NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

MARIE-MARTIN COTTIER, O.P. • *Nietzsche et le problème de la vérité* 161
LOUIS GARDET • *Expérience spirituelle et vie mystique* . 187

NOTES

JACQUES MARITAIN • *A propos de l'Eglise du ciel* . . 205
CHARLES JOURNET • *Honest to God*, Une « révolution copernicienne » dans le christianisme 229

BIBLIOGRAPHIES • René Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique, les grands axes de la recherche contemporaine* • Dr Maurice Vernet, *La grande illusion de Teilhard de Chardin* • Saint Bernard, *Tractatus et Opuscula* • Abbaye de Saint-André de Bruges, *Missel de l'Assemblée chrétienne* • J. Dheilly, *Dictionnaire Biblique* • Lucien Deiss, *Synopse de Matthieu, Marc et Luc, avec les parallèles de Jean.*

XXXIXe ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1964

Nietzsche et le problème de la vérité

1. Le contexte vitaliste

> « C'est sur son utilité que la vérité fonde sa valeur et ses droits : elle peut être quelquefois désagréable à quelques individus, et contraire à leurs intérêts ; mais elle sera toujours utile à l'espèce humaine (...). L'utilité est donc la pierre de touche des systèmes, des opinions et des actions des hommes » [1].

L'affirmation, sûre d'elle-même, se lit dans le *Système de la Nature*. Un siècle plus tard, elle aura perdu son évidence sans toutefois cesser de commander la problématique. Mais est-il certain que le vrai et l'utile coïncident ? Héritier à la fois de Schopenhauer et de Darwin, Nietzsche retourne en tous sens la question avec une extraordinaire acuité critique. Schopenhauer admettait la possibilité d'échapper, grâce aux éclairs privilégiés de l'expérience esthétique, aux apparences décevantes pour fuir vers des Idées, au statut métaphysique d'ailleurs ambigu. Nietzsche nie l'existence d'un tel monde idéal : c'est dans les apparences elles-mêmes que joue la loi de l' « éternel retour » ; le penseur doit oser en affronter le spectacle. Quant à l'Idéal, il constitue une calomnie de la Réalité et Schopenhauer, avec ses Idées, appartient encore comme Platon et les chrétiens à la race des « hallucinés de l'arrière-monde ».

> (...) « Qu'est pour moi, maintenant, l'apparence ! Certainement pas le contraire d'un être ; ... que saurais-je dire de quelque être que ce fût, si ce ne sont les attributs de son apparence ! Certainement pas un masque inanimé qu'on peut mettre ou enlever à un X inconnu ! L'apparence est pour moi la vie et l'action même, la vie qui se moque assez de soi pour me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu-follet, danse des elfes et rien de plus : qu'au milieu de tant de rêveurs moi aussi, qui « connais », je danse le même pas que les autres ; que le « connaisseur » est un moyen dont elle se sert pour prolonger la danse terrestre, qu'il fait partie, du même coup, des chorèges de l'existence, et que le sublime esprit de suite, la sublime coordination de toutes les connaissances est peut-être le moyen suprême qui permettra de *maintenir* la généralité de la rêverie, l'entente de tous ces rêveurs, et, par là, la durée du rêve » [2].

Nous rencontrons là un des présupposés les plus fondamentaux de la pensée de Nietzsche : l'identité entre la réalité et les apparences est conçue dès le départ comme exclusive de l' « idéal » et par là, est-il insinué, de la

---

[1] *Système de la Nature*, t. II, p. 131, cité in Pierre NAVILLE, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVII^e siècle*, Paris, 1943, p. 307.

[2] *Le Gai Savoir*, n. 54, trad. Vialatte, Gallimard éd., Paris, 1950, pp. 62-63.

raison. Loin de partir d'une vision originelle du réel, Nietzsche commence par réagir contre d'autres conceptions philosophiques. Ce à quoi il en veut, lui aussi, c'est à l'opposition kantienne entre phénomène et chose-en-soi et c'est à travers cette opposition qu'il se représente le platonisme et l'affirmation chrétienne de la transcendance. De la sorte, toute considération de l'être, en lui-même intelligible, comme participable et participé selon de multiples degrés de perfection, est exclue d'emblée. L'opposition est première, mais elle est retournée. Il est vrai que Platon déjà et Kant davantage, en donnant de l'être visible et changeant la conceptualisation du phénomène rendaient possible le futur retournement nietzschéen. Car l'apparence est ambiguë : elle fait paraître mais aussi elle est ce qui paraît sans être, c'est-à-dire qu'elle est un « comme si » de l'être « réel », une illusion. Un fragment du *Crépuscule des Idoles* est à cet égard significatif :

> « Je mets à part avec un profond respect le nom d'*Héraclite*. Si le peuple des autres philosophes rejetait le témoignage des sens parce que les sens sont multiples et variables, il en rejetait le témoignage parce qu'ils présentent les choses comme si elles avaient de la durée et de l'unité. Héraclite, lui aussi, fit tort aux sens. Ceux-ci ne mentent ni à la façon qu'imaginent les Eléates, ni comme il se le figurait, lui, – en général ils ne mentent pas. C'est ce que nous *faisons* de leur témoignage qui y met le mensonge, par exemple, le mensonge de l'unité, le mensonge de la réalité, de la substance, de la durée... Si nous faussons le témoignage des sens, c'est la « raison » qui en est la cause. Les sens ne mentent pas en tant qu'ils montrent le devenir, la disparition, le changement... Mais dans son affirmation que l'être est une fixion Héraclite gardera éternellement raison. Le « monde des apparences » est le seul réel ; le « monde – vérité » est seulement *ajouté par le mensonge* » [1].

Des remarques analogues valent pour les autres concepts fondamentaux de Nietzsche, comme celui de « vie » ou celui de « volonté de puissance ». Ce dernier, à l'instar de la « volonté » de Schopenhauer, a une portée métaphysique. A ce propos, M. Heidegger cite ces lignes de Schelling, qui datent de 1809 :

> « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Le Vouloir est l'être primordial et c'est à lui seul (au vouloir) que conviennent tous ses prédicats (ceux de l'être primordial) : absence de fond, éternité, indépendance à l'égard du temps, affirmation de soi-même. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette expression suprême » [2].

C'est dire que Nietzsche doit être interprété dans la perspective de la philosophie post-kantienne et en fonction de sa problématique. Sa tentative, comme celle de Schopenhauer, est analogue à celle que représente la philosophie de la praxis. Elle explore les implications du primat de la raison pratique. La question n'est plus simplement de savoir si la volonté appar-

---

[1] *Le Crépuscule des Idoles, La « Raison » dans la philosophie*, 2, trad. Albert, Mercure de France éd., Paris, 1920, pp. 126-127.

[2] M. HEIDEGGER, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche*, in *Essais et Conférences*, trad. J. PRÉAU, *Les Essais LXC*, Gallimard, NRF, éd., Paris, 1958, p. 131.

tient aux prérogatives de l'absolu, il s'agit, après avoir posé le caractère essentiellement pratique de la raison, d'abord saisie comme subjectivité causale, exclusive de la transcendance, d'affirmer l'antériorité et la supériorité de la practicité sur la raison. Comme, par ailleurs, on est établi dans un horizon d'immanence, la practicité, sous forme de « volonté », ou de « vie », ou de « praxis », loin d'obéir à des normes rationnelles, est à elle, même sa propre norme : la raison, avec sa clarté, ne survient qu'après coup-quand l'action est déjà constituée et justifiée. A la suite de Hegel, le marxisme s'est efforcé de récupérer la raison, en posant l'identité de l'Histoire et de la Raison. Si dans l'acte particulier, la praxis est supérieure à la raison qu'elle se subordonne, en faisant l'Histoire qui est Raison diffuse, elle acquiert la pleine lumière de la rationalité. Mais tout l'édifice repose sur le postulat de l'Histoire-Raison. Schopenhauer et surtout Nietzsche, plus critique, sont conscients de la rupture entre practicité et raison ; le second de ces penseurs va tirer toutes les conséquences du divorce. La « volonté », sous forme de « volonté de puissance » constitue la réalité fondamentale.

En marxisme, la praxis, concept radicalement métaphysique, est investie dans les notions historico-sociologiques de travail et de révolution sociale. Ici c'est à la « vie » qu'il est demandé d'exprimer la « volonté ». Le rapport du vouloir et du connaître est un thème essentiel de la réflexion philosophique. Les théologies volontaristes répondaient à leur manière à la question, mais l'affirmation d'un primat du vouloir était pour ainsi dire neutralisée par l'affirmation simultanée de l'unicité divine, en laquelle débouchent l'ensemble des attributs, et par celle de l'intelligibilité de Dieu. Avec l'apparition des philosophies de l'immanence, la voie est de fait ouverte à l'éparpillement et au fractionnement des aspects de l'être, qui ne se rejoignent nulle part. En posant le primat de la volonté, on pose du même coup le hiatus entre volonté et raison : celle-ci vient après, quand la première est déjà, par devers soi, constituée. Par ailleurs, c'est au niveau du réel immédiat que, dans un univers sans transcendance, doit être recherché le principe premier. C'est pourquoi la « vie » ou la « volonté de puissance », dont on affirme le caractère irréductible et absolu, se définissent chez Nietzsche en termes d'irrationnel et de biologique. L'inspiration de fond finit par être celle d'un vitalisme de portée métaphysique et nihiliste.

Ce n'est que d'une manière analogue que l'on parlera de vitalisme à propos de Darwin et à propos de Nietzsche. Ce dernier, dans la période de sa vie marquée par l'amitié de Paul Rée, prend modèle sur les positivistes anglais ; il est séduit par l'usage « scientifique » qu'ils font de la raison. Leur influence ne cessera jamais totalement de s'exercer sur lui et les critiques du darwinisme qui reviennent à plusieurs reprises dans son œuvre ne doivent pas nous égarer. Un fragment du *Gai Savoir* oppose ainsi le véritable instinct vital qui vise à « l'extension de la puissance » à « l'instinct de conservation », invention des philosophes « en pleine détresse », tel « Spinoza, poitrinaire ». En d'autres termes, l'explication n'est qu'un symptôme de la situation désespérée du philosophe.

(...) « Et si les sciences naturelles se sont de nos jours si fort compliquées de spinozisme (le darwinisme en donne l'exemple le plus récent et le plus grossier dans l'incroyable sectarisme de sa doctrine de la lutte pour la vie) cela tient très probablement à l'origine de la plupart de nos savants : ils sont du « peuple », à cet égard ; leurs ancêtres étaient de pauvres et petites gens qui avaient connu de trop près la difficulté de se tirer d'affaire. Tout le darwinisme britannique baigne dans un remugle anglais d'air confiné, de surpopulation, de misère, d'étroitesse. Mais lorsqu'on est naturaliste on devrait savoir sortir de son recoin humain ; et ce qui *règne* dans la nature ce n'est pas la disette, l'étroitesse, c'est l'excès, le gaspillage, une folie de gaspillage. La lutte pour la vie n'y est qu'une exception, une restriction momentanée du vouloir-vivre : L'enjeu des luttes, grandes et petites, y reste la prépondérance, l'accroissement, l'extension, la puissance, conformément à cette « volonté de puissance » qui est précisément le vouloir vivre » [1].

On ne peut dissocier complètement les jugements portés par un penseur comme Nietzsche de leur contexte autobiographique. Lui-même note qu'il a

« peu à peu découvert que toute grande philosophie jusqu'à ce jour a été la confession de son auteur, et (qu'il l'ait ou non voulu ou remarqué) constitue ses Mémoires » [2].

Aussi l'explication idéologique s'applique-t-elle tout autant à lui qu'aux «petites gens» des sciences naturelles et son exaltation de la vie, provocante et désespérée, est sans doute le reflet inversé du combat contre la maladie et la destruction qu'il mène dans son propre esprit. Est-ce vraiment sur le fond qu'il diverge de Darwin et non plutôt sur le style, sur l'allure et la manifestation esthétique de la vie ? Car ici et là la lutte est conçue comme un élément essentiel de la vie ; la différence intervient dans la description qui en est donnée. Nous pouvons, par exemple, relever cette autre critique de Darwin dans *Le Crépuscule des Idoles :*

« *Anti-Darwin.* – Pour ce qui en est de la fameuse « Lutte pour la *Vie* », elle me semble provisoirement plutôt affirmée que démontrée. Elle se présente, mais comme exception ; l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même, – où il y a lutte, c'est pour la *puissance*... Il ne faut pas confondre Malthus avec la nature. – En admettant cependant que cette lutte existe – et elle se présente en effet, – elle se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin, à celle que l'on *oserait* peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent *point* dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts – c'est parce qu'ils sont le grand nombre, ils sont aussi plus *rusés*... Darwin a oublié l'esprit (– cela est bien anglais !), les *faibles* ont plus d'esprit... Il faut avoir besoin d'esprit pour arriver à avoir de l'esprit, – (on perd l'esprit lorsque l'on n'en a plus besoin). Celui qui a de la force se défait de l'esprit (– « Laisse-le aller ! pense-t-on aujourd'hui en Allemagne – il faut que l'*Empire* nous reste »...). Ainsi qu'on le voit, j'entends par esprit, la circons-

---

[1] *Le Gai Savoir*, trad. cit., n. 34, p. 181.

[2] *Par delà le bien et le mal*, I P., nº 6, trad. Geneviève BIANQUIS, Aubier éd., reproduit coll. 10/18, Paris, 1963, p. 28.

pection, la patience, la ruse, la dissimulation, le grand empire sur soi-même et tout ce qui est *mimicry* (une grande partie de ce que l'on appelle vertu appartient à cette dernière) » [1].

Le concept nietzschéen de vie, comme celui de volonté, possède une grande amplitude, il enveloppe la vie de l'esprit et les phénomènes de la culture ; mais fondamentalement il ne cesse jamais de se référer au règne animal, de sorte que la vie culturelle se présente comme une manifestation supérieure de l'animalité. L'idée de puissance, le *Trieb nach Macht*, est également inscrite dans une conception biologique ; elle signifie l'affirmation de soi du vivant dans la lutte et la compétition avec les autres vivants. La vie s'affirme en survivant contre les menaces et l'hostilité extérieures, qui proviennent principalement des autres êtres vivants. L'ensemble des notions à l'aide desquelles Nietzsche entend expliquer la culture ont même origine. Cela est obvie pour l'instinct et pour l'atavisme, mais l'esprit lui-même est conçu comme une fonction biologique. Il est essentiellement ruse, c'est-à-dire manifestation raffinée de l'instinct de puissance dans la domination ou la résistance face aux êtres plus puissants. La compétition biologique est le grand discriminateur entre les forts et les faibles et le concept de décadence applique aux phénomènes de civilisation et de culture la loi biologique de l'essor et du déclin des vivants. C'est en ce sens que Nietzsche écrit :

(...) « – C'est une duperie de la part des philosophes et des moralistes que de s'imaginer sortir de la *décadence* en lui faisant la guerre. Y échapper est hors de leur pouvoir : ce qu'ils choisissent comme remède, comme moyen de salut, n'est qu'une autre expression de la *décadence* – ils ne font qu'en changer l'expression, ils ne la suppriment point. Le cas de Socrate fut un malentendu ; *toute la morale de perfectionnement, y compris la morale chrétienne, fut un malentendu*... La plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu'une maladie, une nouvelle maladie – et nullement un retour à la « vertu », à la « santé », au bonheur... Etre *forcé* de lutter contre les instincts – c'est la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques » [2].

2. *La Morale et sa généalogie*

L'expression la plus caractéristique de la décadence est la morale ; en tant que morale la décadence se travestit en condamnation de la vie. Nietzsche se souvient du IV^e^ Livre du *Monde comme Volonté et Représentation :* la « négation de la volonté de vivre » constituant l'essence de toute morale et principalement de la morale chrétienne [3]. Mais en soi, le jugement

---

[1] *Le Crépuscule des Idoles*, trad. cit., *Flâneries inactuelles*, n. 24, pp. 184-185.

[2] *Le Crépuscule des Idoles*, trad. cit., *Le problème de Socrate*, n. 11, p. 123, cf. aussi n° 2, pp. 117-118.

[3] Cf. *Ibid.*, *La Morale en tant que manifestation contre nature*, pp. 136-143, notamment le n° 5.

moral est une illusion, au même titre que le jugement religieux, puisqu'il croit à des réalités qui n'en sont pas. « La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes, mais une fausse interprétation. » Il n'y a pas de faits moraux, sinon en imagination.

> « Voilà pourquoi le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre : comme tel il ne serait toujours que contre-sens. Mais comme *sémiotique* il reste inappréciable : il révèle, du moins pour celui qui sait, les réalités les plus précieuses sur les cultures et les génies intérieurs qui ne *savaient* pas assez pour se « comprendre » eux-mêmes. La morale n'est que le langage des signes, une symptomatologie : il faut déjà savoir *de quoi* il s'agit pour pouvoir en tirer profit » [1].

Les morales sont, en d'autres termes, des signes de la situation et des aptitudes vitales de ceux qui les ont forgées.

> « Sans même vouloir examiner la valeur d'affirmations comme celle-ci : « Il y a en nous un impératif catégorique », on peut se demander ce que signifie pareille affirmation par rapport à celui qui la profère. Il y a des morales qui sont destinées à justifier leur auteur aux yeux d'autrui ; d'autres à l'apaiser et à le réconcilier avec lui-même ; d'autres lui servent à se crucifier et à s'humilier ; d'autres à exercer sa vengeance, d'autres à se déguiser, d'autres à se transfigurer, à se transposer dans une sphère élevée et lointaine ; telle morale permet à son auteur d'oublier ou de se faire oublier tout ou partie ; plus d'un moraliste cherche à exercer aux dépens de l'humanité sa puissance et son imagination créatrice ; plus d'un, et Kant peut-être est du nombre, donne à entendre par sa morale : « Ce qui est respectable en moi, c'est que je sais obéir, et il ne doit pas en être autrement chez vous. » Bref, les morales elles aussi sont une *séméiologie des passions* » [2].

Dans la morale comme dans ses autres expressions, l'homme se révèle donc comme un animal, dont Nietzsche souligne d'ailleurs fortement l'originalité. En conséquence les racines du comportement éthique sont physiologiques. Le mobile déterminant de l'agir réside dans « l'intérêt de l'espèce », dans « l'instinct de la vie », qui est « volonté de puissance », tandis que les « raisons » qui motivent cette action ne sont qu'une « escorte » de « l'impulsion » première.

> « La conscience est la dernière phase de l'évolution du système organique, par conséquent aussi ce qu'il y a de moins achevé et de moins fort dans ce système (...) [3].

Le thème revient constamment dans toute l'œuvre :

> « Nos pensées sont les ombres de nos sentiments, elles sont toujours plus obscures, plus vides, plus simples que ceux-ci » [4].

Et les sentiments sont des modes d'affirmation de la vie en tant qu'elle est force d'expansion. Cependant leur multiplicité et leur complexité tire

---

[1] *Ibid.*, cf. *Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure »*, n. 1, pp. 156-157.
[2] *Par delà le bien et le mal*, trad. cit., Ire partie, n. 187, p. 111.
[3] Cf. *Le Gai Savoir*, trad. cit., n. 11, p. 40.
[4] *Ibid.*, n. 179, p. 120.

son origine d'une séculaire œuvre de dressage opérée par la société. Car au début la vie était d'une sauvage exubérance. La moralité est donc acquise, elle est « l'instinct grégaire chez l'individu », « l'instinct de l'animal de troupeau appelé homme ».

> « Partout où nous rencontrons une morale nous rencontrons une évaluation et un classement hiérarchique des instincts et des actes humains. Ces classements et ces évaluations sont toujours l'expression des besoins d'une communauté, d'un troupeau : c'est ce qui profite *au troupeau*, ce qui lui est utile au premier chef – et au second, et au troisième, – qui sert aussi de mesure suprême de la valeur de tout individu. La morale enseigne à celui-ci à être fonction du troupeau, à ne s'attribuer de valeur qu'en fonction de ce troupeau. Les conditions de conservation variant beaucoup d'une communauté à l'autre, il en est résulté des morales très différentes ; et, si l'on considère toutes les transformations essentielles que les troupeaux et les communautés, les Etats et les Sociétés sont encore appelés à subir, on peut prophétiser qu'il y aura encore des morales très divergentes. La moralité c'est l'instinct grégaire chez l'individu » [1].

L'instinct grégaire rencontre d'autres instincts, et, malgré sa prétention à fonder la seule morale qui soit, d'autres morales sont concevables, selon la diversité possible des combinaisons et des dominantes. Dans la démocratie et le socialisme modernes, produits tardifs du christianisme, Nietzsche dénonce la domination totale de cet instinct sur les autres instincts. La morale moderne est ainsi à un double titre une morale de troupeau : en tant que comme toute morale, son origine est sociale, et en tant qu'avec une force singulière elle assure le primat du nivellement grégaire [2].

Les instincts qui sont à la racine de la morale ne sont pas tous également primitifs ; par le dressage, ils ont été modifiés et transformés, ils ont pu apparaître plus ou moins tardivement. Il y a une histoire des instincts et de leur expression, qui justifie que l'on s'interroge sur la « généalogie de la morale ». Tout au cours de son œuvre, plus ou moins heureusement, se corrigeant parfois, Nietzsche multiplie les essais d'explication génétique. Le fragment 40 *Du Voyageur et son Ombre*, par exemple, traite « de la signification de l'oubli dans le sentiment moral » :

> « les mêmes actions, inspirées d'abord dans la société primitive par l'utilité générale, ont été attribuées plus tard par des générations ultérieures, à d'autres motifs : parce que l'on craignait ou vénérait ceux qui exigeaient ou recommandaient ces actes ; ou par habitude, parce qu'on les avait vu faire autour de soi depuis son enfance ; ou encore par bienveillance, parce que leur exercice suscitait partout la joie et des visages approbateurs, ou enfin, par vanité parce qu'ils étaient l'objet de la louange unanime. On appelle *morales* les actions comme celles-là, dont on a *oublié* le motif initial : l'utilité ».

L'aphorisme 19 d'*Aurore* développe la même idée :

> « Les *mœurs* représentent les expériences des hommes antérieurs, à l'égard des actions qu'ils considéraient comme utiles ou nuisibles ; pourtant le *sentiment*

---

[1] Cf. *Le Gai Savoir*, trad. cit., n. 116, p. 100.

[2] Cf. par exemple, *Par delà le bien et le mal*, éd. cit., nº 201-202, pp. 125-129.

des mœurs (c'est-à-dire le sens moral) ne s'achève pas à ces expériences en elles-mêmes, mais à l'antiquité, à la sainteté, à l'indiscutabilité des mœurs. »

Une telle explication reflète l'influence des positivistes. Dans *la Généalogie de la Morale*, Nietzsche la rejette explicitement comme typique de « l'idiosyncrasie des psychologues anglais », en omettant de dire qu'elle fut la sienne: ce sont les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les hommes supérieurs, les puissants qui ont établi la taxation :

« (...) C'est du haut de ce *sentiment de la distance* qu'ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs et de les déterminer : que leur importait l'utilité ! Le point de vue utilitaire est tout ce qu'il y a de plus étranger et d'inapplicable au regard d'une source vive et jaillissante de suprêmes évaluations, qui établissent et espacent les rangs : ici le sentiment est précisément parvenu à l'opposé de cette froideur qui est la condition de toute prudence intéressée, de tout calcul d'utilité – et cela, non pas pour une seule fois, pour une heure d'exception, mais pour toujours. La conscience de la supériorité et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable et dominant d'une race supérieure et régnante, en opposition avec une race inférieure, avec un « bas-fond humain » – voilà l'origine de l'antithèse entre « bon » et « mauvais ». (Ce droit de maître en vertu de quoi on donne des noms va si loin que l'on peut considérer l'origine même du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominent. Ils ont dit : « ceci *est* telle et telle chose », ils ont attaché à un objet et à un fait tel vocable, et par là ils se les sont pour ainsi dire appropriés). C'est grâce à cette origine que de prime abord le mot « bon » ne s'attache point nécessairement aux actions « non-égoïstes » : comme c'est le préjugé de ces généalogistes de la morale. C'est bien plutôt sur le *déclin* des évaluations aristocratiques que l'antithèse « égoïste » et « désintéressée » (« non-égoïste ») s'empare de plus en plus de la conscience humaine. – C'est, pour me servir de mon langage, l'*instinct de troupeau* qui, dans cette opposition de termes, finit par trouver son expression. Et même alors il se passe encore beaucoup de temps jusqu'à ce que cet instinct devienne maître, au point que l'évaluation morale reste prise et enlisée dans ce contraste (comme c'est par exemple le cas dans l'Europe actuelle, où le préjugé qui tient les concepts « moral », « non-égoïste », « *désintéressé* » pour équivalents règne déjà avec la puissance d'une « idée fixe » et d'une affection cérébrale) » [1].

C'est qu'à mesure que se développe dans l'esprit de Nietzsche l'idée de volonté de puissance, prend corps parallèlement celle d'une double morale, consécutive à l'organisation des sociétés selon le rapport maîtres-esclaves. Cette conception sera devenue tout à fait centrale dans la troisième période du philosophe. Elle n'équivaut cependant pas à un renversement, car le rapport maîtres-esclaves était contenu en germe dans le concept biologique de puissance comme racine des instincts et de leur déploiement « moral ». Nietzsche précise son concept de vie, mais l'esprit ne cesse pas d'apparaître comme une dérivation, un instrument et une expression de cette vie.

D'autre part l'œuvre de dressage des individus par la société ne se réduit pas au schéma simple d'une canalisation ou d'une domestication des instincts. Certes, au début, « les bastions de l'organisation sociale » constituent

[1] *La Généalogie de la Morale*, trad. cit., Ire Dissert., no 2, pp. 31-32.

une protection contre les instincts de l'homme lui-même, mais le fait même que leur extériorisation soit contrecarrée oblige les instincts à refluer sur eux-mêmes : l'homme s'intériorise ; ainsi prend naissance l'idée d'âme. La vie intérieure est le fruit d'une contrainte ; « serré dans l'étau de la régularité des mœurs » comme derrière « les barreaux d'une cage », l'homme se déchire lui-même, il est un animal malade – malade de lui-même. La civilisation avec son luxe de raffinements découle d'un « divorce violent avec le passé animal » de l'homme [1].

Ainsi la culture est une espèce de maladie que l'animal humain produit en soi et nourrit en se développant ; l'usure de la vie, sa destruction, la décadence ne se réduisent pas à une simple fatigue physiologique, elles procèdent de la vie elle-même. Dans le processus qui engendre la culture, l'emprise de la contrainte sociale sur l'animal humain est l'élément déterminant, mais il convient de souligner que cette contrainte est de nature psychologique : le dressage ne modèle pas le seul extérieur, il crée et façonne l'intérieur de l'homme, différemment selon que cet homme appartient à la caste des maîtres ou à celle des esclaves. Dès lors on expliquera la complexité des instincts et des sentiments de l'homme. L'originalité de la conception nietzschéenne de la cruauté se dégage également dans ce contexte : la cruauté est la volonté de puissance se retournant contre soi-même. Le péché, la culpabilité, l'idéal ascétique en sont des proliférations.

Le dressage suppose la durée ; réussi, il s'inscrit dans les êtres comme atavisme ; l'édifice psychologique et moral qu'il fait surgir au cours du temps est de plus en plus complexe. De subtils équilibres s'établissent, des motivations souterraines sont à l'œuvre. C'est pourquoi sentiments et conceptions morales ne doivent pas être acceptés tels qu'ils se présentent, mais sommés de produire leurs titres d'ancienneté, leur signification doit être surprise par delà les ruses de leur identité avouée. La « généalogie de la morale » est l'exercice d'une judicature sur leur genèse et leurs droits à l'apparition. A la faveur de ce schéma inspiré d'un positivisme vitaliste, en lui-même contestable, comme nous l'avons vu, Nietzsche, héritier des moralistes français et annonciateur de la psychologie des profondeurs, déploie ses extraordinaires dons de psychologue. Mais il importait à notre propos de souligner le sort réservé à la raison dans l'explication globale de Nietzsche.

Un aspect, pourtant essentiel à l'équilibre de l'œuvre, n'a pas à nous retenir ici : la polarisation de la pensée de Nietzsche par la création du surhomme. Elle suppose la vision génétique des valeurs dont l'animal humain s'est doté au cours de l'histoire et l'idée, qui a son analogue en marxisme, que dorénavant l'homme est capable de diriger consciemment le processus de son évolution, de créer volontairement son histoire [2]. Insis-

[1] Cf. *La Généalogie de la Morale*, trad. cit., Diss. II, n° 16, pp. 135-139.

[2] Sur la conception nietzschéenne de l'histoire et son lien avec le christianisme, voir les remarques de K. JASPERS, *Nietzsche et le christianisme*, trad. J. Hersch, Ed. de Minuit éd., Paris, 1949, pp. 66 et suiv.

tant par ailleurs sur l'opposition entre l'idéal et le réel, cette vision repose sur une option délibérée et exclusive en faveur d'un système de valeurs visant à magnifier la « vie », telle que la conçoit Nietzsche. Quand il aborde ce domaine, le philosophe semble perdre son sens critique et céder à l'exaltation. Aujourd'hui ces lignes sonnent étrangement :

> « Le « monde-vérité », nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! *avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences !*
>
> Midi ; moment de l'ombre la plus courte ; fin de l'erreur la plus longue ; point culminant de l'humanité ; *Incipit Zarathoustra* » [1].

3. L'instinct de vérité

Si le philosophe de la « vie » se double du créateur du surhomme, il est encore un troisième Nietzsche, qui est aussi le plus génial : le philosophe critique, observateur de la culture occidentale, celui qui soulève les questions radicales. Cependant, discernables, les trois aspects de la personnalité intellectuelle de Nietzsche ne sont pas toujours séparables. Ainsi l'analyse de « la volonté de vérité à tout prix » qui est à l'origine de la science moderne, est menée en fonction de présupposés vitalistes.

En effet, remarque le philosophe, dans la gerbe des instincts, un se détache, dont l'importance culturelle fut considérable : l'instinct de vérité. Comme pour la morale, Nietzsche entreprend d'en retracer la généalogie. Il retourne le problème de nombreuses façons, multipliant des explications qui ne sont pas toujours concordantes, cédant parfois aux formules outrancières. Cependant quelques constantes sont repérables.

La vie est devenir et son tragique est intolérable. C'est pourquoi l'homme lutte contre le flux éternel des choses en se créant, grâce au langage, des illusions et des masques. Si la raison est un organe de la vie, il ne faut pas entendre qu'elle se situe dans le prolongement immédiat de la vie spontanée, qu'elle ne ferait qu'exprimer. La tendance à la puissance (*Trieb nach Macht*), dont la racine est biologique, s'organise contre l'inéluctable devenir. La raison n'est pas originellement orientée vers le vrai ; elle tend à la domination du monde. En d'autres termes, l'apparition de l'instinct de vérité est tardive, et c'est le non-vrai qui est la condition de la vie, car le tout est de savoir dans quelle mesure un jugement est « propre à promouvoir la vie, à l'entretenir, à conserver l'espèce, voire à l'améliorer ». Pour vivre, l'homme a besoin « des fictions de la logique » et de catégories imaginaires [2]. La science elle-même « aime l'erreur, parce qu'étant vivante,

---

[1] *Le Crépuscule des Idoles*, trad. cit., *Comment le « monde-vérité » devint enfin une fable*, nº 6, pp. 134-135.

[2] *Par-delà le bien et le mal*, trad. cit., nº 4, p. 26.

elle aime la vie » [1]. Pourquoi mettre une opposition radicale entre le vrai et le faux ?

> « Pourquoi le monde qui nous concerne ne serait-il pas fictif ? Et si l'on objecte alors que toute fiction doit avoir un auteur, ne pourrait-on pas répondre en toute franchise : « Pourquoi ? les mots « doit avoir » ne font-ils pas partie eux aussi de la fiction ? » [2].

C'est le « préjugé de la raison » qui nécessite l'erreur : « nous entrons dans un grossier fétichisme si nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, c'est-à-dire de la *raison* ». De là proviennent les notions de moi, de substance, de chose, de cause, et, comme dérivation, d'être. Plus tard, apparurent la « sûreté », la « certitude subjective » et les philosophes conclurent qu'elles ne pouvaient avoir une origine empirique, « car tout l'empirisme est en contradiction avec elles », ils imaginèrent donc un monde supérieur et l'erreur qui a eu la force de persuasion la plus naïve, « l'erreur de l'être ».

> « La « raison » dans le langage : ah ! quelle vieille femme trompeuse ! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire... » [3].

En définitive, il se pourrait qu'entre la vérité et la vie il y ait antinomie :

> « Une chose peut être vraie même si elle est au plus haut point nuisible et dangereuse ; il se pourrait même que la constitution foncière de l'existence impliquât qu'on ne pût la connaître à fond sans périr, de telle sorte que la vigueur d'un esprit se mesurerait à la dose de « vérité » qu'il pourrait à la rigueur supporter, ou plus précisément au degré auquel il aurait besoin que cette vérité lui fût diluée, voilée, édulcorée, assourdie, faussée » [4].

Pour situer l'origine du besoin de vérité, il convient donc que procédant avec une « méfiance méthodique », le philosophe scrute l' « origine de la connaissance ». Un fragment du *Gai Savoir* y est consacré. Pendant des « durées formidables » l'intellect n'a engendré que des erreurs. Certaines se montrèrent utiles à l'espèce. Ces « articles de foi erronés » se transmirent héréditairement. A un moment donné relativement récent, des hommes nièrent ou mirent en doute ces propositions,

> « ce ne fut que très tardivement que surgit la vérité, cette forme la moins efficace des formes de la connaissance. Il semblait qu'on ne pût vivre avec cette vérité, notre organisme étant adapté au contraire »

---

[1] Cf. *Ibid.*, nº 24, pp. 49-50. Cf. aussi *Le Gai Savoir*, trad. cit., nº 121, p. 103. En faveur de nos notions, « la vie n'est pas un argument ; car l'erreur pourrait se trouver parmi les conditions de la vie ».

[2] Cf. *Ibid.*, nº 34, p. 61.

[3] *Le Crépuscule des Idoles*, trad. cit., *La « raison dans la philosophie »*, nº 5, pp. 129-130.

[4] *Par-delà le bien et le mal*, trad. cit., nº 39, p. 64.

et les vieilles propositions devinrent, à l'intérieur de la connaissance, les normes selon lesquelles le vrai et le faux étaient évalués.

> « La force de la connaissance ne réside pas dans son degré de vérité, mais dans son degré d'ancienneté, son assimilation plus ou moins avancée, son caractère de condition vitale. »

> « Lorsque vivre et connaître semblaient se contredire, il n'y avait jamais lutte sérieuse ; douter, nier passaient pour folie. Les penseurs d'exception, comme les Eléates, qui établirent et maintinrent cependant les antinomies des erreurs naturelles, s'imaginèrent qu'il était possible de *vivre* aussi ces antinomies : ils inventèrent le sage comme l'homme immuable, impersonnel, de conception universelle, un et total en même temps, et doué d'une faculté propre pour cette connaissance à rebours ; ils crurent que leur connaissance était en même temps le principe de la vie. Mais, pour pouvoir affirmer tout cela, ils durent se *tromper* sur leur état : ils durent s'inventer une personnalité et une durée sans changement, méconnaître l'essence de celui qui « connaît », nier la puissance des instincts dans l'acte de la connaissance, et concevoir la raison, d'une façon générale, comme une activité parfaitement libre, surgie d'elle-même ; ils se refusèrent à voir qu'ils n'étaient parvenus eux-mêmes à leurs principes qu'en contredisant ce qui existait, ou encore par besoin de repos, de possession ou de domination. Le développement d'une probité et d'un scepticisme plus subtils rendit enfin ces hommes impossibles à leur tour. Leur vie et leur jugement apparurent aussi comme dépendant des antiques instincts et des erreurs fondamentales de toute vie sensitive. Cette probité et ce scepticisme plus subtil se formaient partout où deux principes opposés semblaient *applicables* à la vie parce qu'ils s'accordaient tous deux avec les erreurs fondamentales, partout où il était possible de discuter sur leur plus ou moins grand degré d'utilité pour l'existence, partout aussi où de nouveaux principes, sans se montrer utiles à la vie, ne s'y montraient pas non plus nuisibles, manifestations qu'ils étaient de l'instinct du jeu intellectuel, innocentes et gaies comme tout jeu. Peu à peu le cerveau humain s'emplit de ces jugements et de ces convictions, et dans cette agglomération une fermentation se produisit, la lutte, l'appétit de la puissance. L'utilité et le plaisir ne furent plus seuls à prendre parti dans la guerre pour les « vérités », toutes les sortes d'instincts s'en mirent ; le combat intellectuel devint une occupation, un charme, une vocation, une dignité ; la connaissance, l'aspiration au vrai, prirent enfin leur place de besoin au milieu des autres besoins. Dès lors la foi, la conviction ne furent plus les seules puissances, mais aussi l'examen, la négation, la contradiction ; tous les « mauvais » instincts furent subordonnés à la connaissance et placés à son service ; on leur prêta l'éclat du permis, du vénéré, de l'utile, et, finalement, l'innocence du *bien*. »

C'est à ce point précis de l'évolution que se situe la philosophie de Nietzsche :

> « La connaissance, désormais, devint une partie de la vie même, et, en tant que vie, une puissance qui ne cessa de croître ; jusqu'au jour où finalement la connaissance et la vieille erreur fondamentale se heurtèrent réciproquement, toutes deux vie, toutes deux puissance, toutes deux dans le même homme. Le penseur : voilà maintenant l'être dans lequel le besoin de la vérité et les vieilles erreurs qui maintiennent la vie se livrent leur premier combat depuis que le besoin de la vérité s'est *affirmé* aussi comme une puissance qui conserve la vie. Au prix de l'importance de cette lutte tout le reste est indifférent : elle pose la dernière question sur la condition de la vie, elle fait la première tentative pour y répondre par l'expérience. Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle l'assimilation ? telle est cette question, telle est cette expérience » [1].

Ce sont donc la vie et ses instincts qui engendrent le tardif besoin de vérité. Le processus de décadence, atteignant la caste des maîtres, rend possibles les activités de loisirs et explique par là son excroissance. Changes-tu d'idée ?

> « C'est ta nouvelle vie, ce n'est pas ta raison qui t'a tué cette idée : tu n'as plus besoin d'elle, elle s'effondre sur soi, et sa déraison vient au jour, elle sort en rampant comme un ver » [2].

Plus précisément, la connaissance peut être définie comme « un certain rapport des instincts entre eux ». Le fragment 333 commente la phrase de Spinoza : *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.*

> « Mais qu'est-ce, en dernière analyse, qu'est-ce que cet « intelligere » sinon la forme sous laquelle les trois autres opérations nous apparaissent à la fois ? Sinon la résultante de ces tendances contradictoires au rire, à la pitié, à la malédiction ? Pour qu'une connaissance soit possible il a fallu d'abord que chacune de ces tendances apportât son avis partial sur l'événement ou la chose à connaître ; qu'ensuite il y eût combat entre ces partialités, et que de ce combat, enfin, pût sortir un apaisement, un équilibre des trois tendances, chacune recevant son dû par une sorte de justice et de contrat ; car cette justice et ce contrat leur permettent de subsister toutes et d'avoir raison en même temps. Nous, dont la conscience n'enregistre que les dernières scènes de ce long procès, la réconciliation et le règlement de comptes, nous pensons qu' « intelligere » est quelque chose de conciliant, de juste, de bon, d'essentiellement opposé aux instincts ; alors que c'est tout simplement *un certain rapport des instincts entre eux*. Pendant longtemps le nom de pensée n'a jamais désigné que la pensée consciente ; et c'est aujourd'hui seulement que nous commençons à entrevoir la vérité ; savoir : que la plus grande partie de notre activité intellectuelle se déroule à notre insu, sans que nous en sentions rien ; mais je crois que les instincts qui entrent en jeu dans le combat dont nous parlions s'entendent fort bien à faire sentir cette lutte et à meurtir leur possesseur : c'est de là que provient peut-être cet épuisement soudain que connaissent tous les penseurs (l'affreux épuisement soudain du soldat sur le champ de bataille). Il y a peut-être même, au fond de notre âme en lutte, maint *héroïsme* qu'on ne voit pas, mais il ne s'y trouve certainement rien de divin, rien qui repose éternellement sur soi, comme le croyait Spinoza. La pensée *consciente*, et surtout celle du philosophe, est la moins violente de toutes, par conséquent la plus douce, la plus calme des catégories de pensée : aussi le philosophe est-il précisément le plus exposé à se tromper sur la nature de la connaissance » [3].

Ailleurs encore Nietzsche s'efforce de préciser quels instincts particuliers trouvent à s'assouvir par la connaissance et fournissent, en conséquence, les mobiles principaux de l'appétit de connaître. Dans le fond, que signifie connaître ? « ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu* ». Mais qu'est-ce que ce connu ? Ce sont les choses auxquelles nous sommes habitués, de telle sorte que nous ne nous étonnions plus.

---

[1] Cf. *Le Gai Savoir*, trad. cit., nº 110, pp. 96-98.
[2] Cf. *Ibid.*, nº 307, p. 153.
[3] *Ibid.*, nº 333, p. 163.

> « Eh quoi ? notre besoin de connaître n'est-il pas justement notre besoin de familier ? Le désir de trouver, parmi tout ce qui nous est étranger, inhabituel, énigmatique, quelque chose qui ne nous inquiète plus ? Ne serait-ce pas l'instinct de la peur qui nous commanderait de connaître ? Le ravissement qui accompagne l'acquisition de la connaissance ne serait-il pas la volonté de la sécurité retrouvée ? »

Mais, ajoute Nietzsche, les philosophes n'ont pas pris garde que

> « l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « connaître », c'est-à-dire à considérer comme un problème, comme une chose inconnue, lointaine, extérieure à nous-même... » [1].

La religion, comme la métaphysique ou autres convictions nourrissent « cet instinct de la faiblesse », de « l'anémie de la volonté » qu'est le besoin de certitude, de sécurité. [2] Dans la volonté de connaître entre également une part de cruauté :

> « Sonder ainsi toutes choses jusque dans leurs profondeurs, les fouiller jusqu'au tréfonds, c'est déjà une façon de se faire violence, de faire souffrir exprès la volonté foncière de l'esprit qui s'élance sans cesse vers l'apparence et le superficiel. Dans toute volonté de connaître, il y a au moins une goutte de cruauté » [3].

L'ensemble de ces considérations appelle quelques remarques. On notera d'abord l'ambiguïté de la notion de vérité dont la signification immédiate varie selon le cas ; quand la vérité est opposée à la vie, c'est-à-dire à l'étoffe du réel, qui est devenir, il est fait référence à la conception platonicienne de l'être véritable comme opposé au flux du changement. Mais, ailleurs, il s'agit au contraire de la connaissance exacte du réel, quoi qu'il en coûte : la volonté de vérité fait ainsi violence à d'autres instincts.

Ensuite, il est significatif que Nietzsche n'aborde pas de front la question : qu'est-ce que la vérité ? Il se demande, ce qui est différent, ce qui motive la volonté de vérité. En ceci, il est tributaire de son vitalisme : la raison ne gouverne plus la vie humaine, elle est une fonction auxiliaire de l'organisme, spécifiée et finalisée par les besoins de ce dernier ; en conséquence, une fois contestée la peréquation entre ce qui est utile à la vie et ce qui est vrai, la vérité cesse d'être ce à quoi tend la connaissance. Entre connaissance et vérité, il y a divorce, leur rencontre n'est plus nécessaire, mais fortuite et doit donc être expliquée par des conditions historiques contingentes. La vérité comme objet propre du savoir est éliminée. La recherche de la vérité, n'étant plus la recherche d'un absolu, ne possède plus sa justification en elle-même. C'est pourquoi les questions que soulève Nietzsche portent davantage sur l'usage de la raison par les instincts que sur la nature de la raison, ou, si l'on préfère, elles présupposent la réduction de cette

---

[1] Cf. *Ibid.*, nº 355, p. 187.

[2] Cf. *Ibid.*, nº 347, pp. 178-180.

[3] Cf. *Par delà le bien et le mal*, trad. cit., nº 229, p. 168, cf. aussi nº 230, pp. 168-170 ; sur le superficiel et la volonté de ne pas savoir, cf. nº 24, pp. 49-50.

nature à une pure expression ou à un pur moyen des instincts. Dès lors les idées, les conceptions, sont toujours l'expression d'autre chose : *Ausdruck eines andern.* Avant la psychologie des profondeurs, Nietzsche parle de réduction, de projection, de sublimation.

Enfin on comprend pour quelle raison Nietzsche pose une antériorité et une priorité de la morale sur la métaphysique. Parmi les visées de l'homme, la visée de la vérité n'est pas première, elle est au service d'un projet plus fondamental et c'est ce dernier qui en rend compte.

4. *Le nihilisme*

Ainsi les perspectives vitalistes ne sont pas absentes des jugements que Nietzsche porte sur le nihilisme comme destin de la philosophie occidentale. Ce sont elles en définitive qui empêchent son projet d'être aussi radical qu'il le prétendait, bien que rarement un diagnostic aussi lucide et rigoureux ait été donné. Le meilleur Nietzsche nous contraint à la conscience critique des présupposés.

Le nihilisme est impliqué dans « la mort de Dieu », en tant qu'entreprise de totale suppression de toutes les traces de Dieu, c'est-à-dire de toutes les valeurs morales et métaphysiques qui sont solidaires de l'affirmation de Dieu. Il s'identifie à cette mort menée consciemment jusqu'à son achèvement ; dans ce sens, Nietzsche écrit :

> ... « Dieu est mort ; mais tels sont les hommes qu'il y aura encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre... Et nous..., il faut encore que nous vainquions son ombre » [1].

Et à propos de la conception de la nature :

> ... « Quand aurons-nous complètement « dédivinisé » la nature ? Quand nous sera-t-il enfin permis de commencer à nous rendre naturels, à nous « *naturiser* » [2] nous hommes, avec la pure nature, la nature retrouvée, la nature délivrée ? » [3].

Mais c'est en ceci précisément que le nihilisme apparaît à Nietzsche comme étant le *destin* de la pensée occidentale, et notamment du christianisme : la dédivinisation est, à ses yeux, le fruit de « la volonté de vérité à tout prix ». En d'autres termes, le christianisme comme dogme est nié au nom du christianisme comme morale. [4] Un fragment de *La Généalogie de la Morale* entend expliquer cette continuité :

> « dès que l'esprit est à l'œuvre avec sérieux, énergie et probité, il se passe absolument d'idéal, – l'expression populaire de cette abstinence est « athéisme » – :

---

[1] Cf. *Le Gai Savoir*, trad. cit., nº 108, p. 95.
[2] *Vernatürlichen.*
[3] Cf. *Ibid.*, nº 109, p. 96.
[4] Ce point est mis en lumière par Karl JASPERS, *op. cit.*, cf. pp. 12 et suiv. et *passim.*

à cela près qu'il veut la vérité. Mais cette volonté, ce *reste* d'idéal est, si l'on veut m'en croire, cet idéal ascétique même sous sa forme la plus sévère, la plus spiritualisée, la plus purement ésotérique, la plus dépouillée de toute enveloppe extérieure ; elle est par conséquent moins un reste que le noyau solide de cet idéal. L'athéisme absolu, loyal (– et c'est dans *son* atmosphère seulement que nous respirons à l'aise, nous autres esprits spirituels de ce temps !) n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il semble au premier abord ; il est au contraire une phase dernière de son évolution, une de ses formes finales, une de ses conséquences intimes, – il est la *catastrophe* imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité, qui, en fin de compte, s'interdit *le mensonge de la foi en Dieu* ».

Le bouddhisme représente une évolution semblable.

« Qu'est-ce qui a donc rigoureusement parlant, *remporté la victoire sur le Dieu chrétien?* » [1].

En réponse, Nietzsche nous renvoie au nº 357 du *Gai Savoir :*

(...) « On voit *ce qui* a triomphé du dieu chrétien : c'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité prise de plus en plus strictement, c'est la subtilité de la conscience chrétienne aiguisée par le confessional et transposée, sublimée finalement, en conscience scientifique, en propreté intellectuelle à tout prix. Regarder la nature comme une preuve de la bonté et de la providence d'un dieu, interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme le témoignage constant d'un ordre et d'un finalisme moral de l'univers, expliquer tout ce qui vous arrive, à la façon des gens pieux, par une intervention divine, un signe, une préméditation, un message de la Providence en vue du salut de notre âme, tout cela est passé, la conscience s'y oppose ; il n'est conscience un peu subtile qui n'y voie inconvenance, déloyauté, mensonge, féminité, faiblesse, lâcheté ; c'est cette sévérité, plus que toute autre chose, qui fait de nous de *bons Européens*, des héritiers de la plus longue et de la plus courageuse victoire que l'Europe ait remportée sur soi » [2].

Le raisonnement de Nietzsche est significatif : l'instinct de vérité est le noyau de l'idéal ascétique. On part donc d'une attitude éthique et c'est elle qui détermine le problème de la vérité. Eduqué, affiné, l'instinct de vérité est exigence de loyauté, de sincérité. Mais la loyauté et la sincérité ne sont pas définies en fonction du vrai, comme attitude à l'égard de la vérité. Elles n'impliquent pas une mensuration du sujet connaissant aux exigences d'un objet, auquel coûte que coûte on se conformerait. La sincérité est style de vie, ascèse, exigence du dressage de soi. C'est elle qui se refuse la foi. Si Dieu est saisi, c'est à titre d'objet d'une foi, et celle-ci est caractérisée comme un mensonge, c'est-à-dire comme une de ces illusions que forge la raison pour rendre la vie supportable. Le Dieu chrétien est en effet, selon la description qu'en donne ici Nietzsche, la pièce maîtresse d'une certaine représentation rassurante de la vie, qui tient ensemble des

---

[1] Cf. *La Généalogie de la Morale,* trad. cit., 3e Diss. *Quel est le sens de tout idéal ascétique?* nº 27, pp. 279-280.

[2] Cf. *Le Gai Savoir,* trad. cit., nº 357, p. 191.

théodicées de l'âge rationaliste et d'un piétisme nourri de prétendus signes expérimentés ; cette représentation, selon ses diverses variantes, entend faire toucher Dieu dans le contact immédiat de la nature, de l'histoire, de l'existence personnelle. Confrontée à l'exigence de vérité, cette représentation fait faillite. Ni la nature, ni l'histoire ni la vie de chacun ne manifestent ainsi Dieu immédiatement. On peut à ce point poser la question : en quoi cette contestation implique-t-elle l'athéisme, en quoi est-elle une expression du nihilisme ? L'*Entgöttlichung*, la « dédivinisation » n'est-elle pas plutôt destruction d'une idole ? ou négation d'une image qui trahit le Nom innommable ? La critique des représentations rapetissantes de Dieu est intérieure à l'affirmation biblique et chrétienne de la transcendance du vrai Dieu : le *Livre de Job* est un témoin incomparable de la pureté du Très-Haut, justicière implacable du discours humain. Si Nietzsche aboutit au nihilisme athée, au lieu d'exercer la fonction iconoclastique de la théologie, c'est d'abord qu'il ne fait aucune distinction entre le vrai Dieu de la foi chrétienne et les formes dégradées de Dieu et du divin forgées par la philosophie rationaliste en fonction de sa visée immanentiste, qui ne conçoit Dieu que selon un gabarit humain, voire au niveau de l'homme. Ce dieu-là, il tombe, lui aussi, sous le coup de la critique des idoles. De même que Nietzsche posait la question de la volonté de vérité plutôt que celle de la nature de la vérité, il critique ici des formes de foi en Dieu, en supposant admis, après Feuerbach, que Dieu n'est que le « dieu de la foi », entendez une projection représentative de l'attitude subjective qui a nom « foi ». C'est que lui-même s'inscrit dans le prolongement de la philosophie de l'immanence ; son exigence de « loyauté », de « sincérité » va à chasser les « ombres de Dieu », c'est-à-dire les traces de transcendance, non parce que ces traces sont inadéquates et imparfaites, mais au contraire parce qu'aux yeux d'une volonté implacable d'immanence, c'est la transcendance comme telle qui est l'idole. C'est en ce sens que nous disions que la philosophie de Nietzsche est présupposée par sa critique et en constitue la limite. Car si l'instinct de vérité, la sincérité sont des instincts de l'animal humain, ils obéissent à des normes biologiques. S'ils sont, au contraire, comme semble le supposer ici Nietzsche, poussés jusqu'à l'extrême, la vérité comme telle prend une valeur transcendante et normative et l'on retrouve l'ancienne affirmation : Dieu est vérité. Nietzsche se débat contre cette conséquence logique. Son mérite est d'avoir saisi que c'est au niveau de cette affirmation que se situe le jugement décisif de la métaphysique et du nihilisme. En effet, le texte du *Gai Savoir* poursuit :

> « Mais dès que nous repoussons ainsi cette interprétation chrétienne, dès que nous la rejetons comme une fausse monnaie, nous voyons se dresser devant nous, terriblement, la question de *Schopenhauer : l'existence a-t-elle donc un sens?* Cette question qui demandera des siècles avant d'être simplement comprise de façon exhaustive dans le repli de ses profondeurs. »

Prématurément, Schopenhauer s'est arrêté à un compromis,

> « pris dans les rets, précisément de ces perspectives morales qui étaient le fait

de l'ascétisme chrétien et auxquelles, en même temps qu'à Dieu *on avait signifié qu'on ne voulait plus croire.* »

La fin du fragment de *la Généalogie de la morale* développe cette conclusion. S'il y a un processus irréversible qui conduit au nihilisme, ce n'est pas uniquement et d'abord en vertu d'implications logiques entre prémisses et conclusions, c'est que toute culture est d'essence biologique et porte par là inscrite en elle, la loi de sa propre destruction. Le diagnostic se situe au plan de la philosophie de l'histoire :

« Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d' « auto-suppression » : ainsi le veut la loi de la vie, la loi d'une *fatale* « victoire sur soi-même » dans l'essence de la vie – toujours pour le législateur lui-même finit par retentir l'arrêt « *patere legem quam ipse tulisti* ».

Cette loi fatale s'applique ainsi au christianisme : son dogme a péri par sa morale, mais celle-ci ne peut être séparée de celui-là, elle périra donc à son tour :

« C'est ainsi que le christianisme *en tant que dogme* a été ruiné par sa propre morale ; ainsi le christianisme *en tant que morale* doit aussi aller à sa ruine, – nous sommes au seuil de ce dernier événement. »

Mais la ruine de la morale se décide autour de la question de la vérité :

« L'instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d'arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction *la plus redoutable*, à son arrêt *contre* lui-même ; mais ceci arrivera quand il se posera la question : « *que signifie la volonté de vérité* ».

Tel est le grand problème :

« que serait pour *nous* le sens de la vie tout entière, si ce n'est qu'en nous cette volonté de vérité arrive à prendre conscience d'elle-même *en tant que problème?* »

Par rapport à la vérité, l'instinct de vérité est premier ; celle-là dépend de celui-ci. L'instinct de vérité n'est pas un instinct qui pousse l'esprit à se mesurer sur la vérité. Celle-ci n'est rien d'autre que ce que cet instinct la fait. Quand donc survient la « loi fatale de la vie », l'instinct de vérité se détruit lui-même. Que Nietzsche ait ensuite ajouté qu'il y avait là comme le préalable à « la transmutation de toutes les valeurs » prouve qu'il n'a pas pu supporter ce verdict radical : le « surhomme » est une façon de relativiser le nihilisme. Ainsi le verdict impitoyable du critique est atténué, en un second temps, par l'esthétisme romantique, mais Nietzsche lui-même nous en avertit : l'art est « culte de l'erreur », « *bonne* volonté de l'illusion » [1].

« La volonté de vérité une fois consciente d'elle-même, ce sera – la chose ne fait aucun doute – la *mort* de la morale : c'est là le spectacle grandiose en cent

[1] Cf. *Le Gai Savoir*, trad. cit., nº 107, pp. 93-94. Cf. aussi *La Généalogie de la Morale*, nº 25.

actes, réservé pour les deux prochains siècles d'histoire européenne, spectacle terrifiant entre tous, mais peut-être fécond entre tous en magnifiques espérances... » [1].

5. *Le dernier retranchement de la piété*

La démarche de Nietzsche, critique de l'instinct de vérité, de ses fondements et de ses multiples manifestations et critique du nihilisme comme destin de la culture occidentale, a trouvé une de ses expressions les plus nettes, les plus rigoureuses, dans le fragment 344 du *Gai Savoir* qui a pour titre : *dans quelle mesure, nous aussi, sommes encore pieux (fromm)* [2].

La *Frömmigkeit*, la piété, telle que l'entend ici Nietzsche, c'est la piété ou la religion de Schleiermacher et de Feuerbach, c'est-à-dire un «sentiment», une disposition subjective, qui loin d'être spécifié par son objet, le produit sous forme de représentation. C'est donc la problématique de la philosophie de la religion des post-kantiens qui se profile à l'horizon de notre texte. Plus rigoureusement encore que Kant, Nietzsche pose à son tour le problème des limites de la foi et du savoir pour conclure que la science elle-même est englobée dans la foi. Dans ces perspectives, la tentative hégélienne de fonder la foi dans la raison, est, dès le départ, disqualifiée.

A première vue, il semble y avoir incompatibilité entre science et convictions (*Ueberzeugungen*) ; celles-ci pour avoir quelque valeur dans le champ de la connaissance doivent revêtir les formes de l'hypothèse, du point de vue de recherche provisoire, de la fiction régulatrice, toujours à la condition qu'elles demeurent sous la surveillance policière de la méfiance (*Misstrauen*). Ce qui semble signifier que c'est « uniquement lorsque la conviction *cesse* d'être conviction, qu'elle peut acquérir droit de cité dans la science ».

On remarquera que Nietzsche interprète les méthodes scientifiques, non pas en tant qu'elles sont commandées par l'objet et la structure de la science, mais en tant qu'elles sont révélatrices d'une attitude générale devant la vie. La « science » est plus que la science, elle est un comportement global dans l'existence, elle est « l'esprit scientifique », tel qu'il est devenu culturellement l'inspirateur de toute une représentation du monde. L'analyse nietzschéenne n'est pas d'ordre épistémologique, elle vise une situation historique : elle se réfère au « combat de la foi et des lumières ». Les « convictions », dont il est question, sont des convictions spontanées, c'est-à-dire à base d'ingénuité, de crédulité ; Nietzsche fait abstraction d'un ordre objectif du savoir qui fonderait les convictions. Ainsi l'évidence engendre la certitude, et celle-ci peut être contrôlée, vérifiée. Ici, au contraire, con-

---

[1] *La Généalogie de la Morale*, trad. cit., pp. 281-282.

[2] *Le Gai Savoir*, trad. cit., pp. 174-175. Nous modifions parfois la traduction. *La Généalogie de la Morale*, III[e] Diss., n° 24, trad. cit., pp. 265-267, renvoie à ce fragment comme à la préface d'*Aurore*. Ce fragment 344 est analysé, d'une manière profondément éclairante, par M. Henri BIRAULT, dans un article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, I, pp. 25-64.

viction semble être la conviction inconditionnée, et c'est pourquoi Nietzsche interprète la rigueur de l'examen scientifique comme une méfiance. Cette conception, rapportée à la nature même de la science, est contestable. Mais on peut lui reconnaître une certaine vérité historique, dans la mesure où les affirmations de la science moderne ont dû, pour s'imposer, entrer en conflit avec des préjugés incontrôlés qui tenaient leur vigueur de la tradition. Des domaines entiers du réel et du savoir se sont ainsi longtemps défendus contre les entreprises de la science. La « science » comme mouvement historique, ou les protagonistes de la science, ont dû lutter pour imposer leur point de vue, de sorte qu'une certaine agressivité militante et négatrice a pu sembler constituer le prélude nécessaire au règne de l'objectivité du savoir. La mention de la méfiance indique que Nietzsche pense plutôt à un type d'homme historique qu'aux structures du savoir envisagées pour elles-mêmes.

La science chasse donc un certain lot de convictions. Telle est la première conclusion. Mais il faut pousser plus avant l'interrogation. La discipline (*Zucht*) de l'esprit scientifique commencerait là où l'on ne s'accorde plus aucune conviction. Notons que Nietzsche ne dit pas que l'esprit scientifique se caractérise par une curiosité interrogative universelle, mais qu'il exclut les convictions. Il ne semble pas admettre qu'une conviction puisse subsister quand elle est sommée par l'interrogation de dévoiler son pourquoi. Ce mode catégorique de trancher est sans doute dicté par la définition des convictions qui est implicitement suggérée : les convictions sont des réalités psychologiques qui n'ont pas besoin, pour être, d'un objet de connaissance. Elles s'opposent donc à la connaissance.

Mais, demande Nietzsche, pour que cette discipline puisse commencer, ne doit-il pas y avoir une conviction, et si impérieuse et absolue qu'elle contraigne toutes les autres convictions à se sacrifier à elle ? Ce qui signifie que la science elle aussi repose sur une foi (*Glaube*). Foi est ici équivalent de conviction, ce qui laisse entendre que la conviction est conçue comme une adhésion sans évidence. Plus bas un troisième synonyme s'y ajoutera : principe (*Satz*). Nietzsche poursuit : il n'y a pas de science sans présupposé (*voraussetzungslos*). Si cette affirmation voulait dire qu'il n'appartient pas à une science particulière de prouver ses principes, que certaines sciences dépendent d'autres, ou encore que l'épistémologie est autre que la science, elle énoncerait une banalité. Mais le terme de science (*Wissenschaft*) peut aussi désigner, comme chez Hegel, tout savoir et surtout le savoir suprême. Dans cette perspective, l'assertion signifie non pas que le déploiement des démonstrations suppose une saisie immédiate des principes qui s'imposent avec évidence, mais, ce qui est très différent, que le savoir présuppose quelque chose qui n'est pas de l'ordre du savoir, et par rapport à quoi, il est second : c'est-à-dire une conviction au sens de « foi ».

Quelle est cette « foi » ? « La science est-elle nécessaire ? » Pour que la science puisse naître, il faut que cette question ait reçu une réponse affirmative,

« mais affirmative à tel point, que le principe (*Satz*), la foi, la conviction y soit exprimé : rien n'est plus nécessaire que la vérité, et par rapport à elle tout le reste n'a qu'une valeur de second rang ».

Ainsi le présupposé à la naissance du savoir est la conviction de la nécessité impérative du savoir comme constituant la valeur première. La nécessité du savoir est comprise ici comme identique à la nécessité de la vérité. Mais il ne s'agit pas d'une nécessité immanente au savoir et à la vérité, en ce sens que ce serait la vérité qui, dans le savoir comme activité originelle de l'homme, s'imposerait avec nécessité. Il s'agit, au contraire, d'une option exclusive en faveur du savoir et de la vérité, antérieure à ce savoir et à cette vérité.

Nietzsche critique est donc lui aussi dépendant d'une conviction préalable : cette conviction procède de l'horizon strictement biologique de son anthropologie. En conséquence, il ne discute pas sa propre affirmation du caractère tardif de la connaissance. Connaissance et vérité sont ici considérées comme des valeurs (*Wert*), c'est-à-dire comme ce qui est susceptible de finaliser les activités de l'homme : nous sommes sur le plan de l'éthique. On comprend également pourquoi Nietzsche pose la question qu'il tient pour fondamentale sous la forme suivante : « cette volonté inconditionnée de vérité, qu'est-elle ? » Le problème de la vérité devient le problème de la volonté de vérité.

Immédiatement deux réponses se présentent, qu'il convient de bien distinguer. « Est-ce la volonté *de ne pas se laisser tromper?* Est-ce la volonté *de ne pas tromper?* » Dans cette seconde interprétation, sous l'affirmation générale : je ne veux pas tromper, est compris aussi le cas particulier : je ne veux pas me tromper. On peut presser la question : « Pourquoi ne pas tromper, pourquoi ne pas se laisser tromper ? »

La manière dont Nietzsche aborde le problème est significative. La volonté de vérité est interprétée négativement. En vertu de son anthropologie, Nietzsche tient qu'elle n'est pas volonté foncière et primordiale. Elle procède donc d'une volonté plus radicale qui est défensive et en opposition. Le vrai est recherché de préférence à ce qui trompe, comme une riposte et une protection contre lui. De même plus haut la méfiance caractérisait la science face à la crédulité de la conviction.

Il s'agit donc d'examiner chacune des deux réponses possibles, qui ressortissent d'ailleurs à deux sphères différentes.

La première (ne pas se laisser tromper) nous ramène au critère de l'utilité, critère auquel Nietzsche lui-même, surtout dans sa période positiviste, a souvent eu recours. On suppose donc qu'il est nuisible, dangereux, néfaste d'être trompé :

« dans ce sens la science serait une longue prudence (*Klugheit*), une prévoyance (*Vorsicht*), une utilité ».

A cela on peut facilement objecter : est-il certain que ne pas se laisser tromper soit moins nuisible ?

Dans l'optique de cette première question, la raison est considérée comme un organe de ruse servant au vivant à se défendre contre les menaces de la vie. Nietzsche se contente de contester l'évidence d'une utilité plus grande du refus d'être trompé.

> « Que savez-vous *a priori* du caractère de l'existence (*Dasein*), pour pouvoir décider si le plus grand avantage est du côté de la méfiance absolue ou du côté de la confiance absolue ? mais peut-être que les deux pourraient être nécessaires, beaucoup de confiance, beaucoup de méfiance : alors où la science irait-elle prendre sa foi inconditionnée, cette conviction sur laquelle elle repose, que la vérité est plus importante que n'importe quoi d'autre, y compris toute autre conviction ? Cette conviction ne pourrait pas être née, si la vérité et la non-vérité se sont toujours – et c'est le cas ! – présentées l'une et l'autre comme utiles. »

L'hypothèse du critère d'utilité n'est donc pas valable, car elle ne saurait expliquer le caractère absolu et impératif de la volonté de vérité :

> « Donc, la foi dans la science, qui existe en fait d'une manière incontestable, ne peut avoir tiré son origine d'un tel calcul d'utilité ; elle a dû bien plutôt se former *malgré* l'inutilité et le danger de la « volonté de vérité », de la « vérité à tout prix », inutilité et danger dont la preuve est constamment administrée ».

Telle est la première conclusion. L'expérience du penseur la confirme :

> « Vérité « à tout prix » : ô nous savons trop bien ce que c'est, quand nous avons offert sur cet autel et sacrifié toutes les croyances une à une ! »

Il faut donc nous tourner vers la seconde réponse : la rigueur de la démonstration nous y contraint : « il n'y a pas d'autre choix ». Vouloir la vérité signifie : « je ne veux pas tromper, je ne veux pas non plus me tromper moi-même ». « Et avec cela, ajoute Nietzsche, nous sommes sur le terrain de la morale. »

On remarquera que tromper se définit par rapport à autrui et par rapport à la vérité. N'est-ce pas dissimuler la vérité à autrui, ou égarer ce dernier loin d'elle, ou la lui refuser ? Là encore se fait sentir le poids de l'anthropologie vitaliste de Nietzsche. Elle le contraint à parler d'une attitude éthique comme si celle-ci pouvait expliquer son objet, alors qu'elle le suppose. La tromperie est un manque à la justice, puisqu'elle consiste à soustraire à l'autre la connaissance de la vérité à laquelle il a droit. La tromperie intervient là où la vérité n'est pas simplement connue ou connaissable mais où l'on doit la faire connaître. Son contexte est social et elle implique le langage. C'est pourquoi on peut s'étonner que Nietzsche considère la volonté de ne pas se tromper soi-même, comme un cas particulier de la volonté de ne pas tromper. En effet, une équivoque pèse sur la signification de la tromperie. De son sens d'attitude sociale, on glisse à un sens plus radical d'égarement. Mais qu'est-ce qui empêcherait des esprits égarés et conscients de l'être de décider, par convention, de ne pas se tromper mutuellement dans des limites fixées ? Sans doute Nietzsche entend-il la volonté de ne pas tromper non pas comme une vertu qui discerne le vrai tel qu'il

est dû à l'autre, mais comme une sorte d'impératif catégorique, de diktat absolu. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que pour lui, l'intériorité du sujet individuel, du « moi » est elle aussi un phénomène tardif, dû à un long dressage des instincts. De par son ordination naturelle et immanente, la raison du sujet n'est pas plus orientée à la vérité qu'à la tromperie. Sa tendance à la vérité est un pli acquis, le fruit d'une habitude.

Avec la première hypothèse rejetée, celle de l'utilité de la vérité, on était sur le terrain de la vie. La raison était ruse d'animal ; aussi subtile qu'on l'imagine, elle se situait dans le prolongement de la vie. La vérité eût été un art de vivre. Ici le terrain est celui de la morale ; cela veut dire que la volonté de vérité est contraire à la vie. La morale est inséparable d'une métaphysique, car celle-ci est la représentation de celle-là, comme mouvement hostile au mouvement de la vie. Cette représentation est celle du « vrai monde » de Platon. De sorte que la vérité, qui devait être expliquée par les tendances biologiques ou morales du sujet, reçoit bien une définition : elle est *le vrai* de Platon. Mais il ne faut pas l'entendre comme si cette représentation fausse qui s'appelle la vérité engendrait une morale contraire à la vie. Non, c'est l'instinct contraire à la vie, qui constitue la morale, dont la vérité est la représentation.

En effet, Nietzsche poursuit son investigation ; il interroge les racines (*gründlich*) :

> « Pourquoi ne veux-tu pas tromper ? » « surtout s'il semble (*Anschein*) – et telle est bien l'apparence (*Anschein*) ! – que la vie soit montée en vue de l'apparence (*Anschein*), j'entends qu'elle vise à l'erreur, à la fraude (*Betrug*), à la dissimulation (*Verstellung*), à l'éblouissement, à l'aveuglement, et si d'autre part, en fait la forme la plus grande de la vie s'est toujours montrée du côté des fourbes (πολύτροποι) les moins scrupuleux ».

Nous avons ici une définition de la vie et de ses principaux attributs. Cette définition joue sur le double sens d'apparence (*Anschein*). L'apparence est ce qui apparaît. Mais cela vaut aussi de la vérité, si celle-ci est la manifestation de ce qui est. C'est pourquoi l'apparaître de l'apparence est défini par le second sens : ce qui est manifesté dans l'apparence n'est qu'un premier plan superficiel que contredit le fondement, ou auquel le fondement se dérobe ou simplement manque. L'apparence est illusion ; en manifestant elle dissimule. Il est dans la nature de la vie de tromper. Et les types humains les plus réussis, les plus vivants sont ceux qui se sont abandonnés à cette poussée de la vie vers le mensonge.

Dans ce contexte, le dessein de ne pas tromper est susceptible d'une première interprétation, timide : il représenterait un donquichotterie, une petite déraison d'enthousiasme. Nietzsche ne s'arrête pas à cette explication; visiblement, elle n'est pas adéquate.

Mais il se peut que ce dessein soit « quelque chose de pire » : un principe destructeur ennemi de la vie...

> « Vouloir la vérité », ce pourrait être une sournoise volonté de la mort (« *Wille zur Wahrheit* » – *das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein*) ».

Ce qui ne procède pas de la vie, comme *Trieb nach Macht*, est ennemi de la vie ; ce qui est ennemi de la vie, est destruction, tendance à la mort. Ici se révèle l'ambiguïté de la notion nietzschienne de nihilisme. Le nihilisme signifie le constat de l'écroulement des valeurs et l'analyse des causes de cet effondrement. Mais, dans la perspective de la philosophie de la vie, il apparaît comme le sens immanent de ces valeurs elles-mêmes. La volonté de vérité est la forme la plus subtile de la volonté de mort.

On saisit pleinement maintenant ce qui Nietzsche voulait dire en affirmant que nous sommes sur le terrain de la morale. Non seulement le projet éthique sous-tend la volonté de vérité, mais la volonté de vérité n'est rien d'autre que la morale, car la morale est la négation de la vie.

> « En sorte que la question : pourquoi la science ?, ramène au problème moral : pourquoi la morale en général, quand la vie, la nature, l'histoire sont « non morales (*unmoralisch*) ? »

Dans la science et dans la vérité on retrouve la morale. Le problème de la vérité, que Nietzsche dès le début avait ramené au problème de la volonté de vérité, se confond avec le problème de la morale. Il n'est pas spécifique. D'autre part les définitions nietzschéennes sont antithétiques. Ce qui n'entre pas dans les attributions de la « vie » lui est opposé. Cette opposition même définit la morale. Que la vie, conçue à son plan biologique, et la nature soient non-morales, c'est évident, puisque c'est avec l'homme et la raison de l'homme que l'on franchit le seuil de l'éthique. Et l'histoire ? A considérer le fourmillement des actes contingents, et le mal, l'histoire n'est pas morale, c'est-à-dire n'est pas une illustration édifiante. Mais l'histoire dans la mesure où elle est l'histoire de l'homme n'est pas sans morale – elle n'est pas sans loi morale qui la juge ni sans moralité qui inspire nombre de projets et d'actions qui entrent dans sa trame. Mais Kant le premier avait posé une dichotomie tranchante entre le monde empirique et la loi morale, tandis que Hegel à travers le concept de *Sittlichkeit* attribuait une valeur éthique à la vie sociale et culturelle, telle qu'elle était vécue. Nietzsche rejette l'une et l'autre théorie. La loi morale ? elle a perdu ses titres, dès qu'on a opté pour la « vie » « réelle » ; quant à la « grandiose tentative » de Hegel, « nous convaincre en dernière heure de la divinité de l'existence au moyen de notre sixième sens, j'ai nommé « le sens historique » [1], elle a échoué.

La morale et la vie se définissent l'une par l'autre, d'une manière antithétique. Et comme la vie est essentiellement *Trieb*, tendance, « volonté », l'on doit conclure que la volonté morale et la volonté de la vie s'opposent.

> « Il n'y a pas de doute, celui qui est véridique (*der Wahrhaftige*), au sens intrépide et suprême, que présuppose la foi dans la science *affirme par là même un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et dans la mesure où il affirme « cet autre monde », ne doit-il pas nécessairement du même coup nier son pendant : ce monde, notre monde ? »

---

[1] Cf. *Le Gai Savoir*, trad. cit., nº 357, p. 191.

Supportant l'affirmation de la vérité, il y a le type humain du véridique : par là est confirmé le primat du pratique. D'autre part, Nietzsche, nous l'avons vu, pense selon la catégorie de l'opposition : affirmer l' « autre » monde, c'est « du même coup » et « nécessairement » nier ce monde-ci. L'hypothèse qu'entre les deux mondes il pourrait y avoir un lien de participation n'est pas formulée. De fait, l'opposition est commandée par l'idée a priori que Nietzsche se fait de ce monde-ci ; la vie, la nature et l'histoire sont enfermées dans une immanence stricte et jalouse pour laquelle la transcendance est une menace.

Ici une objection nous vient à l'esprit : Nietzsche n'a-t-il pas affirmé que la vie tend à l'apparence (*Anschein*) au sens de dissimulation ? Pourquoi ne se contente-t-il pas d'ajouter que l' « autre monde », la « vérité », est une des formes de l'apparence ? la vérité serait une des expressions du mensonge, que la vie produit spontanément ? Mais entre la vie avec ses masques et la vérité il y a hostilité et lutte. La vérité ou la morale n'est donc pas un mensonge comme les autres. Cela n'indique-t-il pas que le concept de « vie » chez Nietzsche n'est pas une saisie immédiate du réel, mais constitue une « représentation », qu'il est lui aussi d'ordre moral ? Deux morales s'affrontent, et le philosophe est conscient de leurs implications métaphysiques. Mais ses propres convictions infléchissent sa critique, contrecarrant les exigences qu'elle pose en tant que critique.

> « Mais on aura compris où je veux en venir : c'est toujours sur une *foi métaphysique* que repose notre foi dans la science ; nous aussi actuels chercheurs de la connaissance (*wir Erkennenden*), nous sans Dieu et antimétaphysiciens, nous empruntons encore notre feu au brasier qu'a allumé une foi millénaire, cette foi chrétienne, qui fut aussi la foi de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... »

Nous revenons au plan du diagnostic. Il y a un lien nécessaire, mieux une identité, entre la métaphysique, la morale et l'affirmation de Dieu. Car « Dieu est la vérité » signifie le caractère absolu de la vérité, ou encore que son fondement est l'Absolu. Quand donc la « science », qui repose sur le postulat du primat normatif de la connaissance entreprend de nier Dieu et la métaphysique, elle le fait en vertu d'une démarche morale qui implique dans son dynamisme propre l'affirmation de Dieu et de la métaphysique. La négation se nie-t-elle elle même ? Nietzsche ne le dit pas. En constatant que les négateurs de la tradition occidentale agissent en tant qu'héritiers de cette tradition et portés par elle, il pose la question à son vrai niveau. L'entreprise de l'athéisme ne peut être qu'une entreprise totale et radicale, dans laquelle la vérité elle-même et la raison sont mises en cause.

Et voici la conclusion ; elle revêt une forme interrogative.

> « Mais quoi ! si cela devient précisément de plus en plus incroyable, si rien ne se montre plus comme divin, si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, – si Dieu lui-même se montre comme notre plus long mensonge ?

Nous revenons à l'affirmation du début : à mesure qu'il progresse en rigueur critique le savoir dépiste et efface des formes plus subtiles de la foi. Plus rien, pas même la vérité, n'est digne d'être cru (*unglaubwürdig*) comme

ayant valeur absolue. Que la vérité ait un caractère absolu, et en vertu de quel fondement, ce n'est pas là une question qui sollicite la réflexion critique du savoir, c'est un présupposé, objet de cette foi qui est en train de s'écrouler.

Et pourquoi n'est-il plus possible de croire au caractère absolu de la vérité ? Parce que plus rien ne se prouve comme étant divin (*nichts sich mehr als göttlich erweist*). Il n'est pas affirmé catégoriquement que rien n'est divin, mais que rien ne se prouve, ne se montre tel : ce qui a sombré, c'est l'univers des théodicées, des épiphanies du divin. Ici il est parlé du divin, à la ligne suivante de Dieu. Mais Nietzsche ne demande pas : et si seul Dieu était divin ? Ainsi il prendrait le chemin du combat contre les idoles. Au contraire, il semble que Dieu ne soit ici que la forme extrême du divin. Au divin correspond la piété ; celle-ci a besoin de cet écho pour être. Or rien ne se manifeste plus comme divin : c'est-à-dire que le divin est erreur et mensonge. La ruine atteint l'ensemble des valeurs, la piété est une attitude fausse. Même cette dernière forme de la piété, qui s'appelle l'esprit scientifique, n'est pas épargnée. Le nihilisme est un aboutissement. Nietzsche a vu que le nihilisme conséquent ronge les instruments mêmes de l'interrogation de sorte que la question du nihilisme est également frappée par lui ; il ne laisse pas en dehors de soi la raison et le langage comme des moyens intacts de prospection capables de cerner et de contenir les limites de sa nuit. C'est en son centre que se produit l'écroulement de la vérité, qui lui interdit de porter le jugement vrai sur soi-même.

La démarche suivie par Nietzsche est pleine de leçons. Il est remarquable qu'elle procède en réduisant l'impératif de la vérité « à tout prix » à une valeur, pour ensuite constater sa ruine. Cette ruine est contenue en germe dans la conception même de la valeur à laquelle il est fait appel. Les valeurs jaillissent de la vie et trouvent donc en elle leur norme et leur mesure. La vérité elle-même est expliquée par la vie, plus précisément par l'inéluctable lutte contre le tragique de la vie. Dans cette optique toute valeur et tout système de valeurs sont contingents, et peuvent céder leur place à d'autres qui ne sont pas plus nécessaires. Telle est une des significations de l'antériorité de la morale sur la métaphysique. En se référant à Platon, Nietzsche a perçu qu'il touchait à un point central, car le « monde-vérité » manifeste que le fondement de la vérité est ontologique. A vrai dire, la vérité n'est pas une « valeur », elle est un transcendental coextensif à l'être, un aspect de l'être, et c'est en s'accordant à la lumière de l'être que la connaissance est vraie. Le problème de la vérité est d'abord métaphysique ; parce qu'elle est commandée par le primat de la practicité, la philosophie de Nietzsche ne pouvait le formuler adéquatement. Livrée à elle-même, la practicité laisse échapper la vérité. Une des leçons que personnellement Nietzsche a retirée de Kant est celle-ci : « le connaissable comme tel ne nous apparaît plus que de moindre valeur (*das Erkennbare scheint uns als solches schon geringeren Wertes*) »[1]. Cette exégèse sonne comme une confession.

[1] *Le Gai Savoir*, nº 357, cf. trad. cit., p. 190.

MARIE-MARTIN COTTIER, O.P.

Expérience spirituelle et vie mystique

Il n'est pas une forme de religion, si « primitive » qu'elle puisse être, ni même une simple religiosité, qui ne s'accompagne, en quelque façon, d'*expérience spirituelle*. Je prends cette expression en son sens le plus large, susceptible donc de recouvrir des réalités fort diverses. Une « expérience » suppose toujours une immédiateté saisie, et la recherche d'une certaine practicité. Nous la dirons « spirituelle » dès là que le sujet la poursuit en lui-même et par l'immanence de ses actes intérieurs, – qu'elle vise ou non à atteindre un terme autre que lui. En reconnaître le bien fondé, c'est reconnaître l'homme, en ce qu'il a de plus intime, comme esprit. Si tout devait s'expliquer en lui par la seule interaction des causalités matérielles, une expérience de cette sorte ne serait qu'illusoire ; du moins resterait-elle subordonnée, selon les références du matérialisme dialectique, à la transformation du monde sensible ou aux simples valeurs de culture ou de loisir.

C'est bien autre chose qui est en question. Toute « expérience spirituelle » prise au sens fort est en recherche d'absolu ; en cette recherche d'une réalisation de fin ultime si profondément inscrite au cœur de l'homme. L'étude inductive du fait religieux nous permet d'en reconnaître l'existence selon des modes, des buts et des tables de valeurs extrêmement divers, voire contrastés, – telles les initiations shamaniques étudiées par M. Mircéa Eliade, la « délivrance » polyvalente du yoga indien, l' « identification » des visions monistes du monde, ou enfin l'union à Dieu par voie surnaturelle de grâce. – Si nous entendons « mystique » comme « l'expérience fruitive d'un absolu »[1] (que cet absolu soit ou non transcendant), toute expérience spirituelle sans doute ne sera pas « mystique », mais elle y tendra comme à sa réalisation plénière.

Une induction complète à base d'ethnographie et d'histoire religieuse ne saurait être possible en ces quelques pages. Nous en supposerons acquises les principales données, pour nous borner, en une rapide synthèse, à rappeler les quelques thèmes et types les plus suggestifs d'expérience spirituelle. Nous verrons ensuite s'il est possible au philosophe ou historien chrétien de les situer, et à quelles conditions.

---

[1] L'expression est de M. Olivier Lacombe, texte encore inédit.

I. QUELQUES TYPES D'EXPÉRIENCES

A. – En climat non monothéiste

1. Qu'il s'agisse du *shaman* des plateaux de Mongolie ou du *medecine-man* des tribus africaines, c'est par une expérience initiatique que sera conféré le « pouvoir ». Mircéa Eliade a longuement décrit l'aventure spirituelle du *shaman* sibérien ou mongol : aventure de mort, de désintégration de l'être, puis de résurgence en un être nouveau, purifié et réintégré [1]. C'est, aux yeux de l'initié, une aventure *réelle*, réellement vécue et non point dans l'intention ou dans l'imagination seules ; et qui, par le retour aux forces originelles, doit lui assurer tout savoir et tout pouvoir. S'il est des hypnotiques ou des drogues utilisés, ils sont là comme adjuvants, pour dégager l'esprit des liens de la matière et lui redonner force créatrice. Les mythes de la tribu ou les cosmogonies anciennes servent de support.

Si le shamanisme se présente comme la survivance d'une très archaïque recherche du divin, il reste facile d'en rapprocher d'autres données historiques ou ethnologiques. Nous aurions ainsi la forme sublimée des religions à mystère de l'antiquité classique, soit que l'initié ait à subir pour son propre compte l'expérience de mort et de résurrection, soit – plus souvent – qu'il ait à revivre en son intégrité la mort et la résurrection archétypales du dieu. Les mythes d'Isis, d'Orphée, et le culte de Mithra, en restent les exemples les plus connus ; bien d'autres références pourraient être prises. Et nous aurions par ailleurs, en dégradé, les identifications du *medecine-man* à l'ancêtre totémique de la tribu. – Recherche de pouvoir magique ou initiatique par une réintégration de l'esprit en sa forme propre s'il s'agit du *shaman*, recherche du salut personnel en concordance avec les lois cachées de l'être, les « mères », s'il s'agit des religions à mystère.

2. Les « pouvoirs » jalonneront aussi la grande expérience spirituelle de l'Inde. Mais loin d'être un but recherché, ils marqueront seulement, en cours de route, l'harmonie recouvrée des monades individuelles et du monde. Le yoga classique en donne la technique. C'est essentiellement le sacrifice spirituel intérieur du souffle, – souffle (*prâna*) devenant ici le symbole réalisateur de l'énergie cosmique. Nulle part n'apparaît plus évidente l'ambivalence des formulations qui peuvent recouvrir une expérience. Monisme pur du védânta, pluralisme réaliste du sânkhya, dégagement bouddhiste de toute impermanence, dévotions de la bhakti ou du « grand véhicule » bouddhiste, mélanges shamanistes du bouddhisme thibétain, c'est toujours aux grandes règles techniques de l'« arrêt de toute fluctuation mentale » [2] qu'en reviennent les étapes successives de concentration « en un seul point », d'extase psychologique dans l'intention objective proposée,

---

[1] Cf. Mircéa Eliade, *Le Chamanisme*, éd. Payot, Paris 1951, spécialement les quatre premiers chapitres.

[2] Définition du yoga donnée par le tout premier aphorisme des *Yoga-sûtra* de Patañjali.

et d' « enstase » terminale [1]. En hindouisme aussi bien qu'en bouddhisme, nous avons affaire à une expérience de salut par la recherche d'une délivrance extra-temporelle. Il s'agit, par un acte de pure immanence, de pure transparence de soi à soi, de transcender en quelque sorte toute relation empirique et toute succession temporelle, pour atteindre le Soi absolu (*âtman*) qui est l'Absolu indifférencié (*brahman*), ou, niant tout absolu, pour atteindre ce *nirvāṇa* qui ne se définit pas mais se réalise.

L'Inde se réclame d'une révélation *intemporelle*, le Véda ; et le bouddhisme de canons scripturaires. Mais ici et là, nous avons affaire beaucoup moins à une foi proposée qu'à des règles sacrificielles d'une part, et de l'autre à une attitude pratique à l'égard de l'homme et du monde. Les lignes dévotionnelles elles-mêmes, de la bhakti et du Grand Véhicule (son culte des Bodhisattva) se choisissent en quelque sorte leur Suprême Seigneur à aimer et à servir, et dont la réalité extra-mentale est loin d'être toujours acquise. On peut dire que l'expérience spirituelle de l'Inde, en ce qu'elle a de spécifique, se situe à l'intérieur de l'âme comme esprit, de l'âme qui est esprit, et y trouve son terme même. En ses formes les plus pures, elle peut exiger de terribles ascèses ; son introversion radicale, au-delà de toute saisie réflexive du moi (ou soi empirique), s'opère comme à contre-pente de l'activité psychologique normale. L'âme ne se connaît plus par ses actes ; à la limite elle ne connaît plus, – « pensée qui ne pense pas », selon le lexique plotinien. Par une voie de vide radical et de pure nescience intellectuelle, elle s'enclôt dans l'immense richesse ontologique des sources de son être et (indivisément) de l'être. Le sânkhya l'appellera « l'oiseau d'or » du *purusa* non qualifié ; ce sera pour le védânta l'*âtman-brahman* non né et omniscient ; et pour le tch'an chinois ou le zen japonais « la-nature-de-bouddha » que révèle la flamme illuminatrice du *satori* (cf. le chinois *ou*). Le moteur de l'expérience, cette soif de délivrance du temporel, c'est-à-dire selon les croyances extrême-orientales de la roue des naissances et des morts (*samsâra*), pourrait-il être autre que l'amour radical et nécessaire de l'être créé pour ses sources ? amour qu'élicite sans doute le sujet spirituel, mais qui reste au niveau ontologique de son existence limitée. Il s'agit ici de points de rebroussement à contre-pente du mode normal de connaître, mais à la mesure des seules forces naturelles, vers un terme *naturel* et de pure immanence.

L'expérience du yoga s'enracine sans doute en un vieux fonds pré-aryen, qui rejoint peut-être bien la recherche des pouvoirs et savoirs des « religions primitives ». Ses formes les plus populaires, et jusqu'en la résurgence tardive (premiers siècles de notre ère) des troubles éléments tantriques, semblent en témoigner. Mais, à partir des « Livres de la forêt », le sens sacrificiel des traditions aryennes s'en empara pour le purifier et l'élaborer. Est-ce la croyance commune dans le *samsâra* et la « délivrance » possible, qui orienta l'expérience et lui assigna son terme trans-temporel, mais au niveau des forces spirituelles de l'être humain ? Est-ce au contraire cette soif d'absolu spirituel – spiritualité

[1] « Enstase », cf. Mircéa Eliade, *Techniques du yoga*, éd. Gallimard, Paris 1948, v. g. p. 97 et ss.

naturelle – et son expérimentation toujours continuée qui orientèrent la vision du monde et de l'homme, et donnèrent leur contour aux grandes doctrines orthodoxes (les six *darsana*) de l'Inde d'une part, aux spéculations idéalistes du bouddhisme de l'autre ? Il est certain en tout cas que l'expérience du yoga colore et informe tout le legs culturel indien.

B. – Climat monothéiste : l'expérience chrétienne

C'est à de tout autres références que nous sollicitent les trois grandes religions monothéistes, chrétienne, juive, musulmane. Elles ont en commun l'affirmation d'un Dieu Un, transcendant, créateur, rétributeur. La fin dernière de l'homme ne lui est plus immanente. S'il la peut et doit mériter, il ne saurait l'acquérir par ses propres forces et à l'intérieur de lui-même. Dieu créateur intervient en l'histoire de l'humanité ; le sort du fidèle et de l'impie lui est remis. Le don de foi est proposé à l'adhésion de l'intelligence et du cœur, la vie morale refère à Dieu, et le péché est un refus de la loi divine. Dès lors, la formulation de l'expérience spirituelle se trouvera finalisée par l'entrée dans le mystère de Dieu.

Jusque là, les monothéismes commandent des attitudes en quelque sorte communes, et radicalement différentes aussi bien du shamanisme ou des religions à mystère que de l'expérience spirituelle d'Extrême-Orient. Mais ces attitudes se distinguent aussitôt entre elles, et selon des arêtes si vives qu'il serait illusoire de les vouloir traiter toutes les trois en bloc. Chacune d'elles entend au surplus engager des valeurs de vérité objective.

Le christianisme est la religion de Dieu à la fois transcendant et immanent, Etre subsistant de par soi, et plus intime en nous que nous-mêmes. Pour le chrétien, Dieu S'est révélé, parlant d'abord par ses prophètes, et se manifestant, quand les temps furent accomplis, en la Personne du Verbe fait chair, Rédempteur de l'humanité. Il s'est révélé Un et Trine en Ses mystères par pur don surnaturel, appelant les hommes à l'unité de son amour, fondant son Eglise qui est le « Christ continué », et par qui provient toute grâce. « Comme toi Père tu es en moi, et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jean, 17, 21) ; « et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*ad* Gal., 2, 20). L'appel à une expérience d'union à Dieu, dans et par le Christ, est inscrit en l'Evangile même et en saint Paul. A vrai dire, toute vie chrétienne est expérience spirituelle, mais expérience spirituelle *surnaturelle*. Elle suppose sans doute que l'âme est esprit, donc intelligente et libre, faite à l'image de Dieu. Mais elle suppose le don reçu de la foi et de la grâce, similitude de Vie divine, qui seul la rend apte à entrer en amitié avec son Créateur et Sauveur. Car c'est Dieu même en sa Béatitude infinie qui est la fin dernière de l'homme ; et cette fin se consommera pour les élus en la vision inamissible. « Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Jean, 3, 2).

La foi chrétienne est fondée sur cette communication de grâce du Créateur à la créature sauvée. Elle n'est salvifique que vécue dans et par l'amour théologal, assumant donc la vie morale des vertus naturelles et infuses. Et dès lors, seule l'expérience spirituelle qui, sous la motion des dons du Saint-Esprit,

actualise en l'âme la Vie divine peut être comblante pour le chrétien, comblante et crucifiante à la fois, car la Croix est la voie royale qui mène à l'union d'amour. De tout temps, vie spirituelle et vie mystique s'entendent, en lexique chrétien, d'une vie surnaturelle où tout vient de Dieu et y retourne. Ce ne veut pas dire qu'une spiritualité naturelle – transmise ici par la Grèce classique – n'intervint pas parfois, au cours des premiers siècles, pour préparer les âmes à recevoir ce don de Dieu ; ni que, phénoménologiquement parlant, le silence des puissances et le « rassemblement de l'âme » en elle-même ne soit au départ de toute spiritualité, naturelle ou surnaturelle. Mais les plus grands théologiens ou mystiques de chrétienté l'ont redit à l'envi, il n'est d'autre voie pour aller à Dieu que Dieu même, et Dieu communiqué aux hommes par le Christ (*ego sum via*) en son Eglise.

L'expérience spirituelle chrétienne s'accomplit donc en l'expérience mystique *surnaturelle*. Enracinée en la révélation des mystères de foi, elle revêt cette note caractéristique d'être reconnue pour telle par la théologie de l'Eglise. Des Pères du Désert à Grégoire de Nysse, au pseudo-Denys, à Maxime le Confesseur et à saint Jean de la Croix, et quelles que puissent être les différences d'accent, s'élabora une même ligne de théologie spirituelle. Il y eut certes des mystiques aberrants, et mainte erreur vint sans doute d'une spiritualité de soi naturelle confondue avec la radicale surnaturalité de la vie de la grâce. Mais en définitive, théologie mystique et théologie dogmatique s'unissent, la première trouvant en la seconde sa garantie, et cette concordance devenant au surplus comme le critère de l'humilité d'intelligence et de cœur du mystique. L'expérience spirituelle de chrétienté ne se peut comprendre en sa formalité explicite qu'en référence aux valeurs de foi.

C. – Climat monothéiste (suite) : judaïsme et Islam

1. Le judaïsme post-biblique eut ses docteurs de la Loi, il eut aussi ses maîtres spirituels. L'un des plus grands est Bahya Ibn Paqûda (XI^e^ siècle), dont les *Devoirs des Cœurs*, fortement influencés sans doute de mystique musulmane, mais nourris de Bible et de liturgie synagogale, enseignent à parcourir les étapes des vertus vers l'amour de l'Unique. Les mêmes grandes sources – Bible et liturgie – se retrouvent en ce qu'il est convenu d'appeler la « mystique juive ». Elle devait fleurir selon deux lignes : l'une principalement gnostique dans les écoles de la Merkaba et de la Kabbale, l'autre principalement dévotionnelle aux deux grands moments du hâsîdisme, en Rhénanie au XI^e^ siècle, en Europe orientale au XVIII^e^. Les mystiques juifs ont peu décrit leur expérience. Mais leur présupposé commun est que Dieu S'est révélé sous le signe mystérique des Ecritures ; d'où l'attache méditative et amoureuse, le *devekûth*, à chaque lettre, à chaque signe du texte, qui doit conduire au *yihûd*, à l'unification de soi à soi et de soi à Dieu.

Kabbale classique (le *Zohar*) ou kabbale de Luria, la gnose prend figure d'un savoir réalisateur, clef du mystère divin. Cette expérience sapientiale est-elle située à la pointe (naturelle) d'un arrêt du discours et d'une rétorsion au-delà de tout savoir exprimé ? est-elle ouverte à la grâce divine ? Les deux

interprétations sont possibles et devraient être éprouvées pour chaque cas, si nous en pouvions connaître la réalité vécue. Le hâsîdisme rhénan prônait, lui, une paix de l'âme proche de l'ataraxie grecque, dont il s'inspirait à travers des influences stoïciennes plus ou moins christianisées ; sans récuser la kabbale, le hâsîdisme du XVIII^e siècle, prêché sur les routes par le « voiturier des Carpathes », le Besht, célébrait l'humble et joyeuse exultation de l'âme énamourée de son Seigneur. En maint texte hâsîdique, le lecteur chrétien retrouve des consonances qui l'émeuvent, et comment n'être pas sensible aux fulgurantes splendeurs de certaines prosopopées du *Zohar*. Il reste que bien des outrances hétérodoxes s'y sont greffées au cours des siècles, telle l'aventure de Sabbataï Zevi, le pseudo-Messie (XVII^e siècle), et la doctrine de la rédemption par le mal moral; telles les outrances de Jacob Frank (XVIII^e siècle) et de ses disciples aux orgies aberrantes. Le judaïsme officiel, qui ne récusa jamais la kabbale, fut parfois sévère pour le hâsîdisme. Il n'y a point coupure cependant entre doctrine et mystique juives. Mais il n'y a point en judaïsme de « théologie mystique » proprement dite. Et le dogme central de la transcendance de l'Unique fut si bien recouvert de symboles par la gnose kabbaliste qu'il devint difficile parfois de le distinguer d'un pur monisme de l'être.

2. Bien connu est le sûfisme (*tasawwuf*) ou mystique musulmane. Au contraire des mystiques juifs, nombreux sont les sûfîs qui décrivent et analysent avec précision leur expérience spirituelle. Poèmes, lettres, traités didactiques, commentaires coraniques allégorisés, manuels d'enseignement, abondent. Et la riche souplesse de la langue arabe, centrée sur le verbe et non sur le sujet, excelle à saisir en leur dynamisme naissant et *transiens* les étapes ou demeures (*maqâmât*) acquises, et les modalités spirituelles (*ahwâl*) de l'âme. Mais il faut souligner aussitôt que le sûfisme eut toujours en Islam un statut marginal. Pour l'Islam en effet, Dieu révèle sa parole, mais ne Se révèle pas. Il demeure Mystère inaccessible. La foi musulmane est témoignage rendu, elle n'est pas directement expérience vécue. Les sûfîs assoiffés de Dieu se situaient dès lors comme au-delà de leur foi explicite. Et leur expérience personnelle devenait l'ultime critère. Ils se réclament sans doute de la méditation (*fikr*) et de la remémoration (*dhikr*) continuelles du Coran. Ils prennent les Noms divins du texte, et inlassablement les remémorent et les scandent : méthode du *dhikr* si proche tantôt de la « prière de Jésus » orientale, tantôt du *japa-yoga* indien ou du *nembutsu* japonais. Mais l'Islam officiel proclama jadis que Dieu ne pouvait être objet d'amour inconditionné pour ses fidèles. (On peut et doit aimer la Loi de Dieu, le Commandement de Dieu, le Bienfait de Dieu, objets absolus mais limités, mais non Dieu en lui-même et pour lui-même, car il transcende absolument toute prise de l'intellect et du vouloir humains [1]). Le III^e siècle de l'hégire persécuta le sûfisme pour aboutir en 312H./909 à la condamnation et à l'exécution de Hallâj.

[1] Thèse fréquente des « théologiens musulmans » (*mutakallimûn* aux premiers siècles de l'hégire. Cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallâj*, éd. Geuthner, Paris 1922, p. 608. Elle sera reprise avec éclat au VII^e siècle H./XIV^e siècle par le grand hanbalite Ibn Taymiyya (voir *Majmu'at al-rasâ'il wa l-masâ'il*, le Caire, impr. du Manâr, II, p. 162-165).

– Si le sûfisme obtint par la suite droit de cité, il n'en demeura pas moins en perpétuelle recherche de formulations, tantôt agréées, tantôt récusées, et les réformistes contemporains lui gardent toute leur méfiance.

Qu'il y ait eu des influences historiques possibles – Iran ancien et christianisme d'abord, plus tard le néoplatonisme drainé par Avicenne, influences indiennes et turco-mongoles enfin – ne saurait ôter aux expériences sûfies leur spécificité. Elles sont canalisées par les formulations monothéistes propres à l'Islam ; c'est Dieu Mystère inaccessible que recherche le sûfî. On peut distinguer cependant deux orientations d'expériences, fort différentes l'une de l'autre. Les uns, proclamant ce qui sera appelé « unicité du Témoignage » (*wahdat al-shuhûd*), recherchent une union à Dieu qui peut aller jusqu'à une forme d'identification, mais qui maintient toujours la dualité d'existence du Créateur et de la créature (« Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi, – nous sommes deux esprits infondus en un seul corps » disait Hallâj [1]). Le principe formel de l'expérience est l'amour : « nul n'adore Dieu par un acte qui lui soit plus agréable qu'en L'aimant » ;[2] et l'amour s'accomplit dans la souffrance, car « l'amour de Dieu pour l'homme, c'est qu'il se fasse lui-même son épreuve » [3], jusqu'à l'extase où Dieu se proclame lui-même dans le cœur donné à lui [4].

L'autre orientation s'avance en une voie de radicale introversion vers une transparence de soi à soi, par un dépouillement drastique où l'âme se voudrait en saisie identificatrice de l'Essence divine. Je songe à l'expérience d'un Bistâmî dès le III[e] siècle de l'hégire, qu'il serait fort suggestif de mettre en regard des étapes du yoga [5]. Plus tard, les influences néoplatoniciennes vinrent à point pour permettre les formulations monistes de l' « unicité de l'Etre » (*wahdat al-wujûd*). Selon le lexique musulman, c'est toujours Dieu, *Allâh*, qui est le terme. Mais de par le monisme existentiel, ce terme est déjà, par nature, en l'homme. Le sujet qui expérimente doit laisser la part de divin qui est en lui s'emparer de lui progressivement, et les étapes du *dhikr* de la langue, du cœur, de l' « intime », lui en assurent l'obtention garantie [6]. Si l'ascèse intervient, c'est sur un plan de technique psychologique plutôt que moral. Le vide s'opère de tout ce qui est empirique ou senti jusqu'à l' « abolition » (*fanâ'*), – puis « l'abolition

---

[1] *Dîwân d'al-Hallâj*, édité et traduit par Louis Massignon, *Journal Asiatique*, Paris, 1931, p. 93 ; nouvelle traduction française du même, éd. « Cahiers du Sud », Paris, 1955, p. 109.

[2] « Sentence d'un des Anciens », dit Abû Tâlib al-Makkî ; reprise par Hallâj dans ses *Riwâyât* (VII) ; cf. Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, p. 895.

[3] Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf*, éd. Arberry, le Caire 1352 H./1933, p. 79 (cf. traduction anglaise du même, Cambridge, 1935, p. 102). Phrase attribuée par Kalâbâdhî à Hallâj.

[4] Nombreuses références possibles dans le *Dîwân* et les *Akhbâr Hallâj*.

[5] Cf. Louis Massignon, *Lexique technique de la Mystique musulmane*, 2[e] éd., Vrin, Paris, 1954, p. 88-98.

[6] Cf. G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane*, éd. Vrin, Paris 1961, 4[e] partie, « L'expérience du *dhikr* : méthode ou technique ? ». – Parmi les textes arabes, voir en particulier la monographie synthétique d'Ibn 'Atâ' Allâh d'Alexandrie, *Miftâh al-falâh*, éd. du Caire, s. d.

de l'abolition », – en la subsistance perdurable (*baqâ'*) ou le « moi » humain est comme volatilisé par le « Je » divin. Comment ne pas évoquer ici l'identification *âtman-brahman* de l'Inde ?

Depuis Ibn 'Arabî qui y préluda, le sûfisme postérieur, à quelques exceptions près, inscrira de préférence ses démarches selon cette ligne d'unicité de l'Etre. Il s'accompagnera à l'ordinaire d'une gnose très poussée, et célèbres sont les méditations d'Ibn 'Arabî sur le Verbe-Logos et sur le monde qui est Dieu nécessairement manifesté. Ibn 'Arabî se plaira à revivre en lui-même les expériences de chaque grand prophète selon des étapes successives assez consonantes à des procédés tantriques, et dans l'abolition de toute arête de vérité de foi. « Mon cœur, disait-il, est capable (de devenir) toutes les formes (distinctes) : il est le cloître du moine chrétien, un temple pour les idoles, une prairie pour les gazelles, la *ka'ba* [1] du pèlerin, les Tables de la loi mosaïque, le Coran... » Sans qu'il y ait eut toujours filière historique, ce sûfisme de l'abolition du moi et de l'identification de l'être rejoint étrangement la dominante des attitudes spirituelles de l'Inde.

II. RECHERCHE DE CRITÈRES

A. – Solutions irrecevables

Il ne s'agit dans les pages précédentes que de quelques points de repère, trop hâtivement décrits. Mais leur simple rappel et leur mise en regard ne peuvent pas ne pas suggérer certaines interrogations. Est-il possible, du point de vue de la foi chrétienne, d'en assumer et situer la diversité ? Deux pièges nous guettent.

Le plus ancien, solution de facilité, reviendrait à bloquer l'expérience et sa formulation conceptuelle. Toute expérience dès lors qui s'exprimerait selon des rapports de l'homme et de Dieu non conformes à la réalité objective serait radicalement compromise. Et s'il est vrai que Dieu s'est révélé aux hommes par ses prophètes, et leur a donné son Fils unique pour les racheter et les conduire par sa grâce à la béatitude éternelle, toute expérience spirituelle non chrétienne serait sujette à caution. Au mieux, et en certains cas rares et privilégiés, elle se présenterait comme un premier jalon vers une découverte de la vraie foi ; presque toujours elle serait entachée de contrefaçons, suscitée par des puissances du mal – qui sont esprit elles aussi – pour séduire et tromper et maintenir dans l'erreur.

Les progrès accomplis depuis un siècle dans l'étude des climats religieux non chrétiens rendent spécieux ces jugements abrupts. Je prendrai ici pour exemples la mystique de l'Inde et la mystique musulmane. L'expérience multimillénaire de l'Inde se présente comme un tout constitué. De très grandes

---

[1] Le temple sacré de la Mekke.

œuvres l'illustrent avec éclat, et non moins certaines réussites humaines, très réelles. Allons-nous la récuser au nom d'une interprétation toute négative du *samâdhi* irrélatif du yoga, ou du *nirvâna* bouddhiste, considérés comme de purs états d'inconscience ? Rien dans les témoignages rendus n'y autorise, bien au contraire. Car c'est en termes de complétude comblée que sont décrites les expériences. – En sûfisme de même, allons-nous nous attacher à ce que certaines formulations, même chez les plus grands, peuvent avoir d'irrecevable ? Ainsi : prendre tout uniment comme une volonté de déification ontologique les nombreuses « locutions théopathiques » (*shatahât*) des sûfîs ? Déjà, c'est pour avoir proclamé son *anâ l-haqq* (« je suis la Vérité-Réalité ») que Hallâj fut jugé et condamné par l'Islam officiel. D'autres interprétations ne sont-elles pas possibles ? Ou encore : les méditations des sûfîs de toute tendance (Hallâj compris) sur la « lumière muhâmmadienne » préétemelle, ou sur l'« ascension » (*mi'râj*) de Muhâmmad, ne sont-elles pas une transposition gnostique de l'expérience beaucoup plus que sa texture même ? Et enfin, si l'identification au divin recherchée dans les tendances du monisme de l'être ne peut être, sous cette formulation-là, qu'illusoire du point de vue de la foi chrétienne, ne recouvre-t-elle pas cependant une expérience d'une autre nature, et dont il s'agit de découvrir la spécificité à travers les très beaux poèmes (v. g. Jalâl al-Dîn Rûmî) et les monuments littéraires (v. g. les *Futûhât* d'Ibn 'Arabî') où elle s'exprime ?

Mais voici le second piège ; et qui se contre-distingue en deux positions, plus voisines l'une de l'autre qu'il ne le semblerait à première vue : *a*) Prendre l'expérience spirituelle et mystique de chrétienté comme le critère non seulement supérieur mais unique, – et y ramener toute autre expérience. Les formulations dissonantes à la foi chrétienne sont alors traitées par prétérition, tandis que sont admis sans contrôle les témoignages d'obtention et de complétude. En conséquence, les grands maîtres du yoga, aussi bien qu'un Ibn 'Arabî' ou un 'Abd al-Karîm Jîlî (son mythe de l'« Homme parfait »), et combien d'autres, seraient autant de réalisateurs d'une mystique surnaturelle authentique, inchoative ou achevée. Qui plus est : on en viendrait à reconnaître, sur la foi des documents, que ces « réalisations » sont plus abondantes et plus orchestrées en climat non chrétien qu'en la vie même de l'Eglise... *b*) Ou bien, sans se soucier de porter un jugement de théologie chrétienne, admettre la multiplicité des voies vers un unique terme. Il s'agit là d'une tentation très fréquente à l'heure actuelle : alimentée par la tradition de l'Inde ou par l'indifférentisme dogmatique des sûfîs monistes. La méfiance est proclamée à l'égard des formulations de foi. La vie (au sens d'expérience immédiate) est opposée à l'intelligence, l'amour à la vérité. Toutes les religions ne sont que voies d'approche, et s'unissent, selon une parfaite égalité, en la saisie du terme ultime. Indifférentisme que la traduction de textes anciens trop souvent encourage. Trop souvent *brahman*, l'Absolu indifférencié, cause substantielle du monde, aussi bien qu'*Iśvara*, le « suprême Seigneur » que le dévôt s'est choisi, sont traduits par Dieu. Et le langage, qui reste monothéiste, des sûfîs de la *wahdat al-wujûd* réfère sans cesse à *Allâh* une expérience qui croit pouvoir affirmer la totale identité de toute existence.

L'erreur serait de croire qu'il faut choisir inéluctablement entre ces trois attitudes : celle qui condamne en bloc, ou presque, toute expérience non chrétienne ; celle qui identifie toute expérience valable, en quelque ordre que ce soit, à la mystique surnaturelle de chrétienté ; celle qui regarde l'expérience chrétienne comme une voie parmi bien d'autres, et qui, en croyant maintenir peut-être des valeurs de foi, soumet en définitive ces dernières aux seules « réalisations » subjectives. En fait, la première laisserait le philosophe ou l'historien chrétien impuissant à pénétrer les climats religieux étrangers et leur culture ; et les deux autres rendraient vaines notre foi et notre espérance.

B. – Spécificité de l'expérience chrétienne

Reprenons le débat. Oui, si le Christ est le Verbe Incarné, l'expérience spirituelle de chrétienté garde sa transcendance. Car elle a la promesse du Seigneur que la vie de la grâce est déjà la vie éternelle commencée, et que l'union à Dieu vécue par le mystique dès cette terre est déjà les prémices, mais dans l'obscurité translumineuse de la foi, de la Vision qui ne passera pas. Elle porte témoignage de la gratuité du don de Dieu ; que seul l'amour théologal peut faire entrer l'âme dans les profondeurs de la Vie divine ; que, si l'âme peut s'y préparer, aucune technique ne peut lui en donner la garantie efficace, et qu'aucune gnose sapientiale ne peut dépasser les vérités de foi surnaturellement révélées.

Il n'est pas d'ésotérisme en chrétienté. Je sais bien que les tenants de l'indifférentisme dogmatique se plaisent à transposer en ésotérisme la vie sacramentaire par exemple, indûment interprétée. C'est ne rien comprendre aux approfondissements de la charité théologale ouverts à tous ; et à la réalité des sacrements, mystères du Christ et signes efficaces de grâce. La symbolique sacramentaire est bien autre chose que l'ésotérisme des « religions à mystères » ! Elle entre dans le donné de foi. Sans doute, elle aide le spirituel à vivre et à exprimer les étapes de son union avec Dieu. L'âge patristique se plut à y insister. Il se plut de même à jalonner la montée de l'âme par une mise en symbole de ses progrès et de l'histoire du peuple de Dieu, – traversée du désert, ascension de l'Horeb, entrée en la Terre promise. Ce symbolisme peut être une aide remarquable pour comprendre et vivre les purifications unitives opérées par Dieu dans le secret de l'âme. Mais il reste que l'expérience des profondeurs de Dieu n'est pas une mystagogie, même axée sur la compréhension savoureuse de vérités authentiques.

Et c'est ainsi que la participation à la mort et à la résurrection du Christ, symbolisée par le baptême, est pour le chrétien une totale réalité surnaturelle, et non point une expérience intuitive mais de mode humain. Par là est écartée la tentation de voir dans l'aventure spirituelle du *shaman* ou l'initiation aux « mystères » antiques une expérience inchoativement de même ordre que l'expérience chrétienne. Dirons-nous que cette dernière revêt un mystère de mort et de résurrection *parce que* tel est le grand mythe inscrit en la nature de l'homme et du monde ? Au vrai, il faut savoir distinguer ici d'une part le mythe et le symbole approchés, dégagés par l'intuition de l'esprit humain obscurément en quête de Dieu, et d'autre part la réalité extramentale et l'historicité de l'éco-

nomie divine, quand bien même s'y retrouverait une symbolique universelle. Cette « symbolique universelle » assume et reprend maintes préparations qu'esquisse en tâtonnant le sens du sacré des « religions naturelles » ; elle peut aider à rendre accessible, sous la motion de la grâce, la réalité vécue de l'expérience chrétienne ; mais elle peut devenir un obstacle, si l'esprit s'y attache pour sa seule valeur de symbole et de mythe.

Une réponse analogue pourrait être donnée à propos du grand mythe de l'Homme Parfait et de l'Age d'Or recouvré au sommet des voies initiatiques ou des gnoses. On le retrouve magnifié en la kabbale juive et en la mystique musulmane ; et Mircéa Eliade a pu mettre en regard la réintégration dans une perfection originelle qu'entend réaliser le *shaman* et ce courant de théologie mystique qui, de certains Pères grecs aux chrétientés orientales, fait de l'expérience spirituelle un retour à l'état adamique. En fait, je ne crois pas que telle soit l'adéquate définition de l'expérience mystique de chrétienté. La cause exemplaire du mystique n'est pas l'Adam d'avant la chute, mais le Christ crucifié. L'âme qui s'avance dans les profondeurs de Dieu est une âme pécheresse et rachetée ; le terme de l'union n'est pas une réintégration de soi à soi dans un état de perfection originelle, mais Dieu en lui-même, objet de foi, d'espérance et d'amour théologal. Et s'il reste admissible de comparer cette âme transformée par l'union à l'Adam primordial, c'est dans la mesure même où Adam comblé de la grâce divine, devient, selon certains textes patristiques la préfigure du Christ. – Nous sommes loin ici de l'*Adâm Kadmôn* de la kabbale ou de l'*Insân al-kâmil* sûfi (pour ne point parler du *shaman* mort et réintégré).

Autrement dit : des analogies de formulation ne sauraient être le signe assuré d'une identité d'expérience. La meilleure définition de l'expérience mystique surnaturelle ne la situe point dans l'ordre du savoir, mais bien dans un approfondissement de la vie surnaturelle de grâce, actualisée par la motion des dons du Saint-Esprit, et qui fait entrer l'âme, par nescience affective vécue, dans l'intimité de Dieu Un et Trine. L'humilité et la charité théologale en sont le critère, et non point les symboles et les mythes. Dès lors, si nous trouvons, hors du climat chrétien et de l'Eglise du Christ, des cas d'expérience mystique surnaturelle, ce sera dans la mesure, dans la mesure seule, où se retrouvera, en dépit de formulations hésitantes ou erronées, le même procès de purification et de transformation de grâce, – vers cette union de « deux natures en un seul esprit et un seul amour de Dieu » [1].

Cela est radicalement impossible aux seules forces humaines, mais cela est possible à Dieu. Si l'on admet qu'il puisse y avoir l'équivalent – même obscur – du baptême de désir dans une âme droite qui ignore ou ne sait pas reconnaître explicitement le Christ, si l'on admet donc qu'il puisse y avoir une appartenance invisible à l'Eglise visible, rien ne s'oppose à ce que cette âme, si elle continue à répondre aux grâces du Seigneur, s'avance dans les voies d'une expérience spirituelle qui soit surnaturelle. Des cas authentiques de mystique

[1] Saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, str. 28, v. 2, éd. Desclée De Brouwer, *Les Œuvres spirituelles...*, Paris, 1949, p. 858.

surnaturelle peuvent se trouver en climat non chrétien. Il ne s'agit plus d'identifier à l'expérience typique de chrétienté tous les mystiques du dehors. Mais on peut espérer déceler, en des expériences privilégiées, et surtout si les vient garantir le témoignage de la vie et de la mort, les notes spécifiques d'une mystique surnaturelle. L'historien ne saurait avoir ici de garantie absolue, une part d'interprétation reste toujours possible ; et sans doute sera-t-il plus facile d'atteindre une réelle probabilité là où les formulations seront plus explicites. Je songe au cas de Hallâj en mystique musulmane, et peut-être à quelques autres sûfîs de l' « unicité du Témoignage ». De très beaux textes du hâsîdisme juif seraient à évoquer aussi, encore qu'y soit moins marqué le témoignage personnel, – et peut-être Bayha Ibn Paqûda, maître spirituel il est vrai plutôt que mystique. On y pourrait joindre sans doute les cas les plus purs de la bhakti indienne, si lourd que puisse être le poids d'influences drainées.

Encore une fois, nous n'avons là que des probabilités, – disons de fortes probabilités. Elles ne touchent aucunement, est-il besoin d'y insister, à la transcendance des valeurs de foi. Elles sont au contraire le signe des miséricordes du Seigneur, et un témoignage de l'absolue gratuité de la grâce, qui passe toujours par le Christ et son Eglise, mais sait atteindre, comme indirectement, toute âme humble et fidèle.

C. – Spécificité de la spiritualité indienne

Mais il est bien d'autres expériences dont il s'agit encore de rendre compte : celles qui affirment l'identification totale au « divin », ou cette « délivrance » dont le yogin proclame la complétude. Vouloir en faire des expériences mystiques surnaturelles au sens chrétien serait illusoire, et obligerait à singulièrement solliciter les textes. Sans doute est-il, à l'inverse, des *swâmi* indiens qui entendent démontrer l'identité foncière des analyses de saint Jean de la Croix par exemple et du yoga classique. Mais ils s'en tiennent, ce faisant, à un découpage phénoménologique, et traitent par prétérition le principe formel de l'expérience – la charité théologale – et son moteur et son terme qui sont la grâce du Christ et l'union au Crucifié. « Entrer dans l'épaisseur de la Croix qui est le chemin de la vie !... [1] » – Il est vrai que bien des Occidentaux, identifiant expérience plotinienne et expérience sanjuaniste, leur avaient montré le chemin...

Non, si nous nous attachons à l'expérience indienne telle qu'elle s'est elle-même formulée (et avec une rigueur d'analyse qui lui vient de sa précision technique), nous ne pouvons que faire nôtre le très sûr raccourci de M. Olivier Lacombe : « En première instance, la réponse des doctrines brahmaniques est unanime : il s'agit de notre réalité la plus intérieure, de ce qu'elles appellent volontiers le Soi ou le Soi-même, du centre, du foyer, du fondement métaphysique où s'appuient nos structures et nos activités ; elle est de l'ordre de l'âme et non de celui du corps ; il faut l'aborder, comme pour s'enfoncer en une fulguration continue d'existence indifférenciée, non comme pour déchiffrer une

[1] *Id.*, str. 36, v. 5, p. 895.

essence différenciée ; il s'agit de ce tréfonds d'innocence ontologique, antérieur à la vie morale, dont l'Inde garde la nostalgie et où elle aspire à se reposer » [1], – tandis que la grâce originelle de l'humanité d'avant la chute est d'ordre non point ontologique, mais relève de la vie morale surnaturelle. Et si l'expérience bouddhiste nie l'existence du Soi (*ātman* ou *purusa*), ce n'en est pas moins vers une semblable « fulguration continue d'existence indifférenciée » qu'elle s'avance. Que cette expérience soit possible, nous avons essayé de le montrer ailleurs et de le justifier philosophiquement, à la suite de MM. Jacques Maritain et Olivier Lacombe [2]. Elle est liée à la nature de l'âme comme esprit, et à sa condition charnelle d'union au corps, – et ce serait une étrange démarche historique que d'en récuser les abondants témoignages.

Mais il faut bien voir que de la mystique indienne en sa formulation typique à la mystique surnaturelle de chrétienté, le sens même de la démarche spirituelle diffère, et non moins les plans d'expérience. L'effort du yoga se situe « à contre-pente de l'activité psychologique spontanée » [3], puisque l'âme ne se connaît plus par ses actes, mais tend, pourrait-on dire à un acte (second) d'abolition de tout acte (second), vers le « tréfonds d'innocence ontologique » de l'acte (premier) d'existence : tout reste cependant au niveau ontologique de la créature spirituelle. Le mystique chrétien au contraire tend à Dieu, sous la motion de la grâce divine, par le surexister des actes seconds d'intelligence et de volonté, gratuitement surélevés au plan surnaturel par la vie théologale. Rien ici n'est au niveau des seules forces de l'homme en sa nature créée.

Si nous avons à caractériser les deux expériences, nous dirons donc que l'expérience de l'Inde est une expérience spirituelle *naturelle* vers un terme *naturel* (l'*esse* substantiel de l'âme [4]) par une voie de nescience intellectuelle; et que l'expérience chrétienne est une expérience spirituelle *surnaturelle* vers un terme *surnaturel* (les profondeurs de Dieu Un et Trine) par une voie de nescience affective où tout vient de la grâce divine. Il est bien évident que si la fin dernière de l'homme est Dieu même, l'expérience indienne, de soi, n'y saurait conduire. Elle est un très haut témoignage que l'âme est esprit par nature, et, dans les cas de réussite ultime, elle est peut-être la plus haute récompense que l'homme se puisse donner à lui-même ici-bas ; mais elle a sa complétude sur terre, et laisse l'âme enclose en sa richesse d'existence créée. On comprend dès lors que, face à la gratuité de l'expérience surnaturelle, elle s'appuie sur une technique à l'efficacité garantie. On la peut dire « mystique » encore, car elle connaît des « points de rebroussement », ce « saut périlleux sur le tremplin mental, ce ravisse-

---

[1] Olivier Lacombe, *Mystère et mystique dans l'hindouisme*, XII[e] Semaine des Intellectuels Catholiques, « Le Mystère », p. 232-233.

[2] Cf. nos *Recherches sur la « Mystique naturelle »*, Revue Thomiste 1948, et réf. à Jacques Maritain, *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition charnelle*, 2[e] éd. Alsatia, Paris 1956, chap. III « L'expérience mystique naturelle et le vide », et de nombreux articles d'Olivier Lacombe.

[3] Olivier Lacombe, *art. cit.*, p. 232.

[4] Cf. Jacques Maritain, *chap. cit.*, *passim*.

ment dans le vide » dont parle Louis Massignon [1] : extase psychologique dans l'intention objective, au stade du « *samādhi* avec germe » ; enstase radicale au stade du « *samādhi* sans germe ». L'impression de « reçu » qui est alors éprouvée, vient (phénoménologiquement) du « rebroussement » même qui s'opère, – non point de la gratuite intervention d'un Autre. Est-il besoin d'ajouter que ce double mouvement, ce double procès d'introversion d'au-delà de toute saisie réflexive, ne recoupe aucunement les deux nuits sanjuanistes, nuit des sens qui « accommode les sens à l'esprit », nuit de l'esprit qui accommode l'esprit à la vie théologale.

D. – Principes de distinction

Ce mouvement de radicale introversion par contre peut être mis en regard de bien d'autres expériences en d'autres climats religieux. Et ce ne sera pas l'un des moindres apports de l'Inde à la culture universelle que de nous avoir donné ainsi, sous une forme typique et achevée, un principe adéquat d'investigation.

Les références seraient multiples. En premier lieu, ce « tréfonds d'innocence ontologique antérieur à la vie morale » n'est-il pas fort consonant au retour à l'innocence perdue du shamanisme ? et le mythe de l'Homme Parfait n'en est-il pas, sous une forme plus élaborée, comme une transposition gnostique ? Ainsi serait précisé ce que je suggérais plus haut au sujet du mythe. Le retour recherché ou proclamé à un état d'innocence peut référer sans doute à une économie divine surnaturelle ; mais il peut aussi ne signifier que l'aspiration ontologique de l'être créé de remonter à ses sources, et s'inscrire au cœur d'une expérience d'ordre *naturel*. Il ne porte pas en soi son principe de discrimination. Et si nous analysions les témoignages qui en sont donnés, nous verrions qu'en fait l'initiation shamanique, l'*Adâm Kadmôn* kabbaliste et l'*Insân al-kâmil* du sûfisme postérieur, réfèrent dans l'ensemble à des expériences de transparence à soi-même, d'un Soi conçu comme le divin, bien plus directement qu'à une recherche d'union à Dieu transcendant.

Par ailleurs, il est difficile de ne pas songer ici à l'expérience plotinienne. Sans doute la traverse et l'anime une contemplation d'ordre proprement philosophique. Il reste cependant cette « trace de l'Un qui est en nous », et qui évoque si directement le tréfonds ontologique du Soi, de l'*âtman* qui est *brahman* [2]. Il reste ce rassemblement de l'âme en elle-même chanté par les *Ennéades*, puis cette rétorsion du νοῦς en μὴ νοῦς, par-delà toute pensée et toute saisie distincte [3]. Le climat grec oriente l'expérience en un sens différent du climat indien, il est vrai. Comme le remarquait Olivier Lacombe, l'intellectualisme grec aspire à *voir* Dieu, l'indifférenciation indienne à *s'identifier* au

---

[1] *Lexique technique*, p. 91.

[2] Voir les mises au point à la fois historiques et doctrinales d'Olivier Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, An. de l'Ecole des Htes Etudes, Sec. sciences religieuses, 1950-1951, p. 3-17.

[3] Voir quelques-uns des principaux textes des *Ennéades* V et VI ap. notre *La pensée religieuse d'Avicenne*, éd. Vrin, Paris, 1951, pp. 185-187 et notes.

divin. Mais la vision, en lexique plotinien, est aussi identification, et point forcément d'ordre intentionnel. Sur ce point, l'histoire du néoplatonisme en Islam, et maintes analyses d'Avicenne d'une part, de Suhrawardî maître de l'*ishrâq* (« illumination ») de l'autre, seraient éclairantes [1]. Au surplus, si nous avons pu parler de l'ambivalence du yoga s'accommodant de formulations aussi diverses que celles du brahmanisme et du bouddhisme, nous sommes non moins fondé à parler de l'ambivalence de l'expérience spirituelle naturelle. Liée à la nature de l'esprit humain en quête d'un absolu atteint par ses propres forces, elle se différenciera en ses manifestations contrôlées, tout en restant identique en son fond, au gré des traditions culturelles et religieuses.

Aussi bien la retrouverons-nous en climat monothéiste. Une spiritualité monothéiste devrait tendre de soi à la mystique surnaturelle. Mais seul en fait le climat chrétien en garantit la prise de conscience claire. Le judaïsme en estompe la rigueur, qui laisse au mystère des Ecritures l'information de l'expérience. Et l'Islam, où la recherche sûfie s'avance au-delà de la foi exprimée, où l'amour mutuel de Dieu et de l'homme fut un temps condamné par les tribunaux, offrira comme une voie ouverte aux mystiques monistes d'identification au divin.

En fait, c'est bien par une expérience spirituelle naturelle que se pourraient comprendre certains gnosticismes juifs et surtout de larges (et très beaux) apports sûfis. Historiquement, ces derniers reçurent l'influence directe ou indirecte de Plotin. La difficulté d'interprétation vient sans doute du vocabulaire monothéiste maintenu, et de filières historiques qui s'alimentent aux sûfîs de l' « unicité du Témoignage ». Mais quand nous avons affaire à un monisme existentiel affirmé, et que l'homme est par nature le divin, et que l'expérience mystique est une identification ontologique consommée, il reste bien probable qu'il s'agit là d'une voie mystique naturelle où l'esprit ne saisit que lui-même dans l'éblouissement de son acte d'être :

... « et c'est de mon propre don que mon âme m'a comblé »,

chantait déjà Ibn al-Fârid [2], « prince des amants », en qui pourtant la *wahdat al-wujûd* n'apparaît que par éclairs et sous mode hyperbolique. Bien plus nets seraient maints textes d'Ibn 'Arabî, et plus encore de Jîlî ou de nombreux mystiques persans.

Nous ajouterons ceci. S'il est vrai que l'expérience spirituelle *naturelle* est liée à la nature de l'âme humaine et enracinée en son appétit ontologique vers le Tout, on peut s'attendre à la retrouver sous des formes spontanées et plus ou moins a-typiques, mêlée à une authentique recherche de Dieu. Ainsi en sera-t-il avant tout en l'élan le meilleur de la bhakti indienne, mais aussi en toute mystique monothéiste, et jusqu'en certains cas de mystique chrétienne. Nous croirions volontiers que tel serait le principe même des erreurs de formulation

---

[1] *Id.*, pp. 190-192 et références.
[2] En conclusion de son beau poème *al-Tâ'iyya al-kubrâ*.

de Maître Eckart par exemple, – chez qui peut-être finit par l'emporter le mouvement d'enstase de la mystique naturelle. Mais nous pourrions trouver d'autres exemples où le mouvement de rétorsion de soi sur soi n'apparaît au contraire qu'incidemment, emporté et assumé cette fois par l'élan théologal : certains Pères sinaïtiques peut-être, je songe à des textes d'Evagre, ou d'autres cas de mystique rhénane.

C'est qu'en effet l'expérience de spiritualité naturelle ne se situe pas directement sur un plan éthique. Elle est une richesse sur le plan de la nature, mais elle n'est pas orientée de soi à la fin dernière surnaturelle, elle n'a pas en son essence de qualification morale. Et si tout homme capable d'actes humains est ou en état de grâce ou en état de péché, elle pourra donc coexister ou avec la grâce de Dieu ou avec le refus de la grâce. Sans doute comporte-t-elle de terribles risques d'orgueil et de complaisance en soi ; mais elle peut aussi solliciter l'âme à s'en remettre à un Tout dont elle a soif. Et nous pourrons avoir des cas de mystique naturelle où l'âme est en état de grâce, mais sans être entrée pour autant dans l'expérience surnaturelle des profondeurs de Dieu. – Faut-il envisager enfin des cas où coexisteraient mystique naturelle et mystique surnaturelle proprement dites ? Je ne le crois guère possible, à vrai dire, qu'inchoativement. Car l'élan et le terme de l'une et de l'autre se différencient si radicalement que l'une ou l'autre doit, semble-t-il, l'emporter en définitive. Pour nous en tenir à la mystique musulmane : nous retrouverions cette cœxistence en certaines analyses de Hallâj, mais c'est la recherche de l'union à Dieu par amour qui emporte tout en son élan fulgurant [1]. Chez Ibn al-Fârid au contraire, si la même coexistence semble indéniable, le dernier mot paraît bien revenir à une expérience de transparence de soi au Soi [2].

Ici d'ailleurs, comme en bien d'autres témoignages de l'Inde, de l'Islam ou de chrétienté, un nouveau type d'expérience interfère : je veux dire l'expérience poétique, expérience spirituelle naturelle elle aussi, mais orientée à l'expression, à l'œuvre, et non au silence de l'inexprimable. Il est difficile, dans les grandes œuvres de l'Inde ou du sûfisme de faire la part de l'intuition poétique et de l'expérience vécue de mystique naturelle. On en pourrait dire autant pour des œuvres majeures du romantisme allemand. Et les mêmes imbrications peuvent se nouer, nous le savons bien, entre poésie et mystique surnaturelle [3]. Mais ceci demanderait toute une étude nouvelle. Du moins cette remarque souligne-t-elle les difficultés que rencontre tout essai de jugement de valeur sur des cas concrets.

---

[1] Cf. nos *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, éd. Alsatia, Paris, 1953, pp. 132-141.
[2] *Id.*, pp. 141-147.
[3] cf. Jacques Maritain, *op. cit.*, pp. 158-159.

CONCLUSION

Les analyses de cette étude ne veulent être que des jalons de route. Deux idées centrales semblent pouvoir s'en dégager.

– L'expérience mystique *surnaturelle*, telle que la théologie chrétienne permet de la situer, nous apparaît, dans sa spécificité et sa transcendance, toute remise à la grâce de Dieu créateur et sauveur, qui comble l'âme fidèle de son amour. Si nous la rencontrons hors du climat chrétien, elle est le témoignage des miséricordes du Seigneur qui entoure invisiblement et mystérieusement de ses prévenances les âmes droites assoiffées de lui. – Par contre, les harmoniques que nous en pouvons déceler en des formulations ante ou extra-chrétiennes, mythes et mystagogies, si elles peuvent constituer autant de « pierres d'attente » ne sont point nécessairement le signe d'une structure identique d'expérience vécue.

– Et les preuves sont abondantes, dans les climats religieux les plus divers, d'expériences spirituelles *naturelles*, portées souvent jusqu'au stade d'une mystique naturelle, et exercées jusqu'aux sources de l'exister substantiel du Soi. Elles ne se situent pas directement selon la fin dernière de béatitude divine assignée à l'homme par la révélation chrétienne. Si l'âme demeure humble, elles peuvent la solliciter (inefficacement) à répondre aux prévenances de la grâce ; elles peuvent aussi l'enclore en sa propre richesse. Elles n'en ont pas moins droit à notre respect comme l'une des plus hautes acquisitions que l'homme soit capable d'obtenir par ses propres forces. Elles tendent d'ailleurs, en leur mode d'expression, à s'unir à cette autre grande acquisition humaine qu'est la beauté de l'œuvre poétique. Elles entrent par là dans la trame de maints chefs-d'œuvre littéraires ou artistiques, et qui appartiennent à la culture universelle.

Mais elles gardent aussi leurs risques propres. Qu'on me permette de citer à nouveau Olivier Lacombe : « L'expérience du Soi n'est donc pas une descente en des régions infernales où serait inévitable la collusion avec les esprits malins. Elle est bien plutôt une descente vers cette source de bonté ontologique que le Créateur a ouverte en l'être même de sa créature. Mais elle est aussi consentement à une certaine nuit de l'âme, puisqu'elle ne s'accomplit que par le rejet du verbe mental, prisme de notre lumière intérieure. Etrangère à la révélation réservée aux fils d'Abraham, suspendue à une expérience spirituelle intense, mais toute nocturne, la pensée indienne va courir de grands risques lorsqu'elle se mettra au travail pour construire l'explication et fournir la justification doctrinales de ses propres 'états mystiques' » [1].

Aussi bien, les formulations données, si attirantes, si prégnantes parfois de vérités métaphysiques partielles, ont-elles échoué à cerner une claire notion de transcendance. La grandeur de l'expérience mystique naturelle n'est pas là, – mais plutôt dans son appel authentique mais inefficace, et de soi inopérant, à passer des sources de l'être à la Source créatrice, qui est Dieu. « C'est qu'elle se situe à ce point de profondeur métaphysique où la présence divine d'immensité,

[1] *Mystère et mystique dans l'hindouisme, art. cit.*, pp. 233-234.

sans être atteinte en elle-même [1], se laisse pour ainsi dire mieux pressentir, et se trouve moins offusquée qu'à d'autres niveaux de la vie mentale. Le mouvement de l'intelligence et du cœur vers le Créateur y est moins entravé, y conserve une spontanéité plus libre et plus prompte. Mais il va de soi que, même en cette région des sources, l'approche de Dieu, toute vive et quasi intuitive qu'elle est, reste médiate et indirecte, et ne rejoint jamais l'expérience directe, aussi longtemps qu'une grâce mystique surnaturelle ne vient pas l'assumer » [2].

Appel de soi inefficace, mais appel tout de même. On devine combien il peut être délicat de distinguer dans le concret, et surtout en des climats religieux non chrétiens, les cas privilégiés de mystique surnaturelle, et les cas plus fréquents sans doute de mystique naturelle, pour peu qu'un élan de grâce vers le Dieu vivant puisse s'entremêler à la descente « nocturne » vers les sources de l'être. La mystique musulmane nous en offre maints exemples. Mais savoir reconnaître la spécificité foncière, sur le plan des essences, des deux modes d'expérience mystique, naturelle et surnaturelle, est cela seul, croyons-nous, qui permettra à l'historien chrétien des religions d'inventorier patiemment dans leur contexte propre, et sans risque d'obscurcir la transcendance des valeurs et des vérités de foi, quelques-uns des plus impressionnants témoignages de l'humanité en quête d'absolu.

Louis GARDET

---

[1] C'est nous qui soulignons.
[2] Olivier Lacombe, *id.*, pp. 234-235.

A propos de l'Eglise du ciel

Dans ce « seminar »[1], il s'agira de réflexions à bâtons rompus, divisées, comme vous le verrez, en trois parties principales.

I. NOTRE ATTITUDE ENVERS L'ÉGLISE TRIOMPHANTE

Il me semble qu'une extrême négligence règne chez les chrétiens au sujet de l'Eglise triomphante et donc qu'il y a là un progrès à faire, non pas naturellement dans le dogme ou dans la doctrine, mais dans la prise de conscience.

1. L'Eglise triomphante et l'Eglise militante ne sont qu'une seule Eglise, un seul et unique corps mystique sous deux états essentiellement différents ; l'Eglise militante est *dans le temps* et, comme le dit l'abbé Journet, sous l'état pérégrinal et crucifié ; l'Eglise triomphante est *dans l'éternité*, sous l'état de gloire.

Le lien vivant et la relation vivante entre les deux sont manifestés dans la vie publique de l'Eglise ici-bas par la liturgie. La liturgie est toute tournée vers le ciel. Et le ciel l'écoute. Cependant les fêtes du cycle du temps sont avant tout centrées sur les états de Notre-Seigneur pendant sa vie terrestre ; et, dans les fêtes des saints, chacun est commémoré une fois par an seulement. Et c'est toujours une prière de demande que nous adressons pour ce que nous autres ici-bas pensons être notre bien, et pour les intentions de l'Eglise militante ; (et ça doit être comme ça, c'est absolument normal dans la prière de l'Eglise militante, qui est comme une mendiante vis-à-vis de l'Eglise triomphante). Et la liturgie et le bréviaire assurent et maintiennent ainsi une communication continue entre la terre et le ciel.

Mais dans notre prière privée, dans notre vie spirituelle personnelle ? le ciel, me semble-t-il est bien loin, abstrait, impersonnel. Naturellement je ne parle pas de la Sainte Trinité, ni de Jésus et de la Sainte Vierge.

---

[1] « Séminaire » aux Petits Frères de Jésus, étudiants à Toulouse, 28 mai 1963.

Oui, nous pensons à eux, d'une manière habituelle, profonde. Mais le Corps mystique, les anges et les saints innombrables, toute l'humanité qui peuple le ciel et qui constitue le Corps mystique dont Jésus est la tête, tout cela reste caché, en général, comme derrière un rideau d'azur. Cela est dû, sans doute, en partie au fait que le ciel est *inimaginable* et que la Révélation nous apprend seulement un minimum de choses sur *l'autre monde.* Pourquoi ? Parce que nous ne comprendrions pas. Nous n'avons aucun point de repère. (Nous sommes comme des primitifs qu'on balade dans une exposition universelle ou devant une machine électronique ; n'ayant aucun point de repère, aucune commune mesure, ça ne les épate pas du tout, ils ne comprennent pas. Je crois que c'est un peu comme ça vis-à-vis du ciel et de l'autre monde). Mais cela est dû aussi à notre bêtise et à notre répugnance à nous accrocher à *l'invisible,* à y chercher notre pain quotidien.

Ici je vais faire une parenthèse : je viens de dire que la Révélation ne nous apprend qu'un minimum de choses sur l'autre monde. C'est vrai. Cependant, quoique toujours sans rien d'accessible à notre imagination, nous en savons un peu plus, je crois, que nous ne pensons, mais on n'attire pas assez notre attention là-dessus.

Nous pensons naturellement que ce qui fait la béatitude des bienheureux, c'est la vision de l'essence divine ; ça c'est évidemment l'essentiel ; mais ce n'est pas le tout de leur vie.

Comme le Verbe Incarné avait sur la terre une vie divine et humaine à la fois, de même les bienheureux au ciel sont entrés dans la vie divine elle-même et dans la joie divine elle-même par la vision, mais ils y mènent aussi, en dehors de la vision quoique pénétrée par son rayonnement, une vie humaine glorieuse et transfigurée.

Dieu, ils l'aiment, du moment qu'ils le voient, par nécessité de nature, sans que leur libre arbitre ait à s'exercer en cela. Mais vis-à-vis de tout le reste, de tout l'univers des créatures, ils continuent d'exercer leur libre arbitre ; ils agissent librement sans pouvoir pécher.

D'autre part, il y a entre eux, et avec les anges au milieu desquels ils sont comme des égaux, il y a communication intellectuelle (sans parole bien sûr) dépendant du libre arbitre de chacun. Chaque bienheureux est maître des pensées de son cœur et les ouvre librement à qui il veut. Et tous, ils sont concitoyens de la Jérusalem céleste, sur laquelle règne l'Agneau.

Donc, il y a une *vie humaine* de gloire et des interactions humaines de gloire pour les âmes séparées, comme il y en aura après la Résurrection pour les personnes humaines ressuscitées, qui ne se contenteront pas de se

promener avec des palmes dans les avenues du Paradis. Ils seront les maîtres d'une nature désormais sans gémissements, pour l'entraîner dans la grande vie humaine de la cité des saints et dans l'adoration de Dieu.

Dès avant la Résurrection, il y a au ciel une immense et perpétuelle conversation. (Et je crois que dans cette conversation les anges nous raconteront les histoires de cette pauvre terre, car, comment penser que tout ce qui a passé dans le flux du temps, chargé de tant de beauté, d'amour et de détresse, soit perdu pour toujours ? Il y a la mémoire des anges.)

Et au ciel, à chaque instant du temps discontinu qui est le temps des purs esprits, il y a des *événements* qui se passent : de nouveaux bienheureux arrivent constamment de la terre pour naître à la vie éternelle, ils sont accueillis par les autres, des amitiés s'établissent ; et du purgatoire aussi arrivent sans cesse des âmes nouvellement délivrées ; et chaque fois qu'un pécheur se convertit sur la terre, il y a joie et actions de grâces chez tous les saints du ciel. Tout ça fait une fameuse histoire, dans une durée différente de celle de notre histoire à nous.

Et ce monde qu'ils ont quitté, les bienheureux le connaissent maintenant sans défaut, et sa relation à Dieu et aux desseins éternels, et tous les modes de cette participation dont Paul vous a parlé. Et les esprits supérieurs, dont la connaissance est plus simple et plus parfaite, illuminent les autres esprits. Et ils s'instruisent les uns les autres de ce que Dieu attend d'eux et de leur prière dans le grand combat pour le salut des âmes.

Et dans ce monde qu'ils ont quitté pour habiter là où sont les corps glorieux de Jésus et de Marie, au-dehors et au-delà de tout l'univers et de son espace les bienheureux interviennent, ils y sont encore présents par leur amour et par leur action, et par les inspirations qu'ils nous donnent et par les effets de leurs prières. Et l'amour qu'ils avaient sur la terre pour ceux qu'ils aimaient ils l'ont gardé au ciel, transfiguré, non aboli par la gloire ; et si c'était un amour de charité, cet amour était déjà sur la terre ce qu'il est maintenant au ciel. Vous vous rappelez le mot de sainte Thérèse de Lisieux : « Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre. » Ce mot va singulièrement loin, – dans le sens de ce qu'on pourrait appeler l'humanisme des saints même au ciel.

Tout cela revient à dire que la créature et les reflets créés de la Bonté incréée ont aussi leur rôle dans la béatitude des bienheureux. Ils s'y ajoutent sans y rien ajouter ; ils n'ajoutent absolument rien, pas l'épaisseur d'un cheveu, à cette béatitude qui vient aux saints du ciel de la vision de Dieu et qui les déifie, les transfère dans l'ordre même de la Transcendance divine,

mais les richesses spirituelles qui viennent du créé sont quelque chose *en plus* qui est intégré à la joie et à la suprême actuation des bienheureux sans les rendre plus grandes. Un peu comme, du fait de la création, il y a *des êtres* en plus (numériquement) de l'Etre incréé, sans que l'*être* lui-même soit (intensivement) augmenté de l'épaisseur d'un cheveu.

Ma parenthèse est terminée. Vous me pardonnerez cette digression, j'espère qu'elle « n'était pas inutile », comme Bergson aimait à dire.

Avant cette longue parenthèse, j'avais remarqué qu'en général dans notre vie spirituelle le ciel, l'autre monde, l'Eglise triomphante sont bien loin, bien ignorés, et que cela est dû en grande partie à notre négligence à porter notre attention de ce côté-là, à notre répugnance à nous accrocher à l'invisible.

2. Et cependant *l'autre monde* est présent dans notre monde, il s'y enfonce comme la foudre, – invisiblement. Dans chaque tabernacle il y a Jésus en gloire dans son humanité et sa divinité. – Et il y a aussi le ciel, selon que dans l'Eucharistie le Corps du Seigneur est lui-même le signe de son corps mystique.

Ils sont tous là, à se presser derrière lui, non pas sacramentellement présents, certes, présents toutefois par leur attention, leur adoration de Jésus et leur amour pour lui, mais aussi leur amour pour nous. « Là où est le corps, là sont les aigles. » Virtuellement, tous les saints du ciel sont dans votre chapelle, autour du tabernacle. Et, actuellement, d'une manière plus spéciale, ceux qui vous aiment et que vous aimez en propre, et qui adorent Jésus avec vous.

Et si nous ne pouvons pas les imaginer, nous pouvons les aimer. Et s'il y a un terrible rideau entre le monde invisible et le monde visible, l'amour nous fait passer derrière, c'est le même amour de charité qui est en eux et en nous ; par notre amour nous les atteignons comme ils nous atteignent et par notre prière aussi.

De ce point de vue on comprend bien l'importance, méconnue par des liturgistes plus ou moins archaïsants, de l'exposition du Saint Sacrement et des heures d'adoration qui y sont consacrées. C'est la porte du ciel ouverte sur la terre. Et nous regardons à travers cette porte avec les yeux de la foi.

3. Autrefois, dans une mentalité plus ou moins primitive et superstitieuse, il y avait une grande et profonde familiarité entre les saints et le peuple chrétien. Chaque Saint, comme vous le savez, avait sa spécialité,

généralement une spécialité de guérisseur pour telle ou telle maladie ou infirmité des hommes ou des animaux. On avait tout le temps recours à eux dans des circonstances déterminées de la vie. Aujourd'hui il ne reste plus guère de cela que la dévotion à saint Antoine de Padoue pour retrouver les objets perdus.

Cette familiarité avec les Saints était, du reste, terriblement égoïste. On leur cassait la tête avec nos misères et nos besoins. On ne se tournait vers eux que pour les supplier de faire arriver ce que *nous* souhaitions ici-bas, de nous aider à faire *notre* volonté. Les Saints s'en accommodaient quand même. Au moins il y avait là un contact permanent qui subsistait avec eux.

Cette mentalité plus ou moins primitive a été drastiquement purifiée. Et il ne faut certes pas le regretter. Mais elle a été remplacée par une mentalité soi-disant rationnelle, en réalité anémique et aseptique, où pratiquement il n'y a plus de contact vécu avec les saints.

Et cela me paraît désastreux.

Car à un rang inférieur, certes, et *au-dessous* de la liturgie, la *piété populaire* joue un rôle essentiel dans la vie de l'Eglise, parce qu'elle exprime le mouvement direct et spontané des âmes, par rapport à leur vie quotidienne et à leur destinée particulière dans le monde, et varie selon les époques comme la vie même du monde.

En ce sens-là on peut dire que la liturgie, tout en étant absolument nécessaire, cependant ne suffit pas. D'abord parce que la participation vécue à la liturgie sera toujours, quoi qu'on fasse, réservée à un nombre relativement restreint de laïques.

Ensuite et surtout parce que, dans la prière liturgique (est-ce que je vais dire des hérésies ?) – il me semble que sa grandeur et sa supériorité viennent du fait qu'en règle générale ma prière *à moi s'efface* dans la prière universelle de l'Eglise, – l'Eglise non seulement de tous les lieux de la terre mais aussi de tous les temps, avec son immense mémoire. C'est pour ça que l'Ancien Testament y tient une place si capitale. Chacun est là comme *partie*, chacun prie la prière d'un tout qui couvre toute la terre, qui couvre tous les temps depuis Abraham et avant.

Bien sûr, il y a des moments, – Noël, la Semaine Sainte, Pâques, – où ma prière *à moi* est pleinement engagée dans la prière liturgique et nourrie par elle. Bien sûr, il y a dans la messe de chaque jour des réponses à mes besoins *à moi*. Bien sûr, il y a des psaumes qui deviennent parfois la vie de ma chair et de mon sang *à moi*. – Mais enfin je ne pense pas que ce soit la règle générale. Et quand je récite l'office divin, non seulement l'étonnant

mauvais goût de certaines hymnes me rappelle des époques relativement récentes que j'aimerais mieux oublier, mais même dans les psaumes, eh bien, personnellement je n'ai guère envie d'écraser sur la pierre les nouveaux-nés de Babylone, ni de voir les fils des impies réduits à la mendicité et chassés de leurs maisons, ni d'anéantir un tas de rois dont le nom ne me dit rien de bien clair.

Tandis que la piété populaire, la piété du peuple chrétien, du petit peuple de Dieu, a affaire aux demandes et aux initiatives qui sortent spontanément du cœur même des gens, dans les circonstances particulières et les aventures particulières et tout le contexte temporel de leur existence, et aux motions du Saint-Esprit qui passent à travers tout cela. Et c'est une pièce indispensable de la vie de l'Eglise militante. Et comme je le disais tout à l'heure, elle est de plus en plus négligée. Il y a bien Lourdes et les grands pèlerinages, et quelques saints particulièrement fameux comme le curé d'Ars ou sainte Thérèse de Lisieux, et aussi et surtout cette sorte de para-liturgie de la piété populaire qu'est l'adoration du Saint Sacrement. Mais à l'égard de tout cet immense peuple qui est le Corps mystique dans l'état de gloire, la piété populaire est tombée en poussière. On dirait que nous croyons stupidement que ce peuple dort dans la vision béatifique et ne veut plus nous voir, et nous a oubliés. Et quant à nous, pour autant qu'il est en nous, nous faisons tout pour ça.

4. L'idée que je voudrais vous proposer est la suivante : Puisque l'Eglise triomphante ne fait qu'une seule Eglise avec l'Eglise militante, et puisque les saints continuent à s'occuper des choses de la terre et à s'y intéresser (ils voient tout cela dans la vision béatifique elle-même), eh bien ils ont sûrement leur idée à eux et leurs intentions à eux au sujet de ces choses, au sujet de la vie et du comportement de l'Eglise militante, et de la vie et du comportement de chacun de nous, et des événements du monde, et du progrès et de l'expansion du royaume de Dieu.

Et sans doute chacun d'eux a aussi ses idées sur ce qui concerne plus spécialement la *mission qu'il avait ici-bas*, et ceux qu'il aimait et était chargé de protéger ici-bas. Les saints fondateurs, certainement ont leurs idées sur leurs ordres religieux, les saints patrons ont leurs idées à eux sur les pays ou les villes qui sont sous leur égide. Saint Thomas d'Aquin sur le progrès de la vérité théologique et des vérités qu'il a lui-même établies et défendues sur terre ; saint Jean de la Croix sur le progrès de la vie contemplative ; le P. de Foucauld sur la vocation de ceux qui témoignent pour Jésus sans

prêcher ni enseigner mais par l'amour fraternel, et qui doivent être, comme Foucauld, des Petits Frères universels.

Alors, la vraie manière dont nous avons à *exister avec eux* et à maintenir une communion vivante avec eux, est-ce que ce n'est pas, – plus encore que de les prier pour *nos intentions* et de leur exposer *nos* besoins et *nos* désirs, (ce qui est nécessaire bien sûr, et continuera toujours), – est-ce que ce n'est pas de les prier pour *leurs intentions à eux*, pour l'accomplissement de leurs desseins à eux et de leurs désirs à eux touchant les choses d'ici-bas, pour qu'ainsi la volonté du ciel s'accomplisse davantage sur la terre ? Nous disons dans le Pater : « Que ta volonté soit faite », et en ce sens-là nous prions Dieu pour Dieu ; eh bien, ce que je dis, c'est qu'il faudrait prier les saints de Dieu pour eux aussi, pour que leur volonté soit réalisée par les idiots que nous sommes.

Si les Dominicains dans le monde entier disaient des milliers de messes *pour les intentions de saint Thomas d'Aquin*, eh bien les choses de l'intelligence iraient peut-être un peu mieux ici-bas. – Et de même pour les choses de l'apostolat et de l'Action catholique, si tous les prêtres disaient des messes *pour les intentions de saint Paul.*

5. Je viens de parler des saints canonisés.

Mais il y a au ciel quantité d'autres saints, – et pas seulement des saints canonisables qui ne sont pas encore ou ne seront jamais canonisés, – tout ce monde-là ce sont des saints *exemplaires*, qui sont des phares pour l'humanité, et qui ont vécu sous le régime habituel des dons du Saint-Esprit, de sorte qu'on peut dire qu'ils n'ont pas vécu comme tout le monde, en ce sens que, même parfois dans leur comportement extérieur, la mesure de leur agir, étant celle des dons du Saint-Esprit, est plus élevée que celle des vertus morales acquises ou infuses ; c'est pourquoi ils nous surprennent, nous déroutent en quelque façon ; leur héroïsme, si secrètes qu'en soient les sources, ne peut pas ne pas se manifester au grand jour d'une manière ou d'une autre.

Eh bien, et c'est là-dessus que je voudrais insister, outre ces saints exemplaires, canonisés ou canonisables, il y a au ciel, non seulement tous les élus qui ont passé par les douleurs du purgatoire et en ont été délivrés, mais aussi tous ces élus, que je crois en nombre immense, qui ont été sur terre des saints *inapparents*, je veux dire que, sauf en ce qui regarde le secret des cœurs, ils ont mené parmi nous la vie de tout le monde. S'il y a eu de l'héroïsme dans leur vie, et il y en a eu sans nul doute, ç'à été un

héroïsme parfaitement caché. Et ils ont passé droit au ciel, parce qu'ils sont morts dans un acte de parfaite charité. C'est pour eux aussi, pour eux surtout, je crois, que l'Eglise célèbre chaque année la Toussaint. C'est à l'immense masse des pauvres et du petit peuple de Dieu qu'il faut d'abord penser ici, je dis à tous ceux qui ont pratiqué jusqu'au bout l'abnégation de soi, le dévouement aux autres et la fermeté des vertus.

Et ces saints-là touchent chacun de nous de plus près, en ce sens qu'il y en a parmi ceux qui ont été nos proches sur la terre, parmi les membres défunts de notre propre famille, et dans la lignée de nos ancêtres, et parmi nos amis, et parmi les gens que nous avons rencontrés. Sûrement il y en a parmi eux, comme parmi vos Petits Frères défunts, Dieu n'est pas si avare de sa grâce ; c'est nous qui n'avons pas assez de foi pratique et ne sommes pas assez attentifs à la gloire de ceux que nous ne voyons plus. Je me rappelle que le curé de la Courneuve, quand il nous racontait l'histoire de Notre-Dame des Bois, et comment il avait porté à travers les bois une statue de la Sainte Vierge jusqu'à la vieille petite maison dont il allait faire une chapelle, nous disait que les saints l'accompagnaient en procession à travers les arbres, – les saints, c'est-à-dire non pas saint Pierre et saint Paul, mais les saintes âmes dans leur gloire de certains défunts qu'il avait connus, paysans et paysannes qui avaient appartenu à sa famille et à son village. Et ces saints-là qui nous touchent et que nous avons connus, croyons-nous qu'ils nous ont oubliés ? qu'ils ne désirent pas nous aider, et qu'ils n'ont pas mieux que nous l'idée de ce qui est le meilleur pour nous, et qu'ils n'ont pas leurs intentions à eux concernant les choses de la terre et leurs amis de cette terre ?

II. LES DÉFUNTS

La *deuxième partie* de mon exposé qui n'est qu'une suite naturelle de la première, concerne les défunts et ce que nous pensons à leur sujet.

6. Ici je voudrais commencer par une petite parenthèse, concernant le langage. Il y a une chose qui me scandalise, c'est la façon dont les chrétiens parlent de leurs défunts. Ils les appellent des morts, ils n'ont pas été capables de renouveler le misérable vocabulaire humain sur un point qui touche cependant aux données essentielles de leur foi. Des morts ! On va assister à une messe des morts ! on va au cimetière porter des fleurs aux morts, on prie pour les morts ! Comme s'ils n'étaient pas des milliards de fois plus vivants que nous ! Comme si la vérité fondamentale énoncée dans la Préface

de la Messe des défunts « vita mutatur, non tollitur » la vie est changée, elle n'est pas ôtée, était elle-même une vérité morte, incapable de féconder et de transformer la commune routine de notre manière de concevoir et de parler.

Villiers de l'Isle-Adam disait que la mort était une invention des entrepreneurs de pompes funèbres.

De fait, je pense que ce mot « mort » a son juste emploi quand il sert à désigner le moment terrible où l'âme se sépare du corps, – alors oui, on est en face de la mort, de cette mort qui fait horreur à notre nature, à tel point qu'elle est impensable, et on peut dire qu'un homme « est en train de mourir » ; et après cela on peut mentionner cet homme comme « mort » sur les registres d'état civil, ou de la police, dont le vocabulaire n'est pas celui de la vérité, mais des apparences sordides.

Mais ceux qui ont quitté cette terre pour entrer dans l'autre monde ne sont pas des morts. S'ils sont au ciel et voient Dieu, ils sont les vivants par excellence ; s'ils sont au purgatoire où ils souffrent mais avec la certitude qu'ils sont élus et qu'ils verront Dieu, ils sont, par cette certitude même, et par l'amour très pur et très ardent avec lequel ils acceptent et bénissent leurs souffrances, ils sont beaucoup plus vivants que nous. Et même s'ils sont en enfer, dans le gouffre de la seconde mort, du moins ils en ont fini avec les mutabilités et les tergiversations de la vie terrestre et avec les replis ténébreux de l'inconscient, ils ont fait un choix définitif librement et ils voient clair en eux-mêmes. Ce sont des vivants pervers et châtiés, ce ne sont pas des morts.

7. Laissons maintenant cette parenthèse, et revenons à la considération du comportement des chrétiens à l'égard de l'Eglise du ciel.

La seconde chose qui me scandalise, c'est l'appareil sinistre et lugubre dont on entoure les funérailles des chrétiens ; c'est tout ce noir et ce deuil dont on habille nos églises, les murailles, les prie-Dieu, l'autel (on me dit que ça commence à changer dans certaines paroisses, tant mieux, mais on ne s'en aperçoit pas encore beaucoup) et c'est même aussi ces ornements noirs que le prêtre revêt pour dire la messe.

Ce n'est pas comme ça que les choses se passaient dans les premiers siècles du christianisme. Comme on le note dans la remarquable *Introduction à la Liturgie* de Martimort, *l'Eglise en prière*, – « l'esprit des funérailles chrétiennes est profondément différent de celui des funérailles païennes. D'une part les chrétiens n'attachent pas aux funérailles, comme les païens

du monde antique, une importance absolument décisive pour la survie du défunt ; surtout, la certitude du salut et de la résurrection des morts invite les chrétiens à proclamer que le Christ a vaincu la mort et que leur espérance et leur joie sont plus fortes que leur peine. Le christianisme antique manifeste cette réaction de diverses manières, dans les inscriptions funéraires, dans le costume, en opposant aux vêtements lugubres le *blanc, couleur d'immortalité ;* surtout dans la liturgie même des funérailles, où la note dominante est la foi en la résurrection plutôt que le deuil. Cette note, en partie recouverte dans la liturgie romaine actuelle par des additions tardives ou des détails extérieurs », (ça serait bien intéressant d'être fixé sur l'époque de ces additions tardives) « s'exprime de façon éclatante dans les liturgies orientales, par exemple dans la liturgie funéraire byzantine, qui fait usage pour ces circonstances de *l'alleluia* ».

On pourrait ajouter que, en France, la manière dont depuis quelques siècles la liturgie funéraire romaine est appliquée va bien au-delà des réserves exprimées dans le passage que je viens de lire. Comment expliquer cette effrayante invasion de deuil et d'affliction dans des rites où la foi en la rédemption et en la résurrection devrait être la note dominante ? Il y aurait là matière à d'utiles études d'érudition historico-sociologico-théologique. Si vous me demandiez mon opinion (à titre de simple hypothèse de travail, car je ne vaux rien comme érudit) je vous dirais que je vois là tout d'abord une espèce de revanche naturaliste du *social humain*, avec ses impératifs et ses coutumes traditionnelles, sur la foi surnaturelle. C'est un devoir d'étiquette vis-à-vis du défunt, devoir auquel le groupe familial et social tiendrait pour déshonorant de manquer, – sinon de pousser pendant quelques jours des lamentations aiguës, du moins de manifester sa douleur par des vêtements noirs et des signes apparents de deuil. Et en vérité qu'est-ce qu'il faudrait de cendre et de deuil pour exprimer, si cela pouvait s'exprimer, la vraie, l'authentique douleur causée par la séparation d'avec un être que nous aimions plus que notre vie ? *Et Rachel noluit consolari*, Rachel n'a pas voulu être consolée.

Eh bien c'est cette douleur si naturelle à notre cœur, et c'est ce noir du deuil humain que les gens veulent à tout prix retrouver dans les rites funéraires, et qu'ils ont réussi à surimposer aux rites chrétiens, au moins quant à la couleur – même à celle des ornements du prêtre – et aux détails extérieurs de la cérémonie. Et ce phénomène de *naturisation* tient tellement aux inclinations de l'homme et du social comme tels, qu'on le trouve non seulement dans les paroisses bourgeoises, où l'éclat des larmes d'argent

sur les draperies de ténèbres illustre et magnifie la douleur des riches, mais aussi dans les pauvres paroisses de campagne, où les fidèles obligent à toute force leur curé à célébrer tout le long de l'année des messes de requiem humblement et uniformément lugubres, avec cette parodie de cercueil drapé de noir et entouré de misérables cierges de carton sur lequel, flanqué d'un enfant de chœur ahuri, il vient jeter l'eau bénite de l'absoute.

Il paraîtrait alors bien incongru de penser que le pauvre défunt pour lequel toute cette tristesse est exigée a quelque chance d'exulter dans la joie du Paradis et de faire partie de l'Eglise triomphante.

8. Mais à cette prévalence du deuil et du noir, et d'une espèce de sombre appréhension dans l'attitude ordinaire à l'égard des défunts, et à l'indifférence pratique ordinaire à l'égard de l'Eglise triomphante je crois qu'il y a encore d'autres causes, cette fois plus spécifiquement religieuses.

Juste avant l'avènement de l'humanisme rationaliste et anthropocentrique, et de l'enthousiasme qu'il a entraîné pour la conquête matérielle de la nature, le progrès infailliblement nécessaire, la prospérité et la rigolade indéfinies, il y a eu à la fin du moyen âge en dissolution une période de détresse et de désespoir qui fait un peu penser à l'existentialisme d'aujourd'hui. Si je me souviens bien, c'est au XV^e^ siècle que la grande vogue de la Danse des Morts a commencé. Et cet état d'âme a pénétré dans le sentiment religieux. Dans le livre de Martimort on nous dit que le *Dies Irae* est une œuvre italienne du XII^e^ ou du XIII siècle. (Je la croirais plutôt du XIV^e^.) Cette pièce centrale des funérailles catholiques d'aujourd'hui, qui secoue un peu l'assistance et dont les chantres se plaisent en hurlant des fausses notes à faire retentir le tonnerre, le livre de Martimort assure qu'elle est « le seul chant de la messe qui s'éloigne de l'ancienne piété chrétienne », parce qu'elle est tout « absorbée dans la crainte du jugement dernier ».

De fait le *Dies Iræ* est un des plus beaux poèmes du monde, une œuvre d'une extraordinaire et admirable poésie, et d'une admirable poésie chrétienne, – pensez à la strophe « *quaerens me, sedisti lassus* » et la suite, – mais c'est une poésie chrétienne qui devient ambiguë et qui s'engouffre dans la terreur. Je voudrais quand même défendre un peu le *Dies Irae*, car la terreur, Moïse aussi l'a ressentie et elle est essentielle au christianisme aussi, et à toute religion, même dans l'ordre purement naturel. Mais c'est la terreur de la majesté infinie de Dieu, la crainte et le tremblement devant la Présence de Celui que nul nom ne peut nommer, devant la transcendance divine qui bouleverse toutes nos mesures, devant le *Deus excelsus terribilis*.

Mais là où l'ambiguïté se glisse, c'est que cette terreur descend maintenant dans l'univers de l'humain, – terreur devant la manifestation de tous les secrets de nos misérables cœurs le jour du jugement dernier, terreur du jugement, terreur de la destinée humaine, du châtiment et de l'enfer.

Alors il est bien vrai que décrire le second Avènement du Christ et le Jugement dernier comme un jour de colère, de calamité et de misère, un jour de larmes et d'insondable amertume, *dies magna et amara valde, lacrymosa dies illa,* c'est quand même une drôle de manière de chanter l'espérance chrétienne. La miséricorde de Dieu n'est pas oubliée, mais elle consiste à tirer ceux qui en sont l'objet d'un lac de perdition auquel tous les hommes semblent destinés. (Ici une petite parenthèse anecdoctique, – encore une parenthèse. Les liturgistes romains ont fini par s'apercevoir de ça. Alors ils n'ont fait ni une ni deux, ils ont simplement expurgé et édulcoré le *Dies Irae.* Tant pis pour la poésie et pour la sombre beauté du poème. Si vous achetez un missel romain aujourd'hui, vous y trouverez bien le *Dies Irae,* mais il n'y a plus de *calamitas* ni de *miseria,* ni de *dies magna et amara valde.* Pourtant le *lacrymosa dies illa* est encore là, et l'hymne ruinée garde toujours le caractère avec lequel elle a été conçue par son auteur.)

Et maintenant est-ce qu'il y a une idée théologique à l'arrière-fond de cette terreur du Jugement – et de la destinée humaine – dont je viens de parler ? Oui, à mon avis : l'idée augustinienne de la masse d'iniquité, de colère, de mort, et surtout l'idée qui lui semble liée du *petit nombre des élus,* qui, dans les siècles ultérieurs devait s'aggraver encore avec le jansénisme.

Ici, je rencontre tout de suite une difficulté qui vient de saint Thomas lui-même. Saint Thomas (voyez *Sum. theol.,* Prima Pars, 23, a. 7, ad 3) semble accepter l'interprétation, à mon avis très contestable, des paroles de Jésus sur la porte étroite et la voie resserrée (Mat., 7, 13-14) comme se rapportant au salut éternel ; à mon avis il s'agit là de la terre : d'une part de ceux qui s'engagent *sur la terre* dans la voie large et spacieuse du péché et de la perdition (ça ne veut pas dire qu'ils seront perdus) ; d'autre part de ceux qui s'engagent *sur la terre* dans la voie étroite de la vie éternelle *participée dès ici-bas.* Autrement dit, saint Thomas semble suivre les vues pessimistes de saint Augustin, et il cherche à les justifier par une argumentation philosophique tirée de ce qui se passe dans la nature. Le bien proportionné à *l'état commun* de la nature humaine se trouve, nous dit-il, dans le *plus grand nombre ;* par exemple, une connaissance suffisante pour se tirer d'affaire dans la vie, seuls les imbéciles en sont privés. Mais au

contraire, s'il s'agit d'un bien *qui dépasse l'état commun* de la nature, par exemple d'une science profonde des réalités intelligibles, ça, c'est réservé à un nombre comparativement *tout petit*. Et de même, parce que la vision de Dieu excède l'état commun de la nature humaine, – laquelle de plus et surtout, porte les blessures du péché *originel*, – *pauciores sunt qui salvantur*, les élus sont en plus petit nombre que les réprouvés.

Eh bien, laissez-moi dire que cette argumentation semble extraordinairement peu probante, et en vérité se retourne contre elle-même. Car, le salut n'est pas, comme la science profonde des réalités intelligibles, un sommet de *perfection naturelle* qui dépasse l'état commun de la nature, c'est quelque chose d'entièrement surnaturel et qui appartient à un ordre entièrement différent de celui de la nature. Et la loi de la nature n'est pas abolie par la grâce, mais il y a *une autre loi*, propre à l'ordre surnaturel, – ici la loi de la miséricorde rédemptrice et de la volonté salvifique de Dieu, – qui surmonte et entraîne dans son sillage la loi du plus petit nombre des réussites dépassant l'état commun de la nature, et qui doit accorder, selon un rapport de convenance, le nombre des élus à la victoire du Sang rédempteur sur le mal et à la large mesure demandée par la miséricorde sans bornes de Dieu. – Et au surplus les blessures du péché originel ont moins de force pour détériorer notre nature que les blessures du Christ pour nous élever par la grâce à l'amitié avec le Dieu qui pardonne.

Je suis persuadé que l'idée *du plus grand nombre des élus* s'impose et s'imposera de plus en plus, à la conscience chrétienne. D'abord pour une raison doctrinale. D'un côté il y a Dieu qui « veut que tous les hommes soient sauvés » et qui envoie son Fils pour les racheter par la mort de la Croix. De l'autre côté il y a l'homme qui par les néantements dont il est la cause première se dérobe à l'amour de Dieu. A qui fera-t-on croire que l'homme par ses dérobades est *plus fort* que Dieu par son amour ? Ça n'exclut pas qu'il y ait peut-être une grande foule aux enfers, mais ça veut dire qu'il y a sûrement une bien plus grande foule en paradis.

En second lieu, quelque chose qui est en contradiction *pratique* avec les exigences de la vie chrétienne, j'entends quant à l'unité de l'Eglise militante avec l'Eglise triomphante *telle qu'elle doit être vécue par nous*, ne saurait être vrai. L'idée du plus petit nombre des élus se traduit pratiquement, non pas chez les théologiens sans doute, mais dans le peuple fidèle, par une prévalence de la crainte sur l'espérance, et par le sentiment plus ou moins confus, mais irrésistible, que l'enfer est, *de fait*, le lieu de destination qui convient à *l'état commun* de l'humanité, au plus grand nombre,

et auquel on n'échappe que par la bonne fortune d'une miséricorde exceptionnelle. Voilà les terreurs du *Dies Irae*.

Mais alors, s'il y a sans doute les saints canonisés vers lesquels le peuple chrétien continue de se tourner, mais comme vers des sortes de surhommes étrangers à la commune destinée humaine, qu'est-ce qu'il en est de tous les autres élus, – en bien plus petit nombre, croit-on, que les damnés, – qu'est-ce qu'il en est de ce petit nombre d'élus qui avec les saints canonisés constituent l'Eglise triomphante, le Corps mystique au ciel ? Le peuple chrétien va les tenir pour des rescapés qui ont été, eux aussi, séparés du sort commun, et qui n'ont rien de plus pressé que de se détourner de nous et de nous oublier pour fuir dans la béatitude éternelle. Le sens de l'unité et de la communication vivante entre l'Eglise de la terre et l'Eglise du ciel va être irrémédiablement brisé, perdu.

9. Il me semble enfin qu'on pourrait signaler une troisième cause de cette prévalence du deuil et du noir, de cette sorte de sombre appréhension dans l'attitude ordinaire à l'égard des défunts, et cette sorte d'indifférence pratique à l'égard de l'Eglise triomphante, dont je parle depuis un moment, – trop longuement d'ailleurs, pardonnez-moi.

Cette fois il ne s'agit plus de l'idée latente et plus ou moins confuse que l'état commun de l'humanité nous destinerait à l'enfer, sauf exception en comparativement petit nombre ; il s'agit de l'idée latente et plus ou moins confuse que l'état commun de l'humanité nous destine *normalement* à passer plus ou moins longtemps par le Purgatoire, de sorte que les âmes qui débouchent directement au ciel jouissent d'un privilège supra-normal.

Cette idée-là représente certes un grand progrès sur la première. Car tous ceux qui sont au purgatoire sont des élus qui seront un jour au ciel. Et ainsi l'idée en question n'est pas incompatible avec la croyance au plus grand nombre des élus.

On peut se demander cependant si depuis le temps de sainte Catherine de Gênes (fin du XV^{e} siècle), la conscience commune chrétienne n'a pas été, en ce qui concerne les défunts, tellement fixée sur la pensée du purgatoire qu'elle a un peu perdu de vue d'autres vérités.

Je ne discute pas ici sur une question de *nombre*. Il faudrait bien de la présomption pour se demander si les élus qui attendent au purgatoire sont plus ou moins nombreux que ceux qui jouissent de la vision béatifique. Je discute sur la question de ce qui est ou non *normal*. Et vous savez très bien qu'entre la notion de ce qui est *normal* et celle de ce qui est le *plus*

fréquent, en fait il y a une énorme différence. Le comportement *le plus fréquent* des hommes est un comportement peccamineux. Ce n'est pas le comportement *normal* de l'être humain, le comportement conforme à la la loi et aux exigences propres de son essence rationnelle.

Eh bien, ce que je dis c'est que quand même les élus qui doivent passer par le purgatoire seraient plus nombreux que ceux qui vont droit au ciel, cependant ce sont ces derniers qui sont dans le cas *normal* d'une humanité rachetée par le Sang du Christ. Ce ne sont pas seulement, les saints les héros de la vie morale, saints exemplaires ou saints inapparents, c'est aussi le commun de nous autres pécheurs, qui, même après les plus grands égarements, débouchent droit sur le ciel si avant leur mort, ou à l'instant où ils vont mourir, (ou peut-être à l'instant où l'âme se sépare du corps), ils font un acte de parfaite charité. Parce qu'ils ont eu confiance en les mérites infinis du Christ. Rappelons-nous la *commendatio animae* du rituel ; rappelons-nous le bon larron : *Aujourd'hui, tu seras avec moi en paradis.* Ce qui est *normal* pour le chrétien, c'est d'aller droit au paradis, rejoindre le Seigneur. Non seulement le rejet dans l'enfer, mais même aussi le passage par le purgatoire, quoi qu'il en soit de la question du nombre ou de la fréquence, représentent des cas *anormaux*, le premier bien évidemment, parce qu'il suppose la révolte contre Dieu, le second parce qu'il implique que l'âme n'a pas laissé l'œuvre rédemptrice s'achever en elle ici-bas.

Cette remarque me paraît importante en ce qui concerne nos rapports avec l'Eglise triomphante, parce qu'elle est de nature à fortifier l'ardeur de notre espérance pour les âmes de ceux qui quittent la terre. A cause de la terrible transcendance et de l'inscrutable majesté de Dieu c'est un devoir absolu de prier pour les âmes des défunts, jamais notre compassion pour elles ne sera assez grande. Mais à cause de la miséricorde infinie de Dieu et des mérites infinis de Jésus, nous ne nous tenons pas pratiquement à la hauteur de notre foi si notre espérance à l'égard de leur destinée éternelle n'atteint pas presque à l'excès. Or, de fait, cette espérance n'est en général qu'une toute petite et timide veilleuse à moitié enfouie dans la cendre de l'indifférence.

In paradisum deducant te Angeli, chante l'Eglise à la fin des funérailles des défunts, et elle encense leur corps : « Que les Anges te mènent au paradis, qu'à ton arrivée, les Martyrs te reçoivent et te conduisent à la cité sainte Jérusalem. Que le chœur des Anges t'accueille, et qu'avec le pauvre Lazare de jadis tu aies le repos éternel. » Au paradis, avec Jésus ; non seulement il est normal de ne pas hésiter à croire, – de foi humaine, bien sûr, et sans

oublier le mystère de la transcendance divine, – que tel est le sort de ceux dont la sainteté de vie nous est connue, et dans la mesure où nous avons pu la connaître ; mais encore nous devons hardiment espérer qu'il en est ainsi de tous ceux en lesquels, à un moment quelconque, un signe quelconque de réponse aux prévenances de la grâce a paru. Et même pour ceux en lesquels aucun signe de cette sorte n'a été discernable nous devons l'espérer aussi, en sorte que notre espérance pour eux, plus ou moins forte selon les cas, reste malgré tout plus forte que notre crainte.

Pourquoi est-ce que je vous parle ainsi spécialement de ceux que nous avons connus ? C'est à cause d'une certaine idée que j'ai dans la tête, au sujet de l'Eglise triomphante. Il me semble qu'en nous tournant vers l'Eglise triomphante nous devons penser d'abord et avant tout, c'est bien évident, à Jésus et à Marie, et aux Saints Anges, et aux grands saints que l'Eglise propose à notre vénération ; mais qu'il y a aussi un certain rôle spécial à reconnaître aux élus non canonisables, aux saints inapparents que nous avons pu connaître et qui nous ont connus ici-bas. Ils ont emporté au ciel le souvenir de leurs amis. Ils continuent de les aimer comme ils les aimaient, je veux dire qu'ils ne les aiment pas seulement de l'amour tout surnaturel qui dérive de la vision béatifique, comme saint Paul par exemple a aimé saint Thomas d'Aquin, ou comme saint Thomas aime tel d'entre nous, – ils les aiment aussi de l'amour humain, surélevé et transfiguré par cet amour surnaturel, et de l'amour de charité dont ils les aimaient ici-bas. C'est expérimentalement si je puis dire, humainement comme divinement, qu'ils s'intéressent à leurs affaires et ont des vues à leur sujet. Bref ils continuent dans la vision le souci qu'ils se faisaient d'eux sur la terre, et la prière qu'ils faisaient pour eux. – Et d'autre part, inversement, nous autres qui continuons de vivre ici-bas, et qui avons connu ici-bas ces élus non canonisables qui commencent leur éternité pendant que nous sommes encore sur la terre, nous nous souvenons d'eux, nous pouvons les invoquer. N'étant inscrits dans aucun martyrologe, qui se souviendra d'eux quand à notre tour nous en aurons fini avec cette planète ? Ils entreront dans l'anonymat, personne ici-bas ne les tirera par la manche pour leur demander un coup de main.

Tout cela pour indiquer que les bienheureux dont je parle, les bienheureux non canonisables qui sont en quelque façon nos contemporains, forment une espèce de frange par laquelle l'Eglise du ciel est à chaque génération en contact encore avec le temps qui passe, et en continuité pour ainsi parler physique, ou, si vous voulez, psychologique, avec l'Eglise militante.

Il me semble qu'il importe pratiquement d'être autant que possible attentif à cela. Et par exemple, si vous m'autorisez à faire allusion à ce qui vous concerne, de faire grande confiance à vos Petits Frères défunts sur la mort desquels j'ai lu récemment une belle et émouvante notice.

Pour indiquer la portée des remarques que je vous ai soumises dans cette deuxième partie, il suffirait, je pense, de poser les questions suivantes :

Ne semble-t-il pas qu'après les temps apostoliques il s'est produit, en ce qui concerne l'attitude commune envers la destinée des âmes, une sorte de glissement qui après le XV^e^ siècle est devenu une sorte d'effrondement progressif, de l'exercice pratique de la vertu d'Espérance, – d'une part sous le poids de la conscience de l'indignité et de la misère humaines, d'autre part sous le poids de toutes les formules et simagrées d'humilité toute faite et d'accablante auto-accusation dont le peuple chrétien a été nourri par des manuels de piété dont les auteurs étaient ordinairement persuadés que hors de l'état religieux (ou plus généralement, avec l'Ecole française, hors de l'état ecclésiastique) on a les plus grandes chances de perdre son âme?

En réalité cependant, n'est-ce pas justement parce que nous sommes tous radicalement indignes de la vie éternelle, et avons *tous*, sauf la Vierge Marie, le « cœur creux et plein d'ordure » comme disait Pascal, que chez tous et pour tous, l'espérance fondée non pas sur nous, mais sur le Sang du Christ, qui est *divin*, doit être plus grande que la crainte due à nos égarements qui sont *humains?*

Et en ce qui concerne en particulier les laïcs chrétiens, dont le rôle et l'activité dans l'Eglise *militante* sont maintenant à l'ordre du jour, et très justement certes (mais non parfois sans certains malentendus), est-ce que pour bien comprendre, théoriquement et pratiquement, ce rôle et cette activité (qui, étant d'Eglise, ne peuvent avoir fécondité que par la vertu du Saint-Esprit), une condition préalable n'est pas requise, je veux dire le fait de comprendre que les laïcs en question, s'ils meurent en état de grâce, sont bien exposés de fait, comme tout le monde, et peut-être en très grand nombre, à devoir effectuer un détour plus ou moins long par les purifications du purgatoire, – mais que, cependant, tout en menant franchement et carrément la vie laïque, et même s'ils ne sont pas encadrés dans l'Action catholique, ils sont appelés *normalement*, comme ceux qui ont tout laissé pour les conseils évangéliques, à passer, en quittant cette vie, directement dans l'Eglise *triomphante?* Autrement dit, que la vie laïque chrétienne est, par là même que chrétienne, normalement ordonnée, en vertu des mérites et du Sang du Christ, à déboucher droit sur le paradis ?

III. SUR LA PRIÈRE

10. Dans la troisième partie je voudrais vous soumettre quelques réflexions sur la *prière*. C'est-à-dire que je voudrais revenir en arrière, pour discuter un peu plus un point que j'ai déjà indiqué.

J'ai dit tout au début que nous devrions prier et faire célébrer des messes pour *les intentions* que les saints du ciel ont à notre égard et à l'égard des choses de la terre.

Une question se pose tout de suite : est-ce que les saints du ciel ont besoin de cela ? Ils sont auprès de Jésus, ils sont, par la vision béatifique, de la famille même de la Trinité ; pour leurs intentions à l'égard de la terre n'ont-ils pas entre les mains l'arme de la prière, de la prière des bienheureux, beaucoup plus puissante que la nôtre ? Est-ce qu'ils ont besoin pour ainsi dire, du renforcement de notre pauvre prière à nous ?

Eh bien, je ferai remarquer d'abord que j'ai parlé non seulement de nos prières à nous, mais des messes à offrir, où nous avons sur la terre *la prière de Notre-Seigneur Lui-même* dans son suprême acte d'oblation.

Et de plus, je tiens que nos prières à nous sont requises, et il me semble que c'est tout le traité de la prière qui est en jeu ici.

Car il est bien clair que Dieu n'a pas besoin de nos demandes pour vouloir notre bien et pour savoir infiniment mieux que nous en quoi ce bien consiste, et pour exercer son pouvoir de le faire arriver. Et cependant Lui, le Tout-Puissant, il veut que nous lui adressions nos demandes : et non seulement pour nous, mais aussi pour lui, pour ses intentions à lui, comme c'est le cas des trois premières demandes du Pater, notamment quand nous prions pour que Sa Volonté soit faite.

Bien évidemment, il n'a pas besoin de nous ni de notre prière pour ça. Mais comme saint Thomas l'explique (voyez II-II, q. 83 a. 2), de même que dans la nature, Dieu a disposé que tel effet surviendra parce que selon les lois propres des essences en jeu telle cause l'aura produit, de même, dans les choses humaines, dans les choses de cet agent *libre* qu'est l'homme, il a disposé que certains effets surviendraient *en conséquence* de tels et tels actes librement accomplis par l'homme, en particulier, en conséquence de sa prière. « Il est disposé par la divine Providence non seulement que tels effets arrivent, mais aussi qu'ils proviennent de telles ou telles causes et de tel ordre déterminé. Or parmi les causes créées les actes humains aussi sont causes de certaines choses ; d'où il suit que les hommes doivent accom-

plir certains actes, non pas pour changer par ceux-ci la disposition divine, mais pour que soient produits certains effets selon l'ordre disposé par Dieu. Et il en va de même des causes naturelles. Et c'est aussi le cas pour la prière. En effet nous ne prions pas pour changer la disposition divine, mais pour obtenir ce que Dieu a disposé comme devant se produire en raison des prières des saints... »

Il y a donc un *ordre disposé par Dieu* selon lequel certaines choses se produisent ici-bas parce que nous avons prié Dieu à leur sujet.

Et il est bien clair, n'est-ce pas, que parmi ces certaines choses dont Dieu veut qu'elles arrivent mais à condition que nous les lui demandions, il n'y a pas seulement les choses qui répondent à nos propres désirs et intentions, il y a aussi des choses qui répondent aux désirs et aux intentions de Dieu Lui-même (pensez aux trois premières demandes du Pater) – au surplus c'est le cas de tout ce qui est bon, – et il y a donc aussi, évidemment, des choses qui répondent aux désirs et aux intentions des saints du paradis.

Il y a une masse de choses, intéressant non seulement nos désirs et nos besoins, mais aussi les désirs et les intentions des saints regardant l'œuvre de Dieu sur cette pauvre terre, qui n'arrivent que parce que la liberté humaine ici-bas s'est tournée vers Dieu pour prier.

11. Voilà qui est tout à fait certain, ça ne fait que répéter sous une autre forme les vérités très générales enseignées par saint Thomas.

Mais il me semble qu'il faut tâcher de préciser un peu davantage, et ici j'entre dans le champ des hypothèses que je voudrais vous soumettre, et qui exigeraient une étude plus approfondie.

Dans *l'ad tertium* de ce même article 2 (II-II, q. 83) que je viens de vous lire, (j'aurais pas mal de choses à dire à propos de cet ad 3, mais ce n'est pas le moment), saint Thomas écrit : « Il y a quantité de choses que nous recevons de la libéralité de Dieu même sans les avoir demandées. Mais qu'il y ait certaines choses qu'il veut nous donner à notre demande, cela est *pour notre utilité*: à savoir, afin que nous acquerrions une certaine habitude de confiance de recourir à Dieu – *ut scilicet et fiduciam quamquam accipiamus recurrendi ad Deum* – et que nous reconnassions qu'Il est l'auteur de tous nos biens ».

Oui, sans doute, cela est bien vrai. Mais n'y a-t-il que cela ? Ne s'agit-il, comme on risquerait de le penser si on en restait là, que d'une disposition en quelque sorte éducative ou pédagogique de la Providence, destinée à

assurer l'équipement de notre vie morale, comme les règlements qu'établit un bon père de famille pour la droite formation morale de ses enfants ?

Mon idée est qu'il faut aller plus loin. Saint Thomas lui-même, dans le corps d'article, n'a-t-il pas pris soin de noter que dans les choses de la nature Dieu a disposé un ordre semblable entre l'effet qu'il veut faire venir à l'existence et la cause qui produit cet effet, selon les lois mêmes des essences ou les lois de la nature ? Ce que je pense, c'est qu'en ce qui concerne la prière nous n'avons pas affaire seulement à une disposition de la Prudence paternelle de Dieu visant la formation morale de l'homme, mais à une véritable *loi*, – je dirais volontiers ontologique, – non pas loi de la nature mais loi de l'univers de l'esprit et de la liberté, et plus spécialement de l'ordre surnaturel.

Je ne sais pas trop comment m'exprimer. On dirait, me semble-t-il, qu'à l'égard, non pas certes de toutes les choses qui dépendent de cet univers-là, mais d'un certain ensemble de choses qui en dépendent, les intentions du ciel ne s'accomplissent sur la terre que moyennant certaines conditions, certaines amorces, ou certaines ouvertures qui relèvent de la causalité dispositive et qui dépendent de la prière des esprits tournés vers Dieu. Mais il y a bien plus encore : pourquoi est-il nécessaire que le Sacrifice de la Croix qui a eu lieu à un moment du temps mais avec une efficacité infinie qui vaut pour tous les temps, soit de nouveau rendu présent, – le même sacrifice, sous mode non sanglant, – tout le long du temps, à tous les instants où une messe est célébrée sur la terre, sinon parce qu'il faut que du côté de la terre et tout le long du temps il y ait, – et cette fois par la supplication et l'immolation du Dieu-Homme Lui-même, tête de l'humanité, – un appel ici-bas, un cri, un abîme creusé dans la liberté humaine, qui corresponde dans l'impermanence de notre durée fuyante à l'éternelle volonté miséricordieuse de Dieu ?

Voici donc ce que je voudrais vous soumettre, sans être bien sûr de ce ça vaut.

Il me semble que dans les lois établies par la Providence quant au comportement des choses créées, il y a trois ordres, ou plutôt trois *régimes* à considérer :

En premier lieu, le *régime ordinaire* des créatures *non* pourvues d'intelligence, ou de la nature matérielle. La Providence divine pourvoit au bien de toutes ces créatures-là, elle nourrit les petits oiseaux, elle revêt de beauté les lis des champs, moyennant l'exercice des causalités et des énergies naturelles, sans qu'aucune demande ou prière soit adressée à Dieu sinon

par l'existence même et les besoins de ces choses, – les petits oiseaux ouvrent le bec, et comment !

En deuxième lieu il y a le *régime ordinaire* des créatures intelligentes en tant *qu'agents libres*. Ces créatures intelligentes, parce qu'elles sont intelligentes, savent que Dieu existe, et que tout bien vient de Lui. Alors là, c'est une loi, une loi nécessaire de ce régime, que les biens que la libéralité divine veut dispenser à de tels êtres soient reçus d'elle moyennant la causalité *de leur prière*, selon que leur liberté se tourne vers Dieu et, en ayant recours à lui, ouvre dans l'âme, – et pas seulement dans l'âme qui prie, mais du même coup dans l'univers invisible où toutes les âmes sont en inter-solidarité, – le chemin par où passeront pour se réaliser ici-bas les intentions de la générosité du ciel. C'est comme s'il y avait au sommet de l'âme une fenêtre vers le ciel, fenêtre dont il dépend de la liberté de l'âme d'ouvrir ou de fermer les vitres et les volets. Tant que les volets sont fermés la lumière n'entre pas. Que par un acte libre de recours à Dieu l'âme ouvre la fenêtre et ses volets, la lumière se précipite, et avec elle une avalanche des dons du ciel qui faisaient pression pour pouvoir entrer.

Je note, par parenthèses, que s'il s'agit de l'homme, qui fait partie à la fois du monde de la nature et de la liberté, l'exercice de sa liberté ayant recours à Dieu par la prière intéresse aussi sa vie naturelle elle-même. On peut trouver à se nourrir et à nourrir sa famille sans prier Dieu, c'est le cas d'une multitude d'êtres humains, comme de toutes les bêtes de la nature. Mais Jésus nous a dit de prier pour notre pain quotidien, *notre* pain, celui de tous nos frères comme le nôtre propre ; et s'il y avait un plus grand nombre d'hommes à faire la quatrième demande du Pater, et un plus grand nombre de chrétiens à la faire *mieux*, il y aurait moins de famine sur la terre.

Enfin en troisième lieu, il y a le *régime extraordinaire* des créatures intelligentes en *tant qu'agents libres : recevoir sans avoir demandé*. Régime extraordinaire non pas certes du côté de Dieu, qui donne toujours le premier ; mais régime extraordinaire du côté des esprits créés, parce qu'il est selon *la nature des choses* que des esprits créés demandent à Celui qu'ils savent l'auteur de tout bien, – demandent avant de recevoir. Et heureusement qu'il est là, ce régime extraordinaire, et qu'il produit ses effets avec une grande fréquence ! Alors, par des exceptions qui peuvent être quelques fois miraculeuses, mais la plupart du temps elles sont seulement en dehors du cours ordinaire des choses, – par des exceptions aux lois du régime *ordinaire*, les biens dont les agents libres ont besoin leur sont donnés *sans avoir été*

demandés, sans que l'agent libre ait eu recours à la Cause première de tout bien. C'est un régime extraordinaire, parce qu'alors les dons du ciel, au lieu de pénétrer dans l'âme et dans le monde par la voie ordinaire, par cette fenêtre librement ouverte dont je parlais, y pénètrent par effraction, pour ainsi dire, sans que l'âme se soit ouverte d'elle-même en demandant à Dieu ce qui est bon. Le mot effraction que je viens d'employer n'est du reste qu'une piètre métaphore, il n'y a pas de violence, parce que la causalité du Tout-Puissant ne fait jamais violence à la créature. Il serait plus vrai de dire que la pesée du ciel est si forte qu'elle pénètre avec ses dons dans l'âme à travers les murs.

L'âme reçoit alors sans avoir demandé. C'est le cas par exemple de certaines inspirations naturelles ou surnaturelles, des grâces prévenantes, d'une foule de bienfaits qui échappent à notre conscience ou à notre attention et qui sont dus parfois à des rencontres fortuites, – et avant tout de cette souveraine œuvre de Dieu qu'est la « justification de l'impie ».

Ajoutons tout de suite que si l'impie, par là même qu'impie, ne s'est pas tourné vers Dieu pour demander sa guérison, il y a d'autres âmes qui ont prié et souffert, et ont peut-être été mises en croix, et ont peut-être donné leur vie pour ça. Sainte Thérèse de Lisieux a prié pour Pranzini. Et il y a la masse des prières des saints dont Dieu use à sa guise au bénéfice de tel ou tel individu. De sorte qu'en définitive ce que j'appelle le *régime extraordinaire*, – à moins qu'on ne l'entende des biens donnés à une personne singulière déterminée sans avoir été demandée *par celle-ci*, – se résorbe pour une bonne part (et même entièrement s'il s'agit de l'ordre surnaturel et du salut) dans le régime *ordinaire* qui convient aux agents libres comme tels, en ce sens que les biens qu'ils reçoivent de Dieu *ont été demandés* sinon par leur propre prière, du moins par la *prière des saints* et du Corps mystique tout entier, et avant tout par la prière de Jésus et de Marie.

12. Je voudrais faire encore une remarque : Si tout ce que je viens de dire est exact, on voit que ce qui est le *régime ordinaire* pour la nature matérielle (recevoir sans avoir demandé) est le régime *extraordinaire* pour les agents libres (pour tel agent libre donné) : et inversement, ce qui est le *régime ordinaire* pour les agents libres comme tels (recevoir après avoir demandé et parce qu'on a demandé) est pour la nature matérielle un *régime extraordinaire*, qui est en jeu, par exemple, quand un événement de nature se produit en raison de la prière d'un agent libre, – guérison d'un malade, délivrance d'un homme échappant à ses persécuteurs, fin d'une guerre,

chute d'un tyran, heureuse récolte des fruits de la terre, etc., sans oublier la demande pour le pain quotidien.

Ce qui importe avant tout dans cette affaire, c'est de comprendre que la prière n'est pas quelque chose de bon sans doute, de recommandable et de pieux, *de plus ou moins facultatif;* c'est une *nécessité* dans le monde tel que Dieu l'a fait. Il est aussi nécessaire de prier que de semer pour récolter ou d'utiliser une source quelconque d'énergie pour faire marcher une machine. Même dans les choses de la nature selon qu'elles servent l'être humain, l'humanité qui ne prie pas pourra bien parvenir par sa science et sa technique à une maîtrise formidable de la matière, mais si elle ne prie pas ça finira par tourner mal pour elle, c'est elle qui sera asservie par la matière au lieu de l'employer pour sa propre libération, et en fissurant l'atome elle deviendra l'esclave de la poussière. C'est bien pourquoi un grand physicien nucléaire que j'ai connu me disait un jour que quelques vers de Baudelaire annonçaient tout ce joli travail de la bombe atomique et sa vraie signification. Je le vois encore allant chercher les *Fleurs du Mal* dans sa bibliothèque, et nous montrant ces vers du poème intitulé *l'Imprévu :*

Et puis, Quelqu'un paraît que tous avaient nié,
Et qui leur dit...
Reconnaissez Satan à son rire vainqueur,
  Enorme et laid comme le monde...
Je vais vous emporter à travers l'épaisseur,
  Compagnons de ma triste joie,
A travers l'épaisseur de la terre et du roc
A travers les amas confus de votre cendre.

(C'est cette strophe-là qui avait frappé le physicien.)

Dans un palais aussi grand que moi, d'un seul bloc,
  Et qui n'est pas de pierre tendre,
Car il est fait avec l'universel Péché,
Et contient mon orgueil, ma douleur et ma gloire !

Après cela je voudrais vous lire aussi la fin du poème, d'abord parce qu'il y a là, à mon avis des vers singulièrement beaux, ensuite parce qu'ils ont justement rapport à l'Eglise triomphante :

Cependant, tout en haut de l'univers juché,
  Un ange chante la victoire

De ceux dont le cœur dit : « Que béni soit ton fouet,
Seigneur ! que la douleur, ô Père, soit bénie !
Mon âme dans tes mains n'est pas un vain jouet,
Et ta prudence est infinie.

Le son de la trompette est si délicieux,
Dans ces soirs solennels de célestes vendanges,
Qu'il s'infiltre comme une extase dans tous ceux
Dont elle chante les louanges.

Eh bien, qu'est-ce que je disais moi-même ? Que si on ne prie pas on pourra gagner des empires et gagner beaucoup d'argent, mais qu'à l'égard de ce qui importe le plus à l'homme on ne pourra rien porter à consommation. Si on ne prie pas on pourra bien être un grand peintre et un grand musicien, mais il y aura quelque chose de mort dans cette grandeur. Si on ne prie pas on peut être un grand philosophe, mais on trahira la philosophie et passera à côté de la vérité, – on peut être un expert remarquablement érudit et plus ou moins loufoque en théologie et en exégèse, on ne peut pas être un grand théologien ni un grand exégète. Si on ne prie pas on ne peut pas avancer dans la vie chrétienne ni recevoir toutes les bonnes choses, vraie charité fraternelle, paix et joie intérieures, et le fumier de Job et sa vermine, par lesquels on entre ici-bas dans la vie éternelle.

Pour conclure, si je voulais résumer en une seule phrase ce que j'aurais voulu être capable de montrer dans ce « seminar », je dirais que pour une part singulièrement plus grande que nous ne croyons, les intentions du ciel à l'égard de la terre et sa bonté pour nous sont frustrées ou paralysées par notre négligence à prier, et spécialement à prier les saints, – saints exemplaires et saints inapparents, – de l'Eglise triomphante, et spécialement à prier pour les intentions de ces saints et pour les desseins de l'Eglise triomphante.

JACQUES MARITAIN

«Honest to God»[1]

Une « révolution copernicienne » dans le christianisme

C'est « une véritable défense de l'Evangile », – mais où toute la substance doctrinale du christianisme s'évanouit, – qu'entend présenter au grand public d'Angleterre John A. T. Robinson, ancien professeur d'exégèse biblique, actuellement évêque anglican de Woolwich : « Ce que j'ai essayé de dire dans cet essai exploratoire pourra paraître trop radical, et, sans doute, à beaucoup, hérétique. La seule chose dont je sois bien sûr, c'est que, rétrospectivement, on verra que mon erreur aura été de n'être pas assez radical », p. 16. L'intention du traducteur, qui est catholique, n'est évidemment pas de séduire ses lecteurs, mais – il les en suppose capables – de provoquer chez eux une prise de conscience salutaire, en leur révélant la puissance et la subtilité d'un courant souvent diffus et larvé, mais ici parfaitement décrit et manifesté, qui pour mieux accorder l'Evangile aux desiderata fondamentaux des temps modernes et mieux rejoindre, en vue de les *christianiser*, « les masses païennes de notre civilisation moderne, urbanisée et industrialisée », p. 35, invite les chrétiens à passer d'un christianisme doctrinalement et traditionnellement théocentrique à un « christianisme » doctrinalement et foncièrement anthropocentrique. Telle est, selon l'évêque Robinson, la révolution copernicienne à laquelle notre monde est convié.

Une révolution à contre-cœur

« Je n'ai jamais sérieusement pensé, dit-il, être autre chose que clergyman, et tout radical que je sois instinctivement en matière théologique, je suis de ceux qui sont nés une fois pour toutes dans leur croyance et non de ceux qui ont à renaître. Je n'ai jamais douté de la vérité fondamentale de la foi chrétienne – même si je me suis constamment surpris à remettre en question l'expression de cette foi. Cependant, pour cette raison même, il se peut que je sois mieux placé pour convaincre le croyant moyen [...] que nous sommes réellement appelés à une *révolution copernicienne*. Personne ne trouve cela très drôle et je ne suis que trop conscient des forces d'inertie

[1] JOHN A. T. ROBINSON, *Honest to God*, traduit par L. Salleron, sous le titre : *Dieu sans Dieu, Le néo-christianisme d'un évêque anglican*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1964, 190 pages. Un best-seller de l'édition anglaise, traduit en sept langues.

qui sont en moi. Pour moi, c'est une révolution à contre-cœur, dont je commence à peine à comprendre la portée... Il s'agit surtout de sentir intuitivement, d'avancer à tâtons, comme poussé en avant, si je puis dire, par quelque force derrière moi. Tout ce que je puis faire, c'est d'essayer d'être honnête – honnête envers Dieu et au sujet de Dieu – et de suivre l'argument où qu'il me conduise », p. 38.

Etre « radical en matière théologique », et « ne pas douter de la vérité fondamentale de la foi chrétienne », cela signifie dégager cette foi du moule d'idées aujourd'hui périmées dans lequel elle a été fondue : « C'est ce moule que, chacun soulignant sa préoccupation propre, Rudolf Bultmann qualifie de *mythologique*, Paul Tillich de *supranaturaliste*, et Dietrich Bonhœffer de *religieux* », p. 161.

Le christianisme doit-il être « supranaturel »?

La *conception supranaturaliste* affirme « que le monde doit ses origines à *un* Créateur, un artisan tout-puissant qui, à un moment du temps (ou bien *avec* le temps) le *fabriqua, à partir de rien*. Cette conception est manifestement criblée de mythologie et d'anthropomorphisme. Il est toutefois possible de la démythiser sans sombrer dans le panthéisme. La différence essentielle entre la conception biblique du monde et toute conception immanentiste se résume dans le fait que selon la première toute réalité est réductible en fin de compte à la liberté personnelle – à l'Amour. Dans le panthéisme, tout aspect de la réalité s'enracine en fin de compte dans une philosophie déterministe qui ne laisse aucune place à la liberté ou au mal moral... Par contre, l'affirmation biblique insiste sur le fait que notre relation au fond de notre être est tissée des fibres indestructibles de la liberté personnelle... Nous sommes liés à ce qui est la source, le support et le but de notre vie dans un rapport qui n'a d'autre analogie que celle du *Moi* au *Toi*... Nous sommes totalement enracinés dans l'Amour ». La doctrine de la création *ex nihilo* ne peut signifier que ceci, à savoir « qu'il n'y a rien en nous ni dans *toute création* que nous devions attribuer à d'autres facteurs ou qui nécessite d'autres explications », p. 169. Rompre avec le supranaturalisme, c'est rompre « avec cette seule et unique mythologie que Paul Tillich appelle *le sur-monde d'objets divins*, qui risque de mener à l'incrédulité plutôt qu'à la Foi », p. 171.

Pour aider à cette rupture, le *naturalisme sous toutes ses formes peut devenir un allié précieux*. Selon Tillich, la protestation de l'athéisme contre la notion d'un Dieu transcendant et personnel est légitime. C'est aussi l'avis de J. A. T. Robinson : « Julian Huxley se contente de dire : *Pour ma part, le sentiment de soulagement spirituel que procure le rejet de l'idée d'un Dieu conçu comme un être surnaturel est énorme*. Mais, auparavant, des hommes comme Feuerbach et Nietzsche, que Proudhon décrivait correctement comme des *antithéistes* plutôt que comme des *athées*, voyaient une telle Personne suprême au ciel comme le grand ennemi de l'accession de l'homme

à sa majorité. C'était là le Dieu qu'il fallait *tuer* si l'homme ne devait pas rester dépossédé et tenu en laisse », p. 56.

Cependant, s'il peut servir à détruire le supranaturalisme, *le naturalisme ne saurait lui-même représenter la vérité :* « Notre être cache des profondeurs dont le naturalisme, qu'il soit évolutionniste, mécaniste, dialectique ou humaniste, ne peut, ou ne veut pas reconnaître l'existence. Il est dangereux de supprimer ces profondeurs ; le sort malheureux qui, de nos jours, a frappé le naturalisme en est la preuve. Comme Tillich le dit :

> Notre époque a opté pour un monde séculier. La décision était importante, nécessaire... Mais elle a exclu ces profondeurs que la religion incarne : le sens du mystère insondable de la vie, la saisie d'une signification ultime de l'existence, le pouvoir invincible d'un dévouement sans réserve. *On ne peut pas* exclure ces choses-là. Si nous essayons de les expulser en leurs images divines, elles réapparaissent en des images diaboliques. Or, dans notre monde vieilli et sécularisé, nous avons vu les manifestations les plus horribles de ces images diaboliques ; nous avons scruté plus profondément le mystère du mal ; nous avons assisté à la dévotion inconditionnelle de millions d'hommes à une image satanique ; nous ressentons jusqu'à la mort la maladie de notre époque », p. 72.

Mais, demande Robinson, *cette profondeur d'être est-elle une réalité ou une illusion?*, p. 73. Voilà posée la question qui va diviser les néo-chrétiens des athées. Jusque-là les uns et les autres s'accordaient à refuser l'idée d' « un Dieu qui *existe* comme *un* Etre *au-dessus* du monde », p. 75. Les uns et les autres s'entendaient à passer du théocentrisme à l'anthropocentrisme. Selon Tillich, en effet, la théologie s'occupe de « ce qui est ultimement le plus important pour nous ». Une affirmation est « théologique », non pas parce qu'elle se rapporte à un Etre particulier qui s'appelle « Dieu », mais parce qu'elle pose des questions *ultimes* sur le sens de notre existence personnelle, p. 66.

> Il s'ensuit, continue l'évêque Robinson, que Feuerbach avait effectivement raison quand il voulait transformer la « théologie » en « anthropologie ». Son but était de restituer du ciel à la terre les attributs divins qui, à son avis, lui avaient été dérobés pour être attribués à un Etre parfait, un Sujet imaginaire aux pieds duquel l'homme appauvri se prosterne en adoration... *Le véritable athée*, écrit Feuerbach, *n'est pas celui qui nie Dieu, le Sujet ; c'est celui pour qui les attributs de la divinité, tels l'amour, la sagesse, la justice ne sont rien. Et la négation du Sujet n'est pas du tout nécessairement la négation des attributs.* Voilà qui est très près de notre position. Bultmann, répondant à une interpellation de Karl Barth, dit : *Je suis entièrement d'accord : j'essaie en effet de remplacer la théologie par l'anthropologie, car j'interprète les affirmations théologiques comme des assertions sur la vie humaine* », p. 67.

Pourtant, c'est encore Robinson qui parle, nous voilà sur un terrain dangereux. La suite logique de la pensée de Feuerbach est, en effet, « la déification de l'homme, qui aboutit au Surhomme de Nietzsche et à la religion de l'Humanité d'Auguste Comte », p. 67.

Alors où va se faire le partage entre l'anthropocentrisme de l'athéisme

et l'anthropocentrisme du néo-christianisme ? Le premier, répond-on, nie la transcendance, le second l'affirme. Mais que faut-il entendre par *transcendance*, quand, reniant l'intelligence spéculative, on n'est plus capable de distinguer Dieu et le monde, le Créateur et la créature ? C'est ici, nous dit Robinson, « la grande contribution de Tillich à la théologie ; il a ré-interprété la transcendance de telle sorte qu'elle garde sa réalité tout en se libérant de la projection du supra-naturalisme ». La transcendance, c'est « ***dans*** les relations conditionnées de la vie, connaître l'inconditionnel et y réagir par une relation personnelle inconditionnelle ». Selon Tillich,

> « attacher le mot *Transcendant* à Dieu dans ce sens ne nous oblige pas à établir un *super-monde* d'objets divins. Il signifie plutôt que, en lui-même, le monde fini se dépasse au-delà de lui-même. *Autrement dit, il est auto-transcendant.* » Tillich décrit sa propre position comme « *un naturalisme auto-transcendant ou extatique* » [1].

Le Divin se trouve dans le caractère extatique de ce monde-ci, dont il est la Profondeur et le Fondement, p. 74.

On ne sortirait pas de l'athéisme en disant avec Feuerbach que « l'amour est Dieu » ; mais puisque l'amour nous révèle « sans aucun voile le Fond divin de tout notre être », on pourra dire, avec saint Jean, que ce *Fond divin* est Amour, que « *Dieu* est Amour », p. 70.

Le naturalisme auto-transcendant ou extatique d'un monde fini qui se dépasse lui-même, voilà donc la clef qui permettra, par-delà le naturalisme des athées et la position des chrétiens libéraux, suivant qui « le divin n'est que l'humain à la puissance », pp. 92 et 105, d'ouvrir le sens de saint Jean parlant de l'amour, pp. 70 et 166, de saint Paul parlant de l'Esprit de Dieu qui est en nous, de la Genèse, des Psaumes, de la Bible entière, pp. 75 et suiv. A condition, bien sûr, de la démythiser.

Le christianisme doit-il être « mythologique »?

En même temps que par le naturalisme auto-transcendant et extatique de Tillich, l'évêque Robinson s'est senti confirmé dans son opinion par le manifeste : *Kerygma und Mythos*, 1941, de Rudolf Bultmann. Il fait bien à ce dernier quelques reproches : l'un – repris d'ailleurs de Karl Barth – et qui doit lui être particulièrement sensible, à savoir que

> « la confiance particulière qu'il accorde massivement à la philosophie existentiale de Heidegger est historiquement, voire géographiquement conditionnée ; il la trouve bonne pour la génération contemporaine d'Allemagne, mais nous ne sommes pas forcés de nous y fixer comme s'il n'y avait rien d'autre ».

Un autre reproche, plus grave, c'est que Bultmann, qui s'arrête à démythiser les miracles sans démythiser Dieu, « n'a pas été assez loin », pp. 47-48.

---

[1] Souligné par nous.

Néanmoins, nous dit-on, Bultmann semble mettre le doigt très près de la moelle du message évangélique en le dégageant d'une « mythologie » qui rebute l'homme moderne et lui demeure un jargon incompréhensible. « Le Nouveau Testament, en effet, présente la rédemption dans le Christ comme un événement supranaturel – comme l'incarnation d'un Etre céleste qui, venant de *l'autre côté*, entre sur la scène terrestre par une naissance miraculeuse, accomplit des signes et des merveilles comme une indication de son origine, et après une résurrection également miraculeuse retourne par ascension à la sphère céleste d'où il venait », p. 46. Tout ce langage – c'est la pensée de Bultmann comme de Robinson – n'est à la vérité que la traduction, dans une vision mythologique du monde aujourd'hui périmée, d'un événement unique, qui s'est produit en Jésus-Christ, et qui a pour la vie humaine une importance ultime et inconditionnelle, p. 46.

Pourtant, « la démythisation – Bultmann en tomberait d'accord, – n'implique pas le mépris de tout mythe, de tout symbole, mais plutôt la rupture avec cette seule et unique mythologie que Tillich appelle *le surmonde d'objets divins*, qui risque de mener à l'incrédulité plutôt qu'à la Foi », p. 171. Le récit de Noël, par exemple, dit Robinson, peut rester, mais *comme mythe :*

> « Nous serions gravement appauvris si nos oreilles ne résonnaient plus au chant des anges, si nos yeux devenaient aveugles à l'étoile des Rois Mages. Mais il nous faut pouvoir lire le récit de la Nativité sans supposer que sa vérité dépende d'une interruption du naturel par le surnaturel, sans présumer que Jésus ne peut être Emmanuel – Dieu avec nous – que s'il est venu, pour ainsi dire, d'un autre monde... Jésus était l'expression totale, le Verbe de Dieu. A travers lui, comme à travers nul autre, Dieu parlait et Dieu agissait ; lorsqu'on le rencontrait, on était rencontré, sauvé, jugé par Dieu », pp. 91 et 95. (Rappelons-nous qu'il n'y a pas un Etre particulier qui s'appelle Dieu, p. 66, et que Dieu est l'auto-transcendance du monde fini, p. 74.)

Tout cela n'empêchera aucunement la *théologie technique* de rendre hommage au Symbole d'Athanase et à la Définition de Chalcédoine :

> « Comment Jésus peut-il être à la fois pleinement Dieu et pleinement homme ? La *réponse* orthodoxe à cette question, telle que la donne la Définition de Chalcédoine, est dans ses termes mêmes, irréfutable ; seulement elle n'est pas, à proprement parler, une solution, mais une formulation du problème. En tant que formulation exacte, en tant que *poteau indicateur de toutes les hérésies*, elle possédait, et possède toujours, une valeur irremplaçable. *Le dogme christologique sauva l'Eglise*, dit Tillich, *mais il le fit avec des outils conceptuels inadéquats* », p. 87. (Cf. p. 1, 67.)

Le christianisme doit-il être « religieux »?

Dietrich Bonhœffer, en raison de ses pages aujourd'hui célèbres sur « le christianisme sans religion », est le troisième auteur auquel aime à se référer J. A. T. Robinson :

> « J'ai senti dès le premier abord que l'Eglise n'était pas prête encore à accepter ce que Bonhœffer nous proposait comme son dernier testament avant d'être pendu par les S. S. ; il ne sera peut-être bien compris que dans une centaine

d'années. Mais il m'a semblé de nouveau que c'était encore là un de ces filets d'eau qui un de ces jours pourrait fendre les rocs. Jusqu'ici, dit Bonhœffer, l'Eglise avait fondé sa prédication de l'Evangile sur le sentiment religieux universel, sur le besoin d'un Dieu à qui se donner, d'un Dieu capable de fournir l'explication du monde. Mais supposons que les hommes acquièrent le sentiment qu'ils peuvent très bien se passer d'une *religion*, sans désir de salut personnel, dépouillés du sens du péché, sans le moindre besoin de *cette hypothèse?* Le christianisme doit-il être limité à ceux qui gardent toujours ce sens de leur propre insuffisance, ce sens qu'il existe en eux-mêmes un vide que seul Dieu peut combler, ou à ceux qu'on en peut persuader ? La réponse de Bonhœffer fut qu'en ce XX^e^ siècle Dieu nous appelle délibérément à une forme de christianisme qui ne dépend pas des prémisses de la religion, de même que saint Paul au I^er^ siècle appelait les hommes à une forme de christianisme qui ne dépendait pas de la circoncision », p. 33.

Il est curieux de constater, notons-le en passant, combien cette vision d'une vie *etsi Deus non daretur*, pp. 158 et 168, rejoint le mythe de « l'âge d'or » qui hantait l'imagination de Dostoïevski [1].

Karl Barth avait opposé, à la *religion*, qui serait quelque chose de l'homme, un secteur qu'il se construit pour s'expliquer sa destinée, le *christianisme*, intervention gratuite du Dieu vivant qui bouleverse la réalité en réalisant l'impossible, la justification du pécheur. (Toujours les antinomies luthériennes !) Mais pour Karl Barth, DIEU restait DIEU. Dietrich Bonhœffer s'empare de cette opposition : pour réclamer « une interprétation non-religieuse des concepts bibliques » [2], – pour proposer une compréhension « non-religieuse » de la prière, qui consistera à « prendre l'altérité de l'autre avec un sérieux total », à accepter son humanité « sans aucune réserve », ce qui peut très bien s'accomplir sans faire intervenir Dieu dans le dialogue comme troisième personne, p. 130 ; – pour désirer enfin un christianisme « dans une entière absence de religion », p. 137. La morale de ce christianisme sera « une *morale de situation*, radicale, ne comportant aucune prescription – sauf l'amour », p. 151.

J. A. T. Robinson finit son livre sur une citation du rédacteur en chef de *Prism :*

« Je ne sais pas s'il est vrai, comme Bonhœffer le pensait évidemment, que l'*homo non religiosus* soit, en bloc, un phénomène nouveau. Ce qui est certainement vrai c'est que beaucoup d'hommes trouvent la religion et la spiritualité traditionnelle complètement dénuées de sens, et que ces hommes se rencontrent aussi bien parmi ceux qui sont entièrement liés au Christ que parmi ceux qui ne le sont pas... Nous avons atteint un moment de l'histoire où ces choses sont enfin dites ouvertement, et quand elles le sont, on peut entendre comme un soupir de soulagement chez ceux dont les consciences ont été fâcheusement chargées du fardeau de la tradition religieuse », p. 182.

Et il conclut : « Il est vrai aussi que lorsque tout cela a été dit, nous n'en sommes encore qu'au commencement de notre tâche. Mais le commen-

---

[1] Voir notre livre : *Le message révélé*, p. 182.

[2] René MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique*, p. 91.

cement consiste à essayer d'être honnête – et progresser à partir de là. C'est ce que, de façon très préliminaire et tout exploratoire, ce petit livre a tenté de faire. »

Du théocentrisme à l'anthropocentrisme

Que penser de cette « révolution copernicienne » du christianisme ? Il semble que la réponse avait été donnée d'avance dans un bulletin de la *Revue biblique*, 1957, p. 454, où le P. Benoît résumait ainsi la pensée de Bultmann :

> « L'entreprise de Bultmann comporte un aspect destructeur et un aspect constructif. *L'œuvre destructrice* s'accomplit sur trois plans :
>
> celui de l'exégète critique qui met en doute presque toutes les données historiques du N. T. ;
>
> celui du rationaliste qui refuse toute insertion réelle et objective du surnaturel dans notre monde fermé, déterminé, tel que le connaît aujourd'hui la science, et qui rejette toute affirmation en ce sens comme expression « mythique »;
>
> celui du luthérien qui condamne tout le domaine humain comme entièrement déchu, non seulement sur le plan moral du bien désormais impossible, mais encore sur le plan intellectuel de la connaissance : tous nos concepts à base de philosophie essentialiste sont de soi radicalement incapables d'atteindre le monde transcendant de Dieu ; à quoi s'ajoute cette autre conséquence du luthéranisme qu'est l'idéalisme kantien et postkantien, avec son dualisme qui méconnaît (contre le monisme biblique) la valeur du sensible et situe le problème du salut uniquement sur le plan de l'âme connaissante et aimante.
>
> C'est sur ce chantier de démolition que s'élève la *tentative constructive* de Bultmann. Ne disposant plus, pour rencontrer Dieu, ni d'une histoire authentique où se serait déroulé un plan de salut, ni de réalités surnaturelles où se manifesteraient les vouloirs divins révélateurs et efficaces, ni même de ses propres idées et de son corps, l'homme doit chercher une porte de sortie, un passage, si étroit soit-il, par où puisse s'établir le contact avec le transcendant divin. Cette voie de salut, ce sera la foi bultmanienne, conçue sous l'influence de Heidegger comme une décision existentielle dans un acte d'abandon total, acte sans cesse renouvelé, acte de dépouillement, et dépouillé lui-même de toute garantie humaine pour ne s'appuyer que sur la Parole inexprimable, acte paradoxal mais par là-même libérateur et sauveur. »

N'est-ce pas la vérité de l'intelligence conformée au *réel*, à tout le réel, qui permet la conformité de l'esprit avec la vie, avec la *vraie* vie ? N'est-ce pas à la *contemplation* de diriger l'*action* ?

Depuis qu'elle s'est détournée des lumières de l'intelligence spéculative et contemplative, une certaine pensée moderne s'est rendue radicalement incapable de discerner entre d'une part les représentations *imaginatives* qui sont empiriques et spatio-temporelles et d'autre part les représentations de la *raison* qui portent sur l'être et les transcendantaux. Elle parle des unes comme des autres, des images et de la cosmologie de la Genèse comme de la notion de création *ex nihilo* de l'univers, elle range tout dans la catégorie du « mythe ».

Elle est devenue radicalement incapable de distinguer entre d'une part le monde créé et d'autre part le Créateur du monde, qui transcende infini-

ment le monde. Comment comprendrait-elle ce qu'est la *transcendance?* Elle ne peut connaître que l'effort d'un monde fini qui tente de se dépasser lui-même, elle parle alors d'un « naturalisme auto-transcendant et extatique».

Elle est devenue radicalement incapable de distinguer entre d'une part un *ordre de la nature,* qui peut tomber sous les prises de la raison humaine et d'autre part un *ordre surnaturel* de vie et de vérité, manifesté par la révélation et connaissable par la seule foi. Raison et foi, nature et surnature, tout cela demande pour elle à être réduit à un même commun dénominateur.

Elle est comme un Œdipe qui s'est lui-même crevé les yeux au cours de la tragédie luthérienne, et qui n'a plus pour s'éclairer que l'expérience, sans doute nouvelle, de sa cécité, et la résonance en son cœur des consignes aveugles et inconditionnelles de son Antigone. Ces consignes aveugles, ces inconditionnels, ces absolus, qui grandissent au sein même de sa nuit, pourquoi, après tout, ne pourraient-ils pas être le rêve d'un *homo non religiosus,* le rêve d'une humanité désireuse, pour se chercher plus authentiquement, plus « évangéliquement », de vivre *etsi Deus non daretur?*

Juin 1964. CHARLES JOURNET

P.-S. La pensée de Bonhæfler est-elle correctement interprétée par Robinson ? Il faudra revenir sur les *Lettres de prison.* Voici en attendant quelques extraits d'un écrit : *Sur la possibilité d'un message de l'Eglise au monde* (*Ethik,* München, 1949, pp. 276).

1. On demande à l'Eglise des *solutions* aux questions irrésolues posées par le monde et de retrouver ainsi son crédit. Notons-le tout de suite : dans ces exigences le vrai et le faux sont mêlés.

2. Est-ce vraiment la tâche de l'Eglise de répondre aux questions du monde d'aujourd'hui ? Y a-t-il, d'une manière générale, *des réponses chrétiennes* aux problèmes du monde ? Non, si l'on veut que le christianisme ait réponse à *toutes* les questions sociales et politiques. Oui, si l'on tient que le christianisme a quelque chose à dire touchant le monde. C'est une pensée commune dans le monde anglo-saxon que l'Eglise peut en principe résoudre tous les problèmes du monde. A quoi il faut répondre :

a) Jésus ne se préoccupe quasi pas des problèmes temporels (Mt., 22, 15 ; Luc, 12, 13). Ses réponses sont des réponses divines à la question divine posée aux hommes. Sa parole vient non d'en bas, mais d'en haut. Elle n'est pas solution (*Lösung*) mais délivrance (*Erlösung*). Et c'est pourquoi elle résout, mais à sa manière et par surcroît (Mt., 6, 33), tous les problèmes humains.

b) Qui nous dit que tous les problèmes humains doivent et puissent être résolus ? Peut-être importe-t-il plus à Dieu qu'ils restent insolubles pour rappeler aux hommes leur chute et leur délivrance divine. Peut-être les problèmes des hommes sont-ils si embrouillés, si mal posés qu'ils n'aient pas à être résolus. (Le problème des pauvres et des riches se résoudra-t-il jamais autrement qu'en restant sans solution ?)

c) La lutte organisée de l'Eglise contre le mal dans le monde – « campagne », « crusade » – qui fait suite de la notion médiévale de croisade, et dont le luthéranisme s'est délivré, caractérise la vie de l'Eglise dans les pays anglo-saxons. Mais la crise de ces « croisades » y est manifeste : l'esclavage a fait place au prolétariat industriel ; le prohibitionnisme voté par les méthodistes a été retiré par eux ; la société des nations destinée à triompher des nationalismes n'a fait que les exaspérer et a fini dans le Dieu de la force (Job., 12, 6).

d) Le point de vue de problèmes posés par le monde doit être dépassé ; il est non biblique. La voie de Jésus-Christ et de toute la pensée chrétienne ne remonte pas du monde à Dieu, mais descend de Dieu au monde. L'essentiel pour l'Evangile et l'Eglise n'est pas de résoudre le problème temporel. Cela ne signifie pas que l'Eglise n'ait pas

de tâche à l'égard du temporel, mais que cette tâche ne se découvrira qu'à partir du vrai point de vue.

3. La parole de l'Eglise au monde ne peut être que la parole de Dieu au monde, à savoir Jésus-Christ et le salut en son nom. Le rapport de l'Eglise au monde s'inspire de l'Evangile seul, non du droit naturel, du droit rationnel, du droit des gens.

a) La parole de l'Eglise au monde est la parole de Dieu venu en la chair, de l'amour de Dieu pour le monde jusqu'à lui envoyer son Fils, du jugement de Dieu sur l'incroyance. La parole de l'Eglise est un appel à la conversion, à croire en l'amour de Dieu, en le Christ, à se préparer au retour du Christ et à la venue du royaume de Dieu. C'est la parole de la délivrance pour tous les hommes.

b) La parole de l'amour de Dieu pour le monde charge la communauté ecclésiale d'une responsabilité à l'égard du monde. Par sa parole et son action, elle doit témoigner de sa foi en le Christ, écarter tout scandale, porter l'Evangile dans le monde entier. Où cette responsabilité est trahie, c'est le Christ qui est trahi.

d) La communauté ecclésiale témoigne de l'*amour* de Dieu pour le monde en Jésus-Christ par ces deux choses distinctes mais inséparables : la *Loi* et l'*Evangile*. On ne peut prêcher la Loi sans Evangile, ni prêcher l'Evangile sans Loi. L'erreur serait d'attribuer l'Evangile à la communauté ecclésiale, et la Loi au monde. Les deux valent également pour le monde et la communauté.

I. En conséquence, l'Eglise de la Réformation, à la diflérence de l'Eglise catholique, refuse de reconnaître qu'il y ait un domaine commun, celui du droit naturel et de la raison naturelle, dont l'Eglise et le monde puissent ensemble convenir.

II. Pas de double morale : l'une pour le monde concernant le droit, la propriété, le mariage ; l'autre pour les chrétiens, demandant le renoncement à ces choses. Etc.

Bibliographies

RENÉ MARLÉ, S.J., *Le problème théologique de l'herméneutique, Les grands axes de la recherche contemporaine*, Paris, Orante, 1964, 144 pages.

1. L'intérêt de ce petit livre écrit avec beaucoup de clarté et une pleine connaissance des ouvrages récents d'herméneutique parus en langue allemande, nous paraît d'abord se concentrer sur le chapitre III : *Autour du principe de l'interprétation existentiale*, où sont affrontées les positions de Rudolf Bultmann et de Karl Barth. Ensemble Barth et Bultmann avec le groupe de la théologie dialectique, avaient entrepris cette « révolution copernicienne » – depuis Kant, où la tête tourne un peu à tout le monde, comment éviter de parler de « révolution copernicienne » ? – qui devait régénérer la foi et la théologie évangéliques, démasquer les trahisons du protestantisme libéral, restituer à la révélation scripturaire son absolue transcendance. Mais tandis que Barth est demeuré fidèle à son programme, il lui paraît que Bultmann, en s'inspirant de la philosophie de Heidegger et en proposant une « interprétation existentiale du Nouveau Testament », revient aux anciennes nourritures terrestres ; il lui rappelle gentiment et fraternellement « comment autrefois le peuple d'Israël se mit à pleurer après les marmites de viande qu'il avait laissées en Egypte, combien rapidement il s'était fatigué de la manne, comment des cailles lui furent ensuite envoyées et quelles expériences il devait faire avec elles » (Nombres, XI, 33), p. 72.

Selon Bultmann, l'interprétation du Nouveau Testament doit se faire en fonction d'une doctrine sur la nature de l'homme, d'une anthropologie, plus précisément en fonction de l'anthropologie existentiale de Martin Heidegger. Ainsi est posée la question herméneutique d'une *intelligence préalable, Vorverständnis :* l'exégète « entend interroger le texte et le traduire en fonction des structures universelles de l'existence, que la réflexion peut, dans une certaine mesure, établir a priori, et à l'intérieur desquelles seules le texte peut manifester son sens », p. 65. On distinguera dès lors dans le Nouveau Testament une *mythologie* que l'homme moderne ne peut plus accepter (divinité de Jésus, naissance miraculeuse, miracles, résurrection, ascension, etc.) et un *kérygme*, un *message*, dont la valeur est permanente. (Qu'est-ce que l'Evangile signifie pour mon existence ? Comment m'oblige-t-il à la mettre en cause constamment ?)

Dès lors, dira K. Barth, ce n'est plus tellement le *Christ* qui est intéressant, mais *ma* rencontre avec lui ! Pour lui, il n'admet pas qu'on aborde le N. T. en fonction d'une « intelligence préalable » tirée d'une certaine philosophie. La Parole de Dieu, bien loin de se laisser enserrer dans la capacité de comprendre naturelle à l'homme, vient la contrarier, en lui révélant des possibilités proprement insoupçonnables. Jésus-Christ est plus grand que notre foi ; il la précède, la suscite, en triomphant d'abord de notre incrédulité. Ne vaudrait-il pas mieux « au lieu de faire de ce que l'on regarde comme sa propre faculté de comprendre, le catalyseur du texte néo-testamentaire, laisser agir le texte néotestamentaire comme catalyseur de sa propre faculté de comprendre » ?, p. 71. Tout en faisant les réserves nécessaires, l'auteur de notre petit livre paraît, dans ce débat, incliner au moins autant vers Bultmann que vers Barth. De toutes façons, on ne trouvera pas chez lui la critique expresse de la notion fondamentale de nature humaine et de connaissance humaine, commune à Barth et à Bultmann, et héritée de Luther.

2. Comment caractériser *les notions catholiques et protestantes de l'herméneutique?*

« *L'Eglise catholique* vit de la conviction que le don du Saint-Esprit ne consiste pas dans une lumière indépendante de la manifestation historique du sens de l'Ecriture, et que cette manifestation historique se confond avec l'existence même de l'Eglise. Ainsi l'invention de ce sens ne saurait-elle non plus s'opérer indépendamment de la totalité de cette histoire où il se réalise ni de l'institution hiérarchique qui en assure l'authenticité. C'est toujours, en effet, en le prolongeant que l'Eglise découvre et s'approprie le sens immuable du discours divin contenu dans l'Ecriture. C'est ce sens qui la détermine en son origine, comme elle en est la seule manifestation plénière », p. 122.

« *La Réforme* engageait le christianisme sur une voie toute nouvelle... Ce qui caractérise fondamentalement le mouvement de la Réforme, c'est une rupture, une prise de distance voulue en face d'une tradition séculaire considérée pour le moins comme suspecte... c'est le souci de retrouver un rapport *immédiat* avec le texte scripturaire », pp. 99 et 118. Les Réformateurs ont d'abord cru la chose aisée et affirmé la clarté absolue de

l'Ecriture, *est per sese certissima, facillima, apertissima*... C'était une illusion. Les théologiens postérieurs, d'abord déconcertés, se sont ressaisis. Poussant jusqu'au bout l'aventure de l'herméneutique, ils ont pensé que la méthode historico-critique, assumée par une théologie consciente de sa responsabilité à l'égard de la Parole vivante, permettrait de retrouver les grands principes de la Réforme, ceux du « sola fide », de la « justificatio impii », de la « theologia crucis », p. 99. « Si en particulier le problème herméneutique prend chez Bultmann la forme provocante et dramatique du problème de la démythisation, n'est-ce pas qu'il est posé par un théologien qui veut rencontrer *sans intermédiaire* le monde de foi d'hommes que vingt siècles séparent du sien ? D'où nécessairement cette impression vertigineuse d'un véritable abîme à franchir. Bultmann nous semble une fois de plus exprimer dans ses dernières conséquences ce que l'on pourrait appeler l'aventure protestante », p. 118. (Tant que dure le monde, parlons plutôt d'*avant-dernières* conséquences !)

L'auteur ajoute : « Le retour, le *recueillement* de l'Eglise sur son origine rappelée dans toute sa pureté par le texte de l'Ecriture, n'équivaut que sous un aspect à un rapport immédiat. Car l'Eglise ne l'opère jamais en faisant abstraction de sa longue mémoire, qui contient, en même temps que la parole originelle, le sens que précisément cette Parole a développé au cours des siècles et qui doit demeurer inchangé. Si bien qu'elle ne peut jamais avoir cette impression d'abîme à franchir, impression qui peut d'ailleurs provenir en partie d'une illusion, et qu'un Bultmann nous dit ressentir en se penchant sur les vieux textes bibliques », p. 124.

3. Il est d'usage, chez certains de nos exégètes et de nos apologistes, de se référer à la philosophie blondélienne de l'*action*. Si méritante qu'elle soit, cette philosophie, – suivant laquelle la vérité se définirait non plus comme l'adéquation *de l'intelligence au réel*, mais comme l'adéquation *de l'esprit à la vie*, et pour qui les définitions dogmatiques n'ont pas, à proprement parler, de valeur *représentative*, mais sont de simples *instruments* de l'action – permet-elle de donner à la doctrine catholique toute sa valeur de vérité, et d'atteindre le dernier fond du problème qui nous est aujourd'hui posé? Nous n'en sommes pas sûr. La critique que R. Marlé fait du « volontarisme » de Bultmann, ou plutôt les excuses qu'il lui trouve, p. 63, sont à cet égard assez significatives. Charles Journet

Dr Maurice Vernet, *La grande illusion de Teilhard de Chardin*, Gedalga, 1964, 232 pages.

1. « Illusionné par la diversité des formes vivantes et leurs variations superficielles, mais essentiellement temporaires, Teilhard a cru à des liens génétiques entre espèces cependant distinctes, il a imaginé au départ de la matière des transformations progressives de tout le monde vivant... Devant la singularité de la vie que Teilhard a méconnue, l'homme n'est-il pas oublié et, comme il le dit lui-même, *roulé comme un galet* dans le Torrent universel ? » Au transformisme, l'auteur, disciple de Vialleton, oppose l'évolutionnisme, seul capable de définir exactement les propriétés de la vie, irréductibles à celles du monde minéral.

Si le transformisme est illusion scientifique, illusion donc, conclut l'auteur, de demander à Teilhard le moyen de *concilier* science et religion, illusion encore de s'abandonner au lyrisme de sa conception *cosmique*, illusion enfin de se laisser séduire au mirage *optimiste* de ses perspectives d'avenir.

2. Nous sommes en *accord* avec le Dr V. quand il décrit les propriétés de la vie. Nous séparant de lui, nous accepterions, du point de vue scientifique, l'idée d'une *évolution* (*transformiste*), non comme conclusion démontrée, mais comme concept primordial devenu indispensable aujourd'hui pour déchiffrer le sens des phénomènes.

C'est la *philosophie* de Teilhard et son hylozoïsme qui nous arrête. Quant à sa *théologie* et à sa *mystique*, qu'il déclare lui-même « nouvelles », du Christ cosmique et des sacrements cosmiques, elles nous apparaissent comme le fruit d'une volonté très consciente et réfléchie – aussi sincère que celle jadis qui, dans une tout autre direction, égarait Joachim de Flore – de *naturaliser* intégralement le christianisme, dans l'intention sans nul doute *de le mieux servir*, et de le faire accepter d'un monde devenu areligieux :

Le phénomène religieux est une grandeur cosmique irréversible.

Ma force et ma joie tiennent à ce que je vois se réaliser pour moi en quelque façon la fusion de Dieu et du Monde.

Cette grande cause – qui me tient seule à cœur au fond – de la fusion explicite de la vie chrétienne avec la sève « naturelle » de l'univers.

Assimiler hardiment le Jésus de l'Evangile... avec le néo-Logos de la philosophie moderne

– *le principe évoluteur d'un Univers en mouvement.*

...Généralisation du Christ-Rédempteur en un véritable Christ-Evoluteur (celui qui porte, avec les péchés, tout le poids du monde en progrès).

En régime de cosmo-noo-genèse, la valeur comparée des Credo religieux devient mesurable par leur pouvoir respectif d'activation évolutive.

C'est ainsi qu'éclate la vertu du « Christique »... engendré par la rencontre progressive, dans notre conscience, entre les exigences cosmiques d'un Verbe incarné et les potentialités d'un Univers convergent.

Le Christ de la Révélation n'est pas autre que l'Oméga de l'Evolution.

J'ai pour moi saint Jean et saint Paul, etc.

Je traduis : tentative puissante de « naturalisation » de la révélation chrétienne, dans l'espoir de la réintégrer dans un monde matérialiste et incroyant. Ou encore : Entreprise naturaliste de « démythisation » du dogme chrétien.

3. Revenons au livre de M. Vernet. Il est dédié : *A la mémoire de Henri Bergson.* Serait-ce parce que Bergson, en considérant la matière comme une retombée de l'élan vital, accorderait la primauté même *chronologique* de l'apparition de la vie ? Charles Journet

SAINT BERNARD, *Œuvres complètes, III, Tractatus et opuscula,* Editions cisterciennes, Rome, 1963, 532 grandes pages. En dépôt à la Librairie Lethielleux, rue Cassette 10, Paris 6e.

Le texte de cette édition critique est établi par deux bénédictins : J. Leclerc et M. Rochais. Les deux premiers tomes présentaient les *Sermones super Cantica.* Ce troisième tome, dédié par les éditeurs à Jean XXIII, contient huit ouvrages disposés selon l'ordre chronologique. 1. *Livre sur les degrés d'humilité et d'orgueil;* 2. *Apologie contre les clunisiens;* 3. *Traité de l'amour de Dieu,* sorte de petite somme de saint Bernard ; 4. *Livre sur la grâce et le libre arbitre,* l'ouvrage le plus spéculatif du saint et qui, sur ce point de doctrine, sert d'intermédiaire entre S. Augustin et S. Thomas ; 5. *Livre aux Templiers,* qui évoque tout le problème de la Croisade et de la promotion du laïcat ; 6. *Sur le précepte et la dispense,* traitant de la théologie et de l'obéissance ; 7. *Vie de saint Malachie,* éclaire l'histoire de l'Irlande et le rôle de l'évêque ; 8. *Enfin le célèbre livre De consideratione,* adressé au pape Eugène III, qui nous livre le jugement de S. Bernard sur la curie romaine et le pouvoir temporel des papes.

Missel de l'Assemblée chrétienne, présenté par l'Abbaye de Saint-André de Bruges, 1872 pages.

« Fruit d'un travail d'équipe réalisé sous l'impulsion de Dom Thierry Maertens, directeur de *Paroisse et Liturgie.* Véritable manuel de culture chrétienne... voudrait devenir le compagnon fidèle du chrétien dans la préparation de sa messe dominicale et dans sa prière quotidienne, ainsi que le guide pratique des réunions de formation, de catéchèse et de prière. » Pas de latin. Traductions du *Lectionnaire,* de Osty, Gélineau. (Heureusement pas de Feder !)

L'*Introduction* explique : « Jusqu'en ces dernières années le missel des fidèles était une reproduction, aussi exacte que possible, du missel que le célébrant utilise à l'autel... Mais le missel du célébrant a été conçu à une époque où certaines valeurs essentielles de la liturgie s'étaient estompées... Aujourd'hui, l'assemblée liturgique reprend ses droits. » Déclaration qui pourrait, avouons-le, étonner.. Le *Missel de l'Assemblée chrétienne* sera contre-distingué du *Missel du célébrant.* Tel le *Goffiné* de nos aïeux...

Charles Journet

J. DHEILLY, *Dictionnaire biblique,* Tournai, Desclée et Co, 1964, 1260 pages, 14 tables et cartes, 320 fr. belges.

Son but précis : « Rassembler brièvement les innombrables renseignements utiles à la compréhension de la Bible : histoire, géographie, personnages, institutions, livres bibliques, archéologie, thèmes, pays et peuples avoisinant la Palestine, etc. Pour obtenir une pareille réalisation, on a consulté et utilisé tous les ouvrages qui contiennent les résultats actuels des sciences bibliques. Si parfois une vue originale a été proposée, plus souvent l'on s'est efforcé de donner l'opinion la plus sûre. »

La difficulté était de résumer en quelques lignes des sujets dont chacun couvre une littérature immense, et d'en dégager les caractéristiques. Elle a pu être heureusement surmontée et ce dictionnaire tient ses promesses. Certains titres : *sainteté, route, Job,* etc., esquissent le sens de ce progrès spirituel réalisé avec le temps en Israël. On lira avec intérêt les exposés plus étendus sur le *péché,* la *révélation,* la *rédemption,* la *rétribution.*

L'étude sur le *mythe*, après avoir distingué les sens qui doivent être exclus de la Bible, ajoute : « Mais pour traduire son contenu, le mythe comporte une forme, une présentation littéraire, couramment utilisée dans l'antiquité orientale : ce sont les *symboles*. Dans cette acception, l'Ecriture peut se servir à l'occasion d'un langage « mythique ». Lorsque l'Ancien Testament use d'anthropomorphismes dans le récit de la création, il utilise un procédé caractéristique du mythe. Cependant, ce récit est en rupture très nette avec le mythe mésopotamien parce qu'il se situe à l'intérieur du temps historique (début de l'histoire humaine) et non dans le temps primordial ; parce qu'il met en jeu le Dieu personnel et vrai, au lieu de véhiculer le polythéisme ; et enfin parce qu'il renferme une *révélation*, et non une expérience humaine transposée dans le domaine divin » (la notion de démythisation bultmannienne est ensuite touchée). On appréciera aussi l'exposé sur les *genres littéraires* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Le petit article sur la *Formgeschichte*, après les éléments à retenir, énumère les éléments à refuser : 1° *Influence majeure de la communauté*. En laissant de côté les apôtres comme témoins, en laissant dans l'ombre la personne de Jésus, on rend le christianisme incompréhensible. L'Ecriture dépend de la Tradition ; mais celle-ci doit s'enraciner dans les « fondements ». 2° *Le rôle de simples scribes attribué aux évangélistes*. En réalité, chacun d'eux, avec son style et ses caractéristiques propres a donné un aspect particulier de la même tradition. 3° *L'impossibilité d'entrer en contact avec Jésus*. C'est pour rester fidèle à sa personne et à son enseignement que la communauté s'adapte à ses besoins. Si elle ne nous donne pas une Vie de Jésus, elle entend nous fournir un témoignage authentique le concernant, et ses membres exercent un contrôle sur la matière – orale ou écrite – de ce témoignage.

LUCIEN DEISS, *Synopse de Matthieu, Marc et Luc avec les parallèles de Jean*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962-1963, deux volumes grand format de 192 et 327 pages.

Le premier volume, Introduction, notes et vocabulaire, comprend dans une première partie *trois Introductions à Matthieu, Marc Luc ;* dans une deuxième partie des *Notes sur les péricopes synoptiques : Récits de l'enfance, Ministère galiléen, Résurrection du Seigneur ;* dans une troisième partie un *Vocabulaire des Evangiles synoptiques*. Le deuxième volume présente les textes des trois synoptiques, et les très rares péricopes que le quatrième Evangile possède en commun avec les Synoptiques. Cette synopse « est la première en langue française qui suit l'ordre propre de chaque évangéliste. Il n'est pas possible, en effet, d'établir un plan qui serait commun aux trois Synoptiques, ce qui équivaudrait à bouleverser et à défigurer le plan des trois Evangiles à la fois. Il n'est pas possible non plus, comme l'a fait le P. Lagrange, de suivre le plan d'un seul Evangile (de Luc, par exemple) ce qui reviendrait à sacrifier les deux autres. Seule la fidélité aux trois Evangiles à la fois peut servir de principe pour l'établissement d'un plan strictement objectif. Il est clair que dans ce cas il faut redonner en regard de chaque péricope le ou les textes parallèles ». Les péricopes présentent : 1. *Les récits de l'enfance ;* 2. *Le ministère galiléen ;* 3. *Le ministère judéen ;* 4. *La résurrection du du Seigneur*. « La traduction se veut strictement littérale, autant que le permet le passage du texte grec au texte français... L'unique beauté recherchée est celle de la plus grande fidélité au texte évangélique. »

Les notes du premier volume sont brèves et demeurent strictement exégétiques. Sauf deux ou trois indications. L'une sur le baptême « *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*, qui témoigne de l'usage liturgique, et explicite la formule *au nom de Jésus* en usage dans la communauté primitive. Les deux formules se rejoignent en ce sens que la foi chrétienne *au nom de Jésus* inclut l'adhésion au Père qui l'a envoyé et à l'Esprit qu'il a promis aux siens »,p. 150. L'autre sur l'Ascension dans saint Luc : « Luc donne une double tradition de l'Ascension : 1° La première, celle de l'Evangile, semble indiquer que Jésus est monté au ciel le jour même de sa Résurrection ; sans doute l'Evangéliste n'affirme pas ceci directement, mais le texte qu'il présente invite le lecteur à cette conclusion ; 2° La seconde, celle des Actes, place l'Ascension quarante jours après la Résurrection. Il semble que chacune de ces données corresponde à un dessein de l'Evangéliste. » Sous son aspect théologique, à savoir l'*entrée de Jésus dans sa gloire*, l'Ascension s'identifie à la Résurrection. Sous un second aspect, celui du *départ de Jésus de notre terre*, qu'il a voulu rendre visible aux siens, l'Ascension corporelle n'est que l'image visible de l'invisible réalité, le signe sensible du mystère spirituel, p. 151. (Charles Journet)

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.