qui les justifie et finalise, de sorte que dans leur vraie nature ils sont des services. Une autre raison est sans doute l'importance accrue des interventions directes de la Curie romaine dans le gouvernement de l'Eglise. Il faut ajouter une cause historique : la réaction contre la Réforme poussant à resserrer les liens de l'unité. Nul doute que la collégialité, vécue au Concile, se dotera d'instruments juridiques qui permettront d'inscrire sa réalité dans la vie quotidienne de l'Eglise catholique. Dans cette optique, on doit considérer qu'une des décisions les plus lourdes de conséquences qui ait été prise est celle instituant des « assemblées épiscopales territoriales » compétentes pour légiférer en matière de liturgie. Par là un style nouveau de gouvernement a été inauguré. Ce n'est pas seulement cette apparence monolithique que certains voient dans le catholicisme qui risque de disparaître, c'est une possibilité d'efficacité conférée à des directives pastorales que leur uniformité rendait difficilement applicables à des milieux très diversifiés. Que la pensée de Jean XXIII aille dans ce sens, deux faits l'attestent :

a) le panégyrique de Charles Borromée prononcé le 4 novembre devant les Pères Conciliaires : le Pape y évoquait l'œuvre de grand évêque de Milan dans l'organisation des conciles régionaux ; *b*) la procédure fixée pour les travaux de la période intermédiaire qui nous sépare du 8 septembre : c'est par les conférences épiscopales régionales que les projets de modification ou refonte de schémas en discussion seront envoyés aux commissions conciliaires compétentes. Quant à la formulation doctrinale, les schémas préparatoires du Ier Concile du Vatican fournissent un matériel de qualité. Mais ce qui est neuf, et à quoi les rédacteurs des textes de Vatican I n'avaient sans doute pas songé, c'est d'inscrire les thèmes relatifs à la hiérarchie dans le cadre d'une plus vaste considération de l'Eglise, dont le signe est la place occupée par la question du laïcat, avec ses responsabilités d'Eglise, notamment au plan de l'apostolat sous ses diverses formes, y compris, bien sûr, l'apostolat d'Action catholique. Je ne pense pas me tromper en disant que l'épiscopat et le laïcat seront les pôles principaux des délibérations sur l'Eglise. Et ceci aussi est important, et significatif d'un souci d'équilibre dans la présentation de la doctrine. Car une considération unilatérale de l'épiscopat eût pu entraîner, dans la pratique comme dans la mentalité, un certain cléricalisme. Il est également remarquable que ce souci d'équilibration ne soit pas né de la préoccupation théorique des théologiens, mais de la vie même de l'Eglise : la montée de l'Action catholique d'une part et les immenses besoins des régions en voie de développement, qui requièrent des vocations spécifiquement chrétiennes et non-sacerdotales,

d'autre part, sont à son origine. C'est à ce niveau, notons-le en passant, que pourraient être soulevés les problèmes controversés du diaconat et des Instituts séculiers.

*

IIe thème : le style pastoral. – On a peu à peu pris conscience que l'orientation décisive du Concile avait été fixée par un passage du discours d'ouverture prononcé par Jean XXIII le 11 octobre : »

« Le but principal du Concile n'est pas de discuter de certains chapitres de la doctrine fondamentale de l'Eglise en répétant ce qu'ont dit les Pères et les théologiens anciens et modernes, dont l'enseignement est supposé connu et présent à vos esprits [...]. Ce qu'il faut, pour répondre aux vœux ardents de tous ceux qui sont animés d'esprit chrétien, catholique et apostolique, c'est que cette doctrine soit plus largement et profondément connue, que les esprits soient davantage nourris et formés par elle ; il faut que cette doctrine, certaine et immuable, objet d'une adhésion fidèle (*fidele obsequium*), soit scrutée et exposée d'une manière qui réponde aux exigences de notre temps. Autre en effet est le « depositum Fidei », ou les vérités qui sont contenues dans notre doctrine sacrée (*veneranda*), autre est le mode selon lequel ces mêmes vérités sont énoncées (*modus, quo eaedem enuntiantur, eodem sensu, eademque sententia*) ; dans l'élaboration, il faudra s'appliquer avec toute a patience nécessaire à la recherche de ce mode, en tenant compte de critères d'exposition conformes à un magistère de nature avant tout pastorale (*eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant*) [1]. »

L'importance de ces paroles est apparue notamment lors des discussions très vives qui ont abouti, le 20 novembre, au renvoi, sur ordre de Jean XXIII, du fameux schéma sur les sources de la Révélation à une commission mixte chargée pratiquement de rédiger un nouveau texte. Car ces paroles situent exactement l'axe du débat.

Il ne s'agit pas, en effet, du moins dans l'intention de la majorité des Pères, d'un débat théologique. Vous savez que, selon la doctrine catholique, il faut distinguer soigneusement les formules de la foi, qui contiennent le message révélé et dont le Magistère (Pape et épiscopat) a reçu le « dépôt », et la théologie, réflexion, explicitation humaines de ce « dépôt » de la foi. Entre la théologie la plus rigoureuse et le « dépôt révélé » d'origine divine, il y a un saut. Un Concile ne peut définir que ce qu'est la « foi de l'Eglise ». Son rôle n'est pas de canoniser une conception théologique. C'est pourquoi un des soucis des Pères est de discerner scrupuleusement ceci de cela. Il est certain aussi que, soit dans les schémas proposés, soit dans les nombreux contreprojets rédigés par des théologiens, on a souvent cédé à la tentation

[1] Nous traduisons le texte latin. La traduction italienne, parue dans *L'Osservatore Romano* du 12 octobre 1962, nº 234, ne suit pas ce texte latin de très près.

de canoniser des opinions. Mais je pense que si la question avait porté sur ce point précis, l'accord eût été relativement aisé à obtenir.

Non, c'est l'absence de qualité pastorale qui a soulevé l'opposition que l'on sait. Quel est le sens du mot ?

Selon des expressions traditionnelles, l'évêque est *docteur :* voilà pour la doctrine, il enseigne, il illumine, et *pasteur :* il conduit le troupeau. D'où l'adjectif pastoral. On ne saurait scinder ces deux aspects qui s'enveloppent l'un l'autre ; il faut même dire que la fonction de docteur, dès lors qu'il s'agit de la parole de vie, de la parole du salut, est elle-même pastorale. La racine du salut n'est-elle pas la foi ?

Nous touchons là à un problème qui est au cœur du christianisme et qui nous est commun à tous. En effet, à l'origine et au fondement de la vie chrétienne, il y a l'annonce du message, d'un message qui n'est pas une invention des hommes, mais qui nous vient de Dieu. « Mais comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ?... », etc. (Rom. 10, 14 et ss.) Et ce qui est vrai de la naissance de la vie chrétienne est vrai de sa croissance : la parole doit toujours être là, ne pas cesser de retentir efficacement dans les cœurs. Mais la Révélation est précisément un *message*, qui doit donc atteindre ceux à qui il s'adresse ; il doit être compris, assimilé, vécu. Voilà le rôle du pasteur : distribuer le pain de la parole de telle sorte, qu'avec la grâce de Dieu toujours présupposée et première, elle fructifie dans les âmes. Qu'elle fructifie, qu'elle soit assimilée, mais sans être aucunement dénaturée ni métamorphosée.

Aussi bien une tension existe entre deux exigences également nécessaires.

Il est d'abord requis des pasteurs qu'ils soient fidèles à la parole de Dieu, car de cette parole ils ne sauraient disposer, étant ses humbles serviteurs. Comme Timothée, l'évêque doit se montrer « le disciple fidèle » de la « bonne doctrine », celui qui « garde le dépôt » (cf. I Tim. 4, 6, 6,20).

Mais simultanément ce dépôt doit être transmis aux hommes, il ne saurait être enfoui. Quel est-il en effet, sinon le message de l'amour de Dieu pour tous les hommes, et d'abord les plus pauvres, avec leur mentalité, leur psychologie, leur culture ou leur absence de culture et le poids du passé, lesquels varient dans l'espace et le temps.

Une tension n'est vécue dans sa pleine intensité que pour autant qu'on ne quitte pas la mesure de l'exact équilibre : l'excès dans un sens équivaut à un relâchement, et ce relâchement survient chaque fois que, prêtant unilatéralement attention à un aspect nous risquons de minimiser, voire d'oublier, l'autre. Il est certain que selon le tempérament, la formation, la fonction ecclésiale, les Pères devaient être enclins à mettre l'accent sur un aspect ou sur l'autre.

C'est à ce point, me semble-t-il, que se situait le débat.

La formulation du message reste identique à elle-même dans le « dépôt ». Mais comment le message, qui est la bonne nouvelle de l'amour de Dieu pour nous, est-il présenté ? Va-t-on l'entourer de gloses scolaires, comprises

des seuls initiés, et ainsi le soustraire à l'intelligence de ceux à qui il est adressé ? Le risque serait, à la limite, d'aboutir à une religion de ghetto et d'avoir confisqué la parole. Le risque serait encore de conserver la parole dans un esprit de prudence avare et de s'isoler d'un monde dont on aurait perdu le souci. Le risque serait de cesser d'être missionnaire.

A l'opposé, on court un risque inverse : la présentation du message ne signifie plus que le message est rendu présent, parce qu'à force d'avoir cherché à l'adapter pour le rendre acceptable, on l'a modifié. Le message que l'on transmet ne serait plus celui dont on a reçu le dépôt. Le risque couru est maintenant celui de l'atténuation, de la dénaturation de la Parole.

On en viendrait ainsi à oublier la rupture entre l'Evangile et le péché du siècle, à oublier qu'aux yeux de la sagesse de ce monde, l'Evangile est folie et scandale.

Un double écueil donc : celui de la confiscation du message et celui de son atténuation. Et ceci est dans la nature des choses : un double souci, de fidélité à la Parole, d'abord, dont on est seulement l'intendant, d'efficacité, ensuite, dans la transmission du message, est au cœur de la prédication chrétienne. Et c'est pourquoi le débat fut un grand débat, dont l'enjeu n'était nullement gratuit, et où l'on comprend que des deux côtés on se soit engagé avec vigueur et sincérité. Au passage, je noterai ce qu'a de regrettable la manie qui consiste à rendre compte des débats théologiques dans un jargon politique. Parler ici d'une joute entre réactionnaires et progressistes est une bonne manière de passer à côté de l'essentiel : le débat existe dans le cœur de chaque chrétien. Ceci dit, que chez tel ou tel, il y ait eu des durcissements ou au contraire des simplifications, c'est humain. De tels facteurs appartiennent à la « petite histoire ».

Vous savez que le débat fut très rude et qu'à un moment on s'est trouvé dans une impasse. Encore une fois, les divergences ne portaient pas sur la foi, il ne s'agissait pas de remettre en cause le *Credo* de Nicée. Mais alors que d'aucuns pensaient, par leur texte, protéger la pleine intégrité du dépôt, d'autres affirmaient le souci de garantir au message toutes les conditions pastorales de sa puissance de salut. A une majorité qui a surpris les Pères eux-mêmes, c'est une attitude missionnaire qui a prévalu sur une attitude conservatrice. Le langage de l'Eglise veut être un langage adressé au monde et susceptible d'être entendu des hommes de ce temps.

Notons que ce choix doit normalement avoir plusieurs conséquences. Il y a le langage des textes. Il y a encore le langage sociologique des comportements collectifs. Les tendances qui se dessinent chez les Pères en faveur de la simplicité du culte liturgique, de la suppression d'une étiquette ecclésiastique remontant à Byzance, à Charlemagne ou à la Renaissance, d'un style de vie pauvre et compris des pauvres,s'inscrivent dans la même optique. Pour ce qui est de la pauvreté, son premier motif est la fidélité évangélique ; mais l'aspect apostolique est également réel.

On remarquera également que les perspectives missionnaires tiennent une place de plus en plus marquée dans les préoccupations du Conseil

œcuménique des Eglises et dans les décisions prises à des assemblées comme celle de New-Dehli. Le parallèle a un sens œcuménique certain.

Pour l'Eglise catholique, la conséquence me paraît être la suivante : on l'a dit, et l'assertion n'est sans doute pas exagérée, Vatican II signifie la fin de l'époque de la Contre-Réforme. En effet, le schéma sur les « sources de la Révélation » qui sera soumis à une nouvelle rédaction était représentatif, sous plus d'un aspect, de la théologie issue de la Contre-Réforme, théologie dont la pointe est avant tout apologétique et défensive. Face aux positions des Réformés, on présentait la position catholique, en mettant l'accent sur les différences et les oppositions. L'*expositio* se détachait sur le fond polémique de la *defensio*. Dans l'équilibre de la présentation des doctrines, c'est l'élément que l'autre niait qui était mis en avant et risquait par là de devenir prépondérant. Même quand l'ère des polémiques eut pris fin, les plis de langage demeurèrent, les arguments et les problématiques continuèrent à être véhiculés par des manuels dont les auteurs ignoraient généralement tout de la pensée protestante. En rejetant le schéma, le Concile a rompu avec cette attitude. Non qu'il s'agisse de taire les divergences, comme M. Cullmann, entre autres, l'a rappelé du côté protestant. Car le travail œcuménique ne peut porter des fruits que dans la clarté et la netteté. Mais l'horizon a cessé d'être celui des luttes pour devenir un horizon de dialogue. C'est ce que Mgr de Smedt, évêque de Bruges, a déclaré au nom du Secrétariat pour l'Unité, lors de sa fameuse intervention du 19 novembre : ce qui caractérise la méthode du « dialogue œcuménique », « c'est qu'elle n'a pas seulement souci de la vérité, mais aussi de la manière selon laquelle la vérité est exposée pour qu'elle puisse être exactement comprise par les autres. Les chrétiens de diverses dénominations s'aident mutuellement pour que les uns et les autres puissent plus clairement et plus exactement comprendre la doctrine à laquelle ils adhèrent. » Disons donc que cet esprit de dialogue s'est levé à l'horizon des débats conciliaires.

Et c'est ici qu'il faut parler des Observateurs, car leur présence fut un des éléments décisifs qui pesa en faveur du changement d'horizon. Ils étaient là, comme le rappel vivant d'une préoccupation : sans la présence physique des Frères séparés, le souci œcuménique de nombreux Pères Conciliaires n'eût pas été si profond. Leur présence seule constitue un événement œcuménique. En effet, on peut penser que du fait qu'ils aient été témoins d'un débat de fond touchant les intérêts les plus graves de l'Eglise catholique, un climat de confiance a été créé. D'autre part, ils rappelaient au cœur des Pères la souffrance des divisions portée comme une souffrance des péchés, car le péché divise, ce n'est pas Dieu qui divise. Leur rôle a été ainsi un rôle d'émulation spirituelle – et il n'y a pas d'œcuménisme pensable sans exigences spirituelles profondes.

Cette émulation a joué aussi en faveur du mode de présentation de la doctrine. Mgr de Smedt, dans son intervention déjà citée, l'avait précisé : « Il faut éviter toute apparence d'indifférentisme. Une exposition œcuménique doit fidèlement illustrer la doctrine catholique complète et intégrale

sur un sujet déterminé. Comment, en effet, les non-catholiques pourraient-ils apprendre de nous ce qu'enseigne le catholicisme, si nous exposons une doctrine mutilée, altérée, confuse ?

« On a dit, dans cette salle, que la manière œcuménique de s'exprimer est opposée à une exposition intégrale de la vérité. Ceux qui le pensent semblent n'avoir pas compris quelle est la nature du dialogue œcuménique.

« Le dialogue n'est pas institué pour que nous nous trompions les uns les autres. ..»

Ceci posé, en quoi l'émulation s'est-elle exercée ? En contraignant les rédacteurs à rechercher, dans la formulation de la doctrine, l'expression qui soit la plus limpide, la plus pure, la plus tournée vers la Révélation et la plus délestée d'arrière-pensées polémiques.

Nous parlions plus haut de la nécessaire tension entre fidélité au dépôt et souci de l'efficacité missionnaire. Nous pouvons préciser que c'est dans la mesure où la pureté de sa présentation est plus grande, plus dégagée des controverses humaines, que le message sera plus universel, et partant mieux compris parce que moins compromis.

Il faut attendre pour voir quel sera le bilan. Mais, à en juger de la tournure prise par les discussions dans les groupes de travail qui se réunissaient en marge du Concile, de solides espoirs sont permis. Ainsi on peut penser qu'en ce domaine, l'émulation entre chrétiens aura servi la cause de l'unité.

En dégageant ainsi des grandes lignes, je ne perds pas de vue la complexité des problèmes. Les Pères Conciliaires venaient d'horizons différents. Pour certains, notamment ceux qui venaient de régions où le catholicisme est depuis longtemps intimement lié à la culture nationale, le problème des Frères séparés était au départ un problème lointain. Entre Orientaux et Occidentaux, Pères des vieux pays et Pères des jeunes Nations, les réflexes, les points de vue, les voies d'approche des questions, les préoccupations dominantes étaient très diverses. Il faut en dire autant des Observateurs : eux aussi venaient d'horizons très différents les uns des autres. Leurs réactions, leurs sentiments, l'orientation des traditions qu'ils représentaient, n'allaient pas nécessairement dans un sens convergent. On peut donc supposer que les réactions des Observateurs ont été diverses, comme d'ailleurs on devait s'y attendre. J'ajoute que si, dans la problématique, la question sur les sources de la Révélation concernait d'abord le dialogue entre catholiques et protestants, celui sur l'épiscopat concernera plus directement le dialogue avec l'orthodoxie et, sans doute, l'anglicanisme.

Cette complexité ne doit pas être perdue de vue. Elle explique que les impressions recueillies par nos Frères séparés sont sans doute, elles aussi, variées.

*

*III*e *thème : Unité et pluralisme en liturgie.* – Le problème de l'unité et du pluralisme interne à l'Eglise catholique a été abordé de front dans le schéma sur la liturgie, dont le premier chapitre, contenant les normes générales, a été adopté à une quasi-unanimité. On sait que ce schéma ne

concernait que les rites latins et que, sauf mention expresse, les liturgies orientales ne sont pas impliquées dans la réforme. Un double problème notamment se posait. Il s'agissait d'abord d'affirmer le principe de l'usage élargi de la langue dite « vulgaire » dans la liturgie. Le problème existe également dans nos pays d'Occident, dont la culture est d'origine latine ou fortement marquée par la latinité. L'autre problème est plus complexe. Derrière une langue, il y a toute une *forma mentis*, une mentalité, une psychologie, avec les expressions des sentiments et de la vie intérieure comme de la vie sociale que cela implique. Alors que dans les pays à fond de culture latine, ce qui est requis est avant tout une œuvre, relativement simple, de traduction, ici le changement des modes d'expression va beaucoup plus loin. L'unité du culte devrait-elle entraîner, pour les chrétiens d'Asie et d'Afrique, qui la plupart du temps se rattachent à des traditions culturelles très anciennes et très hautes, l'abandon des richesses contenues dans ces traditions ? Le fait que le christianisme ait été pendant deux mille ans intimement mêlé à l'histoire et à la culture de l'Occident, doit-il entraîner nécessairement l'occidentalisation des Eglises récemment implantées dans les pays non-occidentaux ? Car tel était, en définitive, l'objet débattu. Il est central en théologie missionnaire et, dès avant la guerre, du côté de nos Frères séparés, il avait également retenu l'attention du Conseil International des Missions. Quel rapport y a-t-il entre l'Eglise et les cultures ? Qu'est-ce que l'Eglise, qui est dans le monde sans être de ce monde, face aux cultures et aux nations ? La prise de conscience de toutes les dimensions du problème est relativement récente, parce que dans la conscience commune des missionnaires il existait un lien indissoluble entre le christianisme et l'Occident. Avec le Christ on apportait la civilisation, car l'Occident s'identifiait à cette dernière. La supériorité occidentale paraissait évidente. Les non-chrétiens de Chine et des Indes étaient aussi considérés comme des « sauvages ». Leurs us et coutumes devaient être renversés en même temps que leurs idoles. Politiquement, cette mentalité se traduisait par une responsabilité directe des princes chrétiens dans l'œuvre missionnaire, et par une solidarité étroite entre mission et colonisation. Certes il y eut d'éclatantes exceptions. Mais le fait qu'au XVIIIe siècle les relations des missionnaires jésuites faisant l'éloge des vertus naturelles des Chinois aient pu être utilisées par les « Libertins » et les Philosophes comme une arme de guerre contre le christianisme montre bien quel était le niveau de mentalité dans les pays d'Occident. Les travaux des érudits, qui ont précédé le mouvement politique d'émancipation, ont conduit à une vue plus équitable des choses, et à la reconnaissance et au respect des grandes civilisations. Au point que ce à quoi nous devons prendre garde aujourd'hui, jusque dans le champ de la théologie, c'est à une réaction inverse, conduisant à l'affirmation farouche d'un particularisme ignorant de la catholicité.

C'est dans ce contexte qu'il faut lire la décision dont nous parlons : « L'Eglise, lorsque la foi et le bien commun général ne sont pas en jeu, ne veut pas imposer, même dans la liturgie, une rigide uniformité ; elle estime

au contraire et encourage les dons et qualités d'âme des différents peuples ou nations ; elle considère avec bienveillance tout ce qui, dans les mœurs des peuples, n'est pas indissolublement lié à la superstition et à l'erreur ; et, si elle le peut, elle le protège et le maintient. Parfois même, elle l'admet dans sa liturgie si cela peut s'harmoniser avec les principes d'un vrai et authentique esprit liturgique. » Il reviendra aux conférences épiscopales territoriales, en entente avec le Saint-Siège, d'assurer, en chaque cas, l'application de ce principe.

En lui-même, le principe ici énoncé n'est pas nouveau. On le trouve affirmé, avec une remarquable continuité, dans les dernières encycliques pontificales sur les Missions. Mais ce qui est nouveau, c'est l'application concrète de ce principe au domaine de la vie liturgique ; l'Eglise catholique s'est ainsi engagée à traduire dans les actes de sa vie liturgique, une conception précise des rapports de l'unité et du pluralisme.

L'unité est première, car elle découle de l'universalité de la réalité du salut et de son annonce à tous les hommes : car dans son Fils Dieu appelle tous les hommes à la grâce de l'adoption filiale (cf. Rom. 8, 14-17 ; Gal. 4, 1-7). Le Christ sauveur est source de notre unité, et cette unité qui nous ente sur lui comme sur un tronc (Jean 15), est un prolongement de son unité avec le Père (cf. Jean 17, 20-21).

Cette unité est présente dans la réalité et l'attestation de la foi, ainsi que dans la vie sacramentelle : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que nous avons reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous. » (Eph. 4, 4-6.)

La liturgie, prière de la communauté ecclésiale, est profession de la foi : *lex orandi lex credendi*, et sacramentelle par nature. Elle portera donc la marque de cette unité, qui vient de Dieu et est un don de grâce. En effet, le schéma définit la liturgie « comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ où, sous les signes sensibles, est signifiée et réalisée de la manière propre à chacun d'eux (c'est-à-dire les sacrements) la sanctification de l'homme et où le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, tête et membres ».

Les évêques des régions où les diverses formes de particularisme font aujourd'hui peser de lourdes menaces sur l'homme et sur l'authenticité du christianisme ont insisté sur la nécessaire affirmation de l'unité fondamentale qui nous unit, à titre d'hommes déjà, et plus profondément encore à titre de fils de Dieu. Je fais allusion à l'apartheid et à la ségrégation, au racisme, aux inégalités économiques et sociales. Plusieurs évêques de l'Inde, par exemple, ont exprimé leur désir d'une vigoureuse affirmation de l'unité de la famille humaine face au système des castes, responsable d'une mentalité qui survit même chez les chrétiens. Car il y a un pluralisme et une diversité qui sont néfastes et qui ont pour origine le péché et la haine. Face à ce mauvais pluralisme, il faut un témoignage de cette unité qui renverse le mur de séparation (cf. Eph. 2 ; 14 ss.) et qui atteste la victoire de l'amour

fraternel et de la paix : « Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus... » (Gal. 3, 26-28.)

Mais cette victoire sur les séparations n'est pas celle du cosmopolitisme. A Pentecôte, l'Esprit donne aux Apôtres de parler les diverses langues, il ne supprime pas ces langues (cf. Actes 2,4).

Devenir chrétien ne contraint pas à se dénaturaliser par rapport à la cité terrestre. L'unité dans laquelle il n'y a plus « ni Juif ni Grec » ne détruit pas le Juif et le Grec au sens culturel ; elle n'implique pas le rejet des cultures et du pluralisme qui leur est inhérent. Parce que c'est une unité d'en-haut, elle est assez forte pour respecter les diversités humaines.

Car à ce plan des valeurs humaines, le pluralisme est source d'enrichissement pour l'humanité entière, qui constitue une unique famille dont les membres sont complémentaires. Chaque culture a une note propre à apporter et à ce titre la diversité est quelque chose de positif. Certes, ces valeurs sont souvent parasitées par le péché et l'erreur et un rôle de l'Evangile et de la grâce sera, jusqu'à la Parousie, d'aider à les dégager dans leur pureté, en même temps qu'on les reconnaît.

Plus profondément, l'Eglise, qui est dans ce monde sans être de ce monde, emprunte les réalités de ce monde pour l'exercice de sa vie propre. Aussi pouvons-nous dire que la grâce du Christ porte des fruits nouveaux quand ces richesses humaines servent, dans la liturgie, à la louange de Dieu. Car c'est par tout notre être, y compris le corps et la sensibilité, que nous sommes invités à servir et à louer Dieu. Et l'impatience missionnaire de l'Eglise ne sera pas apaisée tant qu'il restera un langage d'homme ou une forme de sensibilité, ou telle noblesse des gestes, bref l'apport de traditions humaines dans ce qu'elles ont de meilleur, qui n'auront pas été assumés dans sa prière publique pour chanter la gloire de Dieu. Sous cet angle, une trop grande uniformité est nuisible. Chaque peuple doit, par les valeurs les plus hautes de sa civilisation, se sentir dans le christianisme comme dans sa propre maison. La liturgie, prière du Corps mystique, est le lieu où doit se vivre d'abord cette unité du Royaume qui ne vient pas livrer compétition aux cités transitoires de la terre. Le fait que ce principe n'ait pas été encore pleinement appliqué dans la réalité est un gros obstacle à une présentation authentique du christianisme et certains Pères ont, à ce sujet, fait des déclarations pathétiques et propres à nous faire réfléchir, nous autres chrétiens d'Occident.

C'est l'implantation profonde de l'Eglise dans les diverses cultures, qui rendra témoignage à la transcendance d'une unité liée à aucune culture particulière.

*

Conclusion. – Sous des aspects divers, les trois problèmes que j'ai rapidement évoqués devant vous mettent en relief la nature des rapports entre

unité et pluralisme au sein de l'Eglise. L'unité chrétienne vient d'en-haut, elle nous est donnée dans le Christ. Quant aux hommes, ils apportent la diversité : diversité de divergences, nées du péché, et que la force de la charité doit détruire ; diversité de complémentarité au sein de l'unique famille humaine, appelée à devenir la famille des « fils de Dieu », et que l'Eglise entend respecter et faire concourir à la gloire de son Seigneur.

En abordant de front ces problèmes, le Concile a fait preuve du sens de sa responsabilité missionnaire face aux hommes de ce temps. Ce problème nous est commun avec nos Frères séparés, car c'est un problème du Christianisme.

M.-M. COTTIER, *O.P.*

Un affrontement de Hegel et de la sagesse chrétienne

Le récent grand livre de Jacques Maritain, qui fait pendant aux *Degrés du Savoir*, et à *Creative intuition in Art and Poetry* – dont on nous annonce la prochaine parution en français –, et qui a pour titre : *La Philosophie morale, Examen historique et critique des grands systèmes* [1], étudie dans une première partie *Les aventures de la raison* depuis Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens et les Epicuriens, jusqu'à l'impact sur elle du christianisme et jusqu'à Kant ; dans une deuxième partie, intitulée *Les grandes illusionse*, Hegel, Marx, Auguste Comte ; dans une troisième partie : *La crise de réorientation de la Philosophie morale*, Kierkegaard, le Sartre de l'*Etre et le Néant*, Dewey, Bergson, – pour s'achever dans une méditation dramatique et d'une exceptionnelle acuité sur le *Mal* et sur *L'homme et la condition humaine*.

Impossible, sans se condamner à ne faire que l'effleurer, de décrire cette analyse des concepts fondamentaux de la philosophie morale : finalité, valeur, bonheur, vertu, bien et mal, sagesse, devoir, humanité, personne, liberté..., et de leur cheminement à travers les siècles et les systèmes. Nous avons pensé qu'il serait plus profitable de nous transporter d'emblée aux pages où est discutée, en confrontation avec la sagesse chrétienne – qui est, tant en philosophie qu'en théologie, une sagesse de l'être, une *onto-sophie* –, la synthèse la plus puissante des temps modernes, celle de Hegel. Et, plutôt que d'en faire un résumé exsangue, nous avons préféré en présenter, en les ordonnant sous certains titres, d'abondantes citations, qui permettront au lecteur de prendre une idée de la hauteur et de la gravité du débat, et qui pourront peut-être le préparer à entrer plus facilement dans l'intelligence de ces 200 pages, qui sont sans nul doute les plus difficiles de tout l'ouvrage : un corps à corps avec Hegel.

C'est Kierkegaard qui, au nom du christianisme, s'est insurgé le plus dramatiquement contre Hegel. A la synthèse il oppose le paradoxe ; à la

---

[1] Paris, Gallimard, 1960, 588 pages.

rationalisation du christianisme le scandale nécessaire du christianisme ; à la dialectique qui dissout les êtres dans la fluidité de l'histoire la dialectique qui proteste contre l'engloutissement dans l'histoire : ni la personne humaine, encore moins la foi d'Abraham ne se laissent médiatiser et immerger dans l'histoire. Le Christ est par excellence le Médiateur non médiatisable ! Mais, tout comme Hegel, Kierkegaard commence par hériter d'une théologie on la nature humaine radicalement corrompue, radicalement en contradictide avec son Créateur. Il est blessé comme Hegel et par Hegel avant même d'entrer en lutte contre Hegel. Il pense comme Hegel que l'idée de contradiction est plus riche que l'idée d'identité. Jean Wahl pourra même trouver dans les écrits de jeunesse de Hegel les positions qui seront celles de Kierkegaard et leur réfutation anticipée. Sa conclusion sera que Hegel et Kierkegaard auront dressé l'une en face de l'autre deux visions du christianisme, l'une du *jour*, l'autre de la *nuit :* l'une vaste, riche, triomphante, mais ce triomphe est peut-être le début d'un échec ; l'autre pour les âmes qui refusent le monde du jour et qui, le regard fixé sur une transcendance qu'elles ne peuvent voir, préfèrent rester pour elles-mêmes pleines de multiplicités irréductibles et de ruptures. C'est à une Sagesse chrétienne qui n'entend ni rationaliser la foi ni mépriser la raison que l'hégélianisme est ici confronté.

I. HEGEL ET LA SAGESSE

La dialectique hégélienne. – Il y a pour nous le monde de la réalité ; et le monde des notions par lesquelles nous connaissons la réalité ; nous distinguons une maison de l'idée d'une maison.

C'est par des notions qui elles-mêmes ne changent pas que je pense le monde qui change. Un objet noir devient blanc : j'affirme ce changement sans que ma notion de noir devienne notion du blanc ; elle reste inchangée.

Que fera Hegel ? Deux innovations radicales :

1. Conduisant à terme le courant de pensée de ses prédécesseurs : Kant, Fichte, Schelling, il affirme avec force l'identité du réel et du rationnel. « L'être est pensée ; il n'y a rien au-delà de la raison ; c'est l'Idée qui fait la réalité des choses. Absolu dynamique et Dieu en mouvement, la pensée, comme procès d'activité immanente, enferme en elle tout ce qui surgit d'elle, elle est le Tout qui, engendrant ses propres différences et présent en elles, peut seul, en tant même que Tout, rendre raison de chacune », p. 161.

2. Et c'est là une conséquence beaucoup plus profondément caractéristique de l'œuvre de Hegel, qui « devait avoir historiquement une importance beaucoup plus décisive que l'idéalisme lui-même » –, Hegel fait passer le mouvement, du monde réel dans le monde logique, il fait violence à la logique en introduisant en elle la loi du changement. La notion d'être (= à l'être) va bouger, elle demandera, pour devenir féconde, à s'aliéner, à s'abolir dans sa négation, dans la notion de non-être (= au néant), pour ressusciter dans la notion de Devenir ; l'en-soi (thèse) demande à s'aliéner dans le pour-soi (antithèse), pour se récupérer dans l'en-soi-pour-soi (synthèse) ; *l'identité* (de la synthèse) est *l'identité : a) de l'identité* (thèse) et *b) de la non-identité* (antithèse) ; Hegel parle *des concepts, inquiets, qui sont seulement en tant qu'ils sont en eux-mêmes leur contraire, et ne trouvent leur repos que dans le Tout.* « Une idée, étant désormais une auto-affirmation de la pensée elle-même et de l'univers de la pensée, ne prend son sens que par relation au Tout qui se répercute en elle, et qu'en enveloppant en elle ce qui est hors d'elle. *Toute position est une négation* (tout concept enveloppe son autre) et *toute négation est une position* (tout *autre* enveloppe ce dont il est l'autre). Et l'idée ou notion elle-même change, se métamorphose, cesse d'être ce qu'elle est pour devenir autre chose, est soumise aux vicissitudes de la naissance et de la mort. *Meurs et deviens*, il faut mourir pour vivre. *Si le grain de froment ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt il porte beaucoup de fruits :* cette loi de la réalité *extramentale* en ce qu'elle a de plus foncièrement, de plus irréductiblement existentiel, devient la loi des *idées* elles-mêmes et du monde de la logique, moyennant quoi le devenir logique coïncide avec le devenir réel ou plutôt l'absorbe en lui », p. 169.

Deux stratagèmes. – La dialectique hégélienne devient dès lors un instrument universel d'explication *a priori* de tout le mouvement du monde. Elle use pour cela de deux stratagèmes « singulièrement efficaces » :

1. Elle ne comporte aucun foyer fixe de perspective. « Le foyer du système se déplace constamment, avec le mouvement même de l'idée devenue fluide et passant par les étapes du procès triadique, de sorte qu'à chaque moment, en raison du changement du foyer de perspective, le philosophe est libre de refondre, en en changeant le sens ou la portée, ce qu'il a énoncé à un autre moment, toutes les contradictions étant réconciliées d'avance et pardonnées, que dis-je, exigées d'avance. C'est ce qu'on pourrait appeler le stratagème du déplacement focal », p. 174.

2. « Tout ce que l'expérience, la science, l'histoire, l'effort des hommes pour scruter les choses de la nature et de l'esprit, et tout ce que le philosophe lui-même a pu déchiffrer dans ces choses, pour autant (et avec quel éclat, si ce philosophe est Hegel) qu'il a d'intuition et de puissance d'observation, et commerce *de fait* avec cet être extra-rationnel dont il nie *en théorie* l'existence, tout l'univers de la connaissance des choses – est subrepticement transféré dans le monde de la pure pensée, pour y être ré-engendré, et camouflé en les êtres de raison et les conflits conceptuels d'une logique elle-même remodelée et mobilisée à cet effet. C'est ce qu'on pourrait appeler la stratégie du déguisement du réel en procès logique.

« Ainsi pourvue, la dialectique hégélienne a toujours raison. Non seulement elle peut déduire *a priori* tout ce qu'elle a commencé par dérober à l'expérience, mais elle peut justifier n'importe quelle conclusion (celles de Hegel lui-même comme celles de tout autre système usant d'elle), en préparant d'avance un procès logique approprié, et invoquer à chaque instant la confirmation du réel en opérant d'avance un triage convenable dans le témoignage de celui-ci », p. 174.

Il sera facile à Marx de retourner contre le système hégélien la dialectique hégélienne (voir plus loin, pp. 263 et 284 de ce même livre). Et Kierkegaard opposera dialectiquement le Sujet humain au Système hégélien, le Singulier à l'Universel.

En transformant la dialectique en métaphysique – « *un homme mort* », dit Hegel, *est un être-là privé de concept, c'est pourquoi le cadavre pourrit* » –, Hegel en a fait un instrument d'une extraordinaire puissance, une machine à illusionner l'intelligence dont les temps modernes et la philosophie moderne (désormais submergée dans l'opinion-comme-savoir) n'ont pas fini d'éprouver l'efficacité, p. 175.

L'intuition primordiale de Hegel et le pan-tragisme. – « Il faut se reporter à l'intuition primordiale qui, datant des années de jeunesse de Hegel, a précédé et commandé la constitution du système et l'invention de la dialectique du Logos ou de l'Idée. Cette intuition, comme toute intuition authentique, portait sur le réel. On l'a décrite comme l'intuition de la mobilité de la vie, ou plutôt comme l'intuition de la mobilité et de l'inquiétude essentielles à l'être de l'homme qui n'est jamais ce qu'il est, et est toujours ce qu'il n'est pas. C'est là le propre de l'être dominé par la catégorie de la Négativité, ou livré au *pouvoir prodigieux du Négatif* qui est *l'énergie de la Pensée, du Moi pur* », p. 181. Sous sa première forme, la dialectique

hégélienne reste dominée par une vision tragique des agonies du devenir humain, toute proche encore de l'intuition primordiale de Hegel ; elle ne peut pas dissimuler à quel point elle dépend elle-même d'une certaine analyse de l'expérience et de l'événement (c'est ce qui fait du reste l'intérêt philosophique authentique de la *Phénoménologie*) ; elle est encore imparfaitement rationnelle, entachée d'empirisme ; c'est encore une ébauche. Elle représente l'époque *pan-tragique* de Hegel, p. 183. La catégorie de la négativité qui fait la vie de l'esprit, prend par exemple le visage de la mort et du déchirement :

> « La *mort*, dit Hegel, si nous voulons appeler ainsi cette irréalité, c'est ce qu'il y a de plus terrible, et maintenir la mort c'est ce qui exige la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement, parce qu'il l'exige d'elle ; ce dont elle n'est pas capable. Or, la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve du ravage, mais celle qui supporte la mort et se conserve en elle. L'Esprit n'obtient sa vérité qu'en se trouvant soi-même dans le *déchirement absolu*. Il n'est pas cette puissance prodigieuse en étant le Positif qui se détourne du Négatif, comme quand nous disons de quelque chose : ceci n'est rien, ou ceci est faux, et l'ayant ainsi liquidé, passons de là à quelque chose d'autre ; non, l'Esprit n'est cette puissance que dans la mesure où il contemple le Négatif bien en face, et séjourne auprès de lui. Ce séjour-prolongé est la force magique qui transpose le Négatif en l'Etre-donné (Sein) », *Phénoménologie*.

Il semble donc que l'homme, pour être fort, ait à regarder la mort, le déchirement, la négativité, comme l'oiseau regarde le serpent qui le fascine, pour s'y laisser dévorer et parvenir au Tout. Qu'y a-t-il d'aberrant, qu'y a-t-il de vrai dans une telle vue ? J. Maritain essaie de nous le dire : « L'esprit n'a pas peur de la *mort*, et maintenir la mort est ce qui exige le plus de force, cela est vrai, oui, mais pour se purifier par la mort, non pour se nourrir d'elle. C'est par le *déchirement absolu* que l'esprit atteint la vérité, mais l'esprit ne se déchire pas lui-même en découvrant et aspirant le Non au sein du Oui, et en *identifiant* l'un à l'autre ; il se déchire lui-même en *séparant* si parfaitement le Oui du Non, que tout ce qu'il y avait encore d'être et de vrai captés dans le Non est délivré et assumé dans le Oui. Ce n'est pas pour transposer le Négatif en Etre, c'est pour sauver et récupérer tout l'Etre dont le Négatif tire sa force apparente, que l'esprit séjourne auprès du Négatif et le contemple longuement », p. 132.

Hegel et la philosophie de l'histoire. – La philosophie de l'histoire est le lieu naturel où se situait l'intuition primordiale de Hegel. C'est à lui qu'elle doit d'avoir conquis sa place parmi les disciplines philosophiques. Mais il l'a gâtée par l'esprit de système. « Il n'a pas voulu voir que la philosophie de l'histoire est une discipline inductive où l'analyse du concret empirique

et la connaissance philosophique s'éclairent l'une l'autre. Il a confondu les lois générales en jeu dans l'histoire et les *nécessités de fait* du cours de l'histoire, avec les soi-disant *nécessités de droit* d'une dialectique arbitraire où il a absorbé pour les mieux sauver, *dans la forme de la pensée*, tout ce qui dans l'histoire dépend de la contingence et de l'aventure, comme de la liberté des agents humains. En vertu du principe que *la Raison est la souveraine du monde, et que l'histoire s'offre par suite à nous comme un procès rationnel*, il a fait de l'histoire une théogonie d'Entités logiques surgissant et mourant tour à tour, qui sont les avatars périssables de la souveraine Raison », p. 176.

Et certes, il est vrai que l'histoire « nous fait assister au développement d'idées-forces ou de charges intentionnelles en travail dans la psyché collective et incarnées dans le temps. Ces idées historiques, formes immanentes au temps, présupposent la nature, l'être des choses et l'être de l'homme, qui n'ont rien à voir avec la procession de fantômes de la métaphysique hégélienne. Et elles sont loin de constituer le tout de l'histoire. A considérer cependant leur jeu propre dans l'histoire, on peut dire que chacune ne va jusqu'au bout d'elle-même, dans le temps, qu'en y suscitant son contraire, et en se niant elle-même, parce que son triomphe même épuise les potentialités qui l'appelaient, et du même coup démasque et suscite dans l'abîme du réel les potentialités contraires ». Il y a là une dialectique qui, au vrai, n'a rien d'hégélien : celle par laquelle Bergson, par exemple, explique les alternances de la « frénésie mystique » et de la « frénésie mécanique ». En outre, « ce n'est là qu'un des aspects partiels de l'histoire, et celle-ci découvre au philosophe sa signification intelligible sous bien d'autres aspects, et par bien d'autres lois, et plus importantes, et serrant de plus près le réel », p. 176.

Dans une étude datée de 1944, où il répondait à la question posée par un philosophe américain : *Les philosophes peuvent-ils coopérer ?* et qu'il a intitulée : *Coopération philosophique et justice intellectuelle* [1], Jacques Maritain donnait cette réponse de principe : « A se placer dans la perspective de la structure *interne*, conceptuelle et logique des systèmes philosophiques, et si l'on peut dire des *échanges doctrinaux*, chaque système peut tirer son profit des autres pour son propre bien en les démembrant, se nourrissant d'eux et assimilant ce qu'il peut prendre d'eux. C'est là sans doute une coopération, mais dans un sens tout à fait spécial ! Cependant, d'un point de

[1] Parue dans *Raison et raison*, 1946, pp. 67 et suiv.

vue plus profond, et dans la perspective du jugement que chaque système porte sur l'autre en le contemplant comme un tout, comme un objet situé dans une sphère *extérieure*, et en s'efforçant de lui rendre justice, une compréhension mutuelle est possible, qui sans doute ne peut pas faire disparaître les antagonismes de base, mais qui peut créer une sorte de réelle, bien qu'imparfaite collaboration, dans la mesure où chaque système réussit : 1° à reconnaître pour l'autre, en un certain sens, un droit à l'existence ; 2° à faire son profit de l'autre, non plus par une *intussusception* matérielle, et en empruntant ou digérant certaines parties de l'autre, mais en portant, grâce à l'autre, sa propre vie spécifique et ses propres principes spécifiques à un plus haut degré de perfection et de rayonnement. » Après avoir entrepris ce travail à propos du *pragmatisme*, J. Maritain indiquait en quelques lignes comment il pourrait se continuer à propos d'autres systèmes : « S'agit-il, par exemple, de la *dialectique hégélienne ?* Nous ne chercherons pas à ré-inventer l'histoire, la philosophie, ou la religion, dans la perspective et par les procédés de la dialectique hégélienne, non ! Nous laisserons ces exercices à des esprits je ne dis pas plus hardis ou plus souples, je dirai plus timides et plus ingénus. Mais nous nous demanderons quelle est l'intuition centrale dont la dialectique hégélienne tire sa vie : et nous aurons chance de ne pas nous tromper beaucoup si nous répondons que cette intuition centrale est celle de la *réalité comme histoire*... Mais la réalité n'est pas *seulement* ni d'*abord* histoire... L'erreur a été de prendre la *forme immergée dans le temps* pour la *forme constitutive des choses*... C'est là qu'il aurait fallu chercher l'interprétation et la conceptualisation de l'intuition dont nous parlons. Nous nous demanderons aussi quelle est la place où l'hégélianisme, dûment transposé et réinterprété, devrait, selon le système thomiste de référence, être situé pour recevoir une signification légitime, et c'est bien évidemment la philosophie de l'*histoire* – non la *métaphysique* –, qui nous apparaîtra comme le lieu naturel de la pensée hégélienne. »

Mais en quel sens un système comme le thomisme peut-il « reconnaître pour l'hégélianisme un droit à l'existence » ? Jacques Maritain nous le dit dans *Le philosophe dans la cité*, 1960, p. 10 : « Dans son existence réelle, la cité ne peut se passer de philosophes. Même quand ils sont dans l'erreur, les philosophes sont comme un miroir, dans les hauteurs de l'intelligence, des courants les plus profonds qui sont obscurément à l'œuvre dans l'esprit humain, à chaque époque de l'histoire (et plus ils sont grands, plus le rayonnement de ce miroir est actif et puissant). Or, puisque nous sommes des êtres pensants, de tels miroirs nous sont indispensables. Tout compte

fait, il est meilleur pour la société humaine d'avoir affaire aux erreurs hégéliennes avec Hegel que sans Hegel, j'entends que d'avoir affaire à des erreurs cachées et diffuses, envahissant le corps social, qui seraient du type hégélien, mais anonymes et non reconnaissables. Un grand philosophe dans l'erreur est comme un phare sur les récifs, il dit aux marins : naviguez loin de moi ; il permet aux hommes (du moins à ceux qui n'ont pas été séduits par lui) d'*identifier* les erreurs dont ils souffrent, d'en devenir pleinement conscients, et de lutter contre elles. Et c'est là un besoin essentiel de la société, pour autant que la société n'est pas une pure société animale, mais une société de personnes douées d'intelligence et de liberté. »

Du pan-tragisme au pan-logisme. – La dialectique de la *Phénoménologie* est encore lestée d'expérience et d'observation. « Pour que la victoire de la raison soit complète, il faudra passer du tragique au logique, intégrer le *pan-tragisme* dans le *pan-logisme ;* il faudra que l'intuition primordiale de Hegel se conceptualise définitivement dans ce qui constituera en propre la dialectique hégélienne... L'irrationnel n'est plus (comme chez les romantiques) dans un réel extérieur à la Raison et qui s'oppose à elle du dehors. Il est maintenant de la Raison et au dedans de la Raison, qui est elle-même la Réalité. La Raison s'est emparée de son ennemi au point d'en faire un élément nécessaire de sa propre substance et de son propre devenir, et là elle le dévore, elle se nourrit de lui au sein d'elle-même en avançant grâce à lui, d'acte en acte du drame, vers la suprême réconciliation qui sera son suprême accomplissement. Le rationalisme a été porté à l'absolu, mais à condition d'introduire la contradiction dans la pensée, et de renoncer, non seulement à tout purisme, mais à toute pureté de la raison. L'irrationnel est dès le principe au cœur de la raison, et sous la forme la plus flagrante : l'être est le néant. Le rationalisme a tout gagné, le monde et Dieu, l'intégrité du réel, grâce à une acceptation triomphante de l'impureté de la raison... A ce prix la revendication rationaliste, l'égalisation de la Raison comme raison humaine à la Raison comme raison divine trouve son accomplissement, mais seulement à la fin des gémissements du monde, de l'Histoire et de la Raison dans leur travail d'enfantement de soi par soi », p. 184.

L'intégration de l'irrationnel dans la raison. – Hegel a porté le rationalisme moderne à l'absolu, en rendant l'*irrationnel* consubstantiel à la *raison.* Qu'est donc cet « irrationnel », et quels sont ses avatars dans la philosophie moderne ?

Pour une *philosophie de l'être* – « rationnelle », mais non pas « rationaliste » –, il n'y a pas d'irrationnel (le mot « irrationnel » dans son usage moderne appartient au vocabulaire du rationalisme). L'intelligibilité va de pair avec l'être, de sorte que les choses contiennent un certain élément intrinsèque d'*inintelligibilité* (non-intelligibilité-par-soi) pour autant qu'elles contiennent de la puissance, et en particulier de la matière, ou qu'elles néantent librement en faisant le mal. « Cet élément d'opacité, essentiel aux choses en tant même qu'elles ne sont pas Dieu, n'est surmonté, dira saint Thomas d'Aquin, que par l'*Intelligence divine* qui connaît à découvert et exhaustivement la puissance par l'acte, la matière par la forme, et le mal par le bien, parce qu'elle connaît toutes choses dans et par sa propre essence et intelligibilité incréées. Et à l'égard de *notre raison à nous*, il constitue dans les choses un mystère où elle pénètre, mais qu'elle ne surmontera jamais ; il se tient en dehors d'elle, dans la réalité extra-mentale, qui, à cause de cela lui restera toujours obscure à quelque degré, et ne lui permet de connaître le tout de rien », p. 179. On voudrait ici citer saint Thomas : « Notre connaissance est si débile qu'aucun philosophe n'a jamais pu scruter parfaitement la nature d'une seule mouche, *naturam unius muscae* ». A l'opposé de ce mystère d'inintelligibilité des choses, il y a pour notre intelligence le mystère de la sur-intelligibilité de l'essence divine, devant laquelle, suivant Aristote, nos yeux sont comme ceux de la chouette dans le soleil de midi.

Mais qu'en est-il *pour le rationalisme ?* Cet élément d'opacité radicale inhérent aux choses « devient une inintelligibilité pure et simple, un néant absolu d'inintelligibilité, bref, un défi à la raison. C'est là ce que signifie l'*irrationnel* du langage philosophique moderne. Et il est clair que pour toute philosophie rationaliste cet élément d'opacité dans les choses doit être vaincu. Car ce que tout rationalisme réclame en définitive, c'est que la Raison comme raison humaine puisse s'égaler à la Raison comme raison divine. Le monde ne doit donc contenir d'une part aucun élément qui soit *en lui-même* une irréductible *inintelligibilité*. Et il faut d'autre part qu'il ne contienne non plus rien qui soit *pour nous* irréductiblement *supra-intelligible* à quelque degré », p. 180.

Ceci posé, « il était naturel que le rationalisme commençât par regarder l'irrationnel comme une *apparence* à dissiper, et qu'il entreprît d'abord de rejeter l'irrationnel en le niant, ou en construisant une connaissance du monde purement rationnelle du commencement à la fin. L'entreprise a fait faillite, le réel a fui de toutes parts des grandes métaphysiques rationalistes

de l'âge classique et du rationalisme stérile de l'*Aufklärung*. C'est alors que Hegel inaugure une phase complètement nouvelle du rationalisme moderne, où la revendication rationaliste est plus impérieuse que jamais, mais où l'irrationnel, au lieu d'être nié et rejeté par la raison comme une apparence à dissiper, devient lui-même consubstantiel à la raison comme une réalité à reconnaître, – et à dépasser –, et comme l'*autre de la raison*, que la raison surmontera en se le réconciliant. On pourrait dire en son langage qu'avec lui le rationalisme se perd ou s'aliène dans sa propre négation, l'irrationalité, pour en triompher par la suprême négativité, la négation de la négation », p. 180. Pratiquement, tout être doit s'abolir dans sa négation, tout oui doit s'abolir dans son non, pour trouver sa vérité ; l'irrationnel, le contradictoire sont requis pour qu'il y ait vie et devenir.

La gnose hégélienne. – « Cette philosophie du Devenir absolu est une gnose... connaissance du monde qui est un engendrement du monde, la sagesse du philosophe s'y confond avec la Sagesse créatrice... Dans un homme qui s'appelait Hegel, et qui, ayant paru à la fin de l'histoire, s'est nourri de toute l'expérience de l'histoire et a assumé toute la substance du développement de la pensée, l'Esprit s'est révélé à lui-même. On ne s'est pas privé de sourire de cette prétention, pourtant il serait bien superficiel d'en faire reproche à Hegel sans voir qu'elle résultait en réalité des trois siècles d'histoire qu'il avait derrière lui. Karl Barth a raison de remarquer que si Hegel a considéré sa philosophie comme un sommet indépassable et une conclusion définitive, c'est qu'elle était vraiment la consommation, effectuée en climat chrétien-protestant, de tout l'effort de la Raison spécifiquement moderne, ou qui s'est regardée comme telle. En un sens, les temps étaient accomplis. Et d'avoir pris absolument au sérieux leur rôle messianique a été le signe de la grandeur philosophique d'un Hegel comme d'un Auguste Comte. L'histoire du rationalisme moderne n'est pas, en effet, un déroulement sans terme le long de la ligne indéfinie du temps ; c'est l'histoire d'un développement organique et articulé, dont les lignes de force convergeaient vers un sommet, un point final. Hegel a eu l'audace de déclarer que ce sommet c'était lui-même, parce qu'il en était réellement ainsi. Son erreur est d'avoir cru que ce qui atteignait alors son point suprême était l'immense Himalaya de la pensée humaine : ce n'était qu'un petit renflement de terre, la taupinière de la Raison qui s'est voulue la mesure de toutes choses », p. 178.

II. HEGEL ET LA PERSONNE HUMAINE

La personne selon le réalisme chrétien. – « Elle est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature » (saint Thomas), le sujet humain individuel composé d'âme et de corps qui, surexistant spirituellement en connaissance et en amour, constitue bien un *tout*, un univers à soi-même, mais est en même temps *partie* de l'univers et partie du groupe social ; qui possède bien l'indépendance caractéristique de la personnalité, mais la possède seulement dans sa racine, au milieu de toutes les servitudes que la matière et le monde, l'hérédité et le milieu font peser sur lui. Indépendance limitée, fragile et menacée, le drame de la vie de l'homme consiste à la rendre de plus en plus effective et vigoureuse en lui, et à passer par des morts à soi-même pour conquérir sa liberté d'autonomie, dans la mesure possible à une créature – à une créature faite de chair et d'esprit – et avec les restrictions dues à la condition humaine », p. 193.

Où la personnalité, la liberté, ont-elles leur réalité ? « Dans l'homme en tant qu'individu fini et distinct du Tout universel, dans l'atome humain », p. 185. « La personne humaine est un centre mystérieux subsistant en soi, un existant substantiel obscur à lui-même en raison même de sa richesse ontologique inexprimable en aucun objet de pensée, un individu en lequel est contenue et consommée la réalité métaphysique de la personnalité et en lequel se joue le destin de la personnalité », p. 194. Il y a, dans la personne individuelle, un abîme de subjectivité, un abîme substantiel « qui défie la conscience de soi, *une nuit* qui devient plus obscure à mesure qu'elle s'y enfonce », p. 195.

« Et sans doute il est bien vrai que la personnalité ne grandit en l'homme que dans la mesure où il quitte le monde clos de la simple individualité matérielle pour s'ouvrir spirituellement, par l'intelligence et par l'amour, à l'autre et à autrui, au bien commun de la famille et à celui de la cité, à l'océan sans bornes de la vérité, des souffrances de ses frères, de la charité de son Dieu.Mais c'est là un procès d'ordre moral produit dans les angoisses du libre arbitre de chacun », p. 197.

La personne individuelle selon Hegel. – « Loin de nier ou négliger dans son système l'Individualité ou la Singularité, la Personnalité, la Liberté, Hegel a constamment insisté sur leur valeur cruciale pour la philosophie. Son génie était trop perspicace, sa perception des choses de l'expérience

trop aiguë, pour ne pas discerner l'importance première de ces trésors de l'existence. La tâche de sa dialectique est de se les approprier, elle vivra d'eux. Et sa philosophie s'offre avant tout comme une philosophie de la liberté, une épopée métaphysique des réalisations progressives et des accomplissements suprêmes de la liberté », p. 184.

Mais ces valeurs ne prennent consistance « qu'en dépassant l'atome humain, et le faisant se dépasser, elles ne se réalisent vraiment que dans les totalités supérieures, et dans l'assomption de l'individu par ces totalités, aux diverses étapes du progrès de la conscience par où le Soi universel se réalise lui-même. L'infini immanent au fini le force à se perdre lui-même pour ne se retrouver qu'aux moments progressifs de son égalisation à l'infini. La charge d'exigence rationnelle dont la singularité, la personnalité, la liberté sont investies pousse de tout son poids irrésistible, vers le *par-delà*, chacun des termes encore déhiscents atteints par le développement. En vertu d'une espèce de *transcendance horizontale*, elles ne rejoignent leur concept qu'au-delà de ce qu'elles sont dans l'homme comme individu fini. Au niveau ou au stade de l'homme comme individu fini, elles ne sont encore que l'irrationnel *à vaincre et à surmonter ;* c'est seul ementpar-delà qu'elles gagnent à force de conflits et de réconciliations leur rationalité et donc leur réalité.

« C'est dire que pour les porter aux nues il doit commencer par les immoler là où dans l'univers créé siège ce qu'elles sont vraiment, là où elles ont vraiment leur réalité et leur signification réelle. Ce meurtre rituel est le sacrifice propitiatoire de la liturgie hégélienne. Dans l'instant même qu'il invoque la singularité, la personnalité, la liberté, et fait monter vers elles l'encens du rationalisme absolu, et s'évertue à suivre dans les nuées du ciel les phases de leur réalisation, le philosophe les tue sur terre, j'entends dans l'homme comme individu fini, – son affirmation est une destruction –, au nom du principe : *tout ce qui est réel est rationnel*, et des transfigurations dialectiques par où l'irrationnel, introduit dans la raison, doit parvenir à la rationalité », p. 185.

« C'est pourquoi c'est bien *une nuit*, mais une autre nuit que celle de cet abîme substantiel ou de l'univers-à-soi-même propre à chacun, que Hegel contemple en autrui :

> « L'Homme est cette nuit, ce *Néant vide*, qui contient tout dans sa simplicité-indivise : une richesse d'un nombre infini de représentations, d'images, dont aucune ne lui vient précisément à l'esprit, ou bien encore qui ne sont pas en tant que réellement-présentes. C'est la nuit, l'intériorité – ou – l'intimité de la Nature, qui existe ici : le Moi-personnel pur » (intériorité *de la Nature*, dit

Hegel, et non pas du sujet singulier lui-même, parce que pour lui le Moi-personnel pur ou le Soi pur est *universel*, et que la Nature est le premier avatar où, en s'aliénant de lui-même, il se laisse obscurément entrevoir, comme Vide et Néant de lui-même).

« Dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour : ici surgit alors brusquement une tête ensanglantée, là une autre apparition blanche ; et elles disparaissent tout aussi brusquement. C'est cette nuit qu'on aperçoit lorsqu'on regarde un homme dans les yeux : on plonge alors ses regards en une nuit qui devient terrible ; c'est *la nuit du monde* qui se présente alors à nous ». *Vorlesungen von* 1805-1806.

« Ainsi la nuit de la subjectivité individuelle n'est pour Hegel qu'une ténèbre vide où surgissent les fantômes du rêve et sommeillent le multiple et l'apparent. Quand il regarde *un homme dans les yeux* il n'est pas fasciné par le mystère de *cette âme*, du *toi* unique, c'est la *nuit du monde* qu'il voit dans ces yeux, elle seulement qui le fascine et qui le trouble », p. 196.

Les grandes figures de l'histoire. – 1. Kant, affirmant la dignité absolue de la personne « fin en soi », avait divinisé celle-ci. « Hegel procède à l'opération inverse. En face des grandes idoles de la personnalité sur-individuelle engendrées par le mouvement de l'Idée, il relativise entièrement la personne individuelle. La personne humaine n'est qu'une vague qui passe sur l'océan de l'Histoire et qui croit pousser le flot alors qu'elle est roulée par lui. Et sans doute il est bien vrai, – c'est une des grandes aperceptions dont Hegel a été ébloui –, que le plus souvent, sur la scène du monde, ce que l'individu fait en réalité est tout autre que ce qu'il croit faire, et que tout en paraissant emportés par leurs passions et leurs intérêts particuliers, les grands hommes de l'histoire accomplissent en réalité une œuvre où passe la majesté du destin, parce qu'étant donné la pression exercée par le flot de la vie et des besoins de la race humaine, il fallait bien qu'un décisif changement de cette sorte arrivât.

« Mais Hegel croit que telle qu'elle a été en fait, telle l'œuvre en question était exigée par la Raison en travail dans l'histoire ; il ne voit pas que cette œuvre, – qui *devait* sans doute être accomplie –, *aurait pu* être accomplie *autrement* (car tout grand événement historique, pour ambivalent qu'il soit, peut émerger dans l'existence avec la marque du mieux ou avec celle du pire, comme une fructification substantiellement saine ou comme une fructification véreuse et gâtée) ; et que cette qualité proprement morale, ce *comment* de l'œuvre dépend pour une large part de la grande figure elle-même qui fait l'histoire tout en dépendant d'elle. Il ne voit ni que les cheminements de la personnalité humaine dans l'histoire sont plus libres de

l'instant que l'histoire elle-même (les grandes figures de l'histoire ne sont pas seulement celles qui sont reçues par leur temps parce qu'elles font réussir ce qui était déjà mûr, mais aussi celles qui luttent contre leur temps et sont brisées par leur temps, comme les prophètes) ; – ni que l'élément individuel qui compte le plus dans l'individualité même du grand homme ce n'est pas ce que voient *les valets de chambre psychologiques :* ses passions et ses intérêts égoïstes ; c'est ce qu'ils ne peuvent pas voir : sa conscience (s'il en a une) ; – ni surtout qu'il y a par rapport à la personne humaine et à ce qu'elle accomplit une autre dimension que celle de l'histoire (il y a des événements et des œuvres, et une durée, qui sont méta-historiques, parce qu'ils relèvent du pur spirituel)[1]. Pour Hegel, toute la grandeur des grandes figures de l'histoire –, *les hommes d'affaires du génie de l'univers* –, est d'avoir été complices des exigences du temps, d'avoir pressenti ce qu'il avait rendu *mûr pour le développement* –, *Ripeness is all,* comme dit Edgar dans le *Roi Lear* », p. 198.

2. Les « *hommes d'affaire du génie de l'univers* » obéissent à des lois qui sont au-dessus des lois de la Moralité de la conscience. Ils sont justifiés par le succès. Ils ont pu apparaître comme des contempteurs de la loi morale, voire comme des criminels : ils ne l'étaient qu'en apparence ; ils préparaient l'avenir, ils sont absous par l'histoire, elle les fait blancs comme neige. Il reste à la conscience vertueuse et à l'envie propre à la sphère de la *Moralität* – distincte de la *Sittlichkeit* – de se consoler en voyant qu'ils ont été malheureux :

> « Toute leur vie ne fut que labeur et peine, toute leur nature ne fut que passion. La fin atteinte, ils tombent, bale vide de grain. Ils meurent tôt comme Alexandre, ils sont assassinés comme César, transportés à Sainte-Hélène comme Napoléon. Cette affreuse consolation que les hommes historiques n'ont pas eu

[1] « La pensée comme telle n'est pas dans le temps... Le lieu propre du spirituel est au-dessus de l'existence temporelle. De cela nous trouvons un signe digne d'attention dans le fait que les événements spirituels sont des événements *méta-historiques :* en tant qu'occurrences ils prennent place dans l'histoire, mais leur contenu prend place dans une région supérieure à l'histoire –, c'est pourquoi il est normal que l'histoire n'en fasse pas mention. Le mot événement lui-même est alors ambigu : *ce qui se passe* en pareil cas arrive pour un instant dans l'existence temporelle, mais arrive pour toujours dans l'existence des âmes et de la pensée. » Jacques MARITAIN, *Approches de Dieu,* p. 87. – « Ce qui distingue l'historien des religions d'un historien tout court, c'est qu'il fraie avec des faits qui, bien qu'historiques, révèlent un comportement qui dépasse de beaucoup les comportements historiques de l'être humain. S'il est vrai que l'homme se trouve toujours *en situation,* cette situation n'est pas pour autant toujours *historique,* c'est-à-dire conditionnée uniquement par le moment historique contemporain. L'homme intégral connaît d'autres situations en plus de sa situation historique... *Plus une conscience est éveillée, plus elle dépasse sa propre historicité* ». Mircéa ELIADE, *Images et symboles,* p. 40.

ce qu'on nomme bonheur, dont n'est capable que la vie privée –, ceux qui en ont besoin peuvent la puiser dans l'histoire ». *Philosophie de l'histoire.*

Pas de loi naturelle au sens chrétien, pas de loi *idéale* supérieure au fait, enracinée dans l'éternité *réelle* du Dieu transcendant, dirigeant toutes choses selon un ordre qu'il appartient aux agents libres, par là-même qu'ils sont libres, d'accomplir librement, et qui ainsi leur prescrit ce qu'ils *doivent* faire ou ce qui *doit être*. Au lieu de signifier simplement *le fait* que certains changements ou certains besoins, dont la pression est devenue irrésistible, obligent la vie collective à trouver un moyen de s'y ajuster, l'expression *nécessité historique* va désigner une nécessité *de droit* selon laquelle les voies où s'engage la vie collective seraient entièrement prédéterminées.

3. L'histoire est le jugement de Dieu, l'histoire du monde est le tribunal qui juge le monde, *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Concourir à la victoire de la communauté qui par sa réussite historique sera absoute à ce tribunal, telle est la seule exigence, à l'égard des *individus de l'humanité commune*, de l'éthique supérieure, *Sittlichkeit*, qui a affaire aux destins des peuples. « Le mouvement de l'histoire entendu comme la volonté de Dieu, les desseins de l'histoire, les inflexibles nécessités du développement de l'histoire qui requiert néanmoins le libre don et la coopération plénière de toutes les énergies de l'homme, les sanctions de l'histoire, la souveraine importance morale de l'efficacité historique et de la réussite historique, voilà l'appareil de concepts auquel les écoles de pensée tributaires de Hegel demanderont désormais les régulations majeures de la conduite humaine », p. 248.

Les philosophes et le sage. – Le philosophe est, selon Hegel, immergé dans le temps ; il lui faudra attendre l'âge moderne pour devenir un Sage et que lui soit dévoilé le Savoir absolu.

« La philosophie est identique à l'Esprit de l'époque à laquelle elle paraît ; elle n'est pas au-dessus, elle n'est que la conscience du substantiel de son temps, ou encore le savoir pensant de ce qu'il y a dans le temps. Un individu, de même, ne domine pas davantage son temps, il en est le fils ; la substance de ce temps est son essence propre ; il ne fait que la manifester sous une forme particulière. Un individu ne peut pas plus sortir de la substance de son temps qu'il ne le peut de sa peau. – Ainsi donc, au point de vue substantiel, la philosophie ne peut dépasser son temps ». *Histoire de la Philosophie.*

Les philosophes se sont succédé tout le long de l'histoire ; le Sage survient quand tout est accompli. « En tant qu'il est le Savoir, il est la conscience-de-soi de l'Esprit ; mais en tant qu'il reste en même temps un singulier empirique en sa particularité contingente, il fait abandon à l'Esprit de

cette suprême conscience-de-soi, et donc de la suprême Individualité (Personnalité) qu'elle constitue », p. 225 :

> « Toute la sphère de la finitude, du fait d'être soi-même quelque chose du sensible, – s'abîme dans la Foi vraie-ou-véritable devant la pensée et l'intuition de l'Eternel, devenant ici une seule et même chose. Tous les moucherons de la subbjectivité sont brûlés dans ce feu dévorant ; et *la conscience même* de ce don-de-soi-même et de cet anéantissement est anéantie » *Glauben und wissen*.

Hegel dit que cet anéantissement lui a coûté cher. Il parle d'une période de dépression totale qu'il a vécue entre les 25e et 30e années de sa vie, d'une « hypochondrie » provenant du fait qu'il ne pouvait pas accepter l'abandon nécessaire de l'Individualité, exigé par l'idée du Savoir absolu. « Il a fini par trouver la complète pacification (*Befriedigung*) propre au Sage dans ce définitif renoncement à rester un tout devant le Tout, dans cette mort à soi-même comme personne individuelle, grâce à quoi le suprême Savoir est en lui comme en Dieu ; comme il l'a pareillement trouvée dans l'acceptation pour lui-même de la mort totale et définitive : car en mourant tout entier l'homme atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'Esprit immanent à la nature et à l'histoire, qui réalise à la fin tous les attributs de sa divinité, à travers l'éphémère unité avec lui des princes de l'humanité qui sont ses révélateurs, – et sur leurs cendres. Pour le Sage de Hegel, c'est dans la mort, et dans l'acceptation de la mort sans lendemain, que l'autonomie se consomme », p. 225.

La nature et la grâce. – 1. Hegel sait que le christianisme a eu le privilège de porter au jour la valeur et la dignité de l'individu :

> « L'esclavage est impossible dans le christianisme, car l'homme est considéré désormais comme homme selon sa nature universelle en Dieu ; chaque individu est un objet de la grâce divine et de la fin divine. Dieu veut que *tous* les hommes soient sauvés. Donc, complètement en dehors de toute particularité, en soi et pour soi, l'homme certes déjà en tant qu'homme, a une valeur infinie ». *Philosophie de l'histoire*. (En la reconceptualisation hégélienne du christianisme, c'est l'appartenance à l'espèce humaine, à la communauté humaine, ce n'est pas la personne humaine, qui est considérée dans l'invididu.)

« Hegel a retenu du christianisme – pour la ré-interpréter – l'idée que chaque être humain est *unique au monde* et que cette unicité est d'un prix infini. Bien plus, il a retenu-tout-en-la-niant l'idée chrétienne de l'homme, à tel point que, tandis qu'il rejetait comme mythique la notion de la grâce et de l'ordre surnaturel, il gardait au centre même de sa pensée celle de l'accession de l'homme à la vie divine et de sa transformation en Dieu. En conséquence, l'humain comme tel consistait à se rendre autre, changer

radicalement, et il n'y avait plus à proprement parler de nature humaine ; la nature humaine fait place désormais à l'auto-genèse historique de l'humanité, et c'est par sa propre action que l'homme gagne ainsi son être, se fait en même temps Homme et Dieu. *L'être vrai de l'homme est son action.* Mais à quoi tend l'action de l'homme au sein de l'histoire, sinon à l'avènement des formes les plus hautes de la Communauté sociale (Etat hégélien) et à la suprême révélation du Savoir absolu (Sagesse hégélienne) ? La valeur infinie de l'individu et de son unicité n'est qu'une ombre et une promesse, tant qu'elle n'est pas celle même de ces hautes totalités universelles... », p. 196.

2. « Hegel a tenté de porter, du plan religieux de l'obéissance à la loi de Dieu au plan politique de l'obéissance à la loi de l'Etat, la notion de *libertas christiana* telle que la pensée protestante l'avait élaborée en interprétant dans sa propre perspective les textes pauliniens. D'une façon beaucoup plus générale, et parce que tout son système est axé sur l'idée de liberté d'indépendance ou d'autonomie [1], il a tenté de refondre en termes purement philosophiques la notion paulinienne de la liberté conférée par l'Esprit. La tentative a échoué parce que le *Weltgeist* n'est pas le Saint-Esprit, et parce que toute la réalité de ce que l'amour opère en faisant de l'homme un seul esprit avec le Dieu infiniment transcendant devient un pur mirage quand une soi-disant onto-logique essaie d'en trouver l'équivalent dans l'auto-négation par où l'individu, courant après sa propre essence, va la rejoindre dans l'universel concret, lui-même en route, à travers l'histoire, vers sa propre divinité », p. 221.

L'Etat hégélien. – Pour Hegel, la Famille est déjà un individu, où la notion d'individualité se réalise à un niveau plus élevé que dans la personne individuelle : *la famille n'est qu'une personne* et les parents y ont *renoncé réciproquement à leur personnalité.* L'Etat, l'Homme collectif en tant qu'unité vivante, est le Sur-individu, la Personne ou la Sur-personne humaine par excellence, l'Esprit s'affirmant souverainement comme Action, Vouloir et Imperium pratique, dans une conscience de soi élevée à l'universalité, p. 208.

« Avec Hegel la pensée protestante allemande a effectué un tournant historique d'importance cruciale... Les caractères de la communauté spiri-

[1] La *liberté de choix* ou libre arbitre est un pouvoir de choisir qui transcende toute nécessité, même intérieure ; la *liberté d'indépendance ou d'autonomie*, qui suppose l'exercice de la liberté de choix, est, au vrai, la pleine possession de soi, la pleine domination de l'homme sur ses passions, la pleine conquête de sa personnalité.

tuelle protestante passent à l'Etat germanique. La subjectivité collective où le Christ habite, c'est dans l'Etat qu'elle se trouve sous forme rationnelle, y formant le *nous* de l'Esprit, et c'est là qu'elle se réconcilie à l'objectivité de la loi. L'opération mystique par où, pour Jean-Jacques Rousseau, les volontés individuelles meurent dans la volonté générale pour y ressusciter dans l'unité, passe chez Hegel du plan social au plan métaphysique. Et c'est en vertu d'une exigence foncière de la dialectique que, lorsque l'Etat surgit, la volonté de chacun meurt à elle-même pour revivre – transfigurée – dans la volonté commune où elle trouve enfin sa réalité et sa liberté. C'est d'elle-même donc, et de tout l'élan spontané de sa liberté subjective, qu'elle fait ce que veut l'Etat. Couronnant l'hypocrisie politique portée à son comble, cette mythologie garantie par la dialectique donne une sécurité définitive à la souveraine puissance de l'Etat, qui loin de m'imposer contrainte *est* ma liberté, et a droit par suite, non seulement à mon obéissance, mais à l'élan joyeux de mon cœur et à mon enthousiasme... L'Etat ne s'impose plus du dehors en asservissant les individus comme faisaient les empires despotiques d'autrefois, mais se les assujettit d'autant mieux – sans les soumettre à la moindre hétéronomie – qu'il est la substance même et la vérité de leur volonté », p. 211.

> « L'Etat est la réalité en acte de la liberté concrète », « la raison et la moralité conscientes d'elles-mêmes », « l'homme doit vénérer l'Etat comme le divin sur terre », « la marche de Dieu dans le monde, voilà ce qu'est l'Etat », « l'Etat est l'Idée divine telle qu'elle existe sur terre », « l'Etat, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but propre, absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus haut devoir est d'être membres de l'Etat ». « Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat. Il n'a qu'en lui son être. Toute la valeur que l'homme possède, toute sa réalité spirituelle, il ne l'a que par l'Etat. » « L'Etat étant l'Esprit objectivé, c'est seulement en tant qu'il est un de ses membres que l'individu lui-même possède objectivité, vérité et vie éthique. » *Philosophie du Droit* et *Philosophie de l'histoire*.

« C'est ici la formule même, la formule originelle du totalitarisme politique... Les individus n'existent vraiment que comme membres de l'Etat. En lui seulement ils sont décidément *reconnus*, et n'est-ce pas en étant reconnue par autrui (c'est un thème cher à Hegel) que l'individualité est engendrée à sa vérité et à sa réalité supra-contingentes ? Cette reconnaissance de son unicité – que l'homme de la conscience malheureuse (judéo-chrétienne) ne recevait que symboliquement du Dieu transcendant de la religion –, voilà donc qu'enfin je l'ai obtenue ! Oui, reconnu par le Tout,

mais comprenons bien à quelles conditions : à condition qu'en retour je reconnaisse le Tout pour ce qu'il est (à savoir, mon achèvement), et à condition que je sois devenu *reconnaissable* à tous, – sans plus rien en moi qui ne soit exposé à tous et à moi-même, – chacun, dans l'unicité de son être-là empirique, n'ayant plus d'autre âme et d'autre intériorité spirituelle que l'âme même du Tout », p. 210.

La *Moralität*, dans laquelle l'homme suit la décision de sa propre conscience, a fait place à la *Sittlichkeit* ou *Ethicité* « qui est la vie morale dans sa forme authentique et pure, et qui, se développant à partir de la communauté familiale, a sa clef de voûte en l'Etat. Alors, il ne s'agit plus pour moi de *réfléchir sur l'objet de mon action* pour me faire une *conviction personnelle ;* j'accomplis le devoir en *quelque sorte d'instinct*, parce qu'il est ma *seconde nature*. Le régime de la conscience est enfin transcendé. On voit aisément ce que tout cela signifie dans la réalité de l'existence humaine. Devant un ordre de l'Etat, ma conscience peut éprouver des scrupules, la chose prescrite peut lui apparaître inhumaine, injuste, criminelle. Peu importe ! Ces troubles et ces scrupules de la conscience n'ont qu'une valeur subjective, je les rejette avec le courage de la moralité authentique devenue ma seconde nature, et sans m'embarrasser de la réflexion qui délibère. Je sais que j'accomplis l'exigence absolue d'une conduite véritablement éthique, le *devoir absolu*, – *ce qui est* – en faisant ce que l'Etat, c'est-à-dire l'Esprit, me prescrit, et que l'Etat lui-même, enveloppant la sphère du droit abstrait et celle de la moralité, mais supérieur à elles, n'est tenu ni par les règles du droit ni par celles du bien et du mal telles que la conscience les connaît. En voulant comme mon propre être ce que veut l'Etat, je possède ma *liberté réelle*, et je suis couvert, non seulement par mon supérieur hiérarchique, mais par l'inébranlable certitude de l'ordre objectif et universel où se manifeste Dieu. La *Sittlichkeit* est pratiquement la morale du sacrifice de la conscience, spontanément et joyeusement fait à l'Etat », p. 212.

« Ce qui parfait et consomme l'individualité vraiment humaine (la personnalité) et la liberté, auxquelles les citoyens sont élevés par l'Etat, c'est la mort pour l'Etat, parce que c'est en mourant pour le Tout qu'ils atteignent la suprême reconnaissance par le Tout. C'est en fin de compte parce qu'il peut mourir que l'homme peut être un individu », p. 210 :

> « Dans la mort, la puissance absolue, le *maître* du *particulier*, – c'est-à-dire la volonté commune –, est devenu l'*Etre-donné* pur, qu'est le cadavre du citoyen mort pour l'Etat. » « Cette Universalité à laquelle le Particulier parvient en tant que *tel*, est l'*Etre-donné pur, la mort ;* la mort est l'achèvement-ou-la-perfec-

tion et le travail suprême que l'individu en tant que tel entreprend pour la communauté. » *Vorlesungen von 1805-1806* et *Phénoménologie*.

La mort, lorsqu'elle concernera les systèmes particuliers, deviendra la guerre, p. 244 :

« Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir..., donc pour ne pas laisser se désagréger le Tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance ; de même qu'aux individus qui, s'enfonçant dans cet ordre, se détachent du Tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable, et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort. Grâce à cette dissolution de la forme de la subsistance, l'Esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là éthique, il préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la *liberté* et dans sa *force*. » *Phénoménologie*.

« L'Etat est un individu et l'individualité contient essentiellement la négative. Donc, même lorsqu'un certain nombre d'Etats forment une famille, une telle union en tant qu'individualité doit se créer un opposé et engendrer un ennemi. Des guerres, non seulement les peuples sortent renforcés, mais des nations qui sont divisées en elles-mêmes conquièrent, par la guerre au-dehors, la tranquillité au-dedans. Il est vrai que la guerre apporte de l'insécurité aux propriétés, mais cette insécurité réelle n'est que le mouvement, lequel est nécessaire. Dans les chaires, on entend souvent parler de l'insécurité, de la vanité, de l'inconstance des choses temporelles ; mais chacun pense, si ému soit-il, qu'il conservera ce qui est le sien. Que cette insécurité apparaisse réellement sous la forme des hussards sabre au clair, et que tout cela cesse d'être une plaisanterie, alors ces mêmes gens édifiés et émus, qui avaient tout prédit, se mettent à maudire les conquérants. Néanmoins les guerres ont lieu quand elles sont exigées par la nature des choses ; puis les récoltes poussent à nouveau et les bavardages se taisent devant le sérieux de l'histoire. » *Philosophie du Droit*.

« *La pure intériorité de la nation germanique a été le terrain véritablement propre à l'affranchissement de l'esprit* » ; c'est elle qui, « *au dernier stade de l'histoire* », fera régner l'esprit sur le monde, p. 244.

III. LE DIEU DE HEGEL

La religion captée par la philosophie. – « Grâce à la révolution dialectique qui a fait refluer tout l'irrationnel dans la raison, le rationalisme inauguré par Descartes est arrivé maintenant au terme de ses conquêtes. Tout est soumis à l'empire de la Raison, qui est, au sens le plus décidément univoque, *l'essence de l'esprit divin comme de l'esprit humain* tout ensemble. La Philosophie est la connaissance purement et simplement suprême ; quand elle atteint le Savoir absolu, elle coïncide avec la science que Dieu a de lui-même. De fait, en s'emparant de la première place dans les degrés du savoir, elle se chargeait bon gré mal gré du fardeau de toutes les énigmes au milieu

desquelles l'esprit humain s'est débattu. Il ne suffisait pas de nier et rejeter tout ce qui relevait de la foi et de la théologie, comme s'y était bravement ment essayé, aux chandelles de l'*Aufklärung*, le tragique bavardage du XVIIIe siècle. Il fallait intégrer et réinterpréter tout cela. Avec Hegel comme avec Auguste Comte, sous l'étiquette chrétienne comme sous l'étiquette de la religion de l'Humanité, la philosophie moderne s'aperçoit qu'en renversant la théologie, elle a assumé tout l'héritage de celle-ci. A elle désormais d'apporter aux hommes les ultimes réponses et les ultimes certitudes, et ce qui leur tiendra lieu de transfiguration, de communion des saints, de Paraclet, et la bonne nouvelle du salut et de la rédemption qu'ils avaient attendue de la révélation... Il faut maintenant faire entrer la religion dans la substance même de la philosophie. L'Auguste Comte de la *synthèse subjective* essaiera une contrefaçon laïque du catholicisme destinée à supplanter le message chrétien. Hegel, lui, en absorbant religieusement le protestantisme dans sa philosophie, c'est le message chrétien lui-même et le sel de l'Evangile, c'est le Christ et sa passion rédemptrice, la Trinité, l'Incarnation et le *felix culpa* qu'il installe dans la dialectique et restitue de ses pieuses mains », p. 228.

Le vrai sens de la révélation chrétienne selon Hegel, « c'est que chacun doit être reconnu non par un Tout qu'on imagine séparé, mais par le Tout lui-même qu'est le Monde (et principalement sous la forme de l'Etat), et que l'homme doit entrer en possession de sa divinité dans ce monde-ci et dans cette vie-ci, au terme du travail de l'histoire, Jésus étant le premier d'entre nous à avoir vu qu'il était Dieu, parce que Dieu et l'homme se font en même temps Dieu, dans l'homme », p. 229.

L'Incarnation du Verbe signifie la loi fondamentale de la dialectique : la pensée doit entrer dans l'abîme de sa propre négation pour trouver sa plénitude par le retour en soi et *chez soi*. La passion rédemptrice est le symbole du procès par où la conscience humaine fait cesser sa séparation d'avec l'universel, et par où se réconcilient le fini et l'infini. L'histoire du Christ est celle de la réintégration de ce monde fini dans l'unité. La rémission des péchés signifie que la chute est la condition nécessaire de l'avènement et du triomphe de l'Esprit. La Trinité signifie que la vie de l'Esprit est le mouvement intérieur à soi-même et la réflexion sur soi de la Raison, p. 231.

« Ainsi la foi chrétienne est-elle comme tout le reste *mise sous la forme de la pensée*. Tout est là, et tout est cadavre. Toutes les vérités de la foi pendent à l'abattoir de la raison pure. Il le faut bien, puisque la philosophie est devenue tellement chrétienne qu'elle est maintenant l'héritière du Dieu

révélant... Une fois de plus Hegel a tué ce qu'il affirmait et exaltait. En proclamant la mort de Dieu, Nietzsche ne fera que dévoiler ce que couvrait le manteau de l'idéalisme dialectique. L'athéisme de Nietzsche et celui de Marx démasqueront la religiosité sans foi de la raison hégélienne en se dressant contre le christianisme. La foi de Kierkegaard criera vengeance sur elle en se dressant contre la raison », p. 232.

Le Dieu de Hegel. – « Dieu est l'Esprit infini en tant qu'il se fait personnel ou sur-personnel en prenant conscience de lui-même (dans l'homme) ; ce même Esprit infini qui ne se réalise qu'en se niant d'abord et s'aliénant dans le fini, et qui se pose comme Idée (thèse), puis s'extériorise comme Nature (antithèse), avant de rentrer chez soi comme Esprit (synthèse).

« Hegel se défendait d'être panthéiste parce que le panthéisme consiste à *affirmer l'identité de Dieu et du monde*, alors que dans le système hégélien le monde est nécessairement autre chose que Dieu : mais de quelle façon ? Parce que dans cette altérité même, le monde est lui-même nécessaire à Dieu –, comme extranéation (*Entfremdung*) de Dieu, et pour que Dieu devienne Soi dans le monde. Qu'il soit pris sous l'état d'aliénation de soi ou sous celui de réintégration en soi, Dieu n'est que l'éternel procès, douloureux ou victorieux, d'une *Pensée* qui a été érigée en absolu, non comme acte pur d'intellection, mais comme raison discourante, et d'un *Tout* infini qui n'est pas 'séparé' et transcendant aux choses, mais consubstantiel au devenir et à la pullulation des formes du fini. Un tel immanentisme absolu est plus panthéiste que le panthéisme vulgaire », p. 236 :

Et comment « ce Dieu de Hegel prend-il conscience de lui-même et se personnalise-t-il, comment conquiert-il sa divinité à partir de son propre négatif ? Il a besoin pour cela du fini. C'est par l'homme et la pensée de l'homme qu'il ramène lui-même et toutes choses en soi », p. 236.

> « Dieu doit être conçu comme esprit dans la communauté. » Le développement de l'Esprit absolu coïncide ainsi avec l'histoire de l'esprit humain : « L'Esprit divin et l'esprit humain possèdent en commun ce qui est en soi et pour soi, l'Esprit universel absolu ». « La nature divine n'est elle-même que cela : être l'Esprit absolu ; ainsi donc l'unité de la nature divine et de la nature humaine est l'Esprit absolu lui-même. » « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît lui-même ; or, sa connaissance de soi est en outre la connaissance de soi qu'il a en l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans la connaissance qu'il a de lui-même en Dieu. » *Encyclopédie, Histoire de la Philosophie, Philosophie de la Religion.*

« Supprimez la philosophie et son histoire, et Dieu n'est plus Dieu. Autrement dit : supprimez l'homme et son histoire, et Dieu n'est plus Dieu. Car

le hibou de Minerve ne commence son vol qu'à la tombée de la nuit –, le Savoir du Sage n'est pas autre chose qu'une réflexion suprêmement compréhensive où est révélé, dans le *souvenir-intériorisant*, ce qui s'est accompli, ce que le réel est devenu. Il révèle en même temps et du même coup Dieu et l'Homme, parvenus à la plénitude de leur être et ne faisant qu'un, Dieu devenu vrai Dieu dans l'Homme et l'Homme devenu Dieu en devenant vraiment Homme. Ce n'est pas là *panthéisme vulgaire*, c'est *immanentisme anthropo-théiste* », p. 237.

Dieu responsable du mal. – « Dans l'authentique perspective du christianisme, l'innocence de Dieu est un corollaire de sa transcendance. Dieu est absolument *innocent* du mal. Bien plus il a engagé la guerre contre le mal, et contre son compagnon, la mort ; et il les a tous deux pris sur lui, quand il s'est incarné pour souffrir, comme s'il cherchait ainsi à consoler sa gloire d'avoir créé un monde où le mal est permis, parce qu'il est dans la nature de tout ce qui n'est pas Dieu de pouvoir faillir... Si la Liberté incréée *souffre* que passe dans l'être la blessure du mal qu'elle-même n'a pas voulu, c'est que dans le duel où elle est engagée avec les libertés créées qui lui font face, et dans l'aventure où son amour a tout misé, elle tirera de ce mal qu'elle ne veut pas, un bien plus grand qui sera sa réplique –, elle seule étant capable de gagner avec un art infaillible une telle partie menée à tombeau ouvert, où les pertes sont terrifiantes, parce que le gain est proprement divin... Le *fair play* de Dieu est la première loi de la philosophie de l'histoire... Tout cela c'est l'*a, b, c,* du christianisme », pp. 238-240.

« Mais pour l'immanentisme, chrétien de Hegel, il en va tout autrement. La distinction entre permettre et vouloir n'a pas de sens là où l'on n'a pas une Personne en face d'autres personnes, mais un Procès qui va vers l'unité et la conscience de soi à travers ses propres différences. Dieu maintenant est immanent au devenir des choses, lui et elles sont univoquement Pensée –, c'est lui-même qu'il nie et qu'il retrouve dans l'engendrement de l'univers et du temps et dans le progrès de l'histoire ; son être entier (*la richesse complète de l'Esprit*) est contenu dans chacun des Mondes historiques qui se succèdent dans le mouvement du devenir humain ; son éternité ne transcende pas le temps..., elle est l'*autre* du temps, immanent au temps, s'aliénant dans le temps et se ré-instaurant par le temps... Dieu se fait lui-même par toutes les pertes de soi et tous les anéantissements où le *travail du négatif* doit descendre pour les résurrections ultérieures. Est-ce que chez Schelling et Fichte l'idée de Dieu ne *s'abaisse* pas *jusqu'à la fadeur*, parce

qu'*il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif ?* C'est une nécessité de l'être de passer par le négatif et par le mal. Dieu aussi doit passer par là. *Sans le calvaire de l'histoire, l'esprit serait la solitude sans vie...* Bref, le mal est dialectiquement ou métaphysiquement nécessaire. Et Dieu est par sa propre existence et son propre processus de réalisation de soi par soi, la première source (immanente) et le suprême responsable du mal comme du bien, du mal avec tous ses fruits comme du bien avec tous ses fruits, dans l'histoire de la race humaine ; et il est la suprême justification du mal comme du bien, du mal avec tous ses fruits comme du bien avec tous ses fruits » (p. 240).

« Le Dieu de Hegel n'est pas innocent du mal, il passe lui-même par le mal pour gagner sa propre divinité. Et tout ce qui arrive, le mal comme le bien, est son œuvre propre. Il a sur lui le sang des victimes immolées depuis le commencement du monde par les herses bénies du développement dialectique, plus inexorables que celles de la machine à sacrifice de la *Colonie Pénitentiaire* de Kafka. Il est au milieu de nous le Principe de la Guerre père de toutes choses. Il ne commande pas l'amour aux hommes ; il n'est pas assez naïf pour cela, il ne s'intéresse pas à ce qui doit être, mais seulement à ce qui est. Et ce n'est certes pas de lui qu'il a été dit : *Deus caritas est.* Il sait et il fait que le crime a sa nécessité comme la guerre, qui est un *crime pour l'Universel* et où le particulier, donnant et recevant la mort *dans le vide, impersonnellement, se contemple comme absolument libre, comme Négativité universelle pour soi, et réellement contre un autre.* Il fomente en les hommes la guerre et la volonté sacrée de victoire dans le conflit, il sanctifie la guerre comme le grand souffle qui *préserve les eaux du lac de croupir* et empêche les individus de s'enfoncer dans la sécurité, et grâce auquel, au cours du progrès de l'histoire, les nations et les Empires se remplacent et se succèdent à la tête de l'humanité jusqu'à l'avènement du peuple décidément choisi, de la communauté chrétienne-allemande », p. 243. Ajoutons que ces choses que nous appelons le mal ne le sont pour Hegel qu'en apparence quand elles servent les desseins de l'histoire et du Dieu qui se fait par elles, p. 253.

Der Herr der Welt. – C'est comme Esprit du monde, *Weltgeist*, que le Dieu de Hegel entre dans l'histoire pour se réaliser. Le Maître, le Souverain, le Seigneur, l'Empereur du monde, *der Herr der Welt*, est la personnalité concrète, le Soi de l'Esprit infini en procès de se posséder pleinement lui-même. Le César de la Rome impériale n'en offrait qu'une dérisoire figure,

et le Dieu chrétien n'était qu'une sublimation céleste de ce César romain. Le vrai *Herr der Welt* ne domine pas d'*en haut* le monde, « c'est *du sein* du monde et des gémissements du monde, c'est du plus profond du temps, qu'en se faisant lui-même et consommant ou réalisant sa propre liberté sans bornes, il étend son pouvoir sur toutes choses. Ainsi engagé par les exigences mêmes de sa divinité dans le monde, dont il a besoin pour être, et qu'il amène, en l'Homme, à cette même ultime liberté qui est la sienne, il mérite, et en un sens incomparablement plus décisif que le Dieu des stoïciens, le titre d'Empereur de ce monde », p. 243. Pour le Hegel de la *Phénoménologie*, c'est Napoléon, en tant que portant en lui le tout de l'Etat, et s'effaçant dans l'ombre de la gloire de l'Etat, qui est, *der erscheinende Gott*, la première manifestation réelle de l'Esprit du monde. « L'âge historique de cette manifestation définitive est celui où Hegel lui-même a apparu (précisément pour révéler cet âge à lui-même), l'âge de Napoléon et de l'Etat napoléonien (au temps de la *Phénoménologie*, mais ils n'ont pas tenu leurs promesses), puis (pour le système décidément constitué), l'âge de l'Etat chrétien-germanique, sous la forme de l'Etat prussien, ou sous quelque autre forme à venir, appelée à s'imposer un jour au monde entier comme Etat universel et homogène », p. 209.

Ceci posé, « imaginez un Dieu qui soit lié à l'ordre de la nature ou à l'évolution du monde; un Dieu qui soit responsable de ce monde sans pouvoir le sauver, ni arracher au mal quiconque ne refuse pas sa grâce, ni infuser en nous une vie que le monde ne connaît pas ; un Dieu dont l'inflexible volonté, que nulle prière ne peut atteindre, se plaise et donne sa consécration à tout le mal comme à tout le bien du monde, à toute la fourberie et la cruauté comme à toute la générosité qui sont à l'œuvre dans le monde ; un Dieu qui bénisse l'iniquité et l'esclavage et la misère, et qui sacrifie l'homme au cosmos ou au mirage de l'humanité divinisée, et qui fasse des larmes des enfants et de l'agonie des innocents un ingrédient des nécessités sacrées des cycles éternels ou de l'évolution, – sans nul au-delà où sa bonté répare les ravages faits dans son œuvre par la liberté créée... », p. 242, et il sera bien le Dieu de Hegel.

A l'égard de ce Maître, de ce Souverain, de cet Esprit, de ce Seigneur, de cet Empereur de ce monde, le christianisme est un acte de totale rupture et de rejet absolu. « Mais Hegel nous propose ce Dieu-là comme le Dieu lui-même de la philosophie chrétienne : sans doute parce que, méditant sur l'histoire du Christ pour en nourrir le *Savoir absolu*, il a vu dès le départ, dans les feux noirs de sa gnose immanentiste, l'image de l'Agneau de Dieu

qui porte les péchés du monde –, Logos immaculé qui, selon saint Paul, bien qu'étant dans la forme de Dieu, a librement consenti, afin de nous sauver, à prendre la condition d'esclave –, se transformer en l'image d'un Dieu tombé, par la loi de son être, dans la condition d'esclave, qui, afin de conquérir la forme de Dieu, et d'émerger comme Empereur du monde avec toutes les richesses du monde intégrées en lui, doit passer lui-même par les péchés du monde et besogner parmi ses crimes, et qui bénit la fécondité du négatif », p. 246.

CONCLUSION : LA RECHERCHE DE L'ABSOLU

Faites pour servir de repères au lecteur des trois grands chapitres : *Hegel et la Sagesse, Hegel et la Personne humaine, Le Dieu de Hegel,* qui forment le cœur du livre sur : *La Philosophie morale,* ces citations en ont certes appauvri le sens, mais, nous l'espérons bien, elles ne l'auront ni déformé ni trahi. En guise de conclusion, comment la pensée ne nous viendrait-elle pas de mettre en garde contre deux au moins des équivoques fondamentales que peut recouvrir cette *Recherche de l'Absolu* dont on recommence aujourd'hui à parler.

1. La première, désastreuse, serait de vouloir trouver, même en s'entourant d'illusoires précautions : une équivalence entre la *recherche d'un Absolu d'immanence au devenir et au monde,* et la *recherche d'un Absolu de transcendance au devenir et au monde ;* une équivalence entre l'*expérience métaphysique* d'un processus rationnel s'en allant en discourant à la rencontre d'un Absolu, et l'*expérience mystique* de l'Absolu directement saisi lui-même, les dons par lesquels il se donne à l'âme aimante étant, non seulement *ce qui* est atteint, mais encore *ce par quoi* il est lui-même atteint dans le cœur de son mystère ; une équivalence entre *l'aventure rationaliste* poussée jusqu'à l'héroïsme d'un Spinoza, d'un Kant, d'un Hegel, et *l'aventure évangélique* d'un François, d'une Thérèse, d'une Jeanne, de tant de pauvres en esprit et de mendiants d'amour ; une équivalence entre d'une part le *Rien* d'un saint Jean de la Croix, disposant l'âme à recevoir pour toujours, dans la singularité de son être immortel, mais devenu pure transparence, le Tout transcendant qui est Dieu, et avec lui par surcroît les cieux, la terre, les hommes et les anges, toutes ses créatures, et d'autre part la *Négativité* d'un Hegel, par quoi la singularité de l'âme immortelle s'anéantit pour nourrir le processus où Dieu devient Dieu en l'Homme et en l'histoire de l'Homme.

D'un côté, la prise de conscience d'un Océan d'impersonnalité dont nous sommes parties et qui attend notre consentement à disparaître totalement

et à jamais en lui ; de l'autre côté, la prise de conscience d'un dialogue d'amour entre deux personnes dont la joie de l'une est de tout mendier et la joie de l'autre de tout donner. Comment ces deux expériences pourraient-elles s'équivaloir ? Une dernière citation : « Ceux que *saint Paul* décrit comme conduits par l'Esprit qui souffle où il veut sont libres, non seulement parce qu'ils ne sont plus sous la loi, mais aussi parce que pardelà toute observance, là où il n'y a plus de chemin, importe pour eux pardessus tout le dialogue de personne à personne, et le mutuel témoignage d'amour où ils sont engagés avec Celui qui est infiniment au-delà et au-dessus du monde et de l'histoire, et à la liberté même duquel ils participent, dans une perpétuelle imprévisibilité, supérieure à tout *fatum* historique. Mais toute la liberté de l'homme consiste *pour Hegel* à saisir et réaliser à fond la vérité de la nécessité, et à lui obéir comme à la substance de son être propre... ; c'est dans l'*amor fati*, dans la réconciliation avec le destin, avec l'histoire du monde, qu'aux yeux de Hegel réside la suprême conscience de la liberté ». En outre, « dans la *conception paulinienne*, l'homme mû par l'Esprit de Dieu reste lui-même et plus que jamais un tout individuel, une personne ; et l'amour lui-même exige que dans l'unité d'esprit soit maintenue la dualité des personnes. Dans l'instant même que le saint dit à Celui qu'il aime : *que ta volonté soit faite*, il dit du même souffle : *et non la mienne*, ce qui marque que sa volonté à lui est toujours là : elle se subordonne et se donne, elle ne s'abolit pas. Mais dans la *conception hégélienne*, l'homme ne se libère qu'en renonçant à être une personne, un tout pour soi comme individu-né », p. 222.

2. Une seconde équivoque, fondamentale aussi, serait de confondre, sous le nom de recherche de l'Absolu, l'enquête *métaphysique* qui est discursive, et la quête *mystique* qui fait taire le discours et tend à déboucher sur une nescience, une « expérience fruitive d'un absolu ». On a proposé de reconnaître dans cette quête une expérience mystique *naturelle*, qui par une technique du vide, comme celle du yoga, en allant à contre-pente de la nature et du discours, tend à déboucher sur l'existence substantielle de l'âme, connue comme inconnue. Et il y a, à l'autre extrême, une expérience mystique *surnaturelle*, celle de la mort évangélique pour faire place à l'Autre, à Celui qui est l'Absolu. Elle relève, à la différence de la mystique naturelle, et à la différence de toutes les métaphysiques, de l'ordre de la grâce qui ne nous est accessible que par les lumières de la Révélation et de la foi théologale.

Fribourg, mars 1963 CHARLES JOURNET

Bibliographies

Les instituts de vie parfaite, Du monachisme aux Instituts séculiers, Coll. « Les Enseignements Pontificaux », Desclée et Cie, 800 pages + 124 pages de Tables.

Cette collection, admirablement éditée, est présentée par les moines de Solesmes. « On a choisi comme point de départ le pontificat de Benoît XIV (1740). C'est en effet ce grand pape qui a ouvert la voie à ses successeurs, en reprenant l'usage des encycliques pour éclairer l'Eglise sur les problèmes posés par la pensée moderne. Le lecteur trouvera, à côté des encycliques et des radio-messages, pour les éclairer et les compléter, les autres exposés doctrinaux émanant des souverains pontifes. Chaque texte est replacé dans son cadre par l'indication de la date, du destinataire, et, au cas où une partie seule intéresse le sujet du volume, par le résumé des parties omises ». La récente Lettre de Jean XXIII : A toutes les religieuses, en vue du Concile, occupe les numéros 1260 à 1300. Les textes sont disposés selon l'ordre chronologique. Les tables permettent de repérer immédiatement ceux qui concernent un thème donné.

Les Ecrits des Saints, Ed. du Soleil Levant, Namur. Diffusion en Suisse, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice.

Les Catéchèses de *saint Cyrille de Jérusalem* (23 catéchèses, dont 18 catéchèses baptismales aux « illuminés » c'est-à-dire à ceux qui n'étant plus catéchumènes, se préparaient au baptême, et 5 catéchèses mystagogiques aux néophytes) sont publiées intégralement avec introduction et tables dans cette riche collection (556 pages). L'œuvre de Cyrille de Jérusalem (313-387) est la plus ancienne et la plus complète des catéchèses proprement dites. Les deux dernières concernent l'Eucharistie : « Jadis à Cana de Galilée, Jésus a transformé l'eau en vin – le vin frère du sang –, et il ne mériterait pas notre créance quand il transforme le vin en sang ? C'est donc en toute certitude que, sous l'apparence du corps et du sang nous participons au Christ... », p. 472.

De saint *Grégoire de Nazianze* (330-389), un premier volume (186 pages) présentait des extraits de *Poèmes, Lettres, Discours*. Un nouveau volume (192 pages), introduit par Dom Thomas Becket, propose de nouveaux extraits de Sermons pour Noël, Epiphanie, le Baptême, Pâques, Pentecôte. Ce dernier discours est adressé à ceux qui niaient ou mettaient en doute la divinité de l'Esprit saint. Sur le don des langues, deux interprétations sont données : les apôtres ne parlent qu'une langue et sont entendus dans plusieurs, ou ils parlent plusieurs langues. C'est la seconde qui est préférée. (Personnellement, c'est la première, qu'il faudrait compléter en tenant compte de l'accent et du feu animant les apôtres, que nous choisirions).

De *saint Césaire d'Arles* (470-542) nous sont donnés des extraits de Sermons groupés sous les titres : *La parole de Dieu, La morale chrétienne, Les sacrements, Les fins dernières*. Le texte de I Cor., III, 11-15 est apporté en faveur du purgatoire, où seront expiés les péchés véniels non purifiés ici-bas : « Bien sûr, ils ne peuvent, croyons-nous, tuer l'âme ; malgré tout, ils la couvrent de pustules et d'une espèce de gale, si bien qu'ils ne lui permettent pas, du moins à grand-peine de venir embrasser l'Epoux céleste dont il est écrit : *Il s'est préparé une Eglise sans tache ni ride* », p. 178.

Les saints Abbés de Cluny (Xe et XIe siècles). Il y a dans saint Odon de beaux passages sur Marie-Madeleine, figure de l'Eglise, et sur la femme dans l'œuvre de la rédemption ; et nombre de traits touchants dans les sermons de saint Odilon, ou dans le testament de saint Hugues. Une vraie humilité, une tendresse y paraît. Vers les mêmes dates (XIe siècle) ont été écrites la vie de saint

Romuald par *saint Pierre Damien*, et la vie des cinq frères, par *Bruno de Querfurt*, où l'on trouve déjà le charme des *Fioretti :* « du comte qui vola une vache et mourut en la mangeant » ; « du fou qu'il guérit par un baiser »...

C'est Dom J. Leclercq, bénédictin de Clervaux, qui présente *saint Bernard* épistolier, ses lettres « les plus humaines », « lettres de vocation, lettres de consolation, lettres de réconciliation, lettres d'amitié pure » : « La miséricorde est un mouvement du cœur, elle ne se force pas par volonté, ne se soumet pas à la raison. C'est elle qui force invinciblement les âmes aimantes à compatir à ceux qui souffrent. Même si c'était un péché d'avoir pitié et si j'y mettais toute ma bonne volonté, je ne pourrais pas ne pas avoir pitié », p. 103. « Ah, il n'est pas facile à un homme prudent d'être bienveillant, ni à un homme bienveillant d'être prudent... Pauvre race des hommes toujours imparfaite ! », p. 127. « Admettons que je me taise, et que la cour des rois se taise aussi, *la misère des pauvres crie ! Car l'opinion peut se taire, mais non la faim* », p. 179. « *Le coup de mort dans le cœur, c'est la charité qui le porte* », p. 181. « Attention à l'oreille des forêts ! Quand la langue et la main restent immobiles, quand l'homme se tait et se repose, son cœur parle, sa pensée crie à l'oreille toujours présente... *Dans le cœur de l'homme qui pense, Dieu entend ce que n'entend pas même celui qui pense...* Dieu n'entend pas seulement nos secrets, mais encore les voit. Quels yeux pour contempler des pensées », p. 182.

Bienheureux Jean d'Avila (1500-1569). C'est déjà le grand souffle du large : « Savez-vous ce que représentent les religieux dans le corps mystique de l'Eglise ? Le Pape est la tête..., les religieux sont le cœur », p. 42. « Le Saint-Esprit est très susceptible pour nous consoler, un rien l'en empêche... Si un homme refuse d'aller chez un autre sans y être désiré, que fera le Saint-Esprit qui veut aussi se laisser désirer ? Jésus fut extrêmement désiré, le Saint-Esprit veut l'être de la même façon... Ne te lasse pas de souhaiter sa venue... Mon frère, aie confiance en lui, même s'il ne vient pas lorsque tu l'appelles, il viendra lorsqu'il verra que c'est le moment pour toi... », pp. 51-52. « Ce Saint-Esprit est un Dieu tout-puissant, terrible, et moi je suis un ver, une fourmi... Je crains qu'il ne veuille pas venir ! – Tu as raison, mais sais-tu ce que tu dois faire ? Mettre entre toi et lui Jésus... En voyant ce que Jésus a fait pour toi, il viendra », p. 62. « Qui le veut ? Qui le veut ? Oh ! envoyez-nous des crieurs qui publient la bonne nouvelle ! Qui veut cet Hôte ? Qui veut ce Consolateur ? », p. 150. « Le Saint-Esprit aime tant Jésus que si vous l'appelez en son nom pour qu'il vienne à vous, il viendra aussitôt », p. 156. « Vous n'êtes pas éloignés de quitter votre cœur de bête, dit Dieu. Que le Saint-Esprit vienne et vous enlève ce cœur cruel, dur, etc., et qu'on vous en donne un autre qui soit bon », p. 170. « Oh ! si je pouvais être assez puissant pour mettre dans vos entrailles un amour qui vous fît aimer éperdument le Saint-Esprit ! », p. 173. « Saint Thomas a dit ceci mieux que tous, et il l'a tiré de saint Augustin, ou, pour mieux dire, de Jésus-Christ : ...c'est comme si un grand peintre tenait la main de quelqu'un qui ne sait pas peindre... », pp. 174-175.

Un second volume vient de paraître, qui comprend un choix de *lettres à des contemporains illustres*, l'une à sainte Thérèse : « La misère des âmes est si grande qu'elle pousse ceux qui connaissant un tant soit peu leur valeur à s'arracher aux étreintes continuelles du Seigneur pour lui gagner des âmes où il puisse prendre son repos, lui qui a tant souffert pour elles », p. 52. Et des *Lettres de direction :* « Puisque vous êtes engagée dans le combat de l'amour, n'en faites pas un combat de lâches », p. 155. « L'amour brûlant aide à supporter les injures sans les ressentir : il nous jette hors de nous-mêmes comme le vin l'homme ivre », p. 160. « Ne nous illusionnons pas..., les faveurs de Dieu vont aux amants de la souffrance », p. 163. « La foi et la confiance sont éprouvées lorsque Dieu envoie des souffrances qui semblent devoir faire perdre la raison et qu'il se cache, comme s'il voulait en augmenter la mesure, d'autant plus que nous le supplions de nous en délivrer », p. 166. « Les taureaux courageux quittent l'arène couverts de piques ; mais les mauvais s'en tirent sains et saufs », p. 167. « O Christ ! havre de paix pour ceux qui se réfugient en Toi, fuyant la tempête qui fait rage dans leur cœur ! », p. 175. « Pourquoi craignez-vous, si vous ne vous séparez pas de moi ? A vous mon Corps et mon Sang : aurez-vous faim ? A vous mon Cœur : craindrez-vous l'oubli ? A vous mes anges..., mes saints, ma Mère bénie..., la Terre..., le Ciel... Ne me jugez pas humainement selon ce qui vous semble, mais à la lumière d'une foi vive qui est amour... », p. 179.

Un autre volume donne intégralement la

Déposition de sainte Jeanne de Chantal au procès de béatification de François de Sales, en 1627. Charles Journet

OLIVIER LEROY : *Sainte Thérèse d'Avila, Biographie spirituelle*, Coll. « Etudes Carmélitaines », Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 204 pages.

Le liminaire représente les dernières lignes que le cher P. Bruno de Jésus Marie aura écrites avant sa mort : « *Détachée du contexte absorbant des faits où ils se trouvent mêlés, voici Thérèse d'Avila au premier plan en direct avec chacun de nous par la vertu concentrique de cette « biographie spirituelle » ainsi conçue et ainsi nommée par Olivier Leroy avec une exactitude attentive à sauvegarder tout signe valable de faveur extraordinaire. Car, il apparaît bien, dans ce livre dense, attaché à l'essentiel, que ce n'est pas aux divinités soupçonneuses de la critique, mais au Dieu libéral des charismes qu'il faut demander le pur secret sans commentaire de l'âme de Thérèse et que l'extraordinaire y défie royalement notre prudence vaincue par la sienne.* »

Dans l'avant-propos, l'auteur nous annonce ainsi le sens de son effort : « *La méthode de travail employée par l'auteur lui permet de croire qu'il a pu mettre en meilleure lumière et plus saillant relief certains traits de la physionomie spirituelle de sainte Thérèse. Cette méthode se caractérise principalement par la concentration de l'attention sur des sujets circonscrits, par la lecture exhaustive de tous les textes apportant sur ces sujets quelque lumière, et par le respect de la chronologie dans l'appréciation de la valeur probante des textes. S'il faut maintenant préciser la nature de ce livre, on pense que la désignation la plus exacte est celle de biographie spirituelle...* »

Les « sujets circonscrits » dont il est parlé s'enchaînent comme d'eux-mêmes sous les titres des trois parties : *le péché, l'amour, la mort*. Dès le début, à la manière dont l'auteur résout le problème de sainte Thérèse qui s'appelait la *pécheresse*, et parlait de ses *abominations*, le lecteur est situé sur le plan d'élévation qui sera celui de tout l'ouvrage. Faut-il parler, à propos de ces mots de Thérèse, d'exagérations, faut-il redire ici la phrase de Pascal : « Les saints subtilisent pour se trouver criminels » ? Le problème se résout « par une algèbre dont les principes se trouvent chez Jean de la Croix, et non dans un traité de casuistique... Innocente, elle l'est, au regard de la Loi, mais le point de vue légal n'est plus le sien. Ayant reçu des trésors inusités, et ne s'en étant pas montrée entièrement digne, elle a chargé son âme d'une ingratitude dont elle est seule à pouvoir mesurer le poids ». Plus loin, après avoir abordé de front le problème de « l'amour de Thérèse pour Gracian », l'auteur écrira : « Celui dont l'esprit s'embourberait ici dans des explications tirées de la « psychologie des profondeurs » a droit à notre compassion. Rien ne s'offre en effet à la vue que des cimes ; et c'est d'une psychologie de l'altitude qu'il faut parler, où la recherche analytique, dans un air sans miasmes, ne peut que suffoquer ». Une note complète ce passage : « Non que le savoir de l'analyste soit vain ou faux, car il peut apporter beaucoup ; mais que coupé, par ignorance, incompréhension ou parti-pris, de certaines réalités, et soumis à la fascination du pathologique, il oublie trop souvent qu'il ne peut être vrai, complet et bienfaisant, sans un commerce attentif et méthodologiquement sympathique avec la vie des grands Spirituels, non dans telle ou telle de ses phases, mais dans son ensemble et son épanouissement intérieur et extérieur », p. 115.

La « psychologie de l'altitude » avec laquelle demande d'être expliquée sainte Thérèse, l'auteur n'a pas à la chercher bien loin. C'est la pensée de saint Jean de la Croix, discrète et puissante, qui s'inscrit en filigrane dans son texte. Et c'est, avec l'attention à la chronologie, ce qui obligera le lecteur de sainte Thérèse à revenir constamment à ce livre si dense et si décanté. Pour donner une idée de sa pénétration, renvoyons le lecteur au chapitre intitulé *La création :* « La création n'avait pas, pour sainte Thérèse, avant la purification de la nuit passive du sens, ce visage ingrat et repoussant. Vers sa vingtième année, s'exerçant à l'oraison, elle regardait volontiers la nature pour s'élever à la contemplation de son Auteur... Ayant usé d'abord louablement des créatures comme moyen, elle les avait ensuite perdues dans la Nuit des sens... pour les retrouver enfin dans l'union au Créateur, où l'âme *connaît les créatures par Dieu et non Dieu par les créatures* (Vive Flamme) », p. 146. « Elle n'est pas non plus comparable, en face de la Nature, à Jean de la Croix, proche lui-même, et il le sait, de François d'Assise. L'eau, par exemple, si elle en parle souvent et se plaît à la regarder, songeant aux paroles de Jésus à la Samaritaine, n'est pas pour elle le

puissant symbole élémentaire du poète du *Cantico*... Ces simples notations ne vont en rien diminuer la Sainte par rapport au poète mystique. Elles ne tendent qu'à indiquer une différence dans la manière de réagir au contact des choses, où non seulement le tempérament, mais le milieu social, l'éducation et l'absence d'une culture biblique profonde ont sans doute leur part, sans parler des soucis harassants d'une vie où plus d'heures se passèrent dans les comptes, les achats et les ventes, les plans de construction et les litiges, qu'à contempler les beautés de Dieu telles que la Nature les révèle. Jean de la Croix s'en va, à pied ou à mule, par *les vallées solitaires et ombreuses*, où l'eau et l'air unissent leurs voix pour lui parler de l'Amour ; la Mère Fondatrice voyage, conservant sa clôture dans des chariots bâchés », pp. 147-148.

La conclusion se propose d'examiner les grâces extraordinaires de sainte Thérèse, non plus en tant que relatives au péché, à l'amour, à la mort, mais en elles-mêmes. Voici les dernières lignes : « Visions et paroles, si elles sont à *distinguer*, en saine théologie, des grâces sanctifiantes, épanouissement de la grâce baptismale ne sont point des épisodes séparables de la vie spirituelle de sainte Thérèse, puisqu'elles l'enrichissent d'un apport continu et toujours grossissant, d'intelligence et d'ardeur agissante. Parvenue au terme où ces grâces l'avaient amenée, à l'intimité trinitaire, elle en affirme la surnaturelle origine et ajoute humblement que si de tels moyens ont été employés par Dieu pour la conduire où elle se trouve, c'est en raison de sa faiblesse. Mais son humilité la trompe : ces grâces, lourdement engageantes, lui étaient faites, tout au contraire, en raison de sa force et de sa prudence, et parce qu'elle y saurait correspondre. Ayant beaucoup, elle se voyait proposé davantage », p. 185.

Sous sa facilité apparente, nous tenons sainte Thérèse pour un auteur difficile. Nous croyons qu'il faut beaucoup de sagesse pour savoir équilibrer toutes ses affirmations, ne pas se méprendre sur leur valeur respective, en dégager la pure lumière. Nous avons aimé ce livre en lequel nous voyons un guide sûr et pénétrant, nous y avons retrouvé les qualités de probité, d'information, d'intelligence, d'amour scrupuleux de la vérité, que nous avions admirées dans les deux livres du même auteur sur sainte Jeanne d'Arc.

Charles Journet

BIENHEUREUX CLAUDE LA COLOMBIÈRE : *Ecrits spirituels*, Coll. « Christus », Paris, Desclée de Brouwer, 500 pages.

Une attentive introduction de 70 pages du R. P. André Ravier, *S.J.*, présente celui dont Henri Bremond disait : « Ce fervent des bonnes lettres, cet homme d'une politesse raffinée et parfaitement aimable, est aussi un saint, et des plus authentiques » – et trois parties de ses œuvres : Les notes prises au cours de *deux retraites* (Lyon 1674, Londres 1677) les *Méditations sur la Passion de Jésus*, des *Réflexions chrétiennes*. Fasciné par l'exemple de saint Jean Berckmans, le P. Claude, au cours de la retraite de 1674, fit ce qu'il appelle le « sacrifice de son cœur », c'est-à-dire le vœu héroïque d'observer toutes les Règles de la Compagnie sous peine de péché grave. Lorsqu'il partit pour Londres, où il devait subir persécution et prendre en prison la phtisie dont il mourrait, il avait avec lui trois « papiers » de sainte Marguerite-Marie lui indiquant son programme d'apostolat : « 1. *Le talent du P. La Colombière est d'amener les âmes à Dieu : pour quoi les démons feront leurs efforts contre lui*... 2. *Il doit avoir une douceur compatissante pour les pécheurs et ne se servir de la force que lorsque Dieu le lui fera connaître ;* 3. *Qu'il ait un grand soin de ne jamais tirer le bien de sa Source ; cette parole est courte, mais qui contient beaucoup.* », p. 157. Cet homme si totalement donné à Dieu s'ingénie dans ses méditations sur la Passion du Christ, à arracher à ceux qu'il prêche, quelque sacrifice, quelque geste d'amour qui puisse les sauver : « Les pauvres qui donnent nonobstant leur pauvreté, qui partagent ce qui leur serait nécessaire, comme la veuve de Sarepta, font des miracles, emportent le ciel. Les grands ne peuvent pas faire cela, mais ils peuvent se priver de leurs plaisirs... Vous rencontrerez des familles de huit ou dix personnes qui n'ont pas mangé un morceau de pain depuis le matin jusqu'au soir », p. 193. « Une larme pouvait laver toutes nos fautes ; une goutte de sang pouvait nous mériter tous les secours. Pourquoi donc tant de sang ? [1] On croit toujours, quand on aime, que quoi que ce soit que l'on donne, ce ne sera jamais assez », p. 194. Sur le mot de Jésus à Juda : *Ami, pourquoi es-tu venu ?* : « Mon Dieu, que vous avez de peine à nous

[1] Il se trouve des religieux pour parler aujourd'hui, à propos de réflexions si émouvantes, de « théologie à quatre sous » ! voir *Bijdragen*, 1963, n° 1.

perdre ! Qu'il vous fâche de nous voir périr ! Que ne faites-vous point pour l'empêcher ! », p. 241. « Prenons garde à une chose : c'est qu'après avoir résisté longtemps par obstination, par lâcheté, enfin on résiste par impuissance. On ne se rend pas, au commencement, parce qu'on ne le veut pas ; mais à la fin, on est insensible parce que Dieu ne veut plus de nous », p. 242. « Je jouerai, *mais* il y aura toujours quelque chose pour les pauvres. Je n'irai plus tant à la comédie, *mais* je la lirai chez moi... », p. 257. Et dans *Réflexions chrétiennes :* « Les désirs croissent à mesure que nous obtenons ce que nous avons désiré... Le mauvais riche ne demandait qu'une goutte d'eau : je vous laisse à penser si cela aurait étanché sa soif », p. 279. Sur le thème de « la prospérité des méchants » : « Ce qui trompe la plupart, ce qui les scandalise, c'est qu'ils s'imaginent qu'on est heureux parce qu'on est méchant ; et c'est tout le contraire : on est méchant parce qu'on est heureux », p. 383. Des thèmes comme celui-ci, ceux aussi sur la messe, l'athéisme, l'enfer, le paradis ont reçu de nos jours des réponses peut-être plus mystérieuses encore.

Charles Journet.

BERNARD BRO : *Le Témoignage des cloîtrées, Enquête de « La Vie spirituelle »*, Paris, Ed. du Cerf, 1962, 236 pages.

Le P. Bro présente ici les témoignages de religieuses cloîtrées : bénédictines, dominicaines, clarisses, carmélites, visitandines, trappistines, en les groupant sous quatre titres : 1. *La rencontre de Dieu ;* 2. *Un Dieu qui décide et conduit ;* 3. *Un Dieu qui aime et pardonne ;* 4. *La gloire de Dieu c'est l'homme vivant.* A la fin de son Introduction, quand il établit le Bilan de son enquête, le P. Bro écrit : « Il faut entendre ces témoignages pour retrouver le visage de Dieu concret et personnel que nous propose la Bible, puisqu'il s'agit du Dieu vivant, d'un Dieu qui est entré dans la vie un jour, à tel moment, de telle manière, et dont on ne fait plus ce qu'on veut. Un Dieu qui, comme dans la Bible, fait subitement irruption, et non pas un Dieu qui se situe comme un point de mire à l'horizon, au terme d'une visée humaine, si géniale soit-elle. » Parmi les pages les plus émouvantes sont peut-être celles qui répondent à la question : *Avez-vous été troublée dans votre prière par la rencontre du mal ? et l'idée du châtiment éternel?* pp. 189-206.

Charles Journet

JEAN FRANÇOIS SIX : *Littré devant Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 222 pages.

Ce n'est pas seulement Littré, c'est aussi indirectement Auguste Comte, dont il était le disciple le plus illustre et l'admirateur qui est en cause dans cette étude. Littré, en qui on a vu le parfait modèle du « saint laïque » s'est-il oui ou non converti au catholicisme ?

La *vie de Littré* nous est présentée dans les 60 premières pages. La seconde partie étudie l'*histoire de la controverse autour de la mort de Littré.* Le centre du livre est constitué par la présentation, l'étude critique, la publication de la *relation jusqu'ici inédite de l'abbé Huvelin sur la mort de Littré.* Trois documents de Hyacinthe Loyon, Alfred Loisy, von Hügel, suivent. Ce dernier, un texte de von Hügel sur la mort de Littré, est donné avec les rectifications apportées par l'abbé Huvelin. Suivent un parallèle entre Littré et Huvelin, des tables et des bibliographies.

Six mois avant sa mort, Littré, dont la vie avait toujours été sans reproches, fut pris d'un extraordinaire sentiment de repentance : « Le prêtre, disait-il à l'abbé Huvelin, connaît les âmes. Voyez-vous beaucoup d'âmes qui aient cette douleur telle que je j'ai ? Chose étrange ! Si j'étais mort il y a deux ans, je serais mort content de moi, et maintenant je meurs mécontent de moi... Avez-vous des âmes livrées à un tel tourment ?... Si j'ai fait de la peine à ma femme ou à ma fille, je leur demande pardon, mais Dieu ? Je ne crois pas, je n'aime pas Dieu, je ne désire pas voir Dieu, et je désire revoir ma mère. Je souffre, car je vois tout s'en aller et je ne sais pas chercher... Pourquoi ? M. Barthélemy Saint-Hilaire et M. Sainte-Beuve n'ont-ils pas le repentir ? Je ne voudrais pas mourir ainsi ! »

L'abbé Huvelin écrit lui-même : « Il me chargea de dire à tous *urbi et orbi* qu'il n'était point athée, qu'il n'était pas resté l'athée impitoyable qu'on avait connu. Il m'a répété ceci bien des fois : *j'avais l'âme religieuse*, m'a-t-il dit souvent. Ceci est très vrai... Il ne pouvait prier, me disait-il : c'est qu'il ne croyait pas sa foi suffisante ; il regardait la prière comme le résultat d'épanouissement d'âme qu'il ne sentait pas, et sa sincérité parfaite ne s'accommodait pas d'une expression qui dépassait la mesure de sa pensée. Mais il faisait faire la prière tout auprès de lui. Il aimait surtout le *Pater* et l'*Ave Maria ;* à ces mots : Priez pour nous *pauvres pécheurs*, M. Littré, frappant sa poi-

trine, disait : *Pauvres pécheurs !* C'était bien la note... Il m'a dit plusieurs fois, surtout dans les premiers temps, que sa seule objection à l'existence de Dieu était le triomphe du mal et de la douleur en ce monde... »

Comment ne pas lire cette relation si transparente de l'abbé Huvelin, le directeur de Charles de Foucauld, sans admirer les miséricordes divines ? Charles Journet

RAOUL FOLLEREAU : *Si le Christ demain frappe à votre porte, le reconnaîtrez-vous?* Paris, Flammarion, 1954, 140 pages ; édition revue et complétée.

Celui qui fit trente fois le tour du monde pour sauver les lépreux y dénonce « avec force, mais sans colère », avec beaucoup d'amour, l'égoïsme de trop de chrétiens insconcients. « Personne n'a le droit d'être heureux tout seul... Seigneur, donnez-nous l'angoisse de la misère universelle... Seule la charité est capable d'anéantir la bombe atomique dans le cœur de l'homme... Il s'agit de sauver le monde de lui-même et de sa bombe atomique ; un monde qui n'ose plus croire en rien, parce qu'on lui a appris à tout renier, qui n'attend plus rien parce qu'on lui avait tout promis... Donner sans aimer est une offense... Une civilisation sans amour, c'est une termitière... Attention ! la charité : pas la solidarité ; la solidarité, c'est la réduction laïque de la charité... »

Faut-il ajouter à ces pensées un mot de Kierkegaard ? « Le pauvre, le malheureux pourrait mourir ; donc le plus important est qu'on apporte du secours. – Non, dit l'éternité : le plus important est qu'on exerce la charité ou que l'aide soit un acte de charité. Qu'un homme meure, ce n'est pas aux yeux de l'éternité, un malheur ; mais c'est un malheur qu'il n'ait pas exercé la charité. »

Charles Journet

C. BIHLMEYER - H. TÜCHLE : *Histoire de l'Eglise, I. L'antiquité chrétienne,* Ed. Salvator, Mulhouse, 1962, 564 pages. Diffusé par Foma, avenue J. J. Mercier 7, Lausanne.

C'est l'*Histoire de l'Eglise* de Funk, mise à jour par Bihlmeyer, puis par Tüchle, qui vient d'être traduite sur la 17e édition allemande, par Charles Munier. La publication comprendra trois volumes. Le premier, touchant l'*antiquité chrétienne,* embrasse deux périodes : 1° *De la fondation de l'Eglise à sa reconnaissance par l'Etat,* 313 ; 2° *De la libération de l'Eglise par Constantin jusqu'au synode in Trullo,* 313-692. En chacune de ces deux périodes, les mêmes grands thèmes sont repris : *Expansion de l'Eglise – son organisation – culte, discipline, morale – développement de la doctrine – Littérature et science ecclésiastique.* Des notes bibliographiques, abondantes et très à jour, des passages en petit texte, des tables soignées en font un sûr instrument de travail. Les grands courants de vie et de pensée sont dégagés avec netteté. L'esprit dans lequel l'ouvrage est rédigé est inspiré par le souci de probité scientifique et un amour transparent de l'Eglise. Charles Journet

P.-TH. CAMELOT, O.P. : *Ephèse et Chalcédoine,* Paris, Ed. de l'Orante, 1962, 258 pages.

C'est un beau livre que nous donne le P. Camelot, Professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir. Il inaugure une *Histoire des Conciles œcuméniques* publiée sous la direction du P. Gervais Dumeige, *S.J.*, qui nous a donné, sous le titre *La Foi catholique,* une précieuse traduction des passages essentiels du recueil de Denzinger. Peut-on écrire l'histoire des conciles si l'on n'est pas théologien ? Ce qui a manqué à Duchesne et à d'autres purs historiens, le P. Camelot le possède. Cela lui permet d'aller à l'essentiel, de rendre justice, par-dessus les accidents de conduite discutables, à des adversaires, finalement réconciliés dans la charité de la vérité, de la stature de saint Cyrille et de Jean d'Antioche. Enfin, une vue qui par sa profondeur atteint à l'impartialité !

Citons ce passage où se résume le sens et l'esprit du livre : « *Quant au progrès du dogme christologique, il ne se réduit pas au jeu d'une politique, voire d'une « police » (Duchesne) ecclésiastique ou impériale, condamnant d'abord Nestorius sous l'influence de Cyrille et de la théologie alexandrine, puis, par une sorte de réaction, condamnant Eutychès et Dioscore sous les influences conjuguées d'Antioche, de Constantinople et de Rome –, avant d'aboutir à un compromis gros de querelles nouvelles et de schismes qui durent encore. Nous y voyons plutôt comme la pression de la foi cherchant l'équilibre entre les deux pôles du mystère du Christ, vrai Dieu et vrai homme, Verbe fait chair, un en deux natures. En*

vingt ans, au milieu de tous les remous qui agitent cette histoire, la foi de l'Eglise a réussi à s'exprimer en des formules décisives, où se rencontrent et s'unissent les différents courants... qui seront désormais la norme de toute réflexion chrétienne sur le mystère de l'incarnation. En 451, l'essentiel est acquis, définitivement », p. 176.

Ce qui frappe dans ces conciles, c'est que l'Esprit saint semble agir moins par la masse des évêques comme telle, que par les quelques-uns d'entre eux où brillent la lumière du génie et de la sainteté, ou par des instruments de fortune, et surtout par la fermeté de la pensée du souverain pontife. A la cinquième session de Chalcédoine, on voit les évêques prêts à tout renverser par une formule de compromis. Le légat du pape menace de quitter le concile, on est au bord du schisme. « Comment faire entendre raison à cette assemblée passionnée et versatile, plus sensible aux questions de personnes ou même de mots qu'aux réalités profondes en cause, et qu'un rien suffit à faire changer d'avis ? », p. 134. Ce sont les commissaires de l'empereur qui vont obliger les évêques à lever l'équivoque : « Lequel voulez-vous suivre ? Le très saint Léon ou Dioscore ? »

« C'est certainement à la fermeté de la pensée et des formules de saint Léon, à la décision et à l'autorité de son légat Paschasinus, et aussi à l'habileté des commissaires impériaux, que le concile de Chalcédoine a dû de ne pas tourner court comme le brigandage d'Ephèse, et a pu donner à l'Eglise la formule définitive de sa foi au mystère du Verbe incarné », p. 135.

L'histoire de l'Eglise reste incompréhensible sans la foi ; mais quand la foi est présente dans l'historien alors le mystère des transcendances de l'Eglise et des providences de Dieu sur elle peut s'ouvrir sur des profondeurs où s'abîme le contemplatif. Sur une image de saint Dominique qu'il avait donnée au P. Mandonnet, le P. Cormier avait écrit : « *Saint Dominique, soyez mon flambeau pour mieux voir l'action de Dieu dans l'histoire, l'unité de sa sagesse dans la variété et l'apparente incohérence des choses, les trésors de sa bonté dans les temps les plus mauvais et les plus douloureuses tribulations.* »

Charles Journet

HENRI RONDET, S.J. : *Vatican I, Le concile de Pie IX, la préparation, les méthodes de travail, les schémas restés en suspens*, Paris, Lethielleux, 1962, 220 pages.

On a résumé dans ce livre des renseignements concernant, non seulement l'organisation matérielle du concile, mais encore les erreurs à condamner résultant pour une part des philosophies idéalistes, de Kant à Hegel, les discussions sur les schémas, les postulats pour ou contre l'infaillibilité du souverain pontife, etc. L'appendice donne en traduction le deuxième schéma général de Ecclesia, de Kleutgen, dont le texte ne se trouve que dans Mansi. Selon Kleutgen, de tout temps, dès après la chute, Dieu a pourvu au salut de l'humanité. Il insiste sur le fait que l'Eglise est le *Royaume du Christ*, un *Temple saint*, un *Corps dont le Christ est la Tête*, la *Cité de Dieu*, le *Royaume des cieux*, fondée au-dessus de tout ordre naturel par la puissance divine, agissant non par une sagesse humaine, mais par une discipline céleste et les dons spirituels de la grâce. Il rappelle l'axiome : *Hors de l'Eglise pas de salut*, et ajoute que ceux qui sans leur faute ne lui ont pas appartenu *visiblement* peuvent lui appartenir *en esprit*, etc.

Charles Journet

BERTHOLD ALTANER : *Précis de Patrologie*, Ed. Salvator, Mulhouse, 1961, 786 pages. Diffusé par Foma, avenue J. J. Mercier 7, Lausanne.

L'ouvrage, traduit de l'allemand sur la dernière édition, et présenté par Marcel Grandclaudon et Henri Chirat, a été complété et mis à jour. Après une *Introduction* sur la nature de la Patrologie, il traite dans une 1re *Partie* de la *Littérature chrétienne du Ier au début du VIe siècle ;* dans une 2e *Partie de l'âge d'or de la littérature patristique, de Nicée* (325) *à Chalcédoine* (451) ; dans une 3e *Partie, de la fin de la littérature patristique* (*VIIIe siècle*). Les appréciations des auteurs sont brèves, l'érudition immense, la présentation claire. L'ouvrage est vite devenu classique en Allemagne.

Charles Journet

A. HAMMAN, O.F.M. : *Collection Ichthus – Lettres chrétiennes*, Paris, Bernard Grasset.

La collection, dirigée par le R. P. Hamman, et destinée à présenter au grand public les principaux textes chrétiens des premiers siècles, vient de s'enrichir de quatre beaux volumes.

Une *Vie des Pères du Désert* (nº 4) contient la fameuse *Vie de saint Antoine*, attribuée à saint Athanase († 373) et traduite par le R. P. B. Lavaud, *O.P.*, et l'*Histoire des moines* de Théodoret de Cyr (écrite vers 445) traduite par Arnauld d'Andilly, et comprenant trente biographies, parmi lesquelles celle de Siméon le Stylite.

Le Baptême (nº 5) présente les textes et catéchèses baptismales de Tertullien à saint Léon, en passant par les Pères Cappadociens et saint Augustin.

Riches et Pauvres (nº 6) des textes sur la justice, l'aumône, l'amour des pauvres, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à saint Augustin.

L'initiation chrétienne (nº 7), introduite par J. Daniélou, prolonge et complète le nº 5 par les grands textes classiques d'Hippolyte, de Cyrille de Jérusalem, d'Ambroise, de Jean Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de Maxime le Confesseur.

Ces copieux volumes de 300 pages, en caractères parfaitement lisibles, sont précédés d'une introduction, ornés de quelques photographies, enrichis de Tables, et présentés avec sobriété et clarté. Il n'est pas toujours aisé de trouver ailleurs les textes ici rassemblés et traduits.

Peut-être eût-il été utile de mettre en garde les lecteurs contre certaines expressions, par exemple de Théodore de Mopsueste : « Le Fils se trouvait aussi en celui qui était baptisé, présent et uni à celui qui fut assumé, pour confirmer l'adoption filiale elle-même... Vous le voyez, le Christ aussi fut baptisé *au nom du Père et du Fils et de l'Esprit saint*... Quand le pontife dit : *Et du Fils*, entends-le de celui qui était présent en celui qui fut baptisé... », p. 139 ; cf. p. 169. *Ce n'est ni plus ni moins que l'erreur qui sera celle de Nestorius !* Jésus est bien Fils de Dieu, mais par grâce, Marie n'est Mère de Dieu que parce que Mère du Christ, en qui Dieu habite comme en un temple ! Ce sont là des thèses qui suffisent à renverser tout le christianisme !

Charles Journet

Eglise d'hier et d'aujourd'hui. Les Editions ouvrières, Paris 1962 et 1963.

Henri Tardif, dans un volume de 120 pages, présente une vie de *Jean Chrysostome : 1. La jeunesse et le choix ; 2. Les années de vie monastique ; 3. Le diaconat* (376-386) ; *4. La prêtrise* (386-397) ; *5. L'homme de la parole ; 6. Un évêque qui sait ce qu'il veut ; 7. Gloire à Dieu en toutes choses*. Suivent, pp. 75-120, des textes captivants intitulés *Messages aux hommes d'aujourd'hui*.

Pierre Valentin, en 80 pages, situe dans son temps *Clément d'Alexandrie*, pp. 7-52, et nous donne une suite de 12 courts extraits. L'âme de Clément est toujours illuminante.

Belle présentation. Charles Journet

BRUNO VANDENBERGHE, O.P. : *Nos Pères dans la foi*, Coll. « La Pensée catholique », Bruxelles, 1962, 180 pages.

Petit livre attrayant, présentant douze études sur les Pères, de saint Clément de Rome à saint Cyrille d'Alexandrie, donnant en cours de route quelques citations éclairantes, et se terminant chacune par un jugement sur l'œuvre et la personne des Pères. C'est un volume d'initiation aux Pères qu'on peut dire réussi. Relevons ce texte de saint Irénée sur la *récapitulation* de toute l'humanité dans le Christ : « Le Christ n'est pas venu seulement pour ceux qui ont cru en lui au temps de Tibère, ou pour ceux qui vivent aujourd'hui, mais pour tous les hommes absolument qui depuis l'origine, selon qu'ils l'ont pu dans leur condition, ont craint et aimé Dieu, observé la justice et la piété à l'égard du prochain, désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ceux-là, lors de son second avènement, il les réveillera du sommeil de la mort », p. 62. Charles Journet

A. G. MARTIMORT : *L'Eglise en prière, Introduction à la Liturgie*, Tournai, Desclée et Cie, 1961, 918 pages, avec 16 illustrations.

« Il existait déjà des manuels de Liturgie... Aucun cependant n'a suffisamment évité l'écueil consistant à projeter sur la liturgie, pour en faire un objet d'enseignement, des catégories artificielles qui en défigurent l'originalité et en cachent la vie. » Impossible

de rendre compte de ce monumental ouvrage écrit avec la collaboration de spécialistes : Beraudy, Botte, Denis-Boulet, Capelle, Chavasse, Dalmais, Darragon, Gy, Jounel, Nocent, Roguet, Rousseau, Salmon, – passant en revue, après une *Introduction générale*, les *réalités fondamentales de la liturgie, la Messe et le culte de l'Eucharistie*, les *autres sacrements et sacramentaux*, la *sanctification du temps* – pourvu d'un Index analytique extrêmement dense. Le point de vue dominateur où se sont placés les auteurs permet à cet ouvrage d'éclairer les toutes récentes mesures liturgiques préparées par le deuxième concile du Vatican et de garder toute sa valeur. Charles Journet

ADRIEN NOCENT, O.S.B. : *L'avenir de la Liturgie*, Editions universitaires, Paris, 1961, 200 pages.

« A côté de la musique classique entendue avec bonheur, se juxtapose une autre musique, celle de *la vie* pourrait-on dire, celle qui colle à l'existence et qu'on chante comme d'instinct, comme malgré soi, et dont le rythme possède un véritable pouvoir d'envoûtement. Le jazz classique, sous toutes ses formes, entraîne à une sorte de *liturgie de la vie*, il exprime l'existence telle qu'elle est perçue par nos contemporains. On peut ne pas l'aimer, le critiquer, le trouver morbide. On ne peut nier un fait, c'est que nos générations s'expriment par lui à certaines heures. Je crois qu'il ne serait pas faux d'appliquer aux meilleurs des jazz l'épithète de « religieux ». Ceci ne veut pas dire qu'ils seraient dignes de figurer dans une célébration. Mais ce fait le montre : il y aurait moyen de trouver pour notre siècle une musique, point de rencontre de la masse et d'une liturgie en accord avec son univers actuel et qui ne la force pas à un archéologisme ou à une culture que la grosse majorité ne peut espérer... Qu'un moine puisse écrire ces lignes ne doit pas tant étonner que provoquer de nouvelles réflexions. Il écrit ces propos, non par infidélité à des cantilènes qu'il trouve personnellement divines, mais parce qu'il ne se sent pas le droit d'imposer à ses contemporains une forme musicale qui n'est plus la leur, fermant ainsi la porte à une vraie et facile participation au sacrifice du Christ et à la liturgie », pp. 109-113. Encore une citation : « Il est impossible d'accuser les chrétiens du passé, les grands papes des époques glorieuses de l'Eglise, d'avoir été mal intentionnés, de n'avoir pas compris les besoins vitaux de l'Eglise de leur temps. Nous pouvons maintenant en témoigner : ils ont manifesté leur volonté constante de présenter aux fidèles de leur siècle une liturgie adaptée. Et c'est précisément là que réside le paradoxe : il ne leur a pas toujours été possible de le faire sans que, assez rapidement, leur effort pastoral se retournât contre lui-même, laissant l'essentiel au second plan, et attirant sans mesure l'attention sur la périphérie. Bonne pour un moment, pour une circonstance, pour une région, leur réforme bien intentionnée a connu l'infortune de se voir copiée, maladroitement transportée de pays à pays, et enfin fixée avec trop de rigidité », p. 196. On devinera facilement le ton de ce livre, œuvre certes d'un virtuose, qui nous prouve avec surabondance que pour une part – elle n'est pas pour nous l'essentiel mais la périphérie –, la liturgie relève du domaine mouvant où jouent les formes et réformes de l'Eglise, toujours inadéquat à exprimer le mystère du Christ, dont l'accès, *par-delà les musiques et les jazz*, n'est facile qu'aux pauvres d'esprit. Charles Journet

BERNARD LAMBERT, O.P. : *Le problème œcuménique*, Coll. « L'Eglise en son temps », Paris, Centurion, 1962, 730 pages en 2 volumes.

1. « *Le mouvement œcuménique non romain sait-il de manière très précise où il va ?* Mouvement de réintégration, il cherche à tenir compte des aspirations de l'anglicanisme, du protestantisme classique et radical, comme de l'Orthodoxie. Si l'on a été en droit de parler de l'idéal de l'établissement d'une catholicité évangélique, on doit aussi reconnaître que cette même idée est tourmentée par le magnétisme d'une autre idée, celle que représentent, au sein du Conseil œcuménique des Eglises, les Eglises orientales. L'insistance de celles-ci à affirmer la position orthodoxe sans compromis, lors des rapports des Assemblées du Conseil œcuménique et dans les études comparatives des Commissions d'études permanentes, force la recherche à demeurer ouverte à des compléments, à une plénitude qu'elle ignore. C'est une expérience saisissante que de suivre le mouvement de ces forces en tension, en conflit même. Elles explosent dans un élan de synergie, puis leur élan va se perdre. Il y a des reculs,

des tâtonnements et de longues attentes. Une fois qu'on est arrivé à s'y reconnaître, on ne peut manquer d'éprouver la grandeur du dynamisme qui meut ces nébuleuses chrétiennes relâchées dans le monde par les grandes divisions et qui, mues par une force mystérieuse d'attraction, recherchent un noyau central à quoi de nouveau adhérer. Le Mouvement œcuménique non romain est en état d'exploration. Il sait d'où il vient. Il ne sait pas jusqu'où il ira... », p. 34.

« Chose bien singulière que l'expérience que vit aujourd'hui le protestantisme ! L'immense self-réformation dans laquelle il est engagé ne sera pas accomplie dans le cercle fermé de sa vie, mais en liaison avec l'Orthodoxie, et en état d'ouverture missionnaire sur le monde. Le dialogue qui l'a stimulé l'a pour ainsi dire ressuscité. On comprend que certaines dénominations protestantes n'aient pas voulu, par crainte de ferments trop puissants, se joindre au Conseil œcuménique des Eglises. Au moment où celui-ci était formé à Amsterdam, une organisation anti-œcuménique, l'*International Council of Christian Churches* était instituée dans la même ville en réaction contre le Mouvement œcuménique jugé trop catholicisant », p. 39.

2. « *En quoi consiste le problème œcuménique?* Selon le protestantisme, il existe une forme une, essentiellement invisible du christianisme, qui surplombe actuellement toutes les communions chrétiennes et qui les unit malgré leurs divisions. La forme intérieure du christianisme mondial est cachée dans le Seigneur ; sa forme externe est malheureusement livrée à l'incohérence des divisions. On distingue l'Eglise catholique, les Eglises orthodoxes orientales autocéphales, la communion anglicane, les grandes unions mondiales protestantes, les communions particulières, les sectes. Aucune n'est l'Eglise. Toutes sont l'Eglise. Il faut laisser l'Eglise qui est en elles apparaître au grand jour grâce à la réunion.

« Pour le catholicisme, la forme du christianisme mondial existe déjà en sa substance. C'est l'Eglise catholique. Celle-ci vient du Christ sans interruption historique depuis qu'elle est sortie de sa chair et de son sang. Elle vient aussi de lui, actuellement, par la continuité établie entre le ciel et la terre par la vertu de la Résurrection-Ascension et de la Pentecôte, qui font que la présence transcendante du Christ au ciel ne laisse pas d'être en même temps une présence immanente à son Eglise. Le problème œcuménique, selon ce point de vue, consisterait, non à refaire en substance l'Unité visible de l'Eglise, qui existe déjà, mais à la parfaire ; non à la recréer, mais à la restaurer par l'union et la réconciliation des chrétiens. Une et unique est l'Eglise ; mais dans les autres communions chrétiennes, il y a des éléments d'Eglise selon des degrés divers de richesse et d'intégrité. Il faut que ces éléments qui ont été retirés de l'unique Eglise visible puissent retrouver leur plénitude et leur achèvement grâce à la Réunion.

« Le monde orthodoxe, pour sa part, reprend à son compte l'ensemble des affirmations de l'Eglise catholique... *L'Eglise orthodoxe grecque se dit la seule à posséder le droit d'être cette Eglise unie en vertu de sa continuité historique ininterrompue avec l'Eglise indivise... jusqu'au IX*e *siècle. La dispute entre l'Est et l'Ouest a conduit à la formation de l'Eglise catholique romaine à titre d'Eglise nouvelle, par suite d'innovations que répudiait l'Eglise orthodoxe grecque. Celle-ci demeure donc inchangée partout où elle se trouvait, la partie de l'Ouest divisée d'elle devint une Eglise nouvelle séparée. Plus tard, de grandes parties de celle-ci s'étant séparées d'elle à cause de la Réforme, il en résulta la formation de nouvelles Eglises séparées. Celles-ci n'ont tenu aucun compte de la partie inchangée de l'Eglise indivise qui subsistait toujours, et elles ont encore dépassé l'Eglise romaine en innovations* (*H. Alivisatos*), p. 58.

3. « *En quoi consiste l'essence du Mouvement œcuménique ?* Ce serait, selon le protestantisme, *départ ensemble des Eglises, engagement pour la croisade qui doit libérer l'Eglise de sa captivité dans les Eglises en confrontant toutes les Eglises avec l'Eglise dont nous parle l'Ecriture* (*A. Visser't Hooft*). C. C. Morrison préfère la définir *la réémergence dans le protestantisme de la tâche inachevée de la Réforme.*

« Il n'est pas facile de déterminer l'idée que les Eglises orthodoxes entretiennent de l'essence du Mouvement œcuménique. Il n'existe pas de déclaration ou de prise de position commune. A tout prendre, c'est encore le patriarcat de Constantinople, représenté au sein du Conseil œcuménique des Eglises, qui peut le mieux représenter l'opinion collective. Pour autant qu'il soit permis de tirer des conclusions générales, il semble bien que deux théories se partagent les adhésions. D'une part, l'essence du Mouvement œcuménique est l'union des Eglises catholique, orthodoxes, protestantes, anglicanes, sur la base de la communion et de l'égalité

de droit. D'autre part, c'est l'union de l'Eglise catholique et des communions protestantes et anglicanes autour de l'Eglise orthodoxe », p. 59.

4. « *Qu'attendons-nous des Eglises orientales dans l'Una sancta?* L'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes ont besoin les unes des autres. L'Eglise latine a besoin des Eglises orientales comme celles-ci ont besoin de l'Eglise latine. La preuve la plus amère que nous ayons pu en faire a été la perte du monde de la Réforme, parce que nous avions auparavant perdu l'Orient », p. 591. Suivent quelques passages un peu trop flous, où la dissidence orthodoxe est volontairement estompée, et où sont opposées d'une part l'Eglise latine et d'autre part « les Eglises orientales (séparées ou unies), lesquelles demeurent dans l'Eglise comme des témoins qui rappellent à toute l'Eglise une structure apostolique primitive... La majorité des Eglises fondées par les Apôtres ne se trouve-t-elle pas en Orient ?... Il faudrait dire : L'Eglise catholique est l'Eglise des Eglises apostoliques », p. 502. Tout cela certes peut être discuté, mais sera précisé si l'on a présenté à l'esprit la distinction : entre les apôtres égaux en tant qu'apôtres et quant à leurs privilèges intransmissibles, mais inégaux quant à leurs privilèges transmissibles, en tant que l'un est pasteur et les autres brebis du Christ ; entre la période apostolique et la période postapostolique de l'Eglise : l'Eglise étant fondée également sur les Douze quant à son apparition dans le temps, et premièrement sur Pierre quant à sa permanence dans la durée. Mais ces précisions n'empêchent nullement de rendre hommage, comme l'ont fait les papes, aux richesses inestimables conservées dans les Eglises orthodoxes.

5. *Israël et la réunion des chrétiens.* C'est le titre de l'avant-dernier chapitre. « Il est permis de penser que la pensée juive pourrait avoir un rôle important à jouer dans le dialogue entre catholiques et protestants sur des points décisifs qui nous séparent, notamment l'agencement général du christianisme, la justice originelle, les sacrements... L'idée que nous avons de la nature, nous la considérons comme commune à nous et à la pensée juive... Notre idée de nature se situe dans la ligne de la tradition ancienne biblique dans laquelle la déchéance et la corruption n'apparaissent pas totales. Si l'on refuse notre interprétation comme suspecte d'a-priorisme, on peut s'adresser au peuple de la Bible. Se serait-il trompé à son tour ? » p. 627.,

Et plus loin : « L'Histoire du salut est une histoire en attente. Le judaïsme qui se repose sur le seul Ancien Testament, apparaît comme une histoire non conclue. Le christianisme, à son tour, attend non seulement la fin des temps, mais quelque chose avant la fin des temps... Malgré le développement immense du christianisme depuis vingt siècles, l'Eglise demeure en suspens. L'événement qu'elle attend le plus n'est pas l'entrée des nouvelles multitudes de gentils venus d'Asie, mais la réconciliation avec ce petit peuple des nations », p. 651. Faut-il, comme le fait l'auteur, désigner cet événement comme une réconciliation des Juifs et des *Gentils ?* La dialectique paulinienne des Juifs et des Gentils n'aboutit-elle pas à l'Eglise, où dès le temps de l'Apôtre, il n'y a plus *ni Juifs ni Gentils?* Ne conviendrait-il pas de parler d'une réconciliation d'Israël avec l'Eglise, c'est-à-dire avec lui-même : *Tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël* (Rom., IX, 6) ; *tout Israël sera sauvé* (XI, 25) ? Mais ceci n'a d'autre fin que de montrer ici notre accord de fond.

L'auteur, membre de la province dominicaine du Canada, s'est voué depuis 1959 à l'étude de l'œcuménisme ; il a effectué à cet effet plusieurs séjours aux Etats-Unis, au Moyen-Orient et au Conseil œcuménique des Eglises. Son livre, riche en renseignements et en suggestions, se lit avec aisance, il est écrit pour le grand public, il s'arrête à tous les aspects de l'œcuménisme en les envisageant chaque fois selon les diverses optiques, il conquiert par son intention de vérité et de charité. Charles Journet

YVES M.-J. CONGAR, O.P. : *Aspects de l'œcuménisme*, Coll. « La Pensée catholique », Bruxelles, 1962, 124 pages.

Ce sont des conférences prononcées par la P. Congar à Paris, Bruxelles, Athènes, Luxembourg, sur : 1. *Les étapes du dialogue œcuménique ;* 2. *Le problème de l'union et de l'œcuménisme devant la conscience chrétienne ;* 3. *Le Conseil œcuménique des Eglises ;* 4. *Le Concile et le nécessaire dialogue ;* 5. 1961, *année œcuménique ;* 6. *Pédagogie de l'œcuménisme.* Ces conférences sont remarquables par leur clarté, l'élévation de leur point de vue, leur manière d'aller à l'essentiel, leur mouvement. Le sens théologique de l'auteur, l'art avec lequel il sait déployer dans les perspectives de l'histoire le thème des rapports entre les

Eglises chrétiennes, son désir profond de voir cesser sans compromis, le scandale de communions qui se réclament du Christ, lui gardent sa place au premier rang de l'œcuménisme catholique. Charles Journet

YVES M.-J. CONGAR. O.P. : *La Foi et la Théologie*, Coll. « Le mystère chrétien », Paris, Desclée et Cie, 1963, 282 pages.

L'ouvrage s'ouvre sur 20 thèses en français et latin, qui résumeraient les deux premières parties du livre : I. *La connaissance de foi :* 1. La révélation et son économie ; 2. Conservation et proposition de la révélation à toute l'humanité par l'Eglise ; 3. L'homme reçoit la révélation ; 4. Le progrès de l'Eglise dans l'intelligence de la foi. – II. *Introduction à la théologie :* 1. Le mot « théologie » ; 2. Statut de la théologie ; 3. Sujet de la théologie ; 4-5-6. Parties de la théologie ; 7. Théologie et culture ; 8. Dogme et pluralisme théologique. – La IIIe partie présente une *Brève histoire de la théologie*. Cette simple énumération donne une idée de la richesse de cet exposé. Le chapitre 8, qui traite du pluralisme théologique, comporte une note additionnelle sur l'option sapientielle de la théologie de saint Thomas. Elle repose sur la conviction que savoir est une perfection absolue, et qu'il est légitime, même en matière divine, de s'appliquer à connaître pour connaître (nous dirions « pour savoir *ce qui est* »). D'autres ont voulu seulement savoir pour être sauvés. « La contradiction la plus radicale opposée à ce projet est sans doute celle de Luther et de Karl Barth... On ne peut trouver un refus plus radical d'une théologie sapientielle, s'attachant à connaître les structures des choses, que chez Luther, qui ne veut connaître que leur référence de finalité... au salut par la foi, au Christ, ma justice par la foi. Jamais ni les Pères, ni Bernard ou Bonaventure n'ont abîmé ainsi toute *théo*-logie dans une économie de non salut », p. 205. Citons encore cette vue perspicace : « Le danger inhérent à une théologie purement christologique est de télescoper le moment Création dans le moment Rédemption », p. 205. Dans la troisième partie, l'auteur, avec sa maîtrise habituelle, trace en 70 pages une *Brève histoire de la théologie :* époque patristique, moyen âge, époque moderne. Une note nous précise son intention générale : « Nous avons conçu et rédigé (en 1958-59) ce bref traité de la connaissance de Foi, puis l'Introduction à la Théologie et l'Histoire de la Théologie qui le suivent comme un texte de manuel d'enseignement ou un canevas d'étude : condensé, quelque peu schématique, supposant et appelant l'explication vivante d'un maître. Cet avertissement est nécessaire pour expliquer le caractère élémentaire, schématique, parfois elliptique à force de brièveté, des pages ici publiées. » Charles Journet

RECHERCHES ŒCUMÉNIQUES : *Union et Désunion des chrétiens*, Paris, Desclee de Brouwer, 144 pages.

C'est le premier volume d'une Collection destinée à publier les conférences professées à la *Chaire Pape Adrien VI*, récemment fondée à l'Université de Louvain : Un beau portrait d'Adrien VI (1522-1528) et une brève préface de J. Coppens, sont suivies de trois études de I.-H. Dalmais, *O.P. : Facteurs théologiques et sociologiques de la diversité des liturgies* (1) ; *Origines géographiques, historiques et doctrinales de la différenciation des rites orientaux* (2) ; *Problèmes œcuméniques* (3). Viennent une présentation de *Adrien VI, Pape de l'union* (4), par J. Coppens ; une étude de H. Jedin : *Le Concile de Trente fut-il un obstacle à la réunion des chrétiens?* (5), de L. Bouyer : Le culte de la Vierge et des saints et le protestantisme (6) ; de A. Simon : Le Cardinal Mercier et l'Union des Eglises (7). Enfin une *Lettre inédite de Lord Halifax* (8) au R. P. A. Janssens, missionnaire de Scheut. Le cadre de ces conférences, le nom de leurs auteurs, les sujets traités soulignent la valeur de ce recueil.

1. Selon le R. P. Dalmais, la liturgie romaine, empreinte d'une grandiose sobriété, « souligne davantage l'action de l'Eglise que la présence agissante d'un mystère divin. C'est sur ce point que se marque sans doute le plus fortement la différence de perspective qui existe entre elle et les liturgies orientales », p. 24, Celles-ci restent riches d'enseignements « dans la situation présente d'une Eglise en voie de passer de son cadre originel, de son berceau circumméditerranéen, à une organisation véritablement planétaire qu'appelle sa vocation de catholicité », p. 41. La phrase : « Dans la mesure où l'on redécouvre que la liturgie chrétienne *n'est pas d'abord un acte de culte, mais un dialogue entre Dieu et son peuple*, l'entrée d'une communauté humaine dans le mystère de Dieu, on prend une conscience plus vive de la place

de la parole... » nous surprend un peu, p. 54. Mais il est vrai que le monde catholique doit « assumer effectivement les formes diverses qu'a revêtues l'œcuménicité circumméditerranéenne » pour être en mesure d'affronter les problèmes de son adaptation aux dimensions planétaires qui doivent être désormais les siennes, p. 55.

2. Le *Concile de Trente* selon Jedin n'est pas la cause de la division des chrétiens, il ne fait que la sceller. Les protestants refusent d'aller à Trente pour des raisons doctrinales graves, p. 84. Quel rôle jouent encore les définitions de Trente ? Peuvent-elles amorcer un dialogue fructueux ? p. 90. Qu'en est-il de la doctrine de la *justification*, de la *foi seule*, du chrétien *à la fois juste et pécheur ?* Un théologien catholique, Hans Küng, affirme que sur tous ces points la doctrine de la Réforme ne diffère guère de celle du Concile de Trente. Karl Barth, sans doute surpris que ces choses aient reçu un *imprimatur*, peut désormais, dit-il, « se sentir comme chez lui quand il travaille avec certains théologiens catholiques ». H. Jedin, plus sérieux, écrit ici : « Je ne partage pas l'optimisme de H. Küng en ce qui concerne la doctrine barthienne de la justification, mais on ne peut contester que la distance se soit rétrécie chaque fois à la suite d'une meilleure connaissance des positions de l'adversaire », p. 92. Il avait écrit un peu avant : « Les théologiens qui ont mené le Concile connurent non seulement les symboles de foi des protestants, mais aussi, et de première main, les écrits des Réformateurs. L'édition des Actes, des journaux et des correspondances des Pères de Trente que nous devons à la *Görresgesellschaft* a révélé, aussi bien aux protestants qu'à nous-mêmes, avec quel soin, avec quel sens des responsabilités les décrets de Trente ont été préparés », p. 90. Il constate que « les souffrances endurées ensemble sous la persécution du Troisième Reich ont contribué, dans une mesure notable, au rapprochement », p. 90, et que si les décrets dogmatiques de Trente n'ont pas à être revisés, ils sont susceptibles d'être complétés, p. 94.

3. A. Simon écrit à propos des *Conversations de Malines :* « Dominant le tout et en somme le synthétisant, il y avait de la part des Anglicans le refus, non point de la primauté du pape ou de l'unité doctrinale, – on est en effet étonné de voir jusqu'où allaient en tout cela les concessions anglicanes –, mais de la reconnaissance de cette primauté *jure divino* », p. 132.

Charles Journet

JOSEPH HAJJAR : *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, Ed. du Seuil, 1962, 382 pages.

« Nous voudrions évoquer les origines, les vicissitudes historiques et l'expérience moderne des Eglises uniates du Proche-Orient... Les meilleures raisons de vivre de l'Uniatisme et la garantie majeure de sa survie sont dans un authentique dépassement œcuménique. C'est au-delà de l'Uniatisme que les Uniates trouveront leur véritable vocation ecclésiale. Ils joueront alors le rôle efficace qu'ils prétendent remplir entre la Catholicité romaine et l'Orthodoxie orientale. Car ils auront prouvé par la fermeté de leur doctrine et la clarté de leur comportement que leur adhésion à la primauté romaine ne signifie point la soumission du faible à son protecteur, moins encore l'insertion d'une faible minorité orientale dans le système latinisant d'une majorité écrasante », p. 10. « Appelées à servir de pont entre la Primauté romaine et le Patriarcat synodal orthodoxe, ces Eglises ne seront-elles pas aussi la voie qui introduira le message trinitaire chrétien au cœur de la citadelle monothéiste de l'Islam devenu si puissant et si écouté dans l'univers afro-asiatique ? On le pense de plus en plus sérieusement... », p. 11. Ce qui nous est présenté, d'une manière parfois trop succincte pour ne pas susciter d'objection, c'est un panorama de toute l'histoire de l'Eglise depuis saint Paul : 1. *A l'origine des déchirures ecclésiastiques ;* 2. *Du libéralisme musulman à la survie chrétienne ;* 3. *L'expérience des croisades et les débuts de l'uniatisme ;* 4. *La solution uniate des temps modernes ;* 5. *L'uniatisme à l'épreuve, à partir de* 1830 : la défense des droits des patriarcats – conformément aux termes du Concile de Florence – lors du 1er concile du Vatican ; 6. *L'actualité uniate ;* 7. *Au-delà de l'Uniatisme*, par la « voie royale de l'œcuménisme ». Ces derniers mots donnent le fil conducteur qui a permis à l'auteur d'évoquer cette vaste – et émouvante – histoire.

Charles Journet

Voix de l'Eglise en Orient, Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'Episcopat grec-melchite catholique, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 206 pages.

1. Ce livre publié par le Patriarcat de l'Eglise melchite voudrait, en vue d'une parfaite union, écarter certains obstacles qui

selon Maximos IV, Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem « sont la conséquence d'une condition anormale faite, au sein de l'Eglise catholique, aux Communautés orientales unies... Si le ton de nos exposés pouvait étonner certains, qu'ils veuillent bien l'attribuer à l'angoisse de notre âme en face de la scission des chrétiens... ». Rester Orientaux dans un catholicisme massivement latin, rester catholiques dans un Orient massivement orthodoxe, telle est la mission du Patriarcat. Peut-être sur tel point particulier, les vues ici exposées seraient-elles discutables, mais, nous le pensons, il est bon que ce témoignage d'ensemble soit donné.

2. Une des études les plus intéressantes nous a semblé celle de S. E. Philippe Nabba, Métropolite de Beyrouth : *Comment l'unité chrétienne fut-elle perdue?* p. 46. Pour Mgr Nabaa « ce n'est ni la résistance de Photius (IXe siècle) ni l'intransigeance du Cardinal Humbert (1054) qui opérèrent la rupture ». Les causes sont plus profondes, à savoir l'évolution naturelle de la chrétienté d'Orient : sur le plan *culturel* le latin se substitue au grec, langue primitive de la littérature chrétienne ; sur le plan *politique*, Constantinople devient capitale de l'Empire, puis le pape se tourne vers Charlemagne ; plus tard, prise de Constantinople par les Croisés en 1204, sac de Sainte-Sophie, Empire franc de Jérusalem ; sur le plan *religieux* « les divergences dogmatiques qui séparent l'Orient de l'Occident sont grandes en soi ; mais elles ne sont pas nombreuses, ni surtout irréductibles. Et n'était le climat psychologique de prévention et d'hostilité dans lequel l'Orient a trop longtemps vécu, l'unité chrétienne, brisée au XIe siècle, aurait été vite rétablie comme elle l'a été pendant les dix premiers siècles », p. 48.

Pour ce qui est du Pape, « les Orthodoxes lui reconnaissent une primauté sur tous les évêques, sans préciser que cette primauté est un pouvoir de juridiction immédiate et universelle et qu'elle est de droit divin. Ils ne nient donc pas une certaine primauté du Pape. Ils lui reconnaissent même, et exclusivement, le premier rang dans l'Eglise. Quant aux précisions sur la vraie nature et l'exacte étendue de la primauté romaine, beaucoup d'orthodoxes nient qu'elle soit un pouvoir de juridiction ordinaire, immédiate et universelle. D'aucuns sont réticents. D'autres la veulent concevoir et accepter dans toutes ses exigences catholiques, parce qu'ils en voient la nécessité pour diriger et sauver l'Eglise chrétienne divisée. Une expérience personnelle et de nombreux contacts avec des orthodoxes bien pensants me permettent d'avancer que la doctrine catholique sur la primauté romaine ne constitue plus la grande objection à l'unité catholique. Elle pourrait même être acceptée par eux, si elle leur était présentée dans l'irénisme et la charité, et si elle leur assurait, en matière disciplinaire et rituelle, une certaine autonomie dont ils sont jaloux et fiers », p. 48.

3. Les griefs qui sont faits, au cours de ce livre, aux catholiques latins, les visent plus eux-mêmes que les souverains pontifes, dont le témoignage est ici invoqué souvent et avec le plus grand respect.

Charles Journet

Mgr Antony : *Notre point de vue sur l'Unité.*

Voici quelques lignes du sermon prononcé à Rome, où il s'est rendu comme observateur, par Mgr Antony, Evêque de l'Eglise Orthodoxe de Genève, les 1er/14 octobre 1962: « Dans tous les efforts d'unifier le monde chrétien, nous devons, sans nous laisser entraîner par la possibilité d'une réunion prompte et complète de tous en Une Seule Eglise du Christ, établir dès le début les limites possibles et réelles de notre rapprochement. Or, ce rapprochement est possible et indispensable, surtout actuellement, face à l'athéisme militant mondial qui menace le monde entier et toutes les religions, qui attaque sur tous les fronts, ne dédaignant aucun moyen, haïssant le Christ Sauveur et le tuant dans des millions d'âmes chrétiennes. Quand donc, si ce n'est à présent, nous tous qui croyons en le Christ Sauveur, devrions-nous percevoir que nous sommes frères, que nous pouvons marcher la main dans la main, que nous pouvons nous assister mutuellement avec la charité que le Christ nous a léguée ? Si nous ne le faisons pas maintenant, ce sera par notre faute que l'athéisme, dans sa démence, s'emparera de millions de nouvelles victimes, causera la perte de millions de nouvelles âmes. Le Souverain Pontife de Rome – le Pape Jean XXIII – s'est rendu compte de cette situation catastrophique et a eu la vaillante initiative de notre rapprochement en nous invitant au 2e Concile du Vatican comme observateurs orthodoxes. A lui honneur et louanges. Après un début modeste, tu accom-

pliras quelque chose de grand, disent les saints Pères de l'orthodoxie. En réponse au bel élan du Pape, nous devons lui dire franchement que nous sommes prêts à chercher un langage commun, à commencer notre rapprochement, à travailler ensemble, contre le danger commun, à devenir amis. Ce sont là les limites jusqu'auxquelles nous pouvons et devons aller dans nos relations. C'est possible, c'est réel (réaliste), à condition d'une sincère bonne volonté et de quelques efforts, mais ce n'est pas facile. Sur cette voie aussi, il y a, hélas, beaucoup d'obstacles, de méchanceté humaine, d'envie d'exploiter le malheur d'autrui, d'incompréhension mutuelle, etc. Dieu veuille que nous puissions écarter, ne fût-ce que tout ceci, de notre chemin, que nous nous approchions des limites du possible. Au-delà de ces limites, se trouve notre *Saint des Saints*, les dogmes sacrés de la Foi chrétienne que nous conservons comme une vérité divine révélée par Dieu ; l'idée de la perdre ou de la dénaturer nous fait peur, plus que tout au monde. Ce n'est pas pour rien que nous donnons à l'Eglise le nom d'*Orthodoxe*, c'est-à-dire glorifiant correctement le Christ – la Vérité. Toutes tentatives, émanant de n'importe quelle source, de nous persuader d'ajouter quoi que ce soit à notre doctrine Orthodoxe ou de la modifier, seront vouées à l'insuccès. Voilà pourquoi elles ne sont ni réelles (réalistes) ni possibles. Il ne faut pas commencer par l'impossible, se leurrer soi-même, en notre épouvantable siècle il faut être réaliste. Seul le réalisme peut nous sauver. Aspirons à atteindre les limites possibles de notre rapprochement », *Messager du Vicariat Orthodoxe de Suisse*, nº 10, octobre 1962.

LOUIS VILETTE : *Foi et sacrement, Pour un dialogue entre les Eglises*, t. I, *Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Bloud et Gay, 1959.

Cet ouvrage a pour but d'établir un dialogue entre le catholicisme et le protestantisme sur le problème de la nature du sacrement. Est-il simplement une prédication vivante qui, par son symbolisme, *éclaire* la foi du chrétien ? Ou bien, au contraire, est-il un instrument de salut, un acte salvifique du Christ agissant par le ministère de son Eglise ? Comme l'indique le sous-titre : *Du Nouveau Testament à saint Augustin*, l'auteur analyse la doctrine biblique puis celle des Pères de l'Eglise. Arrêtons-nous au chapitre consacré à saint Augustin. Calvin, pour justifier son enseignement, a cité cette phrase du *Tractatus 80 in Ioh.*, (P. L. 35, 1840) : « D'où vient à l'eau une telle puissance qu'elle touche le corps et purifie le cœur, sinon par l'action de la parole, non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue... » Saint Augustin veut-il dire seulement : Le catéchumène doit *croire* pour obtenir le pardon de ses péchés ? L'auteur montre bien que l'Evêque d'Hippone a un enseignement beaucoup plus profond. En effet, au moment du baptême, les paroles de l'*Evangile* sont prononcées et c'est toute *l'Eglise* qui croit à la doctrine du Christ. Même si le baptisé est incapable d'accomplir un acte de foi personnel, il est consacré par le rite baptismal : « Cette parole de foi a une telle valeur dans l'Eglise de Dieu, que par celui qui croit, qui offre, qui bénit, qui ondoie, elle purifie l'enfant, même tout petit, bien qu'il soit encore incapable de croire pour la justice... »

Autrement dit, la foi, dans le mystère baptismal, ne joue pas seulement un rôle *subjectif :* disposer le catéchumène adulte à la réception de la grâce. La foi possède également une mission *objective :* c'est elle qui constitue le rite sacramentel puisque sans elle l'Eglise ne prononcerait pas les paroles trinitaires et l'humanité ne recevrait plus le baptême du Christ. G. Bavaud

Unité des chrétiens et conversion du monde. Thèmes de réflexion et de prières, présentés par JEAN DANIÉLOU, Ed. du Centurion, Paris, 1962.

Voici l'idée principale qui se dégage de ces études rédigées par plusieurs collaborateurs : L'Eglise a reçu du Christ une vocation *missionnaire*, mais ce serait une grave erreur de voir en elle *uniquement* un instrument d'évangélisation. En réalité « l'Eglise est la présence du plérôme de l'humanité glorifiée » et c'est *parce qu'*en elle transparaît le mystère de *l'unité* trinitaire qu'elle est le signe, l'étendard levé sur les nations (cf. *Isaïe* 5,26). Le P. LE GUILLOU nous montre bien que *toute* l'Eglise doit être missionnaire. La hiérarchie sanctifie le peuple chrétien et ce dernier, en vivant dans l'amour du Christ, convertit le monde. C'est la *communion* dans la foi et la charité qui devient l'instrument privilégié d'évangélisation. Tel est le com-

mentaire donné à la parole de Jésus : « Qu'ils soient un afin que le monde croie. »

Aussi souligne-t-on les insuffisances d'une certaine théologie réformée qui enseigne que l'Eglise ne recevra son unité qu'au *terme* de son évangélisation. Au contraire, précisent nos auteurs, c'est l'unité qui seule peut être la *source* de la mission.

Le P. Daniélou rappelle avec à propos le texte bien connu de l'Epître à Diognète : « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. » C'est l'occasion pour le P. Villain, de montrer comment l'état de désunion de la chrétienté (non de l'Eglise) ne permet pas la réalisation plénière de cette pensée si profonde : « Les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde, ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde. »

G. Bavaud.

L'Eglise en dialogue, Ed. du Centurion.

Arrêtons-nous aux trois études principales de cet opuscule. La première, intitulée *Le sacerdoce universel des laïcs dans la Tradition orientale* a été rédigée par le théologien orthodoxe Paul Evdokimov. L'auteur s'exprime avec beaucoup de lyrisme mais plusieurs de ses affirmations sont ambiguës. Il semble admettre que le sacerdoce ministériel est comme une épiphanie du sacerdoce royal des baptisés. En note, le P. Congar montre la faiblesse de cette thèse.

La deuxième étude importante est présentée par le Pasteur Bœgner, très ouvert au problème œcuménique mais qui nous a surpris par les éloges qu'il adresse au Pasteur Bourguet, l'auteur d'une brochure négative et polémique, sur le IIe Concile du Vatican. Au sujet de cet événement, M. Bœgner fait une remarque qui se réalise d'une manière tout opposée : Parlant de l'orthodoxie, il déclare que la réponse de Constantinople est entièrement positive au sujet de l'envoi d'observateurs. Au contraire « l'Eglise de Russie a donné d'avance une réponse négative à l'invitation officieuse ». Or, en ce jour (14 octobre), Moscou a envoyé des observateurs, Constantinople se refuse à faire ce geste.

L'opuscule se termine par l'étude du Cardinal Alfrink, archevêque d'Utrecht : *Aspects de l'union des chrétiens*. L'éminent prélat ne cache pas l'orientation qu'il désire donner aux débats conciliaires : L'unité ne doit pas se confondre avec l'uniformité. « Ne se pourrait-il pas que l'amour de l'Eglise et la sollicitude pour ceux qui se trouvent en dehors d'elle, à notre époque œcuménique, demandent de nous que nous sacrifions certaines choses non essentielles – si chères qu'elles nous soient et si précieuses qu'elles soient pour l'Eglise – parce qu'autrement elles empêcheraient de voir distinctement le visage de l'Eglise véritable ? »

G. Bavaud.

René Laurentin : *L'enjeu du Concile*, Ed. du Seuil.

Dans cet ouvrage, nous reconnaissons aussitôt la sûreté théologique de son auteur. Certains esprits ne comprennent pas pourquoi les Pères et Docteurs de l'Eglise se sont battus pour défendre la valeur d'un terme : *consubstantiel au Père, deux natures, une personne*. L'abbé Laurentin leur répond : « Il ne s'agit pas là de jeux verbaux, mais d'un effort nécessaire pour circonscrire le mystère et imposer de fermes délimitations à des concepts jusque là mouvants et lâches, au travers desquels toute notre foi, et par là, tout le salut apporté par le Christ pouvaient être évacués. Ces formules abstraites à l'allure de squelettes sont le support d'une structure indispensable à la réalité de vie apportée par le Christ. » (p. 32).

Plus loin, nous lisons cette excellente définition des Conciles : « Les Conciles sont la réalisation historique *occasionnelle* d'un aspect *essentiel* de l'Eglise : la collégialité », p. 78. Précisant sa pensée, il poursuit : « Les pouvoirs de l'Eglise hiérarchique, qui est toujours collégiale, s'exercent sous *forme collégiale* dans un cas, sous *forme personnelle* dans l'autre », p. 81. Explication excellente qui montre que l'assentiment de l'Eglise, sans rendre *valides* les décisions du pape, est toujours *conjoint* à l'exercice du pontificat suprême. Le *ex sese non ex consensu Ecclesiæ* du Ier Concile du Vatican ne doit pas être compris comme un *sine consensu Ecclesiæ*.

D'autre part, à notre époque d'œcuménisme, on entend souvent cette réflexion : A l'occasion des schismes, la responsabilité des catholiques fut *égale* à celle des dissidents. L'abbé Laurentin rappelle opportunément cette réflexion du P. Congar : « Les torts ne sont pas égaux, même s'ils sont partagés. Dans une querelle entre un père et son fils les charges ne sont jamais égales. L'autorité peut avoir des torts, elle n'a jamais fondamentalement tort » (p. 99).

L'auteur a esquissé un rapprochement entre Pie XII et Jean XXIII. Il nous offre deux portraits contrastés écrits dans un style brillant, peut-être même, ici ou là, trop facile : « L'un, pape des idées, voire des visions, et l'autre, des réalités pastorales en pleine pâte terrestre » (p. 105).

Pour terminer, signalons une petite erreur d'ordre historique. Parlant des origines du Grand schisme, l'abbé Laurentin écrit : « Tel était l'état des institutions que les cardinaux restés en France, mécontents du caractère autocratique du nouveau pape, élurent un antipape, Clément VII » (p. 53). En réalité, l'élection eut lieu à Fondi, non loin de Naples. L'auteur a été impressionné par l'origine de l'antipape, Robert de Genève. Mais le schisme commença en Italie.

G. Bavaud

LOUIS CAPERAN : *A l'écoute du Concile. L'appel des non-chrétiens au salut*, Ed. du Centurion, 1962.

L'auteur reprend la doctrine qu'il avait exposée dans son ouvrage célèbre *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912. A notre époque, il n'est pas inopportun de rappeler les thèses *classiques* de la théologie catholique ; en effet, on manifeste une tendance, dans certains milieux œcuméniques, à reprendre des explications proposées par quelques Pères de l'Eglise, mais réprouvées dans la suite par le Magistère ordinaire, voire indirectement au moins, par le Magistère solennel. Ainsi Origène pense que la « prédication » du Christ aux morts attestée par la *I Petri*, III, 19, a donné aux hommes morts avant le Christ la possibilité de choisir leur destinée, p. 41. Or cette opinion est reprise de nos jours par Frère EMERY, de Taizé, dans son étude *L'unité des croyants au ciel et sur terre* (*Verbum caro*, 63, 1962, p. 70-72). Bien plus, par elle, l'auteur veut expliquer comment les peuples païens possèdent encore de nos jours une possibilité de salut... « Pour ceux qui, en raison de circonstances extérieures, ou d'un obstacle intérieur que Dieu seul connaît, n'ont pas entendu l'évangile, n'ont pas pu croire ni reconnaître le Christ comme Sauveur et Seigneur – pour ceux-là nous pouvons compter sur le fait que le salut est annoncé et offert dans ce « lieu » qui serait une prison, si le Christ n'en possédait les clefs, mais qui, à cause du Christ, peut devenir une situation d'espérance, de délivrance, de vie. » On sait comment la théologie catholique s'oriente dans une tout autre direction, celle de la foi *implicite* au Christ. Cette doctrine, Louis Capéran la rappelle avec beaucoup de clarté. On aurait aimé cependant qu'il utilise les précisions appportées par J. Maritain sur le problème des « athées de bonne foi ». De plus, en parlant de la situation de nos frères séparés par rapport au Corps mystique, il envisage, selon nous, le mystère de leur appartenance à la vraie Eglise, d'une manière trop rapide.

G. Bavaud

LUCIEN MÉROZ : *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Coll. « Recherche de l'Absolu », Paris, Plon, 1962, 246 pages.

Etude d'une riche information, dense, profonde, qui serre de près la pensée de Guénon pour en faire saisir la séduction, et du même coup l'impuissance à résoudre le problème de la coexistence de l'Absolu de Dieu et de la contingence du monde.

La première partie, *A travers l'occultisme*, suit Guénon depuis les années de sa formation, ses premières lectures, ses rencontres avec les cercles occultistes, jusqu'à la constitution de sa pensée et à cette *incantation* qui, disait-il, *contrairement à la prière, n'est point une demande*, mais *une aspiration de l'être vers l'Universel afin d'obtenir une illumination intérieure*. A 44 ans, Guénon partira pour le Caire ; il y vivra sous un nom arabe ; il se rendra chaque jour à la mosquée pour y pratiquer le *dhikr ;* il mourra à l'âge de 65 ans, en prononçant les mots : *Allah, Allah.* Mais ce qu'il mettra sous ce nom d'Allah ne sera pas le Dieu personnel et transcendant du Coran.

La seconde partie comprend six chapitres : 1. *Une sagesse « non-humaine » ;* 2. *Le Labyrinthe cosmique ;* 3. *Une manifestation ambiguë ;* 4. *Vers la « Suprême Réalité » ;* 5. *Le Démiurge et le Mal ;* 6. *Le Symbolisme de la Croix*. Sous chacun de ces thèmes l'auteur cite les textes significatifs de Guénon, en dégage le sens, ne le quitte pas avant de l'avoir passé au crible d'une analyse attentive, accueillante, mais rigoureuse. Tout ce petit livre est pensé avec netteté et force.

La *sagesse « non humaine »* est celle à laquelle n'atteint pas la raison discursive. L'homme doit « prendre conscience que son être profond n'est pas autre que le *Soi* intemporel et immuable, découvrir son identité

finale avec Brahma, l'Absolu indifférencié qui précède toute manifestation », p. 82.

Le *labyrinthe* représente le voyage qui conduit le pèlerin à travers des méandres et des détours compliqués, à un *lieu sacré*, à un *centre*. Au terme de prises de conscience successives, le pèlerin trouvera réalisé, au centre du labyrinthe, l'*Homme universel*. Guénon écrit : « *Bien loin d'être une sorte d'anéantissement comme le croient quelques Occidentaux, cet état final est au contraire l'absolue plénitude, la réalité suprême vis-à-vis de laquelle tout le reste n'est qu'illusion* », p. 110.

Entre l'Absolu et *sa manifestation* dans le monde, l'identité est réelle, la distinction n'est que de « point de vue ». Et c'est pourquoi Guénon rejettera la notion chrétienne de création. La difficulté sera pour lui d'accorder une réalité à l'univers : l'univers n'est qu'un reflet de l'absolu, dit-il, mais encore un reflet doit-il avoir sa réalité de reflet, distincte de ce qu'il reflète.

Le chapitre intitulé *Vers la suprême réalité* analyse avec acuité « le jeu du double point de vue ». « Guénon nous parle constamment d'*états* d'existence ou d'*états* multiples de l'être, mais nulle part nous ne sommes renseignés sur *ce qui* se trouve dans tel ou tel état... Le *je*, le *moi* n'ont plus de densité et n'ont d'autre utilité que grammaticale. Plus exactement, il n'y a plus, se jouant dans la multitude de ces états, qu'un seul *je*, celui du *Soi suprême*, et encore ce *Soi*, fond ultime de toutes choses, est, dans sa complète indétermination, dépourvu de toute essence réelle », p. 173.

Comment Guénon explique-t-il *le mal ?* Pour lui, *le Parfait est le Principe de toutes choses* et *il ne peut produire l'imparfait* sous peine de n'être plus le Parfait. *D'où il résulte qu'en réalité l'imparfait n'existe pas, et alors le Mal, qui n'est pas autre chose que l'imparfait, au point de vue universel n'existe pas*. Au point de vue universel, c'est-à-dire si l'on envisage l'univers total, l'imparfait n'existe pas réellement car ce que nous appelons ainsi n'est en fait qu'un *élément constitutif de la Perfection totale*. Si, au contraire, on envisage un de ces éléments séparément du Tout, il pourra paraître à nos yeux comme une imperfection et un facteur de désordre ; mais c'est là, pour ainsi dire, une illusion d'optique, p. 184. C'est ici, au fond, une reprise de la « solution » de Spinoza, et, antérieurement à lui, du panthéisme des stoïciens. Dans une autre perspective, ce sera la réponse de Hegel et même de Bergson.

Le dernier chapitre sur *Le symbolisme e la Croix* commence par une citation du P. Daniélou qui fait honneur à Guénon d'avoir « réhabilité la connaissance symbolique en face de la connaissance scientifique ». Guénon rejoint ainsi les travaux actuels de Dumézil et de Eliade. Son erreur sera de tenter d'interpréter le mystère chrétien de l'Incarnation comme une figure de l'*Homme universel*, en qui la nature humaine est dissoute au profit du *Soi suprême*.

La grandeur de Guénon est d'avoir transcendé d'emblée l' « historicisme », et d'avoir voué sa vie à la quête de l'Absolu... L'auteur conclut : « Mais ce qui fait sa grandeur fait aussi sa faiblesse, car, en se plaçant sur le terrain de l'évidence logique et de la démonstration, sa pensée donne prise à la critique et d'avance s'interdit qu'en sa faveur on avance, comme on l'a fait pour Shankara, l'hypothèse que les affirmations les plus paradoxales de sa métaphysique, comme l'acosmisme, ne sont que la traduction en termes inacceptables d'une expérience du Soi en réalité ineffable », p. 200.

En résumé, l'œuvre de Guénon ne se présente pas comme l'expression de quelque expérience mystique. Elle reste sur le plan de la gnose métaphysique ; elle touche aux problèmes essentiels sans pouvoir les résoudre (il n'a saisi ni la doctrine de l'analogie de l'être, ni que, si le rôle de la connaissance est de devenir toutes choses, c'est dans le registre *intentionnel*, non dans le registre *entitatif*, cf. p. 121). La métaphysique traditionnelle aurait pu éclairer et faire aboutir vraiment sa recherche. Surtout, il aura passé à côté de la Révélation chrétienne sans l'avoir discernée.

Charles Journet

ETIENNE BORNE : *Le problème du Mal*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, 120 pages.

Au problème du mal, l'auteur pense pouvoir donner une réponse strictement dialectique. A un premier moment, il pose en chaque homme et même chez l'athée, l'idée d'un Dieu parfait et existant, sans chercher à l'expliquer par une vue spontanée de la raison ou par une illumination secrète de la grâce ; c'est ce qu'il appelle une reprise de l'argument ontologique. Au second moment surgit la prise de conscience du mal ; si elle est radicale, elle élimine tous les faux-fuyants, elle fait « éclater toutes les sagesses » qui, avec

Spinoza, Hegel, Marx, tentent de « médiatiser » le mal, c'est-à-dire de justifier le mal de la partie par l'harmonie du Tout et qui, dès lors, sont plus des panthéismes que des athéismes. Il y a des situations-limites, où le mal n'apparaît pas comme « médiatisable » : on fait allusion ici à l'hypothèse de Bergson, – il la présentait pour illustrer ce qu'est devenu en nous, depuis le prophétisme, le sens de la justice ; mais on la trouverait chez Ivan Karamazov –, d'un innocent torturé aussi longtemps que se perpétuera le genre humain. Une vision radicale du mal déboucherait donc sur le pur athéisme, sur « l'athéisme purificateur ». Le troisième moment sera – selon la mécanique artificielle de la dialectique hégélienne – celui de « la négation de la négation », ou de la seconde négation. D'une part, Dieu posé par l'argument ontologique, qui fait « se rejoindre, dans une intuition qui nous fuit et qui reste à l'état d'exigence, l'Absolu de perfection et l'infinité de l'existence » : voilà l'idée qui, non seulement « résiste à la critique », mais qui donne à la négation athée toute sa force. D'autre part l'absurdité d'un mal non médiatisable. « Sans une décision résolue à laquelle nul n'est contraint ni par la figure du monde ni par les structures de l'intelligence, le pas ne saurait être franchi. Non pas qu'on fasse crédit ici à une aveugle volonté de croire qui serait le suicide de l'esprit. La négation seconde est un acte de foi dans la raison, elle représente la dernière chance de la sagesse et elle relève d'un pari, mais aussi d'un argument ontologique ; elle doit être décrite en termes de liberté tout en faisant droit à l'ultime exigence de la pensée », p. 103. Nous essayons de résumer la pensée de l'auteur qui se trouve condensée dans un paragraphe intitulé *Au-delà de l'athéisme : l'argument ontologique et le pari*, et dont voici e texte central : « Le mal est provocation à l'athéisme ; tout se passe comme si dans le mal tout se défaisait, dans le renversement des hiérarchies justes, dans le divorce de l'être et de la valeur ; le mal n'est si angoissant que parce qu'il contredit Dieu, et la *négation première* est la perception claire de cette contradiction. Parier pour un Dieu qui, dès que nous entrons dans la connaissance du mal, ne peut être que le Dieu caché dans l'abîme de la transcendance, c'est *contredire cette contradiction* par un acte de souveraine liberté, tandis que se dérobent les appuis proprement mondains et objectifs. La négation première a conduit au bord du pari en radicalisant le problème, posé désormais en termes de tout ou rien : ou le *néant de Dieu*, ou *Dieu dans le mystère*, rendant inévitable l'option dans le resserrement angoissé de la dernière alternative. Tel est, en esprit et en vérité, le pari de Pascal : choisir pour la plus haute promesse, même si elle demande l'absolu sacrifice du sensible et du conceptuel ; décider pour le *sens* dans un monde tragiquement neutre entre le *sens* et le *non-sens*... En réalité le *pari de la négation seconde* est raisonnable ; selon la profonde logique pascalienne, il avoue l'incompréhensible pour éviter l'absurde... », p. 104.

Le monde est-il neutre entre le sens et le non-sens, si le mal le rend absurde ? Mais allons à l'essentiel. Nous savons que l'auteur aime saint Augustin. Or, tout d'abord, il y a une vérité dans l'affirmation que le mal est médiatisable, il l'est *parfois* pour notre raison, il l'est *en tout cas* pour la foi ; sur cela saint Augustin a insisté. Ensuite, la *première chance* de la Sagesse n'est-elle pas de poser, par vue de l'intelligence spontanée ou illumination, l'existence même de Dieu et de ses perfections invisibles, qui se laissent voir à travers ses œuvres, et de fonder ainsi existentiellement cette vue que l'auteur attribue à l' « argument ontologique », et dès ce premier instant l'égalité n'est-elle pas rompue entre celui qui affirme Dieu sur la vue de l'être, et celui qui le nie sur la vue du mal ? Nous croyons, nous aussi, qu'il y a une option fondamentale pour ou contre Dieu ; elle est même antérieure à l'explication que l'on donnera du mal ; et selon qu'on aura acquiescé à la première vue de la Sagesse, ou qu'on l'aura refusée, le mal *fini* du monde apparaîtra comme un mystère dont Dieu dans son *infinité* peut tenir la clef, ou servira au contraire à justifier un athéisme plus secret. N'est-ce pas en mesurant par la Sagesse la distance qui sépare Dieu du monde, plutôt que par un pari, qu'Augustin reviendra du manichéisme au christianisme ? Et pour la *deuxième chance* de la Sagesse, n'est-elle pas d'analyser la notion de mal, sa définition comme privation, n'est-elle pas une des premières données de la prédication chrétienne, et peut-on en faire abstraction quand on parle du problème du mal ? Et, bien sûr, quand la Sagesse répond, avec saint Augustin, que Dieu ne *permettrait* jamais le mal sinon pour en prendre occasion de quelque plus grand bien, elle n'abolit pas, elle suscite, en nous jetant ainsi dans l'insondable, une *tension :* non pas seulement la tension de

l'« action », de l'action passionnée, de la « passion », politique et autre, dont parle l'auteur, mais d'abord cette *tension théologale de la foi et de la charité* (elle apparaît si vive dans l'enquête que le P. Bro vient de faire chez les contemplatives). N'est-ce pas pour s'être un peu défié de la Sagesse spéculative et contemplative, et avoir cherché trop exclusivement ses solutions certes généreuses du côté de l'« action », que l'auteur nous laisse un peu déçus par le parallèle entre *Prométhée et le Christ* qui achève son livre ? Livre néanmoins précieux – peut-être décisif pour certains lecteurs et comme argument « ad hominem » ? – qui contient une foule de vue suggestives. Citons en exemple ce qui concerne le *fanatique :* « Sa cruauté est le fruit d'une haine sans passion qui s'exerce légalement, mécaniquement, rituellement. Le fanatique réduit ses victimes à une condition anonyme, substitue à leur visage concret la définition abstraite de l'hérétique et du traître. Il résout le problème du mal par la destruction des méchants, comme on vient à bout d'une invasion de microbes ou d'un vol de sauterelles », p. 112. Ou encore le passage où l'auteur voit dans le thème de la « conscience malheureuse » suggéré à Hegel par l'antisémitisme de sa jeunesse, la plus émouvante réfutation de sa solution « esthétique » du problème du mal : « Le jeune Hegel, dans sa haine antisémite, si métaphysique, si clairvoyante, accusait Israël d'être incapable de comprendre la beauté ; il avait raison plus qu'il ne pensait, et là où il croyait abattre et condamner, il relevait et il exaltait, désignant une grandeur dans laquelle il n'entrait pas. La beauté convaincue de mensonge, la voie est en effet ouverte à une certaine sorte d'héroïsme et de sublime », p. 62.

Charles Journet

ETIENNE BORNE : *Dieu n'est pas mort, Essai sur l'athéisme contemporain*, Coll. « Je sais, je crois », Paris, Fayard, 1962, 128 pages.

« Grand mot équivoque, idée ambiguë, l'athéisme est un mixte de pensée et de passion et il reste ambigu dans son style même. La question sera de savoir si ces ambiguïtés ne révéleraient pas une instabilité et une contradiction au cœur même de l'athéisme. Le destin de l'athéisme ne serait-il pas en effet de se dédoubler en figures contradictoires, chacune intolérante de l'autre, chacune nécessaire à l'autre ? Une pensée athée, une existence athée, reprises et vécues idéalement de l'intérieur, seraient alors à elles-mêmes leur propre critique. Il faudrait accepter le risque d'une *sympathie* (au sens étymologique) avec l'athéisme pour à la fois le comprendre et le faire éclater », p. 11.

C'est l'*origine de l'athéisme* qui fait l'objet du premier chapitre. Elle est double. D'une part, la science n'implique aucune nécessité de poser Dieu, d'autre part, le fait du mal incite à nier l'existence d'un Dieu bon. Ce sont les deux objections de saint Thomas dont l'auteur souligne la force : « Tout athéisme, ancien ou moderne, passera nécessairement par l'une ou l'autre de ces deux interrogations, et le *videtur quod* de saint Thomas ne manque pas d'être remarquablement confirmé par les deux visages, l'un positiviste, l'autre moraliste, de l'athéisme contemporain », p. 24.

A travers tous les athéismes, monotonie d'une identique structure fondamentale. Pourtant l'athéisme contemporain a un accent qui lui est propre : il veut être un *humanisme*. D'où le corollaire : la croyance en Dieu est une déshumanisation. Pour Marx c'est en niant Dieu que l'homme se pose par le travail dans l'existence. Pour Auguste Comte « l'esclave de Dieu » des temps théologiques doit faire place au « serviteur de l'Humanité ». Nietzsche, « le plus étonnant prophète de l'athéisme qui ait paru dans l'histoire de l'esprit, voit dans la mort de Dieu la condition nécessaire pour que, en quelques individus privilégiés, l'espèce humaine atteigne au sublime, etc. » « L'homme donc ne croirait en Dieu que dans la mesure où il n'oserait pas être un homme. Ces raisonnements de nos athées descendent en droite ligne du procès intenté par Hegel à la conscience malheureuse... Hegel n'a pas fait ce qu'il a voulu faire ; il prétendait écrire un cinquième évangile, celui de la pure raison, substituer au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu sensible au cœur, le Dieu des philosophes et des savants. Les fils de son esprit ont compris qu'il avait supprimé Dieu, que le problème de Dieu était moins résolu qu'aboli... », p. 37. « Loin de contester le Dieu chrétien à partir du problème du mal, un Hegel ou un Nietzsche dissoudront le problème lui-même dans une vision esthétique du monde... », p. 39.

L'auteur distingue deux athéismes antagonistes : l'athéisme de la *solidarité* ou *politique* (Comte, Marx) et l'athéisme de la *solitude* ou *intégral* (Nietzsche, Sartre, Camus...).

Le premier tente de *remplacer* Dieu en divinisant mythiquement la Nature, l'Humanité, l'Histoire ; le second tente de *supprimer* Dieu et débouche sur l'absurde. L'athéisme de Marx est prométhéen, celui de Nietzsche aristocratique. Quant à celui de Sartre, analysé dans un paragraphe intitulé *La cuisine du diable*, il ne relève ni du premier Heidegger (l'homme *sentinelle du néant*) ni du second (l'homme *berger de l'être*). Il vient de Alain (*Penser, c'est dire non*), Brunschvicg (*l'esprit est l'objet nié*). Le sartrisme, c'est, « entraînée de force au sabbat, la philosophie de la vieille Sorbonne ». Si douter et nier sont le sommet de l'homme, croire et affirmer seront la démission de l'esprit (« *adhérer à la manière des huîtres* », Valéry) ; l'esprit, qui est de soi négation, ne peut avoir conscience de croire qu'en tenant sa croyance à distance, en sorte que « toute foi est mauvaise foi », p. 60. « La guerre des athéismes, qui est un conflit de l'athéisme avec lui-même a eu lieu, et elle aura toujours lieu ». Quand Sartre a suggéré timidement que le marxisme avait besoin d'être « complété du côté de la subjectivité », Garaudy lui a aussitôt ôté toute chance de dialogue : « Son monde (celui de Sartre) invertébré a perdu l'objet. Sa liberté a perdu son contenu. Rien dans cette philosophie n'ouvre de voie de retour vers l'action... Elle est profondément réactionnaire. Elle place ce qu'elle touche sur une voie de garage... L'existentialisme, sur l'expérience des épaves, construit la philosophie des ratés... », p. 65.

L'auteur qui, commençait son livre avec Pascal : « *Athéisme, marque de force d'esprit, mais juqu'à un certain degré seulement* » revient, pour finir, à Pascal, son dessein principal étant d'opposer entre eux les athéismes pour les détruire l'un par l'autre, comme Pascal oppose Epictète et Montaigne. (Sur ce tout dernier point, nous dirions que la démarche par laquelle Pascal s'enivre de voir « la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme », ne représente qu'un épisode (janséniste) de l'Apologétique de Pascal, non la structure (catholique) de cette Apologétique.

En essayant de définir *l'esprit des temps modernes*, l'auteur loue « la force de pensée et le bonheur d'expression qui font d'*Humanisme intégral*, paru en 1936, un grand livre plus que jamais actuel », p. 74.

Dieu n'est pas mort est un livre qui, sur un grand sujet, provoque et aide la réflexion.

Charles Journet

JEAN GUITTON : *Revue Montalembert*, nº spécial 4 et 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, 346 pages.

Jean Guitton, vu par une soixantaine de contemporains qui apportent ici le témoignage de leur sympathie. Celui de François Mauriac remettant le 14 mai 1962 à Jean Guitton son épée d'académicien est parmi les plus émouvants. Parmi les textes des philosophes, le moins original n'est pas celui qu'Etienne Borne a intitulé : *L'antibergsonisme de Jean Guitton :* « Au fond, le mot célèbre du Timée : *le temps est l'image mobile de l'immobile éternité*, dans lequel Bergson voyait la formule d'une mystification majeure, pourrait être mis en exergue de l'œuvre de Jean Guitton, car, telle qu'en elle-même enfin la change la tradition judéo-chrétienne, la métaphysique platonicienne du temps et de l'éternité permet une approche valable de la condition humaine et des rapports entre l'humain et le divin... », p. 202. L'originalité de J. Guitton est de « refuser deux thèmes caractéristiques de la métaphysique bergsonienne : celui de l'évolution créatrice qui, dirait un aristotélicien, fait la puissance plus riche et plus divine que l'acte et ne voit dans les structures et les formes que des effets et des déchets de l'élan vital ; celui aussi d'une liberté qui, analogue au génie de la vie, serait créatrice d'imprévisible nouveauté, et qui ne reconnaîtrait dans l'essence qu'une illusion rétrospective, coupable de projeter le déjà accompli dans le ciel imaginaire des possibles. A l'explication bergsonienne par la genèse, qui est une philosophie, Jean Guitton substitue une explication par l'essence, qui est une autre philosophie. Ou plutôt pas de genèse pour Jean Guitton sans recours à l'essence. Maxime scandaleuse en un siècle où les esprits qui se croient avancés font assaut d'antiplatonisme vulgaire. Mais c'est Guitton qui a raison, tout personnage académique et conciliaire qu'il soit », p. 204.

Une suggestive contribution est celle du P. Yves M.-J. Congar : *Pour une apologétique*. Les problèmes de la crise moderniste « réapparaissent aujourd'hui... dans la permanence de certaines questions critiques : soit dans le programme de *démythisation* d'un Rudolf Bultmann, formulé dans les cadres d'une philosophie résolument existentialiste ; soit, sans une telle référence philosophique, en termes de recherches critiques touchant le genre littéraire de certains récits évangéliques ou même, plus généralement, le genre *histo-*

rique auquel répondent les Evangiles et les Actes : ne se trouve-t-on pas en présence d'une projection de la Foi de la première Communauté chrétienne, en termes de faits dont le récit nous est proposé construit dans des catégories et un vocabulaire emprunté aux annonces prophétiques ou apocalyptiques de l'Ancien Testament ? Jean Guitton n'a pas pris les problèmes au niveau de la toute dernière actualité ; il n'aborde pas directement la discussion avec Bultmann. Sa référence est plutôt Loisy... Guitton est mieux informé que n'était Blondel », p. 245.

Le livre s'achève sur un texte de Jean Guitton, daté de 1937, mais devenu introuvable, où l'on propose de distinguer, dans l'histoire de la philosophie et dans celle de l'histoire des religions, le plan de *l'esprit* d'un penseur ou d'un mouvement, et le plan de *la mentalité* de son époque. La distinction avait été faite par d'autres entre le plan de l'*intuition* et le plan de la *conceptualisation*, entre le plan du *spirituel* et celui de l'*historique*. Mais on relève chez Jean Guitton une hésitation pour le moins étrange au sujet de l'esprit : « On serait tenté de le croire intemporel : il vaut mieux dire qu'il est perpétuellement actuel grâce à cette création continuée dans laquelle notre esprit le comprend», p. 340. Et plus loin : « La séparation du *spirituel* et du *mental* » qui serait une des définitions possibles de la vérité « ne peut se réaliser pour chacun de nous dans la coupure de l'instant, car on ne saurait désincarner l'esprit ni le réaliser à l'état pur : elle ne peut donc être que l'objet d'un vœu, en quoi se résume la valeur suprême », p. 344. C'est, en d'autres mots, la thèse du relativisme doctrinal.

Charles Journet

CLAUDE TRESMONTANT : *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Ed. du Seuil, 1962, 156 pages.

« La thèse que nous soumettons à l'examen critique du lecteur est qu'il y a *une* philosophie chrétienne, et une seule. Autrement dit, que le christianisme comporte *une* structure métaphysique qui n'est pas quelconque [...] ; que la théologie chrétienne, la dogmatique chrétienne, contiennent en elles une infrastructure métaphysique, un ensemble de thèses proprement métaphysiques, très précises, très déterminées, encore que la pensée chrétienne n'en prenne conscience que progressivement au cours du temps, au cours de son histoire...

« L'Ecriture comporte en fait, d'une manière explicite ou implicite, un ensemble de thèses ou de doctrines, qu'on ne peut appeler que métaphysiques, concernant l'être, la distinction entre l'être créé et l'être incréé, l'un et le multiple, le devenir, la matière, la temporalité, l'homme, l'âme humaine, la corporalité, la liberté, la pensée, l'action, etc.

« Nous avons donc, dans ces études publiées jusqu'ici, essayé de montrer, en commençant par le commencement, c'est-à-dire par la racine biblique de la pensée chrétienne, comment le christianisme comporte une métaphysique originale, en face des métaphysiques existantes, soit celle de l'Inde, soit celle de la Grèce, soit celle de l'Europe moderne non chrétienne ou partiellement christianisée », pp. 11-12.

« La pensée chrétienne orthodoxe, dans les premiers siècles, a *choisi*, dans la philosophie hellénique, les éléments qui lui sont apparus utilisables, et elle a rejeté les thèses métaphysiques qui lui ont semblé être incompatibles avec ses propres principes, ses propres exigences. C'est-à-dire qu'en fait *la pensée chrétienne a repoussé les thèses les plus originales et les plus constantes de la métaphysique antique*. Nous sommes donc bien loin de l'invasion pure et simple du christianisme par la philosophie grecque, que pensaient discerner nombre d'historiens », p. 15.

« La théologie catholique a donc, en résumé, voulu maintenir : 1° le pouvoir de la raison humaine, sa dignité, sa capacité de connaissance métaphysique – contre les fidéistes et les traditionalistes ; 2° La liberté pour Dieu de se manifester, la possibilité du surnaturel et de la révélation – contre ceux qui niaient cette possibilité », p. 103.

Sur ces points et beaucoup d'autres de ce petit livre, nous nous accordons spontanément avec l'auteur. Un appendice d'une trentaine de pages, intitulé : *Questions d'ontologie marxiste*, essaie de suivre les étapes de la pensée marxiste et d'en souligner le sophisme. Le principe fondamental du marxisme, c'est « la suffisance ontologique de la nature et de l'homme, l'aséité ». Marx rejette l'idée de création en commençant par l'assimiler à l'idée de fabrication, mais précisément, l'idée juive et chrétienne de création, bien loin d'être un anthropomorphisme, *est sans analogue dans l'expérience humaine*. En fait « il faut choisir : affirmer l'éternité, l'aséité, la suffisance ontologique de la matière, son pouvoir autocréateur, – c'est-à-dire en fait attribuer à la matière les prédicats de

l'absolu – ; ou bien se tourner vers la doctrine juive et chrétienne de la création », p. 141. « Si la matière simple est devenue complexe, s'il y a eu synthèse de matière vivante, puis consciente, point n'est suffisante l'explication qui se contente, comme les médecins de Molière, de répondre : c'est qu'elle en avait par elle-même le pouvoir », p. 142.E n conclusion, l'auteur écrit : « Les marxistes reprochent aux chrétiens de se replier sur une *foi* sans donner des raisons... Les chrétiens ont en effet aujourd'hui le tort de ne plus croire suffisamment à la raison et à la vérité, alors que la théologie catholique la plus constante, depuis saint Paul jusqu'au Concile du Vatican, enseigne que Dieu est connaissable par la raison naturelle », p. 146.

Charles Journet

JOSEPH DE TONQUÉDEC, S.J. : *La Philosophie de la Nature*, Paris, Lethielleux, 1962, 122 pages.

Le premier volume : *La Nature en général* avait paru en 1956. Ce second volume a pour sous-titre : *La nature vivante et connaissante*. Le P. de Tonquédec n'est plus de ce monde. Ses dernières pensées sur la philosophie, il les exprime dans l'*Epilogue* de cet ouvrage : « Voici donc terminée cette grande bâtisse de la *Philosophie de la Nature*, poursuivie au cours de si nombreuses années... Peut-être eussions-nous été capables, nous aussi, de jeter dans le monde intellectuel quelques pensées originales, de découvrir quelque manière inédite d'envisager les grands problèmes. Sans renoncer, bien entendu, à l'exercice de la pensée personnelle, nous avons choisi, pour le moment, un rôle plus modeste. Il nous a paru plus urgent, dans les circonstances actuelles, d'attirer l'attention sur des doctrines qui ont déjà et longuement fait leurs preuves, et où des milliers d'esprits, de nos jours encore, ont trouvé lumière et apaisement... Cet exposé de la *Philosophie de la Nature* forme avec la *Critique de la connaissance*, dont il est la suite et qui l'étaie, un bloc, espérons-le, solide, sur lequel pourra s'élever la partie la plus haute de la philosophie : la *Métaphysique*, science de l'être et de Dieu. Mais ce couronnement ne sera pas posé par l'auteur. Le présent ouvrage est sans doute le dernier qu'il lui sera donné d'écrire. *Tempus breve est*. Le temps, même le plus long ici-bas, est toujours bref. Que cet ouvrage, tel qu'il est, aille donc vers ceux pour qui il a été composé. Qu'il continue, quand son auteur aura disparu, à éclairer encore quelques intelligences et à les orienter vers la vérité », pp. 97-99.

A la page 16, où il demande comment ce qui n'est pas vivant peut engendrer la vie, il cite en note seulement et sans commentaire un texte du P. Teilhard de Chardin : « Il n'y a pas concrètement de la matière et de l'esprit, mais il existe seulement de la matière devenant esprit. Il n'y a au monde ni esprit ni matière : l'étoffe de l'univers est esprit-matière. Le spirituel pur est aussi impensable que le matériel pur. » *Esquisse d'un univers personnel*, feuilles ronéotypées.

Charles Journet

PAUL-BERNARD GRENET : *Les 24 thèses thomistes, De l'évolution à l'existence*, Paris, Téqui, 1962, 382 pages.

« Nous avons parié en faveur d'échanges possibles entre le milieu intérieur du thomisme et le milieu extérieur que constitue pour lui la pensée du XXe siècle. Nous estimons que le thomisme contient la philosophie naturelle à l'esprit humain, mais nous ne doutons pas que d'importantes vérités vivent dans le milieu intellectuel contemporain... Si nous avons accordé tant de place à l'évolution, ce n'est pas que nous considérons cette « théorie » comme un dogme irréformable ; c'est peut-être parce que nos précédentes études sur le P. Teilhard de Chardin nous ont révélé son importance dans la mentalité contemporaine ; c'est surtout parce que l'imagerie évolutionniste, bien loin de pouvoir se substituer au dogme créationniste, nous paraît souligner plus fortement que toute autre la contingence de ce monde. De ce point de vue, l'évolution, qui est la façon moderne de se représenter le devenir universel, paraît fournir un moyen d'analyser les existants d'ici-bas et de s'élever jusqu'à l'Existence suprême. A supposer que nous ayons réussi ce passage *de l'évolution à l'existence*, nous aurions gagné notre pari : un fait scientifique aurait confirmé, précisé, enrichi un fait philosophique », pp. 9-11.

Nous estimons le pari gagné. Ce n'est pas une présentation scolaire, c'est une analyse en profondeur des 24 thèses qui nous est ici donnée. Dès le principe l'auteur essaie d'éveiller chez le lecteur ce qu'il appelle l'*expérience de l'exister*, le *choc de l'être*. Le thomiste, répète-t-il, est un homme pour qui les choses

extérieures existent. D'une part, personne, sans doute, ne peut s'empêcher de prononcer le verbe être, mais on fait, la plupart du temps, de l'existence une catégorie mentale, un cadre général d'affirmation. D'autre part, le vulgarisateur de la Physique peut laisser croire que les *particules élémentaires* sont les seules choses qui existent ; il faudra peut-être la mort d'un *être cher* pour qu'il comprenne soudain ce qu'est la perte d'une existence. Le théoricien de l'évolution peut disposer le vulgaire à croire que ce qui existe, c'est la Vie en évolution ; mais lorsqu'il prend dans sa main un os, ou relève une empreinte dans la boue durcie par les siècles, il sent que ce n'est pas *la Vie* qui existe, mias *les Vivants*, p. 63.

« Le philosophe thomiste est donc un homme pour qui les choses extérieures *existent*. Il est aussi un homme pour qui le monde extérieur *devient*, ce monde existant en devenir prend un visage littéralement tragique : une foule innombrable d'existants qui ont *un destin* parce qu'ils commencent et cessent d'exister – qui ont un *destin commun* parce qu'existant à tour de rôle, ils jouent les scènes successives d'un drame unique, et un *destin montant* parce qu'au fur et à mesure qu'ils se succèdent, l'existence dans ce monde connaît des modes progressifs et franchit des degrés de plus en plus élevés », p. 64.

« L'évolution n'est ni un arbre qui grandit ni un fleuve qui coule ni une nappe qui se déploie. Elle est une série temporelle d'existants successifs, qui ne commencent d'être que pour cesser bientôt... Les évoluants qui existent actuellement ne peuvent tenir d'eux-mêmes leur existence, puisqu'eux-mêmes n'existaient pas hier et n'existeront pas demain. Ils ne peuvent davantage la tenir de leurs prédécesseurs, qui n'existent plus, et ne peuvent donc exercer d'influence actuelle. Encore moins de leurs successeurs qui n'existent pas encore... Une hypothèse nécessaire s'impose ici, même à ceux qui n'admettent pas Dieu : *un facteur constant d'existence*, qui ne doive pas son existence à l'évolution, mais auquel l'évolution doive son existence. L'hypothèse d'un *auto-suffisant qui n'évolue pas*, mais en dépendance de qui tout évolue, est tellement évidente que même les matérialistes athées sont incapables de s'en passer. C'est même là leur théorie fondamentale : tout existe par la matière... Or, le recours inévitable au *facteur constant et auto-suffisant des existences en évolution* n'aboutit pas, si l'on s'en tient à la matière. La matière, condition perpétuelle de l'évolution, est ce qui n'existe pas en soi, ni par soi, mais qui ne cesse de perdre et de récupérer des existences d'emprunt. Ce n'est donc pas du côté de CE DONT TOUT EST FAIT qu'il faut se tourner pour avoir le mot de l'énigme. Il faut aller à l'extrême opposé : du côté de CELUI PAR QUI TOUT EXISTE. Ce n'est pas la puissance passive universelle et immanente, c'est la Puissance active universelle et transcendante. Source de l'existence de la totalité du monde en évolution », pp. 345-347 .

Une foule de problèmes sont touchés en cours de route : celui de « l'équivalence entre matière et énergie » (on pourra conférer l'explication ici donnée, p. 142, à celle de J. Maritain : *Quatre essais*, 1956, pp. 253-254) ; – celui de l'âme des plantes ou des bêtes, p. 214 ; – celui de la cybernétique : « La machine n'existe pas, tandis que le vivant existe », p. 206 ; – la spiritualité de l'âme : « Il est simplement impensable et impossible qu'une forme pure commence d'exister par *changement d'autre chose en elle* ou cesse d'exister par *changement d'elle en autre chose* », p. 232 ; – l'impossibilité pour Descartes d'expliquer comment un corps (= étendue) peut être uni à un esprit (= acte de penser), p. 241 ; – le sens de l'ultra-complexification du cerveau humain, pp. 249 et 274 ; – l'impossibilité pour le singe le plus « intelligent » de « comprendre » un instrument, p. 262, etc. On pourrait, semble-t-il, accuser davantage la distinction entre l'image commune et l'idée (pp. 286 et 290). Plutôt que la quiddité des choses sensibles, l' « essence du rouge » (p. 296), ne serait-il pas mieux de dire que l'objet proportionné de l'intelligence humaine est l'*ens concretum quidditati sensibili?* « Notre connaissance, dit saint Thomas, est si débile qu'aucun philosophe n'a jamais pu scruter parfaitement la nature d'une seule mouche ; et on lit qu'un philosophe s'enferma trente ans dans la solitude pour étudier la nature d'une abeille » (*In symolum*, nº 864).

Les 24 thèses thomistes déploient le panorama d'une philosophie de l'être qui, partant des êtres en progrès, passe par l'homme, intelligent et libre, et s'achève sur une « transmonstration » de l'existence de Dieu.

Charles Journet

PAUL GRENET : *Aristote, ou la raison sans démesure*, Paris, Seghers, 1962, 208 pages, 16 illustrations.

C'est l'œuvre scientifique d'Aristote qui nous est présentée dans cette collection relative aux « Savants du monde entier » : Logique, Mathématiques, Physique, Biologie. En même temps se déroule la vie d'Aristote. On insiste sur l'évolution de Platon, sur la manière dont Aristote le continue ou se distance de lui. A propos de la dialectique on oppose Descartes qui commence par se débarrasser de toutes les « opinions reçues » pour commencer à zéro, à Socrate, Platon, Aristote, désireux de profiter du travail de tous ceux qui les ont précédés « pour se séparer de plusieurs au nom des vérités que contiennent les autres, et dont on est juge », p. 33. Le « miracle grec » est défini comme « la décision que prirent, en Ionie d'abord, les penseurs grecs, de substituer le mode rationnel au mode mythique », p. 75. Le mythe platonicien, c'est « une raison qui renonce au vrai, qui se rabat sur le vraisemblable, mais qui s'efforce de réduire au maximum la part du faux », p. 77.

Il faudra attendre le traité philosophique de *l'Ame* pour voir Aristote synthétiser toutes les explications partielles de la vie dans la définition fameuse : elle est « la détermination première d'un corps naturel possédant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organique, doué d'une multiplicité d'instruments permettant au corps total d'agir sur lui-même par ses parties interagissant les unes sur les autres », p. 150.

Dans le choix de textes citons deux passages. L'un relatif aux « animaux moins nobles » : « Il ne faut pas se laisser aller à une répugnance puérile..., car dans toutes les œuvres de la nature réside quelque merveille », p. 190. Et l'autre à la caractérologie des jeunes : « Ils se livrent aisément à l'espérance, parce que la jeunesse, comme les gens pris de vin, est naturellement bouillante, et parce qu'aussi ils n'ont pas encore subi de nombreux échecs. C'est surtout d'espérance qu'ils vivent, parce que l'espoir a l'avenir pour unique objet, de même que la mémoire vit du passé écoulé sans retour ; et pour les jeunes gens, l'avenir est long, le passé court. C'est ce qui fait, qu'on peut tromper aisément la jeunesse, parce qu'elle a l'espérance non moins facile », p. 199.

Le testament d'Aristote est plein de délicatesse. Charles Journet

DONALD J. ALLAN : *Aristote, le Philosophe*, Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1962, mis à jour et traduit de l'anglais par Ch. Lefèvre, 248 pages.

Un beau et attachant ouvrage, sobre, pénétrant, original, écrit par un homme d'une vaste culture. Il est divisé en cinq parties : 1. *L'évolution du philosophe ; 2. L'univers et l'homme ;* 3. *Des substances à Dieu ;* 4. *Les voies de la connaissance ;* 5. *Agir et créer.*

L'avantage d'un tel livre est de nous découvrir les tâtonnements par lesquels la raison, laissée à ses seules forces, s'achemine vers des vérités que le christianisme livre aujourd'hui aux enfants dans ses catéchismes. Essayons de le résumer pour ce qui touche à l'âme et à Dieu.

1. « Les philosophes devaient en venir, au cours du temps, à s'interroger sur les rapports entre le corps et la *psychê* ; mais aussi pour les êtres doués de raison, sur les relations entre la *psychê* et le *noûs*. Longtemps avant Aristote, la réponse à ces deux questions avait fait des progrès sensibles... Tandis que progressait l'analyse de ces faits, une doctrine religieuse introduisait l'idée que l'âme spirituelle, issue du monde divin, est emprisonnée dans le corps suite à une faute ; on proposait aussi un mode de vie susceptible d'assurer la délivrance. Cette vue, on le sait, n'était pas originaire de Grèce ; aux Athéniens cultivés du Ve siècle, elle parut d'une étonnante nouveauté. Parmi les philosophes, Pythagore et Empédocle jouèrent un grand rôle dans sa diffusion ; mais ce fut sans doute Socrate qui, accueillant cette doctrine religieuse, se demanda dans quelle mesure elle peut s'accorder avec l'examen scientifique de nos facultés mentales. Platon lui-même n'offrira jamais qu'une conciliation imparfaite entre ces deux lignes de recherche », p. 72. Le *De anima* d'Aristote distingue *dans l'âme* humaine individuelle un intellect actif et un intellect potentiel. « La conviction que le *noûs* ne dépend pas des données physiques et représente chez l'homme un élément divin est essentielle à son éthique et à toute sa philosophie de la nature ; il serait erroné de croire qu'il n'y adhère qu'à moitié, ou que c'est là un organe-témoin de sa période

platonicienne », p. 89. « Les commentateurs grecs, souvent discordants, s'accordaient au moins à reconnaître à l'individu la possession de l'esprit en puissance, même si, comme Alexandre, ils n'y voyaient qu'un état de disponibilité. Averroès (XIIe s.) affirme que cette faculté est, non moins que l'esprit actif, étrangère à l'individu ; comme l'esprit est unique pour tous les hommes, nous ne différons l'un de l'autre que par les sens, puissances liées au corps et destinées à périr avec lui... Au XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin et d'autres philosophes de la chrétienté réfutèrent les vues averroïstes ; ils ne voulurent point concéder que l'intellect actif puisse s'identifier à l'Esprit divin... Sans doute y furent-ils amenés par le désir de retrouver dans le texte d'Aristote la croyance à une immortalité personnelle qu'il semble bien n'avoir pas *professée*, mais nous avons suggéré que leur interprétation est défendable », pp. 89-91.

2. « En vue d'appuyer la croyance en Dieu, Aristote, dans son dialogue *Sur la philosophie* en appelait au consentement universel et souscrivait à l'argument selon lequel l'univers dans la merveilleuse précision et la récurrence singulière de ses mouvements, évoque l'intelligence de celui qui l'a conçu », p. 119. Le changement dans l'univers doit dériver d'un être qui ne soit en rien « en puissance » et n'ait ainsi rien de commun avec la matière. Ce doit être une substance, car elle agit sur les substances de l'univers pour les mouvoir, sans être mue elle-même. Dieu est un Esprit auquel sont suspendus le ciel et la nature. Sa vie est une activité perpétuelle du genre le plus parfait. Il se pense lui-même, sa pensée est *pensée de la pensée*. On ne peut distinguer en lui l'esprit qui pense et l'esprit pensé. Pris dans son sens obvie, le texte semble exclure que Dieu connaisse l'univers visible, pp. 120 et suiv. « Aristote nous semble avoir soutenu en finale que le premier ciel et les planètes, lune et soleil inclus, sont des vivants mus par le désir d'imiter l'éternelle activité de Dieu », p. 125.

La conclusion intitulée *Présence de l'aristotélisme* pose la question : Pourquoi les grands penseurs du XIIIe siècle ont-ils mis Aristote sur le pavois, plutôt que Platon ou d'autres Grecs ? Une affinité plus profonde apparente aristotélisme et christianisme. Cette religion enseigne que Dieu est intervenu dans l'histoire ; dans cette mesure, elle repose sur des événements concrets. D'autre part, la théologie de Platon admet bien que Dieu gouverne le monde et observe nos actions ; mais, tout en niant cela, celle d'Aristote fournissait à la réflexion des chrétiens une base plus solide, car elle marque mieux combien Dieu diffère de l'univers.

« Aux yeux de l'exégèse actuelle, les Scolastiques semblent avoir été plus fidèles à la pensée du Philosophe que les commentateurs arabes dont ils estimèrent devoir se séparer sur divers points... Depuis le début de ce siècle, les historiens commencent à rendre justice aux conquêtes intellectuelles du moyen âge. On s'aperçoit que le meilleur de notre civilisation provient en bien des cas, non de la Renaissance, mais de l'époque précédente et de ses maîtres à penser : comme cette évolution de la science historique n'est sans doute pas finie, les jugements sur Aristote sont susceptibles d'évoluer parallèlement », pp. 223-225.

Charles Journet

JEAN-DOMINIQUE ROBERT, O. P. : *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu, Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique*, Coll. « Museum Lessianum », Desclée de Brouwer, 1962, 250 pages.

Les savants font la science, mais si mouvante soit-elle, elle s'impose à eux, *le vrai domine la recherche*. D'un côté l'activité existentielle de la pensée, de l'autre l'être idéal qui la mesure ; d'un côté l'individuel et le contingent, de l'autre le commun et le nécessaire : voilà le paradoxe majeur qui, – après un premier chapitre où est déblayée la voie – et écarté le dilemme entre le « Dieu des savants » et le « Dieu d'Abraham » – après le chapitre 2 où est volontairement mise entre parenthèses la possibilité de prouver Dieu à partir de l'intelligibilité inhérente au réel, – fait, aux chapitres 3 et 4, l'objet d'une analyse conduite avec une admirable lucidité, qui va permettre dans un dernier chapitre de passer du plan de la science à celui de la métaphysique et à la formulation de la démonstration de l'existence de Dieu : « Ce qui n'a rien de nécessaire – la pensée qui constate les nécessités du vrai – *existe ;* alors qu'il semble impossible de trouver un authentique fondement *existentiel* aux nécessités intelligibles du vrai, de la vérité *en tant que telle*, celle-ci ne pouvant être ni les sujets ni les objets multiples, du fait qu'ils sont tous contingents. Or, on n'en peut rester du

point de vue métaphysique à une telle constatation. Cette dernière, quoi qu'on en ait et dès là qu'on est fidèle au dynamisme de la pensée, nous force à faire un pas en avant et à chercher ce qui peut bien fournir le fondement existentiel indispensable... Dès lors, à moins de faire appel à un certain platonisme du vrai en soi, inacceptable, il ne reste qu'à prétendre que le fondement existentiel de la vérité multiple et contingente, telle qu'elle se révèle en nous, repose sur une existence nécessaire qui est, en même temps, pensée pure et vérité subsistante... La rencontre des esprits dans le monde et dans la vérité scientifique elle-même devient ainsi le signe de l'existence d'un Esprit *un*, où Pensée et Vérité, Existence et Nécessité s'identifient proprement et simplement. En d'autres termes, le savant qui réfléchit aux postulats de sa science et sur ses dernières implications métaphysiques (dont *comme savant* il ne peut évidemment s'occuper qu'en se muant en philosophe) est obligé de poser une Pensée où s'identifient idéal et réel, existence et nécessité, pensée et vérité, parce que son analyse lui a révélé, à travers sa science réfléchie philosophiquement, une exigence de transcendance qui puisse rendre compte de tous les caractères d'une pensée dont ont été saisies la finitude et la contingence mêmes », pp. 187, 193. Cet essai de preuve, conclut l'auteur, se trouve dans la ligne thomiste et s'insère parfaitement dans la problématique de nombreux textes. L'auteur signale sa dette à l'égard du P. Roland-Gosselin, et sa joie d'avoir trouvé une formulation de sa pensée chez Blondel, p. 190. Il faudrait signaler aussi, dans une perspective uniquement métaphysique, la sixième voie d'approche de Dieu proposée par J. Maritain. Le livre s'ouvre sur une série de citations captivantes allant de saint Thomas à Hussel et Heidegger en passant par le *Gai savoir* de Nietzsche : « On aura compris où je veux en venir, à savoir que, à présent, encore et toujours, c'est sur une foi métaphysique que notre foi dans la science repose et que nous – chercheurs actuels, sans Dieu et anti-métaphysiciens – nous nous enflammons au feu qu'une foi millénaire a allumé : foi chrétienne aussi bien que foi de Platon ; foi qui prétend que Dieu est la vérité et que la vérité est divine. » (A la page 219, dans la citation de saint Thomas, remplacer *immortelle*, qui donne ici un contre-sens, par *éternelle*.)

Charles Journet

JEAN ONIMUS : *Face au monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 270 pages.

« Le plan adopté ici s'ordonne sur une double perspective. Une première partie tend à examiner les conséquences et les traumatismes qu'entraîne *l'expérience de la lucidité*... Un rationalisme cohérent et conséquent engage fatalement à faire l'expérience de l'absurde. A moins de s'imposer une prudente myopie, tout rationaliste sincère se doit d'aller jusqu'au bout dans la voie de la lucidité et, par-de là tous les mythes, mythes du progrès, de l'histoire, du monde de l'art, de la vie cosmique (les spoutniks, en prolongeant nos perspectives, reportent l'échéance et masquent un instant l'absurde), il lui faut aller jusqu'à la vérité finale... Jamais peut-être auprès de consciences aussi nombreuses le nihilisme n'a fait autant de ravages, jamais les hommes n'ont senti à ce point et jusqu'à la douleur le besoin d'être sauvés. »

Puis une voie moins prévue mène « au plus secret de ces zones encore presque inconscientes où se forme la mentalité de l'avenir. L'art moderne, en voulant exprimer la contingence, a découvert *l'inépuisable merveille du concret*... Artistes et poètes se sont mis à illustrer, à grouper, si l'on peut dire, un chaos que n'éclaire et n'organise aucune nécessité, aucune forme. C'est ici la clé de l'art actuel : romans, théâtre, cinéma, sculpture, peinture, tout nous ramène au labyrinthe et s'y enfonce ; à la fois pour s'y complaire et s'y envelopper d'angoisse.

« Lucidité, contemplation : deux mouvements complémentaires. L'un pour s'éloigner, prendre ses distances, envisager le tout de l'être et mesurer son incommensurable absurdité ; l'autre pour se rapprocher et faire de l'absurde sa demeure, s'y enfouir dans une contingence devenue vêtement, parure, inquiétant délire... Telle est l'ambivalence de notre expérience. Elle résulte d'un désespoir de la raison, mais elle s'ouvre sur un émerveillement presque naïf de l'âme... »

En s'engageant avec le maximum possible de sympathie, dans l'analyse de ce double mouvement au cours de trois chapitres : *La raison en folie* (Renan, Jaurès) ; *L'expérience de la lucidité* (Huysmans, Duhamel, Sartre, Jarry, Camus, Simone de Beauvoir, etc.) ; *L'art rédempteur* (Malraux), en suivant ses réflexions sur les thèmes de l'homme égaré, du rire contemporain, de l'incohérence comme procédé d'art, etc., – l'auteur garde pourtant

ses axes profonds de référence. Parlant par exemple de l'art informel il écrit : « Tel est le paradoxe : ces œuvres informelles témoignent pour la liberté de l'esprit. Sans elles notre monde serait inhumain. Elles délivrent, oh ! l'étrange chose ! parce qu'elles se sont évadées de la prison des formes, parce qu'elles sont de la pure matière. L'excès du remède dénonce l'excès du mal : pour avoir rompu avec la nature et rationalisé notre vie, nous voici contraints de créer des natures... Mais voici que peu à peu la joie se transforme en inquiétude... Pour avoir choisi l'irrationnel, nous voici maintenant sans recours contre le sphinx et pour ainsi dire livrés à l'hostilité du monde qui s'éloigne de nous. Ce n'est jamais impunément qu'on suscite le chaos... »

Un beau chapitre est celui où l'auteur oppose à la « lucidité » la « limpidité » – nous dirions à la raison cartésienne puis rationaliste, la raison chrétienne, la raison profonde et amie du mystère.

« La lucidité est à la fois l'honneur et le fléau du monde actuel. L'honneur parce qu'elle témoigne de l'éveil de nos consciences qui sont enfin entrées dans un âge « adulte... », mais fléau parce que le regard lucide semble conduire nécessairement au nihilisme... Opposer le regard limpide au regard lucide, c'est opposer, à une certaine transparence, une autre transparence non moins pure mais mieux à disposée à reçevoir la lumière. Le retour à la limpidité, c'est-à-dire à l'innocence, est probablement la seule issue au nihilisme... », p. 194.

La conclusion intitulée : *Un héros de notre temps : Job*, nous présente un Job *révolté*, qui ose citer Dieu au tribunal de justice, mais qui, par un sursaut final – lequel ne s'exprime que par son silence –, accède au niveau du *mystère :* « La métamorphose de Job consiste à rejoindre tout à coup la clairvoyance d'un regard limpide, celle qui est naturellement donnée à l'enfant... Nous donnons en général au mot comprendre un sens uniquement intellectuel alors que son étymologie suggère au contraire le geste d'embrasser. Le *lucide* s'est mis dans le cas de ne jamais pouvoir comprendre. Mais il y a chez le *limpide* une possibilité toute spontanée et une réserve permanente d'amour qui lui permettent de vivre, en un sens profond le mystère. Ce qui pour le lucide fait problème, et qu'il rend insoluble en le projetant au dehors, le limpide le *vit... Celui-là seul qui met son front sur mes genoux*, murmure Dieu dans le poème de Péguy, oui celui-là seul tirera de sa confiance même une lumière nouvelle et considérera le monde sous un autre jour. Mais remplacer la *revendication* par la *confiance*, ce n'est pas se résigner, s'avouer vaincu comme si une force adverse vous écrasait, c'est consacrer une *rencontre*, c'est naître à une présence, c'est découvrir que le désordre, le chaos, l'enfer terrestre sont habités par l'Amour. Pour celui qui a confiance, tout est grâce ».

Charles Journet

ROGER HECKEL, S.J. : *Le chrétien et le pouvoir. Légitimité – Résistance – Insurrection*, Ed. du Centurion, Paris, 1962. *Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Universit à di Genova.*

Dans cet ouvrage, l'auteur expose avec nuances la solution de problèmes difficiles auxquels ont dû faire face nos amis français encore tout récemment. Le P. Heckel veut éviter les positions partisanes. Par exemple, il condamne l'objection conscience systématique, mais il ajoute : « Une société civilisée devrait établir un statut pour ces objecteurs de conscience. L'exemple de bien des pays autour de nous prouve que c'est techniquement possible » (p. 112).

Sur un point cependant, nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur. Il s'agit de la participation à une guerre *injuste*. « Dans une guerre que je juge injuste, je demeure solidaire de mon pays. C'est à l'intérieur de cette solidarité que je dois travailler à éliminer le mal. La décision politique fondamentale ne m'appartient pas directement, et l'obligation légale du service militaire restreint ma responsabilité politique actuelle. J'accepte donc l'incorporation ; si je suis militaire de carrière, je demeure à mon poste. Lié à mes camarades de combat, j'accepte la solidarité du combat, loyalement. C'est là, parce que là est le lieu de ma responsabilité présente, que je serai d'autant plus exigeant pour humaniser cette guerre, dans toute la mesure où cela dépend de moi... », p. 94. Nous ne voyons pas comment cette solution est compatible avec le principe qui interdit une coopération directe à une action *immorale*. Or, dans le cas présent, l'auteur suppose que le soldat est persuadé de l'*injustice* de la guerre.

Il nous fallait exprimer cette réserve. En revanche, nous avons aimé la manière dont le P. Heckel expose les rapports qui doivent

exister entre la hiérarchie et les laïcs en face de ces problèmes. « ...La forme que la hiérarchie donne à une éventuelle intervention publique relève, en définitive, de sa seule responsabilité. » Mais il est indiqué qu'elle consulte le laïcat apte à juger l'opportunité d'une intervention *ratione peccati*.

G. Bavaud

Le P. PEYRIGUÈRE : *Ecrits spirituels*, Ed. du Centurion, 187 pages.

Laissez-vous saisir par le Christ : Le sous-titre de ce petit ouvrage nous livre à la fois le secret de la vie profonde du P. Peyriguère et la substance de sa doctrine. Ces lettres de direction sont adressées pour la plupart à une religieuse enseignante, en France. La correspondance, échelonnée de 1931 à 1959, s'achève quelques mois avant la mort du P. Peyriguère. Elle nous permet de saisir un peu de l'itinéraire spirituel de la dirigée et de son directeur. Simples et forts, ces écrits ont la transparence d'une source. On risque de s'y méprendre et de n'en pas saisir la profondeur. Car il ne s'agit pas de conseils théoriques, mais d'expérience vécue.

« Personnellement, écrit le P. Peyriguère, puis-je vous confier que je ne fais jamais autant de contemplation qu'en pleine agitation de mon dispensaire... la chair souffrante de ces malades, c'est la chair du Christ que j'ai le bouleversant bonheur de toucher. J'appelle cela faire de la présence réelle » (p. 165).

Pour restituer à ces lignes leur vraie densité, il faut évoquer la figure du P. Peyriguère dans son dispensaire d'El Kbab (Moyen Atlas). Vêtu de la djellaba de laine et du burnous blancs, qui ne se distinguaient du costume traditionnel des Berbères que par e cœur et la croix du Père de Foucauld, nabitant comme eux une pauvre maison de pisé, que l'on reconnaissait, au fond d'une ruelle étroite, à la croix de bois qui barrait son portail, partageant les peines et les joies des Berbères, le P. Peyriguère disait « nous » quand il parlait d'eux ! Les malades, les pauvres, les enfants assiégeaient son ermitage sans lui laisser un moment de répit. Il passait ses journées à faire le bien et ses nuits en prière. Il dormait peu, sur une planche posée sur le sol de son bureau encombré de livres, de revues et de journaux. Attenant à cette pièce, la chapelle : petite et basse. Le P. Peyriguère y conduisait volontiers ses visiteurs. Et là, à mi-voix, poursuivant un dialogue intérieur, le visage tourné vers le tabernacle, il murmurait :

« Le soir, quand on est seuls, il m'arrive de lui dire : « Pourtant, si je n'étais pas là, vous n'y seriez pas ! » Et Il me répond : « Toi non plus, si je n'étais pas là, tu n'y serais pas ! »

C'est dans cette lumière qu'il faut lire les écrits spirituels du P. Peyriguère. Quelques citations, difficiles à choisir dans un texte aussi riche, nous permettront d'en mesurer la portée :

1. *Découvrir le Christ en nous :* « La présence du Christ en vous ce n'est pas quelque chose que vous vous donnez par la réflexion pieuse : c'est une réalité qui vous est donnée par Dieu par la grâce » (p. 19).

« Le Christ ne se prend pas, ne se conquiert pas : on le laisse venir, on *s'expose* à lui, on se laisse à lui. Nous ne le prenons pas, il nous prend. Nous n'allons pas à lui, il vient à nous. Ce n'est pas nous qui faisons le vide en nous. C'est lui, qui, en nous envahissant et nous remplissant de lui, ne laisse plus en nous aucune place pour autre chose que lui » (p. 95).

Se laisser saisir par le Christ : « C'est dans la bassesse du devoir de chaque jour, bien simplement accompli, jusqu'au bout aimé... que le Bon Dieu vient chercher notre âme pour l'emporter très haut, jusque dans ces silences vertigineux où il se donne à nous » (p. 99).

« A vrai dire le Bon Dieu, on le trouve partout, surtout là où, ne tenant pas compte de nos désirs, il se met lui-même pour nous. Savoir l'incomparable richesse du moment présent : sans regarder vers l'instant passé ou l'instant à venir, faire rendre à ce moment présent toutes ses possibilités de nous donner un peu plus au Christ » (p. 123).

« Au fond, se laisser au Christ, lui prêter notre âme, non, la lui livrer ou plutôt le laisser la prendre, car nous sommes incapables de la donner, le laisser la prendre pour qu'en nous il recommence sa vie » (p. 104).

« Oui, le renoncement, c'est là que je veux vous mener, le renoncement total : vous nier vous-même, pour affirmer le Christ en vous ; c'est-à-dire nier le *rien* que vous êtes, pour épanouir le *tout* qu'est le Christ... C'est donner *rien* au Christ pour recevoir *tout* » (p. 65).

3. *Montrer et donner le Christ aux autres :* « Et puis l'on a bien vite fait de découvrir que, plus que par ce que l'on dit, l'on donne

du Bon Dieu par ce que l'on est. Si l'on n'est pas – *le Christ devant les âmes* – on ne peut être le Christ pour les âmes. Les âmes doivent, pour aller au Christ, le voir en nous, le toucher en nous » (pp. 156-157).

« Que votre spiritualité tout entière centrée sur l'Eucharistie soit une union avec le Christ-Sauveur » (p. 127).

« Que c'est bon de sortir ainsi magnifiquement de soi, de sortir d'une prière individuelle, d'une immolation individuelle, pour, s'étant identifié au Christ-Sauveur, faire de cette prière, de cette immolation comme l'œuvre de l'Eglise même, comme l'œuvre du Christ rédempteur lui-même... » (p. 125).

En conclusion, nous partagerons avec le P. Peyriguère son émerveillement et son action de grâces devant les desseins de la miséricorde de Dieu :

« Dans cet hymne d'adoration qui s'échappe du Christ, chacun de nous dit sa note personnelle. Dans cette apothéose magnifique qu'est, en l'honneur de la Trinité, le Christ mystique, chacun de nous jette son reflet personnel. Dans cet immense cri d'amour qu'est, en l'honneur de la sainte Trinité, le Christ mystique, chacun de nous épelle le mot à sa façon. L'unité du Christ mystique n'est pas un moule brutal où la personnalité des âmes est comme anéantie ; c'est une immense fournaise où une richesse splendide se fait de toute la variété des âmes fondues dans le Christ, mais restées elles-mêmes dans le Christ » (p. 55).

Et voici la dernière lettre écrite par le P. Peyriguère trois mois avant sa mort. Elle porte la date du 19 janvier 1959 :

« Alors avec le Bon Dieu, il n'y a pas la lumière, il n'y a pas le noir, il y a la certitude qu'on est dans sa main. Et c'est la main d'un Père pour qui nous existons personnellement comme si nous étions seuls à exister.

Alors, abandon complet, et la prière consiste maintenant simplement à être là devant le Bon Dieu, tel que l'on est, sans rien dire !.. (p. 168).

E. de Miribel

ALINE COUTROT, *Un courant de la pensée catholique : l'hebdomadaire « Sept »*, 336 pages, coll. « Rencontres », Ed. du Cerf, Paris, 1961.

Il était original de choisir comme sujet de thèse de doctorat la vie et la mort d'un journal. Mais il s'agit d'un hebdomadaire qui s'était voulu « pas comme les autres » et dont l'existence brusquement interrompue couvre trois années et demie d'une période de crise (mars 1934 – août 1937) caractéristique de l'évolution du catholicisme français. L'enquête sur le journal, jusque dans ses aspects statistiques, devient en fait une recherche passionnante sur les doctrines qui se font jour, s'entrecroisent, se contredisent parfois mais s'efforcent toutes avec générosité de proposer des solutions au seul problème : la christianisation du monde.

Créé par les Dominicains de Juvisy pour suivre l'actualité de plus près que leur revue *La Vie intellectuelle*, *Sept* accueillit la collaboration des intellectuels catholiques les plus marquants. Joseph Folliet, bientôt secrétaire général du journal, en rédige un grand nombre d'éditoriaux.

Jacques Maritain lui donne plusieurs articles qui seront reproduits en annexe d'*Humanisme intégral* (paru en 1936). C'est là qu'il formule notamment sa distinction capitale entre les deux formes d'action du chrétien qui doit se comporter « en tant que chrétien » dans les divers mouvements d'Action catholique et « en chrétien » dans toutes les sphères de la vie sociale et politique. Distinction libératrice et féconde préservant à la fois la pureté de l'Action catholique et la liberté ce l'action temporelle avec ses possibilités d'options diverses tout aussi légitimes.

De son côté, Etienne Gilson lancera son idée, assez vite combattue d'un « ordre catholique » se constituant comme un Etat dans l'Etat pour imposer à celui-ci, lorsqu'il s'inspire de principes non chrétiens, le respect des institutions catholiques.

Il faudrait relever aussi les interventions de P.-H. Simon, Daniel-Rops, J. Madaule, A. Marc, Etienne Borne, H. Guillemin et tant d'autres pour ne parler que des laïcs.

Hélas, la tempête qui se préparait en Europe et les premières violences des pays totalitaires, d'irréductibles inimitiés provoquées par certaines prises de position souvent courageuses amenèrent la brusque disparition de *Sept*, en plein essor. Toutefois, sa succession était préparée et *Temps présent*, avec Stanislas Fumet à sa tête, la recueillit trois mois plus tard pour continuer l'œuvre si bien commencée.

L. Méroz

BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript.* Oral Tradition and written transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity, Upsala, 1961, 379 pp. Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis, XXII.

L'auteur de cet important ouvrage est un élève du professeur Riesenfeld d'Upsala dont les travaux en matière d'exégèse de l'Evangile ont eu un grand retentissement par la lumière qu'ils tirent des procédés pédagogiques et particulièrement mnémotechniques des rabbins juifs pour mieux entendre la transmission des enseignements de Jésus et leur conservation dans l'Eglise primitive.

Nous donnerons d'abord un résumé quelque peu circonstancié de la première partie de l'ouvrage, susceptible de décourager le lecteur non initié ou plus assez familier avec l'hébreu, ceci afin de l'encourager à lire les derniers chapitres relatifs au Nouveau Testament et qui sont d'un abord plus aisé. Toute cette première partie est consacrée à l'étude systématique et approfondie de la « Tradition orale et de la transmission écrite dans le judaïsme rabbinique » (pp. 19-189). Tout esprit un tantinet frotté d'exégèse sait le respect du peuple juif pour l'intégrité du texte sacré ; mais ce respect ne s'exerçait pas qu'à l'endroit du texte inspiré (ce que nous appelons le « canon », il s'étendait aussi à l'enseignement des maîtres vénérés et de leurs commentaires autorisés. C'est en ce sens que G. définit la « torah » pour son propos : « une désignation collective pour la tradition sacrée et autoritative des Juifs (doctrine) dans sa totalité » (p. 21). Il distingue ensuite la « torah » écrite et la « torah » orale et va s'appliquer à étudier les divers procédés mis en œuvre pour en assurer la transmission. Fidèle aux mobiles de sa recherche, G. fait la part du lion à la « torah » orale, les techniques assurant la transmission écrite étant l'objet d'un seul chapitre (pp. 55-66). Notons cependant que les deux types de « torah » distingués par G. ne sauraient être absolument mis sur le même pied quant à leur contenu. En définitive, la « torah » orale a fonction de commentaire et de glose par rapport à la « torah » écrite (cf. p. 83).

Les méthodes de transmission et les procédés d'enseignements qui assurent à la « torah » orale une communication intégrale sont presque totalement étrangers à nos mentalités occidentales contemporaines. Il faut savoir que l'objet de cette transmission, comme celui de la transmission écrite du reste, comporte et un texte de base et son interprétation complémentaire (la *mishnah*), interprétation qui, à son tour, s'enrichit de nouvelles interprétations auxquelles le *talmud* doit sa naissance. Ce qui est capital pour la thèse de G., c'est d'établir le mode de transmission d'enseignement par le Rabbi lui-même à ses disciples : il intervient là une technique de mémorisation, essentiellement constituée par des procédés de répétition (pp. 81-83). En des démarches minutieuses et érudites, G. étudie ce procédé qui combine fermeté et flexibilité (cf. pp. 115-116, pp. 148-156, pp. 163-170) et comporte d'ailleurs l'emploi de notes écrites (pp. 157-163). L'étude de la « torah » orale se termine par un chapitre sur ses sources : les « dits » des maîtres anciens d'une part, les narrations de l'autre (pp. 171-189).

Dès ici on pressent l'importance capitale de ces observations : il suffira de se souvenir que le Christ est un Rabbi qui enseigne des disciples pour spontanément lui prêter des techniques et des procédés largement diffusés et utilisés dans le milieu où il exerça son action. La question de la fidélité des textes néotestamentaires relatifs à la vie et à l'enseignement du Christ s'en trouve hautement clarifiée et leur caractère d'authentique tradition solidement établi, G. ne se fera pas faute de l'affirmer dans son chapitre final (pp. 324-335). Mais cette conclusion, il se garde d'y passer par le seul jeu d'une inférence, si légitime parût-elle. Au cours des trois chapitres qui précèdent cette conclusion, chapitres consacrés respectivement au témoignage de l'Eglise post-apostolique, à celui de Luc, à celui de Paul, G. établit l'étroite parenté entre la « tradition » du message du Christ au sein de l'Eglise primitive et les conceptions du judaïsme contemporain en matière de « tradition » d'enseignement autorisé. Ces chapitres élèvent le débat et revêtent un caractère moins limité que ceux de la première partie, on aurait tort d'en sous-estimer pour autant la haute valeur technique. Ils établissent la valeur indiscutable de la conservation par les disciples de l'enseignement du Christ jusque et par le moyen de ses formulations mêmes. C'est l'occasion pour G. de toucher a plusieurs points capitaux de l'étude du Nouveau Testament. Je relève entre autres la conception très

juste de la tradition et de son importance pour la composition des quatre évangiles (pp. 194-207), la description du rôle de l'Eglise de Jérusalem dans la période couverte par les quinze premiers chapitres des *Actes* (pp. 214 ss., 245 ss., 262 ss., 274 ss.). G. s'attache aussi à préciser la notion fondamentale d'« Apôtre » qu'à notre sens il réserve très justement aux seuls Douze et à Paul : bien des confusions seraient évitées dans l'histoire du christianisme primitif si on ne majorait pas indûment contre cette notion deux ou trois textes accidentels (cf. pp. 264 ss., 269 ss., et surtout pp. 280 ss.). G. étudie avec soin les sources des connaissances chrétiennes de Paul et conclut, en une présentation aussi intelligente que solide, que, hormis le don du Mystère fondamental, l'enseignement reçu par Paul lui est arrivé par les canaux de la « tradition » déjà pratiquée dans l'Eglise au moment de sa convertion (cf. p. 288 ss.). On admettra l'importance d'un pareil exposé : le contenu circonstancié de la doctrine prêchée par Paul, le contenu circonstancié de sa Foi elle-même, il le doit à un enseignement qui a sa source dans celui des Douze à Jérusalem. Il y a là un apport décisif tant à l'histoire de l'Eglise qu'à l'exégèse.

En voilà assez, espérons-nous, pour avoir donné envie de mieux connaître cet ouvrage et de s'en approprier la richesse. Il est si équilibré, si pondéré, si juste dans son ensemble que nous aurions estimé manquer de *fair play* en insistant sur quelques points de détail où se trahit la formation hétérodoxe de l'auteur.

Fr. Henri de Riedmatten, O.P

ANDRÉ RAVIER, S. J. ,*Un prêtre parmi le peuple de Dieu, Le Curé d'Ars*, Edition Guy Victor, Paris, 1959, 80 pages.

Un très beau livre en trois chapitres : 1° *Prêtre du Christ Jésus ;* 2° *Ars, Terre d'Eglise ;* 3° *L'épreuve mystique et le pur amour* L'épigraphe est du curé d'Ars : « Le sacerdoce, c'est l'amour du cœur de Jésus. » A chaque page on rencontre de ces mots jaillis du cœur plein d'amour de ce « pauvre misérable prêtre ». Les illustrations de Jacques Ravel sont délicieuses. Le P. Ravier est l'auteur d'une Mère remarquée sur l'*Education de l'homme nouveau, Etude historique et critique de l'Emile de J. J. Rousseau.*

Charles Journet

MARIA WINOWSKA, *La belle aventure de Catherine, La médaille miraculeuse*, avec 30 illustrations des articles de Jonarre, Editions Guy Victor, Paris, 1960, 64 pages.

C'est la vie de Catherine Labouré, de la petite paysanne appelée de bonne heure à suppléer sa mère morte trop tôt, qui devient, Sœur de Saint-Vincent de Paul, et le récit fait par elle et tel qu'il figure aux archives de la rue du Bac, des apparitions de la Vierge dont les mains sont pleines de pierreries. Les rayons qui s'en échappent et vont en s'élargissant, « c'est le symbole des grâces que je répands sur les personnes qui me les demandent... les pierreries dont il ne sort pas de rayon, ce sont les grâces que l'on oublie de me demander ! ». Il y a de la fraîcheur dans les illustrations.

MARIA WINOWSKA, *La Salette*, Album de 64 pages, avec 30 illustrations en quatrichromie de J. Olin, Editions Guy Victor, Paris, 1960.

C'est l'histoire des apparitions de la Vierge sur la montagne de La Salette, à deux petits bergers Mélanie et Maximin, et des pèlerinages qui s'organisèrent sur la sainte montagne que raconte à sa manière rapide et vivante Maria Winowska. Vers la fin est cité Léon Bloy : « J'ai voulu voir la montagne glorieuse. Je suis monté vers ce gouffre de lumière... Que vous dirais-je ? Quand je fus au sommet et que j'aperçus la Mère assise sur une pierre en pleurant dans ses mains, auprès de cette petite fontaine qui semble lui couler des yeux, je vins tomber aux pieds des barreaux et je m'épuisai en larmes et en sanglots. Combien dura cette prostration ? Je n'en sais rien. A mon arrivée le crépuscule commençait à peine. Quand je me relevai aussi faible qu'un centenaire convalescent, il faisait complètement nuit et je pus croire que toutes mes larmes étincelaient dans le noir des cieux, car il me sembla que mes racines s'étaient retournées en haut. » Et le mot d'un pèlerin : « Que voulez-vous ! A Lourdes, Elle donne. Ici, Elle prend. »

NOVA ET VETERA

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

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

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

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

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—
Le numéro : » 3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

* * *

Les abonnements sont annuels et partent toujours du No 1 de l'année en cours.

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.