

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • <i>La conscience du chrétien devant l'arme nucléaire</i> .	241
JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. • <i>Structure logique du symbole</i> . . .	249
ANNE PERRIER • <i>Notre sœur la Mort, Poèmes</i>	263
M.-R. GAGNEBET, O.P. • <i>L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange, Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu</i>	273

NOTES

CHARLES JOURNET • « <i>Surprised by Joy</i> », Un récit de conversion . . .	291
CHARLES JOURNET • <i>Un livre sur Gandhi et la non violence</i>	296
JACQUES MARITAIN • <i>Le témoignage rendu par les sciences à l'existence de Dieu</i>	302
CHARLES JOURNET • <i>L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin</i> . .	305

BIBLIOGRAPHIES • Antoine Wenger, *Vatican II, Deuxième Session* • Michel Barré *Lettre sur la liberté religieuse.*

I. Ortiz de Urbina, S.J., *Nicée et Constantinople* • Paul Aubin, S.J., *Le problème de la conversion, Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* • Auguste Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise, La doctrine des âges du monde* • Saint Paulin de Nole, *Poèmes, Lettres, Sermon* • A. Hamman, *La Messe, Liturgies anciennes et textes patristiques.*

Robert M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes* • Jacques E. Ménard, *L'Evangile (gnostique) selon Philippe* • René Nelli *Le Phénomène Cathare.*

XXXIX^e ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1964

La conscience du chrétien devant l'arme nucléaire

1. Faut-il aller jusqu'au refus inconditionnel?

Le 27 avril 1957, les doyens des six facultés de théologie évangélique de la République Démocratique Allemande ont publié la déclaration suivante :

« Nous nous solidarisons entièrement avec le Synode de l'Eglise évangélique allemande et le Mouvement œcuménique dans son ensemble pour rejeter radicalement les moyens de destruction massive.

« Par eux sont profanés les dons de Dieu, la raison humaine et les forces de la nature.

« Par eux l'homme se trouve trahi, lui que Dieu a créé à son image, et pour lequel le Christ est mort et ressuscité.

« Par eux est outragée la bonté du Créateur lui-même.

« Nous mettons en garde contre la tentation de les laisser utiliser, ou, comme des irresponsables, de se laisser aller à l'indifférence et à la résignation.

« Le danger mondial, qui ne menace pas seulement la génération actuelle, mais nos enfants et petits-enfants, exige que chacun de nous s'engage à obtenir la mise hors la loi et l'abolition de ces moyens d'anéantissement. »

Les évêques des Eglises de la République Démocratique Allemande se sont joints à cette déclaration, ainsi que les dirigeants des Eglises évangéliques de Rhénanie, du Palatinat et de Hesse-Nassau. Ces derniers ont résumé ainsi leur position :

« Il est du devoir du message chrétien d'avertir tous les hommes, qu'en prenant part à la fabrication et à l'emploi des moyens modernes de destruction massive, ils profanent les dons de Dieu, ils blasphèment la bonté de Dieu, et ils trahissent l'image de Dieu. »

Nous empruntons ces déclarations au texte d'une conférence de M. Helmut Gollwitzer, Professeur à l'Université libre de Berlin¹, traduite sous le titre : *Les chrétiens et les armes atomiques*. L'auteur termine ainsi sa conférence :

« Au cas où des dirigeants, qui n'auraient pas été mis en garde et inspirés par l'Eglise, décideraient d'acquérir les armes atomiques, l'Eglise devrait alors parler ainsi au citoyen appelé à fabriquer ou manier ces armes : Ce sont précisément ces armes qui rendent caduques toutes les raisons que j'ai données

¹ Tirage à part des *Cahiers Protestants*, 1958.

autrefois pour convaincre et même pour engager le citoyen à obéir à l'appel de l'Etat. En définitive, aussi sûr que l'Amen termine le sermon, une conclusion s'impose après notre analyse des transformations de la technique militaire : Non seulement il ne doit pas y avoir de guerre atomique, mais il n'y en aura pas, du moins en tant que cela dépend de nous, chrétiens et hommes politiques chrétiens, de toi et de moi. *Ni toi ni moi*, dira le pasteur du haut de sa chaire, *nous ne prendrons ces armes démoniaques, même en cas de représailles.*

« Un chrétien, en tout cas, ne peut le faire, puisque de tout temps il ne lui a été permis de participer qu'à une guerre juste. Si les autorités l'invitent à préparer le massacre universel – si on en arrive là, et certainement on y est arrivé – le chrétien répondra : *Si omnes, ego non, si tous acceptent, moi je n'accepte pas.* »

2. L' « Encyclique « *Pacem in Terris* »

Le 11 avril 1963 paraissait l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in Terris*, dans laquelle on pouvait lire :

« On a coutume de justifier les armements en répétant que dans les conjonctures du moment, la paix n'est assurée que moyennant l'équilibre des forces armées. Alors toute augmentation du potentiel militaire en quelque endroit provoque de la part des autres Etats un redoublement d'efforts dans le même sens. Que si une communauté politique est équipée d'armes atomiques, ce fait détermine les autres à se fournir de moyens similaires, d'une égale puissance de destruction. (Edition du Centurion, n° 110).

« Et ainsi les populations vivent dans une appréhension continuelle et comme sous la menace d'un épouvantable ouragan, capable de se déclarer à tout instant. Et non sans raison, puisque l'armement est toujours prêt. Qu'il y ait des hommes au monde pour prendre la responsabilité des massacres et des ruines sans nombre d'une guerre, cela peut paraître incroyable ; pourtant, on est contraint de l'avouer, une surprise, un accident suffiraient à provoquer la conflagration. Mais admettons que la monstruosité même des effets promis à l'usage de l'armement moderne détourne tout le monde d'entrer en guerre ; si on ne met pas un terme aux expériences nucléaires tentées à des fins militaires, elles risquent d'avoir, on peut le craindre, des suites fatales pour la vie sur le globe » (n° 111).

« La justice, la sagesse, le sens de l'humanité réclament, par conséquent, qu'on arrête la course aux armements ; elles réclament la réduction parallèle et simultanée de l'armement existant dans les divers pays, la proscription de l'arme atomique et enfin le désarmement dûment effectué d'un commun accord et accompagné de contrôles efficaces. *Il faut empêcher*, proclamait Pie XII, *que la guerre mondiale, avec ses ruines économiques et sociales, ses aberrations et ses désordres moraux, déferle une troisième fois sur l'humanité* (n° 112).

« Mais que tous en soient bien convaincus ; l'arrêt de l'accroissement du potentiel militaire, la diminution effective des armements et – à plus forte raison – leur suppression, sont choses irréalisables ou presque sans un désarmement intégral qui atteigne aussi les âmes ; il faut s'employer unanimement et sincèrement à y faire disparaître la peur et la psychose de guerre. Cela suppose qu'à l'axiome qui veut que la paix résulte de l'équilibre des armements, on substitue le principe que la vraie paix ne peut s'édifier que dans la confiance mutuelle. Nous estimons que c'est là un but qui peut être atteint, car il est, à la fois, réclamé par la raison, souverainement désirable, et de la plus grande utilité » (n° 113).

« Il est une persuasion qui, à notre époque, gagne de plus en plus les esprits, c'est que les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes mais par la négociation » (n° 126).

« Il est vrai que d'ordinaire, cette persuasion vient de la terrifiante puissance de destruction des armes modernes et de la crainte des cataclysmes et des ruines épouvantables qu'occasionnerait l'emploi de ces armes. C'est pourquoi il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits » (n° 127).

L'Encyclique demande la proscription de l'arme atomique dans la perspective d'un désarmement effectué d'un commun accord, mais non dans toute perspective et inconditionnellement. Elle réclame la constitution d'une organisation politique mondiale, mais constate que « dans les conditions actuelles de la communauté humaine, l'organisation et le fonctionnement des Etats, aussi bien que l'autorité conférée à tous les gouvernements, ne permettent pas, il faut l'avouer, de promouvoir comme il faut le bien commun universel » (n° 135).

Si la guerre moderne, la guerre Atomique, Biologique, Chimique, est devenue de soi injuste, faut-il reprocher à l'Encyclique de n'avoir pas dit que « quoiqu'il arrive, il est parfaitement immoral et antichrétien d'employer pour se défendre les mêmes armes que l'adversaire » ? Ou, au contraire, va-t-on s'autoriser de son silence pour conclure qu'elle permet la fabrication – et l'emploi – de l'arme A.B.C. ?

Le problème est grave. Est-il même soluble ? Sûrement, dans la perspective, ouverte par l'Encyclique, d'une organisation politique mondiale fondée sur l'amitié mutuelle des peuples non sur la contrainte, « constituée par un accord unanime et non pas imposée par la force » (n° 138), et qui seule disposerait d'une force armée intervenant pour empêcher toute tentative de guerre.

Mais comment résoudre le problème aujourd'hui, dans l'état actuel de la société humaine ? Dans quelle direction chercher pour espérer une réponse ?

Voici telle quelle – inédite et anonyme, – celle qui nous avait été proposée, il y a quelques années, après la publication de la brochure de M. Helmut Gollwitzer.

3. *Solution proposée au drame de la conscience*

1. Voilà des années que ce problème me tourmente et que je cherche en vain une solution satisfaisante.

Sur la question des armes A.B.C. considérée *en soi*, je pense que M. Gollwitzer a raison. Une guerre moderne peut être juste quant à sa fin, mais il me paraît clair que même juste quant à sa fin, toute guerre moderne, tant qu'elle impliquera l'usage des armes A.B.C., est désormais injuste en raison

des moyens qu'elle emploie. (C'était déjà vrai de la « guerre totale », avant l'usage des armes atomiques.)

Et cependant les chrétiens ont-ils le devoir de refuser d'y participer ? Autrement dit, si on considère le *contexte concret*, cette guerre, de soi condamnable, doit-elle être condamnée en fait ? Ici je patauge, mais je remarque tout de suite que M. Gollwitzer lui-même, qui a raison en principe (quoique en dramatisant un peu des choses qui sont de soi abominables), a recours à la fin à un tour de passe-passe. « Non seulement, dit-il, il ne doit pas y avoir de guerre atomique, mais *il n'y en aura pas* », et il ajoute, ce qui a tout l'air d'un alibi pharisaïque : « du moins en tant que cela dépend de nous, chrétiens et hommes politiques chrétiens, de toi et de moi ». Bravo pour le chrétien, mais ce n'est pas son refus qui empêchera cette guerre d'*avoir lieu*, avec toutes ses conséquences, si quelque gouvernement fait une bêtise. Ainsi de l'aveu de M. Gollwitzer lui-même, – mais comme une chose qu'il ne veut pas regarder en face, – cette question d'empêcher autant que possible une telle guerre d'avoir lieu entre dans le problème moral considéré *in concreto*. (Et c'est justement pour empêcher autant que possible la guerre d'avoir lieu que les Etats fabriquent des armes atomiques, à titre de *deterrent*.)

Nous sommes en plein cercle vicieux, et à mon avis cela veut dire que le diable nous a pris dans un piège. Ce n'est pas une condamnation abstraite portée au nom de la morale qui nous en fera sortir. Le monde est *beaucoup plus malade encore* et *beaucoup plus ancré dans le péché* que nous ne croyons.

Sommes-nous en face d'une faillite de la morale ? Supposez que la guerre atomique doive être purement et simplement condamnée et que le Pape omette de le faire et laisse les chrétiens libres de mener une telle guerre : faillite de la morale.

Supposez au contraire qu'il la condamne purement et simplement, et ordonne aux chrétiens le refus de coopérer : 1° il ne sera obéi que d'un tout petit nombre ; 2° même si *tous* les chrétiens lui obéissaient, cela n'empêcherait pas cette guerre d'avoir lieu ou la menace de cette guerre de réussir, – bien au contraire. Ce n'est pas en Russie soviétique que l'attitude des chrétiens aura la moindre influence ; et ou bien les Soviets pourraient profiter du trouble causé par le refus des chrétiens dans le bloc non communiste pour déclencher favorablement la guerre ; ou bien les chrétiens réussiraient à imposer à ce bloc le désarmement unilatéral, et les Soviets avec la menace de la guerre seraient les maîtres du monde. Ici donc encore, faillite de la morale.

2. Je me demande si la solution morale réellement concrète ne pourrait pas être cherchée du côté du *moindre mal*. Mais je ne vois aucune élaboration des moralistes qui puisse nous aider en cela.

Voici à quoi je pense (en pataugeant). Prenons l'exemple d'un homme dont la conscience a été rendue, par sa faute, irrémédiablement fautive. La faute est dans le passé. Dans le présent il péchera en tout cas, soit qu'il suive sa conscience erronée soit qu'il agisse contre elle. Dans tel cas donné que lui conseillerez-vous, ou que se conseillerait-il à lui-même s'il était conscient de tout cela ? De faire ce qui apparaît comme le moindre mal...

Eh bien ! ne sommes-nous pas dans une situation, non pas pareille (je dirai pourquoi plus loin) mais analogue, une situation de *conscience perplexe* ?

Le péché des nations est dans le passé : avoir, à force d'orgueil et de convoitise, rendu impossible (au moins pour notre temps) le *seul empêchement réel* à la guerre atomique, à savoir la constitution d'un « gouvernement mondial » ou corps politique supra-national.

Dans ces conditions les Etats maintenant ne peuvent pas échapper au mal. Si le bloc non communiste désarmait unilatéralement, il livrerait le monde à l'empire soviétique et trahirait toutes les valeurs saintes, temporelles et spirituelles, que nous avons à défendre : mal de trahison. – Si le bloc non communiste fabrique des armes atomiques *en espérant ne pas avoir à les employer*, mais pour faire équilibre à la menace de l'adversaire, il ne peut espérer ne pas avoir à les employer *qu'à la condition* D'ÊTRE EFFECTIVEMENT PRÊT A LES EMPLOYER : mal de la guerre d'annihilation à laquelle on se prépare (avec le désir de l'éviter).

C'est alors – voilà ce que j'avancerais à titre tout hypothétique, – au principe du moindre mal qu'il faut recourir. Et, parce qu'elle offre une chance positive d'éviter la guerre (tout en la préparant), c'est la seconde des deux positions mentionnées ci-dessus, qui, malgré tout ce qu'elle charrie d'affreux, représente le moindre mal.

Or une action qui a pour objet un moindre mal peut être bonne elle-même (saint Louis a agi bien, étant donné les conditions de l'époque, en prenant des mesures qui permettaient la prostitution). Il est vrai que dans tous les cas généralement envisagés il est question de *permettre* un moindre mal, non de le *faire*.

3. Mais les moralistes ont-ils jamais discuté la question de savoir si un homme peut dans certaines circonstances n'avoir le choix qu'entre deux choses peccamineuses de soi ? et si dès lors il ne peut pas avoir le devoir

de choisir de *commettre* un moindre mal : acte de choix qui sera bon si l'homme *n'est pas responsable* des circonstances en question ? Exemple : un chirurgien a fait sur le cerveau d'un homme une opération dont le résultat est de rendre certaines impulsions absolument irrésistibles ; la victime de cette opération se trouve irrésistiblement poussée au meurtre ou – si elle fait dévier son impulsion – à une débauche affreuse ; ne fait-elle pas *bien*, au moment où elle sent surgir l'impulsion, de se jeter dans la débauche plutôt que de commettre un meurtre ? Il ne s'agit point là de faire un mal pour obtenir un plus grand bien (ce qui est toujours défendu) mais de faire un mal pour *éviter un plus grand mal inévitable autrement*.

Dans le cas des Etats, les péchés qui ont créé des circonstances où quelque mal est inévitable sont dans le passé. Si un Etat pris ainsi dans un piège historique décide de faire un certain mal (fabriquer les armes atomiques) à titre de moindre mal, cet acte, si on considère le pays en question comme un tout historique avec tout son passé, est peccamineux *dans sa racine* (passée). Aucun Etat n'a les mains pures. Mais *l'homme d'Etat*, lui, qui vit aujourd'hui, n'est pas coupable du péché d'autrefois. C'est pourquoi nous ne sommes pas ici dans le même cas que dans celui d'une conscience rendue invinciblement erronée par la faute de l'agent. L'homme d'Etat n'est nullement responsable des fautes et péchés historiques accumulés par son pays. Il peut donc agir *bien* en prescrivant le moindre mal dont il s'agit, *à condition* qu'il fasse *réellement* tout ce qui est possible pour éviter la guerre, et d'abord pour arriver à un accord international prohibant la fabrication de ces armes diaboliques.

4. Et maintenant en ce qui concerne *les simples citoyens* ? Il me semble qu'eux aussi sont pris dans le même piège que leur Etat, et ont à choisir un moindre mal. (Encore une fois tout ceci n'est qu'une hypothèse de recherche). Ce qui pour eux serait vraiment peccamineux serait par exemple d'obéir à l'Etat par pure servilité et sans souci du bien et du mal, ou encore de négliger ce qui dépend d'eux pour qu'on arrive à un accord international supprimant les armes A.B.C. ou pour préparer dans l'avenir un gouvernement mondial. Mais participer à la fabrication, et, en cas de guerre, à l'emploi de ces armes (qui sont mauvaises) ne serait pas de leur part un acte mauvais, s'ils pensent que leur pays lui-même agit selon les normes que j'ai mentionnées plus haut. Ces individus, me semble-t-il, ne commettent pas de faute morale.

Et n'en commettent pas non plus ceux qui (à tort, selon moi) prennent

le parti contraire, et refusent de fabriquer ces armes ou de les employer. Cela aussi est une sorte de moindre mal (un mal, – parce que dans la petite mesure de leur action individuelle ils privent le monde civilisé de ce dont il a besoin pour ne pas trahir ses devoirs). Mais le danger pour la cause de la civilisation n'est pas grand, parce que ces héros de l'objection de conscience ne seront jamais nombreux ; et d'autre part il est bon que témoignage soit rendu, même par des gens qui se trompent, aux préceptes les plus hauts que le cynisme de beaucoup oublie ; un excès compense l'autre. Je viens de dire : à tort selon moi. Cela s'entend des objecteurs de conscience absolus, comme M. Gollwitzer (à vrai dire c'est politiquement plutôt que moralement, étant donné les circonstances particulières à l'Allemagne en ces années-ci, que sa thèse a une valeur pratique). Je pense que des hommes qui refuseraient, non pas de coopérer à la guerre en général, mais d'employer eux-mêmes certaines armes, et qui seraient prêts à mourir si on voulait les y contraindre, seraient des héros authentiques.

J'ai conscience de formuler aussi mal que possible des pensées dont je ne suis nullement sûr (bien que je ne voie pas d'autre issue) et vers lesquelles je ne fais que tâtonner.

Ce qui reste, c'est qu'à mon avis la morale risque de voir son autorité sur les esprits ruinée si les moralistes s'en tiennent à des condamnations justes en elles-mêmes mais dans l'abstrait, et s'ils sont incapables de descendre à des précisions concrètes.

Conclusion

L'humanité est aujourd'hui en présence de l'alternative : ou une paix permanente ou un sérieux risque de destruction totale. Le problème d'une paix durable et permanente n'est pas autre chose que le problème d'une organisation authentiquement politique du monde. Henri Bergson, distinguant les *sociétés closes* qui sont temporelles et terrestres, de la société ouverte qui est spirituelle, a montré que le genre d'amitié qui unit les membres du village ou de la cité peut s'élargir d'une société close à une autre plus vaste, mais que, si l'on en vient à l'amour de l'humanité tout entière, alors il s'agit de passer d'un ordre à un autre ; de l'ordre des sociétés closes à l'ordre infiniment différent, de la société ouverte et spirituelle, où l'homme est uni à cet Amour même qui a créé le monde¹. Tout cela est

¹ *Les deux sources*, p. 288.

vrai. Mais ici encore la simple considération du développement en extension n'est qu'accidentelle. Si les hommes doivent passer de nos sociétés politiques actuelles à une société politique mondiale, ils passeront à une société *close* plus vaste, aussi vaste que toute la compagnie des nations, et l'amitié civique aura à s'élargir de la même manière.

L'amitié civique restera encore infiniment différente de la charité, tout comme la société mondiale restera infiniment différente du Royaume de Dieu.

CHARLES JOURNET

Structure logique du symbole

Il ne s'agit pas ici de rechercher les origines ni la genèse du symbole, mais de nous interroger sur sa structure logique, nous pourrions dire sur sa fonction d'intelligibilité, car cette fonction se réfère à une structure qui la rend possible.

Même ainsi précisé, le champ de réflexion est immense. Car le chemin va du symbole religieux (sans doute expression première du symbolisme dans l'histoire humaine) jusqu'à l'épure mathématique mise en service dans la théorie de l'information. Sur ce chemin, se rejoignent, soit en marche parallèle, soit au contraire en fusion étroite, les symboles profanes, les symboles révélateurs de l'inconscient exploré par la psychologie des profondeurs, les symboles émanant du préconscient spirituel où se forme l'intuition créatrice de la poésie, les symboles utilisés par les diverses disciplines scientifiques, mathématiques, physique, chimie, etc.

Certains caractères doivent être communs à des réalités aussi diverses pour qu'on les désigne par un même mot. Et parmi ces traits communs, il y a précisément leur *fonction signifiante*. A quelque niveau qu'on le prenne, et quelles que soient par ailleurs les autres fonctions qu'il remplisse, le symbole est toujours, en tant que tel, *révélateur*. Il est porteur de signification.

Signalons tout de suite une différence notable dans l'usage du mot « symbole » et sa fonction révélatrice. Pour le psychologue ou l'historien des religions, le langage, véhicule sensible du concept, n'est pas toujours symbolique. L'expression symbolique se distingue du langage logique. Ce dernier est signe, mais non symbole. En revanche, pour les sciences exactes comme pour la théorie de l'information, le mot, comme tout autre moyen conventionnel choisi en vue de la communication, est « symbole ».

La portée de cette remarque nous paraît grande. C'est que dans les sciences dites exactes, les mots sont univoques. Comme l'écrit Léon Brillouin : « La science commence par des définitions et donne aux mots qu'elle emploie des significations univoques, ne prêtant à aucune ambiguïté ni malentendu. L'esprit de finesse fait place à la rigueur cartésienne »¹.

Un symbole mathématique renvoie à une entité mathématique parfaitement précisée et qui ne laisse place à aucune inconnue. Le psychanalyste,

¹ Léon BRILLOUIN, *Vie, matière et observation*, Albin Michel, Paris, 1959, p. 138.

lui, dira au contraire que lorsque tout est connu, le symbole est mort¹. Le philosophe, que le symbole « est la conscience d'une absence. Il est la condition d'un esprit à qui n'est donnée qu'une intuition indirecte en une saisie réfractée. Il est le signe d'un manque »².

Nous voici donc en face de deux grandes catégories de symboles : ceux que la pensée technique et scientifique se forge comme un instrument particulièrement affiné de son langage, et ceux qui surgissent des profondeurs existentielles du sujet, de la nuit trouble de l'inconscient freudien ou de la nuit translucide de l'inconscient, ou plutôt du préconscient spirituel³. Proposons d'appeler les premiers symboles, « scientifiques » et les seconds symboles, « existentiels ».

Les uns et les autres ont en commun une structure logique grâce à quoi ils ont valeur signifiante. Mais il est évident que cette structure logique ne se présente pas dans l'une et l'autre catégorie, avec les mêmes caractères.

Les symboles scientifiques

Les symboles « scientifiques » sont de pures créations de la raison. Ils ne sont en quelque sorte que structure logique. Pour remplir leur rôle, ils doivent être exactement définis. Celui qui les manie sans les comprendre manipule du vide. Paradoxalement, le mathématicien qui les saisit dans toute leur signification et leur fonction devient capable d'en dégager une secrète poésie. Les savants sont bien conscients de l'opération qu'ils font

¹ Cf. Carl Alfred MEIER, *Le symbole et son rôle dans la psychologie analytique de Jung*, dans *Recherches et Débats*, n° 30, mars 1960, p. 146, Librairie Fayard, Paris.

² Jean TROUILLARD, *Symbole et distance*, dans *Recherches et Débats*, n° 29, décembre 1959, p. 40.

³ C'est Jacques Maritain qui, à notre connaissance, a le mieux mis en lumière l'existence de deux inconscients : « Il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un inconscient, ou plutôt d'un préconscient spirituel, que Platon et les anciens étaient loin d'ignorer, et dont la méconnaissance au profit du seul inconscient freudien est un signe de la lourdeur d'esprit de notre époque. Il y a deux sortes d'inconscients, deux grands domaines d'activité psychologique soustraits à la saisie de la conscience : le préconscient de l'esprit dans ses sources vives, et l'inconscient de la chair et du sang, des instincts, des tendances, des complexes, des images et des désirs refoulés, des souvenirs traumatiques, selon qu'il constitue un tout dynamique et autonome. Je voudrais appeler la première sorte d'inconscient, inconscient ou préconscient *spirituel*, ou, pour l'amour de Platon, *musical* ; et la deuxième, inconscient *automatique* ou *sourd* – sourd à l'intelligence, et structuré en un monde autonome séparé de l'intelligence ; nous pourrions dire aussi *inconscient freudien*, en un sens tout à fait général et en laissant de côté toute théorie particulière. Ces deux sortes de vie inconsciente sont à l'œuvre en même temps ; dans l'existence concrète, leurs influences respectives sur l'activité consciente interfèrent ou s'entremêlent toujours plus ou moins ; et jamais, je pense – si ce n'est dans de rares cas de suprême purification spirituelle – l'inconscient spirituel n'agit sans que l'autre soit aussi à l'œuvre, fût-ce dans une très faible mesure. Mais ils sont essentiellement distincts et de nature entièrement différente. » *Creative intuition in art and poetry*, éd. The Noonday Press, Meridian Books, New York 1955, p. 67.

subir aux mots, lorsqu'ils les empruntent au langage courant et les introduisent dans leur discipline propre. Eddington le fait comprendre avec humour dans une page de son ouvrage sur *La nature du monde physique*¹.

« Si nous consultons les textes de composition donnés en physique et sciences naturelles sur les questions les plus faciles, nous en trouvons un qui débute à peu près ainsi : un éléphant glisse le long d'une pente gazonnée... Le candidat qui a quelque expérience sait que ceci ne mérite pas grande attention, c'est seulement fait pour donner une impression de réel ; il continue : la masse de l'éléphant est de deux tonnes. Nous voici au fait : l'éléphant a disparu et il reste à sa place une masse de deux tonnes... Deux tonnes, c'est ce qu'indique l'aiguille du cadran quand nous mettons l'éléphant sur le plateau d'une bascule. Passons. La pente est de 60°. La colline disparaît du problème et c'est un angle de 60° qui la remplace... 60°, ce n'est autre chose que la lecture d'une division du rapporteur devant laquelle se meut le fil à plomb... La question se réduisait sans doute à trouver le temps que l'éléphant met à descendre : la réponse est une lecture sur le cadran des secondes d'une montre... Tout l'objet des sciences exactes consiste en lectures de cadrans... Bien que nous paraissions avoir des conceptions très définies des objets du monde extérieur, ces conceptions ne font pas partie du domaine de la science exacte et ne sont en aucune manière confirmées par elle. Avant que cette science puisse commencer à traiter le problème, il faut les remplacer par des quantités représentant les résultats de mesures physiques... Nécessairement, le problème implique un fondement d'une certaine nature. Ce n'est pas la lecture du cadran qui a glissé le long de la colline : et cependant au point de vue de la science exacte, ce qui a descendu réellement cette pente ne peut être représenté que comme un assemblage de lectures de ce genre (n'oublions pas que la colline, elle aussi, a été remplacée par des lectures et que le glissement n'est plus un incident vécu mais une relation de fonctions entre des mesures d'espace et de temps). »

Il faut cependant faire ici la place à une fonction nouvelle du symbole en microphysique (et sans doute aussi en mathématiques axiomatiques)². Dans la chimie classique, le symbole H_2O par exemple, renvoie à une réalité parfaitement définie du point de vue du chimiste. Il est un signe commode de cette réalité dont il manifeste la composition.

Dans la physique de l'atome, il ne s'agit plus tellement aujourd'hui de se représenter la nature réelle telle qu'elle est en elle-même. Les modèles qui tentaient de faire comprendre l'atome en le décrivant comme constitué de petites billes, les électrons, tournant autour d'une autre bille, le noyau, peuvent bien servir pour une approximation utile au vulgaire. Le physicien abandonne cette imagerie. Les symboles qu'il construit et qu'il « essaie » ne visent pas à lui donner une représentation obvie de la réalité qui semble au contraire se dérober à ses prises, mais à préciser ce qu'il est possible de faire pour la connaître en telle ou telle de ses manifestations. Il est l'instrument de l'intelligence en quête de savoir, un moyen pour elle de poser

¹ Paris 1929, pp. 254-256, cité par Jean DAUJAT, *L'œuvre de l'intelligence en physique*, Presses Universitaires de France, Paris 1946, p. 107.

² Cf. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris 1932, pp. 279 et suiv. et E. W. Beth et J. Piaget, *Epistémologie mathématique et psychologie*, Paris 1961, pp. 265 et suiv.

des questions à la nature. Quand celle-ci répond comme on l'espère, elle se révèle en un sens mais en se sachant davantage, en se dissimulant en quelque sorte derrière les équations victorieuses de la science. Si elle ne répond pas, le physicien modifie son modèle jusqu'à ce que les vérifications expérimentales et mathématiques confirment la validité du symbole.

Les symboles existentiels

L'autre catégorie de symboles émane au contraire des profondeurs existentielles du sujet. Les symboles religieux, en particulier, trahissent une expérience qui concerne la totalité de l'homme et le mystère redoutable ou adorable de sa présence au monde¹. Ils ne sont pas fabriqués par la raison discursive. Ils prennent leur source à ce centre secret de la vie de l'esprit où s'enracinent toutes les puissances, intelligence et imagination, puissances aussi de désir, d'amour, d'émotion. Ils sont marqués souvent par les forces tyranniques de l'autre inconscient, celui où s'engendrent l'angoisse névrotique et toutes les inhibitions². Les symboles de cette catégorie sont à la fois opaques et transparents. Ils voilent et dévoilent une réalité ou une expérience ineffables. Ils restent toujours signifiants, sous peine de n'être plus symboles. Ce qui ne veut pas dire que leur signification soit toujours comprise. Leur structure logique est enrobée dans les images, mais il s'agit moins ici des images enregistrées par l'imagination passive, que de celles qui sont créées par ce que Bachelard appelle « l'imagination imaginante ». Celle qui est mise en œuvre dans la création poétique. Eliade a bien vu les affinités entre le mythe et la poésie. « Toute poésie, écrit-il, est un effort pour *re-crée* le langage, en d'autres termes pour abolir le langage courant, de tous les jours, et inventer un nouveau langage personnel et privé, en dernière instance *secret* »³.

Cette remarque de Mircea Eliade souligne bien le paradoxe du symbole qui est langage, donc moyen de communication, et en même temps langage secret, chiffré en quelque sorte. Le symbole est une clé de la connaissance de soi-même, mais il faut une autre clé pour l'ouvrir et en dégager la signification prisonnière des images. Il peut même arriver que la signification première du symbole ait été perdue au cours du temps, ou transformée, et que, malgré cela, il garde une charge secrète affective auquel le sujet donnera lui-même une signification.

Ceci manifeste ce qu'on pourrait appeler la plasticité de la structure logique du symbole.

¹ Cf. Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, p. 12.

² Nous trouvons une confirmation de cette vue dans ce que Mircea Eliade nous dit concernant l'erreur qu'il y a à vouloir expliquer mythes et symboles par la « matière première » de l'inconscient non spirituel. Il nous met en garde contre la tentation « d'expliquer les univers spirituels par leur réduction à une « origine » pré-spirituelle »². Il y a une vie de l'esprit préconsciente et d'une immense richesse. *Ibid.*, p. 12.

³ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 33.

Régime nocturne et régime solaire

Nous devons maintenant fixer notre attention sur un autre aspect de ce problème, qui concerne toujours les symboles non-scientifiques.

Si l'on considère l'évolution de la pensée humaine, à la lumière de l'ethnologie et de la psychologie, on est fondé à distinguer deux grands régimes du fonctionnement de l'esprit. Jacques Maritain, dans ses *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*¹, propose de les appeler le régime nocturne et le régime solaire. Il s'agit de régime de culture, ou de régimes psychiques:

« Notre hypothèse consiste ainsi à introduire ici la notion d'état ou de statut fonctionnel, et à établir une distinction profonde entre l'état de nos cultures évoluées et un autre état où, pour toute la vie psychique et culturelle, la dernière instance appartient à l'imagination, où la loi de l'imagination est la loi suprême. L'intelligence est là, certes, mais non libérée. L'état en question définit selon nous le régime magique du psychisme et de la culture.

On l'a vu plus haut, l'animal use de signes. L'animal vit dans une sorte de magie : biologiquement uni à la nature, tous les signes dont il use se réfèrent à un régime psychique exclusivement imaginaire.

L'intelligence du primitif est de même *nature* que la nôtre, elle peut être plus vive chez lui que chez certains civilisés. Mais ce qui se pose ici c'est une question d'état, de conditions d'exercice.

Tout le régime mental du primitif se tient sous le primat de l'imagination. Chez lui l'intelligence est toute liée et subordonnée à l'imagination et à son univers sauvage. Un tel régime mental est un régime de liaison expérimentale et vécue avec la nature, dont nous pouvons difficilement nous représenter l'intensité et l'amplitude.

...Disons sommairement que dans notre état logique, les sensations, les images, les idées, sont *solaires*, engagées dans le psychisme lumineux et régulier de l'intelligence et de ses lois de gravitation.

Dans l'état magique, elles étaient *nocturnes*, engagées dans le psychisme fluide et crépusculaire de l'imagination, et d'une expérience étonnamment puissante mais toute vécue et – pour autant qu'objet de réflexion – rêvée. »

Ce serait mal entendre cette distinction que de reléguer le symbole dans le régime nocturne. L'homme ne vit pas sans symboles, ni sans rites. Il ne se passe même pas de mythes, si l'on entend par mythe avec Eliade « l'expression d'un mode d'être dans le monde »². Dans l'un et l'autre régime, le symbole a valeur signifiante, et possède en conséquence une structure logique. Mais dans le régime nocturne, on peut dire que la signification n'est pas saisie par une connaissance réflexive qui dégagerait sa valeur de vérité comme telle. Car toute la vie psychique est dominée par le symbole, l'homme archaïque adhère en bloc au symbole et au symbolisé. Le personnage mythique est « réel » pour lui un peu comme est réel pour l'enfant les personnages de son jeu. Mais la petite fille interrogée sait bien que sa poupée ne vit pas comme vivent les gens. La question la tire de son rêve. L'homme archaïque n'est pas tiré du sien.

¹ Desclée de Brouwer, Paris, 1939. Réédité chez Alsatia, Coll. « Sagesse et Cultures », p. 92-93.

² *Op. cit.*, p. 19.

Dans le régime solaire, l'intelligence n'est plus immergée dans le courant puissant des images. Elle ne se passe pas des images mais elle a conquis son statut propre. Elle est prête dès lors pour l'aventure philosophique et scientifique. Mais si elle domine la vie psychique, celle-ci est encore partiellement livrée aux symboles. « L'homme moderne, écrit Eliade, subit l'influence de toute une mythologie diffuse, qui lui propose nombre de modèles à imiter »¹. Habitué à la pensée discursive et réflexive, l'homme moderne peut analyser le contenu des symboles et des mythes qu'il continue de vivre. Encore cette prise de conscience est-elle chose récente. Symboles et mythes semblaient appartenir à un âge révolu et primitif. Même rendu attentif à la survivance et au rôle important des symboles dans sa vie psychique, l'homme d'aujourd'hui sait que leur contenu échappe partiellement à l'analyse. Les symboles en disent plus que ce que notre raison y peut découvrir. Et cela précisément dans la mesure où ils émanent de ce que nous avons appelé avec Jacques Maritain le préconscient spirituel, et ce que Mircea Eliade appellerait le « transconscient »².

On voit ainsi que, même en régime solaire, la structure logique du symbole reste foncièrement identique à ce qu'elle est en régime nocturne : la signification n'est pas réductible à l'analyse rationnelle. Les symboles vécus disent toujours plus qu'on ne pense. La raison en est que le « signifié » est un « vécu », une expérience existentielle. Et la réalité concrète et existentielle comme telle ne peut être adéquatement exprimée par les concepts et les discours rationnels. En ce sens, on est là en face de ce que l'on pourrait appeler le « mystère », non pas au sens précis que ce mot a pris dans la théologie judéo-chrétienne, mais au sens de ce qui échappe au moins partiellement à la saisie conceptuelle.

Ces remarques, si elles sont exactes, font ressortir plus fortement encore la différence que nous avons mentionnée plus haut entre les symboles utilisés dans les sciences et les symboles comme expression de la psyché.

Les symboles chrétiens

Il nous faut aborder maintenant un point plus particulier. Il s'agit des symboles chrétiens.

Disons d'abord que le christianisme n'a pas plus évacué le symbole comme expression de la vie psychique, que ne l'a fait la civilisation technique. Mais une symbolique nouvelle apparaît que le P. Daniélou définit comme une symbolique historique³. Le symbolisme cosmique par ailleurs ne va pas disparaître pour autant, plusieurs de ses éléments seront assumés comme la « matière » d'un nouveau langage.

¹ *Op. cit.*, p. 30. Cf. Mircea ELIADE, *Images et symboles*, pp. 18-24.

² « En fait, s'il existe une solidarité totale du genre humain, elle ne peut être ressentie et « actée » qu'au niveau des Images (nous ne disons pas : du subconscient, car rien ne prouve qu'il n'existe pas aussi un transconscient). » *Images et symboles*, p. 20.

³ Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Paris, 1953, chapitre x de la première partie, pp. 127 et suiv.

La symbolique historique

Nul historien des religions n'a souligné avec plus de force que Mircea Eliade la spécificité de la religion judéo-chrétienne par rapport aux autres religions. L'affirmation centrale de la croyance judéo-chrétienne, du point de vue de l'historien, n'est point tellement celle qui a pour objet l'existence du Dieu unique et transcendant, que l'affirmation des interventions de Dieu dans l'histoire. Pour le juif comme pour le chrétien, Dieu ne se fait pas connaître uniquement par l'œuvre de sa création. Il se révèle à travers des événements, au sens où ce mot implique l'action d'une imprévisible liberté et s'oppose au déterminisme cosmique et à la répétition mythique. Et cette révélation culmine pour le chrétien dans l'événement absolument unique de l'incarnation, de la mort et de la résurrection du Fils éternel.

Par définition, l'événement est singulier, particularisé. Il ne se répète pas. Or l'histoire sainte nous montre que Dieu donne à l'événement pris dans sa singularité une signification qui ne se dévoile qu'à la lumière d'autres événements également singuliers.

Le repas pascal pris avant la sortie d'Égypte, la royauté davidique, le Temple, etc. sont des réalités historiques annonçant comme en prophétie le Messie et son œuvre.

Quand le peuple juif répète, année après année, le rite du repas pascal, il se réfère à un événement réel qui a déterminé son histoire. Il « actualise » ainsi non pas le moment du passé, mais la bienveillance libératrice de Dieu qui, pour être éternelle en tant que divine, continue de l'atteindre efficacement dans le présent. Le rite de la répétition peut bien recouvrir une des fonctions tenues par le mythe. Mais déjà le contenu est tout autre. Ce n'est pas la répétition du rite primordial qui donne une réalité au repas sacrificiel de la pâque en abolissant le temps profane et en projetant le fidèle dans le temps mythique. En renouvelant le repas pascal, Israël proclame la bienveillance divine à l'œuvre au sein de son histoire. Cette bienveillance est à la fois « sacrée », puisque divine, et historiquement atteinte. Il n'y a pas abolition du temps profane, mais rencontre dans le temps avec une réalité qui, en elle-même, transcende le temps.

Mais tout en vivant dans le temps sa foi au Dieu Sauveur à travers un rite qui lui rappelle l'événement de sa délivrance, le peuple juif ignore encore la signification ultime de son geste. Il se remémore la sortie d'Égypte, mais il ne sait pas que, plus qu'un rappel du passé, le repas pascal est une prophétie d'un futur, lui aussi événementiel : la Cène du Seigneur et son Sacrifice sur la Croix.

Phénomène sans doute unique dans l'univers du Symbole. Un événement est saisi comme un moyen de communication, c'est-à-dire qu'il n'a pas seulement une signification en lui-même, mais qu'il est encore signe d'un autre événement. Mystérieux langage qui présuppose, chez celui qui le parle, une souveraineté absolue sur l'histoire. Comme tout langage, il ne saurait être entendu sans une certaine intelligence du signifié et du signe, intelligence qui met en communion celui qui parle et celui qui écoute. La foi

sera cette intelligence, et cette participation à la connaissance divine. Le croyant sait que la relation signe-signifié entre des événements distants de plusieurs siècles n'est pas inventée, créée par l'ingéniosité de l'esprit profitant d'heureuses coïncidences. Cette relation est intentionnelle. Elle est ontologiquement présente. La révélation de la foi permet de la saisir, un peu comme la connaissance d'une langue révèle le sens d'un système de signes qui, sans elle, resterait fermé à toute compréhension.

Nous sommes là en face d'une symbolique historique qui est unique et qui fait l'originalité de la foi judéo-chrétienne. Eliade a bien vu que le chrétien vit à sa manière, qui est transcendante, un comportement que l'on retrouve, quant à ses structures psychiques, dans le comportement mythique en tant que celui-ci est consubstantiel à la condition humaine. Mais peut-être faut-il aller plus loin encore dans la différence. « Pour le chrétien, comme pour l'homme des sociétés archaïques, écrit-il, le temps n'est pas homogène ; il comporte des ruptures périodiques, qui le divisent en une « durée profane » et un « temps sacré » ; ce dernier est indéfiniment réversible, entendez qu'il se répète à l'infini sans cesser d'être le même. Lorsqu'on affirme que le christianisme, à la différence des religions archaïques, proclame et attend la fin du Temps, cela est vrai de la « durée profane », l'Histoire, mais non du temps liturgique inauguré par l'Incarnation »¹.

Il nous semble plus exact de dire que dans la perspective chrétienne, la « répétition » liturgique n'est appelée à se prolonger que pour la durée de l'histoire profane. Lorsque les temps seront consommés, la communauté des croyants ne renouvellera plus les rites qui actualisent la présence et l'amour efficient du Seigneur. La liturgie de l'humanité sauvée et ressuscitée sera celle de l'adoration et de l'action de grâces. Elle ne réitérera plus, à travers les rites sacramentels, les événements significatifs et efficaces du salut. Cela aussi sera aboli, car la rédemption sera accomplie définitivement. La « répétition » des rites n'a de sens que dans la mesure où ceux-ci rendent présent l'amour sauveur au sein d'une humanité en attente du salut.

Le symbolisme cosmique

À côté de la symbolique historique qui donne au judéo-christianisme une originalité incomparable, on reconnaîtra sans doute aussi l'existence de symboles cosmiques assumés par la foi chrétienne.

Et cela, sous deux formes : l'utilisation « littéraire » et la forme sacramentelle.

Que le Christ soit appelé « Soleil » dans une hymne liturgique, que l'image du temple devienne une des définitions scripturaires de l'Eglise, que la croix soit appelée l'Arbre de vie – et l'on pourrait multiplier les exemples –, tout cela atteste la permanence de ce que l'on pourrait appeler un matériel symbolique commun à l'humanité.

¹ *Mythes, rêves et mystères*, pp. 27-28.

En soi, il n'y a rien là d'étonnant pour le croyant : si Dieu a voulu donner aux hommes des vérités divines en un langage humain, il n'est pas le moins du monde surprenant d'une part qu'il ait utilisé non seulement les mots et les concepts, mais aussi les images et les symboles – et d'autre part, que l'homme à son tour utilise les images et les symboles surgis des profondeurs de la psyché pour exprimer l'ineffable réalité qui lui est révélée dans la foi.

En ce qui concerne les rites sacramentels, signes visibles et instrumentalement efficaces des dons invisibles de Dieu, on y pourra retrouver également des éléments communs avec des rites symboliques ou des images présents dans les religions archaïques. On pense immédiatement au baptême. Il suffit de se rapporter au chapitre sur « Les eaux et le symbolisme aquatique » dans le *Traité d'histoire des religions*¹ pour saisir pourquoi Mircea Eliade peut parler ici d'un « symbolisme immémorial et œcuménique »².

Pour les mêmes raisons que tout à l'heure, il n'y a pas à s'étonner de ces affinités « matérielles ». Je dis bien matérielles, car la « forme », ou si l'on veut l'information, a un contenu essentiellement différent ici et là. Seule une analogie lointaine rassemble ces réalités distantes. La polyvalence du langage symbolique permet que des matériaux semblables donnent des signes formellement différents, lorsque précisément en vertu d'une intention expresse le signifié est lui-même tout autre.

Vouloir assimiler purement et simplement les symboles chrétiens aux symboles cosmiques, sans tenir compte de la différence du contenu – celui-ci étant lié, dans les symboles chrétiens, à une révélation et à des événements historiques – c'est faire preuve d'une singulière absence de sens critique. C'est aussi une vue superficielle qui identifierait les signes sacramentels à des signes magiques, pour la raison que les signes sacramentels ne sont pas seulement signifiants mais efficaces.

Le langage non symbolique

Avant de reprendre toutes ces catégories de symboles sous l'angle de leur structure logique, il peut être utile de dire un mot du langage non symbolique, utilisé soit par l'affirmation première de la foi, soit par la réflexion théologique.

Les affirmations de la foi concernant la Trinité et les perfections divines, l'Incarnation, la Résurrection, ne relèvent pas formellement du langage symbolique. Non pas qu'on veuille déprécier celui-ci, mais reconnaître ici un usage du langage qui, au plan de la structure logique, serait plus apparenté au travail de la raison discursive, de la pensée conceptuelle, qu'à celui de l'imagination imaginante. Ce qui ne signifie pas que ce langage n'utilise pas aussi les images et les symboles. Au contraire, mais il les

¹ Payot, Paris, 1949, pp. 168 et suiv.

² *Op. cit.*, p. 174.

attire dans la lumière du *logos* et fait servir leur richesse à la pénétration d'une vérité toujours incompréhensible, parce que divine, mais non intelligible.

Quand le Christ nous dit qu'il est le Chemin, la Vérité et la Vie, ou que Dieu est Père, il utilise certes des mots humains, certains abstraits (Vie, Vérité), d'autres concrets (Chemin, Père), qui sont accompagnés dans notre esprit de tout un cortège d'images, elles-mêmes évocatrices de sentiments. Mais ces mots nous révèlent une réalité proprement divine qui à la fois dépasse tout ce que ces concepts nous disent (et c'est pourquoi intervient nécessairement dans cette démarche la phase négatrice – la « *via negativa* » qui a pour but d'opérer la rupture indispensable de l'analogie), et qui est pourtant véritablement atteinte, bien qu'inadéquatement, par l'intelligence éclairée et soulevée par la foi. Le langage de l'Écriture n'est pas nominaliste, ni agnostique. Il est vrai que la justice divine reste pour nous un mystère. Et la miséricorde aussi. Nos concepts, si inadéquats, ne sont pourtant pas indifférents : l'Écriture ne nous dit pas que Dieu nous sauve et nous pardonne par justice, mais par miséricorde. Et cependant, nous le savons, justice et miséricorde s'identifient en lui en une simplicité éminente et ineffable.

La réflexion théologique serait pur verbalisme si elle ne présupposait pas l'effort de déterminer à chaque fois la portée – métaphorique ou au contraire strictement analogique – des mots mêmes par lesquels la Parole incarnée vient nous révéler le Père. Quand le Christ nous invite à prier « le Père qui est dans les cieux », l'expression « dans les cieux » n'a pas la même valence significative que le mot « Père ». Ils sont pourtant tous deux empruntés à l'expérience humaine. Ils ont tous deux besoin d'une transposition et d'une purification pour être appliqués à Dieu. Mais on voit immédiatement que la purification doit être différente. Il n'est point de mots humains d'ailleurs qu'on puisse appliquer à Dieu sans ces dépouillements. Il n'est point d'images ou de symboles qu'il ne faille déspatialiser. L'esprit accomplit spontanément ces opérations qui sont le signe à la fois de sa transcendance et de son incarnation. Elles lui sont familières. L'intelligence la plus rigoureuse continuera à parler de pensées « élevées » ou « profondes » sans être gênée par l'origine spatiale de ces mots.

Structures logiques

Après ce survol trop sommaire des types de symboles qui intéressent plus particulièrement notre propos, nous pouvons essayer de réfléchir sur leur structure logique.

Nous avons déjà souligné la différence essentielle à notre avis entre les symboles « scientifiques » et les symboles « existentiels ».

A. Les premiers sont l'œuvre de la raison raisonnante ou discursive. Ils sont, au plan philosophique, plus des signes que des symboles (le symbole étant en quelque sorte un signe-image). Ils sont des signes substitués de

définitions exactes. Leur extrême réduction « matérielle » témoigne du souci d'éviter tout ce qui pourrait arrêter l'attention au signe lui-même. Ils ne remplissent leurs fonctions que dans la mesure où ils sont parfaitement transparents. C'est en ce sens que nous disions qu'ils ne sont en quelque sorte que structure logique, exemplaires typiques de la vie cognitive en son aspiration à la précision mathématique du savoir, disposée à sacrifier pour cette précision toute une zone du réel.

Quant aux symboles tels qu'ils sont utilisés en microphysique, ils obéissent certes, eux aussi, à cette exigence de précision. En ce sens, ils sont aussi structures logiques. Mais ce qu'il y a de particulier dans ce cas, c'est qu'ils sont entraînés dans le dynamisme de la recherche et que, pour une part, ils créent leur objet. Non pas la réalité physique en elle-même, mais les perspectives sous lesquelles cette réalité va être mesurée. Ils deviennent en quelque sorte moyens efficaces de connaissance, mais d'une façon très spéciale puisque, comme on l'a dit, plus ils sont efficaces et plus la réalité profonde se dissimule. On est là en face d'une abstraction encore plus poussée.

B. Les symboles « existentiels » sont eux aussi porteurs de signification. L'image est leur matière. Non pas l'image ou la représentation comme point de départ du processus d'abstraction grâce auquel l'intelligence saisit la structure intelligible du réel et s'engage dans la voie de la connaissance scientifique, du savoir rationnel. Mais l'image comme symbiose du préconscient spirituel, de l'affectivité, médiation en quelque sorte (mais pas dans un sens kantien) entre l'entendement et la sensibilité. Image-signe d'autre chose, d'une réalité saisie obscurément (mais souvent avec une force extraordinaire) dans sa totalité, ou exprimant la relation vécue du sujet à ce qu'il est difficile d'appeler encore l'objet – car, en tant que telle, cette relation exclut l'objectivité.

Les symboles, nous dit Eliade, « sont toujours cohérents et systématiques »¹. C'est cette cohérence qui est significatrice au point qu'elle témoignerait pour Eliade de l'existence d'un transconscient, cela même que Maritain appelle le préconscient spirituel.

Mais par le fait qu'il s'agit d'une image, l'incommensurabilité entre le signifié spirituel et le signe se traduit par la polyvalence du signe et par son inadéquation. Le signifié, même dévoilé, échappe à une saisie parfaite et exacte. Il se révèle comme inépuisable et secret. On voit par là combien le symbole « existentiel » se trouve en affinité avec l'expérience religieuse. Celle-ci en effet atteint le tout de l'homme, le mystère de sa présence au monde, et à travers le monde, de sa relation au Principe du monde.

On saisit ici également une différence essentielle avec les symboles scientifiques, en particulier dans les sciences qui subissent l'attraction des mathématiques. Ceux-ci ont pour domaine le mesurable, le quantitatif. Les formules de la théorie de l'information font abstraction du contenu

¹ *Traité d'histoire des religions*, p. 386.

de l'information. Comme l'écrit C. E. Shannon, cette théorie « a pour objet la découverte des lois mathématiques qui commandent les systèmes destinés à communiquer ou à manipuler l'information. Il établit les mesures quantitatives de l'information et de la capacité des divers systèmes mis en œuvre pour transmettre l'information, la conserver ou l'utiliser de quelque autre manière »¹. L'idée de base de la théorie, ajoute-t-il, est que « l'information peut être traitée tout à fait à la façon d'une quantité physique, comme la masse ou l'énergie ».

Au contraire, les symboles « existentiels » ont essentiellement à faire avec le « qualitatif ». L'univocité scientifique fait place à l'analogie. Et particulièrement à l'analogie métaphorique. C'est une réflexion ultérieure de la raison discursive qui utilisera les ressources de l'analogie métaphysique.

J'aimerais illustrer cela par un exemple. Nous sommes au cinéma et assistons à un western. La lutte entre le Bon et le Méchant éveille en nous tout un monde d'impressions affectives, de jugements moraux, d'approbations plus ou moins excitées et de désapprobations plus ou moins violentes. L'intelligence est présente, mais enrobée dans les images, les symboles, les mythes mêmes. Nous sommes retournés d'une certaine manière dans ce que nous avons appelé le régime nocturne. Une connivence secrète de notre être intime est établie avec la justice et le bien au niveau du préconscient spirituel. Elle s'exprime maintenant à travers cette expérience riche et peu différenciée. Les images cinématographiques ont réveillé dans les profondeurs les images et les symboles porteurs de significations vitales orientées mais non dégagées selon les lois de l'intelligibilité.

Mais notre séjour dans le régime nocturne est précaire. Sortis du cinéma, ou profitant de l'entracte, nous pouvons réfléchir sur l'expérience vécue, dégager par l'analyse morale la définition de la justice, les conditions diverses de son exercice, justifier à la lumière de la raison les mouvements que nous avons ressentis. Nous voilà engagés sur la voie du régime solaire de l'intelligence, du raisonnement et de la science morale. On voit ce qu'on a gagné, mais aussi ce qu'on a perdu. On voit également comment l'image multivalente fait place au mot substitut du concept exact. Nous sommes bien en face de deux structures logiques de types différents. Leurs modes de signification sont eux-mêmes analogues et non pas univoques.

Il y a une contre-épreuve. Voici un catéchumène qui demande le baptême. Il a été instruit auparavant dans la foi. Il adhère à la Parole divine qui lui révèle tout ensemble sa misère de pécheur et la grâce qui le sauve. Il apprend à cette lumière que cette grâce libératrice lui vient de la mort du Christ. Il sait que le rite baptismal par un don ontologique l'incorpore mystérieusement au Christ et que, par conséquent, sa signification réelle lui est donnée par une libre disposition du Seigneur. Cette conscience et ce savoir que lui donne la foi, pour mystérieux qu'ils soient en leur objet, relèvent du régime solaire ; ils s'explicitent par un enseignement doctrinal,

¹ *Encyclopædia Britannica*, article *Information theory*, vol. XII, p. 350.

qui définit le sens du symbole dans ce contexte nouveau. L'expérience ici vécue est d'un tout autre ordre que l'expérience « nocturne » décrite plus haut, encore qu'elle mériterait d'être appelée nocturne, elle aussi, en un sens entièrement nouveau, car il s'agit là non de la nuit de l'intelligence comme enveloppée dans les images, mais de la nuit de l'intelligence comme enveloppée dans une vérité trop haute, qu'elle a reçue sur témoignage et qui porte sur une réalité inaccessible aux seules ressources de la raison. Certitude obscure parce que ni démontrée ni évidente, mais crue, reçue de Celui qui est la Parole. Sans doute restent le symbole lui-même et ses harmoniques cosmiques. Il pourrait accompagner la connaissance de foi d'un halo émanant du fond de la psyché mythique et tout à fait secondaire par rapport à sa signification réelle. Mais il faut bien avouer que réduit à ce qu'il est aujourd'hui, la puissance d'incantation du symbole baptismal (même plus d'immersion !) comme tel est presque nulle, du moins pour nous, hôtes d'une civilisation technique. Aussi bien, cela n'a-t-il pour le croyant aucune importance. La valeur propre du rite ne tient pas à sa capacité actuelle de cosmisation, mais à la volonté du Christ qui l'a choisi pour conférer cette grâce d'incorporation. La cohérence du symbole est adventice, gratuite en quelque sorte comme la grâce qu'il signifie et transmet. Et pourtant l'analogie justifie que ce symbole ait été choisi plutôt qu'un autre. La souillure dont lave cette eau, la mort et la régénération qu'elle opère, n'ont formellement rien à voir avec l'« intégrité aurorale »¹ que le mythe restaure en abolissant l'histoire. Leurs réalités et leurs dimensions sont, elles aussi, nettement définies par la foi. Ce n'est pas l'innocence du Paradis qui est retrouvée, mais la participation à la sainteté du Christ, c'est-à-dire la greffe d'un homme qui est dans l'histoire, sur la Vigne, le Christ historique, qui domine l'histoire et fait mûrir en elle son fruit d'éternité.

On a donc dans un tel symbole religieux comme une double structure logique, l'une liée au mythe cosmique, adhérente en quelque sorte par nature au symbole de l'eau, l'autre surimposée, mais non arbitrairement, par le libre choix du Christ. Quel que soit l'écho éveillé par la première dans l'âme du croyant, c'est la seconde qui compte à ses yeux et qu'il vit au niveau de sa foi.

Si maintenant je considérais soit le « western », soit le rite baptismal dans la perspective de la théorie de l'information, c'est un autre monde qui surgirait. Le « signal » ou le « symbole », – images cinématographiques, texte parlé, ou rites et paroles sacramentelles, – y serait pris comme partie d'un ensemble transmettant un message, abstraction faite de la qualité du contenu et des résonances subjectives que ce contenu éveille dans le spectateur ou dans le participant de l'action liturgique. Ce signal est « une structure non probable »², dont la quantité d'information peut être mesurée

¹ Mircea ELIADE, *Traité...*, p. 173.

² On a assimilé l'information à de l'entropie négative. L'entropie en thermodynamique n'est autre qu'une mesure du désordre de l'univers et, dans un système clos, ce désordre ne peut que croître. Si l'on met dans deux récipients communicants

mathématiquement à partir du répertoire et d'autres facteurs. Pour donner un exemple grossier, la théorie de l'information considère le message un peu comme le facteur qui transporte des lettres, qui ne sont pour lui, de son point de vue, que des feuilles de papier recouvertes de particules d'encre, occupant un certain volume dans l'espace et pesant un certain nombre de grammes !¹

Où le scientifique rejoint le philosophe et le psychologue, c'est lorsqu'il note que le message pour être transmis présuppose que l'émetteur et le récepteur connaissent le code, ou la façon de se servir des symboles (dans le cas extrême du décryptement d'un message secret, le récepteur doit retrouver le code). Cela signifie que la source de l'information et le terme de l'information sont une conscience (même si c'est une machine qui stocke l'information, elle la tient en réserve pour une conscience). Aux deux bouts de la chaîne constituée par un système de symboles, de signes visibles spatio-temporels, il y a une réalité extra-spatiale. La source consciente, ou préconsciente, transforme son message, clair ou obscur, en informations structurées, quantitativement mesurables et perceptibles aux sens ou aux appareils chargés du transit, et une conscience retransforme les structures en richesses intelligibles prégnantes, s'il s'agit des symboles existentiels, de valeurs affectives. La conscience utilise le symbole pour raccorder le spatial au trans-spatial, dans les deux sens. Comme le dit Ruyer, « le langage, considéré non comme simple échange de stimuli-sinaux et d'informations circulantes, mais comme instrument d'activité mystique ou poétique, de prières ou de récits, de réflexions ou d'expériences mentales, est le grand fixateur du monde trans-spatial »².

JEAN DE LA CROIX Kaelin, O.P.

de part et d'autre des billes noires et des billes blanches, et que l'on agite les récipiends les billes vont se mélanger. Jamais l'inverse ne se produira. L'organisation de la cellule vivante représente une lutte contre le désordre. La vie est, de ce point de vue, de l'entropie négative. Appliquons cela à l'information : les lettres d'un alphabet agitées au hasard sont soumises à la loi du désordre. Rassemblées en mots et phrases, elles représentent une victoire sur le désordre, une entropie négative (ou néguentropie). Elles sont de l'improbable. La quantité d'information est d'autant plus grande que le message est plus grand et que l'alphabet ou le répertoire est plus riche. Si, par exemple, dans le cas d'un message court, on me donne le chiffre 5, l'information est plus grande, s'il s'agit du nombre de citoyens Genevois tués par accident de la route, plus faible s'il s'agit de Conseillers d'Etat réélus. Car 5 est beaucoup moins probable calculé sur 200 000 que sur 7. On le voit, la théorie de l'information fait abstraction du contenu de l'information.

¹ Cf. Raymond RUYER, *Information nutritive et symbolisme*, dans *Le Symbole*, ouvrage collectif, Coll. « Recherches et Débats », cahier n° 29, décembre 1959, pp. 54 et suiv.

² *Op. cit.*, p. 62.

Notre sœur la mort

Le jour se fend
Comme un noyau de pêche
Amande amère amande
Un oiseau passe
L'air tremble un peu plus fort
Ce n'est rien
Que le rire en pente
Des morts

*

L'oiseau qui va mourir
Est seul
Personne
Pour étendre ses ailes
Au sommet du vent
Personne pour lui dire
Que la mort est royale

Comment partir
Suivre l'étroite veine
Et le fleuve de sève
Gagner les cordages
Monter
Plus haut que les feuilles
J'agonise
Dans un nœud de l'arbre

*

Aucune chose ici
Ne dira oui
Ou non
Le fil de l'araignée
Frissonne sur l'abîme...
Qui peut passer ?
Seule une abeille
Met le feu au silence

Je vis en rond
Dans une motte de terre
A l'abri de quoi ?
Entre les pailles je vois
Le ciel qui fond
Comme un oiseau de proie
Son aile suffit à troubler
Les blés

*

Le temps à peine
De dire adieu
Le monde m'est tiré du cœur
Comme un poignard
La déchirure doucement
Se referme
Minuit
La paix des chrysalides
Est si profonde

Attente
Regard
Moins qu'une ombre
Plus transparent
Que la prunelle d'un ange
Un mort
A si peu de chose à faire
Que le temps l'oublie

*

O désirable
Eternité
Dans la rose d'une heure
Dans les yeux qui passent
Dans la voix qui luit
Dans la beauté des jours
Qui coulent vers la mer
Je te bois comme un vin

Le vide par moi
Se consume
Vos larmes je les change
En rubis
Vos cris
En étincelles
Mes bienheureux
Dit-elle
Je suis la gardienne
Du feu

On m'a dit
Que les violettes de l'oubli
Sont la seule compagnie
Des morts
Y a-t-il un printemps ?
Moi je sais que la nuit
Vient d'abord
De quoi aurais-je peur
Depuis longtemps
L'ombre est ma demeure

*

Lentement
Comme on forme une fleur
Apprends-moi
Les trois humbles voyelles
Du oui

Je suis mille
Je serai une
Tranquille absolue
Equation résolue
Charade trouvée
Toujours verte pensée
De Dieu

*

J'ai soif
Les sources qui m'appellent
Sont menteuses
Ici
Le dernier nom des choses
Est mirage
Seule me reste
Cette lourde fleur jaune
La solitude

Je suis l'été
Dit-elle encore
Plantez vos tentes
Sur mes bords
Je coule à vos pieds
Soleil liquide ou vin doré
Celui qui m'a goûtée
Fleurira

Qu'on me laisse vieillir
Sous l'amandier mûr
L'automne est proche
Le temps de voir partir
Les hirondelles
Et tout sera dit
Le silence tombe
En moi comme un fruit

*

On a creusé ma tombe
Au prochain cimetière
La terre sera prête
Moi non
La lumière sera pure
Moi non
Je suis l'enfant du sable
Et du limon
Les siècles passeront
Il faut tant d'eau
Pour laver une ombre

Aucun n'est pur
Dit-elle doucement
Venez à moi
Dans vos cœurs de semaine
J'ai les mains pleines
De paix
Mes bien-aimés
Moi qui suis digne
Je vous fais dignes

ANNE PERRIER

L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange

*Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu*¹

Le 15 février dernier, aux premières lueurs de l'aube, dans la maison filialement hospitalière de la Fraternité sacerdotale, en la fête d'Henri Suso, le mystique dominicain, le P. Garrigou-Lagrange rendait son âme à Dieu, quelques jours avant ses quatre-vingt sept ans accomplis. Cette longue vie avait été une recherche ardente de la Divine Vérité et un effort constant pour aider à son rayonnement sur les hommes d'aujourd'hui. A vingt ans, une illumination divine lui avait montré la présence de cette Vérité dans l'enseignement de l'Eglise. Arrivé à la maturité, au moment où le modernisme désespérant de l'atteindre cherchait à fonder le christianisme sur les puissances du sentiment, le P. Garrigou-Lagrange s'employa avec toutes ses forces et de toute son âme à revendiquer pour la raison laissée à elle-même la faculté de connaître le Dieu créateur, et pour la foi le pouvoir d'atteindre Dieu tel qu'Il est en Lui-même à travers le voile argenté des formules révélées. Cette œuvre immense apparaît tout entière inspirée par le désir de tracer aux hommes d'aujourd'hui l'itinéraire intellectuel et spirituel qui les conduira à Dieu. Invité à rendre hommage à sa mémoire par votre Académie à laquelle il appartenait depuis 1915, dans la mesure de mes forces, mais avec la plus filiale affection et la plus entière gratitude, je tenterai d'insister sur ce caractère essentiel de son effort. Avant de vous exposer les grandes lignes de cette œuvre immense, permettez-moi de glaner à travers sa jeunesse quelques faits qui manifestent sa forte personnalité.

I. – LA PRÉPARATION

Marie-Aubin-Gontran Garrigou-Lagrange naquit à Auch le 21 février 1877. Son père, limousin, était directeur des Contributions indirectes. Sa mère, occitane, appartenait à la famille de l'historien de Lourdes, Henri Lasserre. Par sa grand-mère maternelle, le P. Garrigou descendait de la noble famille des David de Lastour. Son grand-père paternel avait pour frère, je crois, un chanoine du diocèse de Toulouse, mort en odeur de sainteté (1766-1852),

¹ Conférence prononcée à l'Académie romaine de Saint-Thomas, le 27 mai 1964, sous la présidence des cardinaux Antoniutti, Ottaviani, Larraona, Browne.

fondateur d'une Congrégation encore florissante. Au péril de sa vie, il avait exercé le ministère durant la Révolution et, après la tourmente, il s'en fut vivre près de la Basilique Saint-Sernin où l'on avait alors transporté les reliques de saint Thomas d'Aquin. Le P. Garrigou lisait sans cesse les instructions de ce saint prêtre à ses filles sur la vie intérieure et sur la compassion au Christ à l'imitation de la Vierge.

Gontran Garrigou-Lagrange fit ses études à La Roche-sur-Yon, en Vendée, à Nantes et à Tarbes. Il exprimait souvent son attachement à la culture classique indispensable à ses yeux pour ouvrir l'esprit aux grands problèmes humains et pour prendre conscience de l'unité foncière de la nature humaine dans la diversité des lieux et des époques. Cet aspect du classicisme l'intéresse davantage que la perfection des formes littéraires. Son échec au baccalauréat fut provoqué par sa réponse audacieuse à un examinateur qui l'invitait à expliquer une scène de *Cinna* : « Demandez-moi plutôt les grandes caractéristiques de l'art de Corneille. » Le P. Garrigou appartient à cette famille d'esprits trop riches d'idées pour ne pas en prêter généreusement quelques-unes aux auteurs qu'ils lisent. Il préférera toujours les grandes synthèses doctrinales à l'exégèse minutieuse des textes.

Sa classe de philosophie au Lycée de Tarbes fut son triomphe. Un jour, un inspecteur de passage est tellement frappé de ses réponses qu'il ne veut plus perdre de vue le jeune lycéen prodige. Inspecteur, Jules Lachelier (1832-1918) l'était devenu pour ne plus enseigner et ne plus écrire. Car ne parvenant pas à concilier son credo catholique avec sa pensée kantienne, il avait sacrifié sa philosophie à sa foi. Après la publication du livre : *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, l'ancien inspecteur écrira à l'ancien lycéen son regret d'être resté à peu près étranger à la scolastique. Elle lui aurait fourni la solution du tourment de son existence. En 1950, un de ses anciens condisciples de Tarbes, neveu du Maréchal Foch, apporte au P. Garrigou une dissertation du jeune Gontran, qu'il a fait copier dans le cahier d'honneur du Lycée. Elle est consacrée au problème de la douleur. Le jeune lycéen insiste sur les avantages intellectuels, moraux et artistiques de la souffrance. Mais il passe sous silence sa signification religieuse.

Cette remarque nous prépare à comprendre l'événement central de son existence qui se produisit à Bordeaux en 1897, alors qu'il était étudiant de médecine. L'occasion fut la lecture d'un ouvrage d'Ernest Hello : *L'homme*, réédité par son parent Henri Lasserre. Cet ouvrage composé de divers essais oppose la conception chrétienne de l'homme à l'homme médiocre, toujours soucieux de ne rien affirmer et de ne rien nier pour ne pas paraître intolérant, et toujours appliqué à édulcorer la vérité pour la rendre plus acceptable. Entre cet écrivain surnommé par Léon Bloy « le croyant absolu » et la magnanimité qui habitait l'âme du P. Garrigou, qui ne voit la parenté ?

Mais dans une conversion – c'est toujours ainsi que notre maître nommait cet épisode fondamental de son existence – les hommes peuvent servir d'instruments, c'est toujours Dieu qui illumine l'intelligence. Une réponse

à une enquête sur les origines de sa vocation sacerdotale décrit ainsi cette illumination divine. Pendant la lecture de ce livre, « en un instant, dit-il, j'ai entrevu que la doctrine de l'Eglise catholique était la Vérité absolue sur Dieu, sa vie intime, sur l'homme, son origine et sa destinée surnaturelle. J'ai vu comme en un clin d'œil que c'était là non une vérité relative à l'état actuel de nos connaissances, mais une vérité absolue qui ne passera pas, mais apparaîtra de plus en plus dans son rayonnement jusqu'à ce que nous voyons Dieu *Facie ad faciem*. Un rayon lumineux faisait resplendir à mes yeux les paroles du Seigneur : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas*. J'ai compris que cette vérité doit fructifier comme le grain de froment dans une bonne terre... *Gratia est semen gloriae* ». Selon Bergson, toute grande œuvre doctrinale tire son origine d'une intuition simple que le penseur s'efforce d'exprimer dans tous les détails de son œuvre, quelque sujet qu'il aborde. Dans ses vingt-trois ouvrages et ses six cents articles publiés entre 1904 et 1960, le P. Garrigou-Lagrange exprimera-t-il autre chose que ce caractère absolu, immuable et spirituellement fécond de la doctrine de l'Eglise catholique que lui avait manifesté une illumination surnaturelle dans sa vingtième année ?

Six mois après cette grâce, il entre au Noviciat des Frères-prêcheurs d'Amiens, où avec ses confrères, le P. Gillet, le P. de Poulpiquet et le P. Noble, il est formé aux solides vertus religieuses par des hommes austères auxquels il gardera toujours une gratitude filiale : le P. Constant et le P. Alix. Sous la direction de son maître filialement aimé, le P. Gardeil, il se livre pendant cinq ans à l'étude de la Somme et de ses grands commentateurs, surtout Cajetan et Jean-de-Saint-Thomas. Mais pour comprendre ce livre, pour en exploiter toutes les richesses dans le combat pour la Vérité, il faudrait, disait-il, connaître toute la pensée humaine, depuis les spéculations des Grecs jusqu'aux recherches des philosophes contemporains, en passant par les œuvres lumineuses des Pères et des Docteurs chrétiens.

Est-ce pour satisfaire ce rêve ambitieux que le P. Gardeil l'envoie étudier en Sorbonne ? Le P. Gardeil voulait aussi, confiait-il plus tard au P. Couturier, compléter sa formation littéraire. A cette époque, la licence en philosophie comportait tout un programme littéraire. Le P. Réginald rechigne : « A vingt-sept ans, écrit-il, dissenter sur Malherbe ou tout autre sujet qu'on ignore, écouter des explications littéraires interminables de la Pharsale, de Bérénice ou des dialogues de Lucien, passer trois heures chaque jour à faire des thèmes latins, c'est insupportable ! » Le P. Gardeil doit céder. Le P. Garrigou-Lagrange ignorera le beau langage. Il exprimera sa pensée dans une langue simple et claire, dépourvue d'ornement. Cela n'empêchera pas le succès de ses livres traduits en diverses langues.

Il faudrait rapporter ses conversations avec ses maîtres parisiens : Delbos, Durkheim, Lévy-Bruhl, Picavet, Séailles, Brochard et surtout Bergson. Il va même un jour au cours de Loisy qui développe son thème favori : « Jésus a prêché le royaume et c'est l'Eglise qui est venue. » Mais le temps manque pour exploiter ses admirables lettres au P. Gardeil. Toute sa vie, le P. Gar-

rigou gardera le souvenir de ces grands esprits auxquels, pour la plupart, une philosophie fallacieuse a fermé le chemin de la foi. Il leur enverra ses livres et ils lui écriront d'intéressantes lettres. Citons seulement Bergson. Le philosophe du devenir, lui écrit son émotion profonde à la lecture de *La providence et la confiance en Dieu*. Après *Le Sauveur et son amour pour nous*, il lui avoue que le problème posé par le dernier chapitre sur la nécessaire adhésion à l'Eglise ne saurait être éludé.

Toutefois, il est une rencontre que je ne saurais omettre. Un jour, chez Séailles, un jeune bergsonien, aux cheveux longs, au regard très doux, qui vient toujours au cours accompagné d'une jeune femme qui « a presque l'air d'être sa sœur », critique la morale kantienne par les raisons alléguées contre la philosophie du concept. Il se prononce pour une Ethique qui, au-delà des lois, cherche à saisir l'absolu : « C'est une danse, conclut-il, qui se joue à travers les formes du devenir sans jamais s'arrêter à aucune. » Neuf ans après, en 1914, le P. Garrigou-Lagrange reçoit le premier livre de Jacques Maritain – car c'est lui le bergsonien au regard très doux – sur *La philosophie bergsonienne*. Il se demande par quel miracle le bergsonien est devenu thomiste. Son étonnement s'explique. A cette époque, de jeunes abbés passent leur temps à appeler de leurs vœux une théologie, inspirée de la philosophie de Bergson, accommodée aux besoins de notre époque. Le miracle qui étonne le P. Garrigou, c'est que Jacques Maritain est devenu catholique. Bergson continue à dire de son ancien disciple, même après leur séparation : « C'est la plus grande tête philosophique d'Europe. » Mais Jacques Maritain comprend ce que les jeunes abbés ne soupçonnent pas. Si le concept était, comme le veut Bergson, un simple instrument pratique incapable à lui seul de transmettre le réel à notre esprit, bon à morceler artificiellement des continuités ineffables et qui laisse fuir l'absolu comme l'eau à travers le filet, comment Dieu pourrait-Il s'en servir pour nous exprimer en miroir et en énigme, mais réellement les vérités les plus inaccessibles à la raison et que Dieu est seul à savoir de Lui-même ? La foi catholique a fait de Jacques Maritain un disciple de saint Thomas avant même qu'il ait ouvert la Somme. Bientôt, il l'ouvrira et elle lui inspirera un enseignement lumineux et plein de chaleur. Le P. Garrigou nous commente au cours avec des accents inoubliables telle ou telle page des *Degrés du savoir*. Chaque année, Jacques et Raïssa Maritain réunissent autour d'eux une foule d'amis aux fameuses retraites prêchées à Meudon par le P. Garrigou. Là viennent entre tant d'autres le chanoine Richaud, l'abbé Journet, l'abbé Macquart, le P. Bruno de Jésus-Marie, le P. Bernadot, le P. Lavaud, des laïcs : Massignon, Roland Dalbiez, Yves Simon, Henri Ghéon, Jean Daujat, Olivier Lacombe, Jean de Fabrègues, Jean de Menasce et tant d'autres.

En ce moment, un autre grand maître, Etienne Gilson, expose au Collège de France dans une langue magnifique, avec le plus grand succès, la vieille scolastique. Cette ferveur thomiste enchante nos vingt-cinq ans. Il nous semble déjà voir en marche la réalisation du grand dessein de Léon XIII :

la restauration de l'intelligence catholique : *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Depuis, hélas, de tragiques événements ont empêché les fruits de réaliser toutes les promesses des fleurs.

Mais retournons à la Sorbonne. Frère Réginald commence à se lasser d'écouter des cours. Il veut en faire et avoir du temps pour se livrer à une étude personnelle des grandes œuvres philosophiques et théologiques. Avec lui, le P. Gardeil cède toujours. Après un court séjour à Vienne et à Fribourg, où il admire surtout le P. Del Prado, le P. Garrigou commence son enseignement au Saulchoir par l'histoire de la philosophie moderne et ensuite l'exposition de la Somme. En 1909, le P. Cormier l'appelle à Rome pour enseigner l'Apologétique jusqu'en 1918. De 1918 à 1959, le P. Garrigou commente les principaux traités de la Somme. En 1915, il inaugure à l'Angélicum le cours sur le texte de la Métaphysique d'Aristote promu par votre Académie. En 1917, en même temps que le P. de Guibert à la Grégorienne, il fonde avec les encouragements de Benoît XV, la première chaire dans l'Eglise de théologie spirituelle qu'il gardera jusqu'en 1960.

Ces cours ne sont pas des monologues parlés, ce sont des drames joués. On voit sortir de leur tombe les grands penseurs des siècles passés pour venir proposer deux difficultés opposées qui enferment l'esprit dans une impasse. Héraclite au nom de l'expérience des sens nie l'être, il n'existe que le devenir dans lequel s'identifient l'être et le non-être. Parménide, lui, oppose la perception de l'intelligence selon laquelle il n'existe que l'être : le devenir est une pure apparence. Le P. Garrigou montre qu'il y va du principe de contradiction. Un instant de suspense. Platon s'avance, les yeux fermés, la tête baissée, cherchant à retrouver dans sa mémoire les traces d'une vérité contemplée dans le ciel intelligible : *Non ens quodammodo existit*. Enfin Aristote, tenant d'une main un gland et de l'autre montrant un chêne, propose la distinction libératrice : *Inter ens et non ens existit ens in potentia*. Le P. Garrigou s'extasie : découverte plus importante pour l'avenir de l'humanité que celles de l'avion à réaction ou de la machine à vapeur. Il déroule devant nos yeux émerveillés la chaîne des conséquences de cette géniale distinction, grâce à laquelle se concilient l'évidence de nos représentations sensibles et la certitude de l'appréhension de notre intelligence. Le principe de contradiction est sauvé. Par lui, même le devenir devient intelligible. Le P. Garrigou voudrait composer une mélodie pour chanter cette grande vérité comme une cantilène. Enfin, il aborde en combats singuliers tous ceux qui au travers des âges ont méconnu ou obscurci une vérité si importante et si chèrement conquise. Ce sont d'abord les nominalistes qui sont au principe du déclin de la métaphysique. Cependant il ne veut pas être injuste envers eux. Il rappelle les services qu'ils ont rendus au développement de la science expérimentale, comme le lui enseignait Duhem dans leurs conversations interminables à Bordeaux. Pourtant la grande vision de saint Thomas triomphe : Nous voilà tous convaincus de l'importance souveraine des paroles de Pie X si souvent répétées : *Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detri-*

mento esse. Ce drame est récité en trois langues : le latin domine, mais de temps en temps, il y a des intermèdes français ou italiens, sans que pour cela ne soit jamais modifié l'accent de sa Gascogne natale. Le P. Garrigou trouve une mimique originale pour exprimer les vérités les plus abstraites comme la distinction entre l'essence et l'existence *ante considerationem mentis*. Cette heure quotidienne est pour lui un tel épanouissement que lorsque sa voix cassée l'oblige à mettre fin à son enseignement, il lui semble, selon sa propre expression, qu'on lui arrache l'âme. Aux derniers mois de sa vie, alors qu'il paraît avoir sombré dans l'inconscience, il lui suffit de voir devant lui quelques personnes pour commencer un cours : « Prenez le livre à la page 245 : *In Deo omnia unum et idem sunt* », etc.

Mais il est temps d'en venir à la doctrine, même s'il faut pour cela sacrifier mille rencontres avec d'illustres personnalités romaines comme le P. Lepidi ou le P. Billot, le P. Hugon, le P. Pègues. Avant de survoler rapidement comme en caravelle cette œuvre immense, exposons selon sa manière chère le *status quaestionis* qui en fixe l'orientation : la crise moderniste qui battait son plein durant sa formation et les premières années de son enseignement.

II. – L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE DU P. GARRIGOU-LAGRANGE

1. *Le problème religieux selon la philosophie moderniste*

Au modernisme, mouvement complexe, le P. Garrigou ne s'intéresse que sous son aspect métaphysique. A ce point de vue, ce mouvement apparaît comme une tentative désespérée de sauver la religion catholique du prétendu naufrage de la métaphysique classique dont l'Eglise se sert pour démontrer les bases rationnelles de ses croyances et les exprimer.

L'orgueilleuse aventure de la philosophie moderne – à soigneusement distinguer avec le P. Fabro de la pensée moderne – commence par la prétention de n'admettre pour vrai que ce qui apparaît évidemment tel. Descartes découvre cette évidence première dans la conscience de sa propre pensée : *Cogito ergo sum*. Sans le vouloir il ferme ainsi à l'intelligence les portes de la réalité extra-mentale. A travers un long cheminement et des péripéties multiples, suivant cette route, la philosophie moderne aboutit à la fin du XIX^e siècle à l'agnosticisme empiriste ou idéaliste.

Selon le positivisme empiriste, la raison enfermée dans le cercle des phénomènes n'exprime dans ses principes que le résultat de son expérience sensible. Aussi, dépourvus de toute nécessité et de toute universalité, ces principes ne permettent pas à l'intelligence de s'élever au-dessus des réalités visibles. Or, nous le savons, dans ce monde visible, nos astronautes ne rencontrent pas Dieu au cours de leurs randonnées spatiales. Les chirurgiens du siècle dernier eux non plus ne touchaient pas l'âme avec le scalpel.

Sans doute l'idéalisme kantien reconnaît la nécessité et l'universalité des premiers principes de la raison. Mais c'est une nécessité purement subjective qui fait d'eux la loi de la pensée, non celle du réel. Ils expliquent la genèse en nous de l'idée de Dieu, mais ne nous permettent pas de rien conclure sur son existence en dehors de nous. Ainsi l'intelligence ne saura jamais rien sur Dieu ni par ses propres forces, ni par les enseignements de la foi.

Cette incapacité totale est, prétendent les modernistes, une certitude à jamais acquise pour tout esprit ayant reçu le baptême philosophique du kantisme. Aussi s'appliquent-ils à découvrir une autre voie toute moderne pour trouver Dieu. Cette voie avait déjà été ouverte par le protestantisme libéral. On demande à l'expérience du divin de nous faire découvrir en nous les certitudes que la raison ne peut plus aller chercher hors de nous. Dans la conscience, où l'idéalisme a enfermé notre esprit, ne peut-on pas percevoir l'action du divin qui opère en toutes choses ? C'est là le fondement et l'essence même de toute religion. La Révélation n'est que la prise de conscience de ce rapport intime avec le divin. Le dogme n'est que son expression à travers les catégories toujours provisoires de notre milieu culturel. La foi n'est que le sens intime qui perçoit en nous cette réalité inconnaissable, objet et cause de notre expérience.

Le christianisme lui-même ne s'explique pas autrement. Jésus est le maître inégalé des hommes de tous les temps, dans cette expérience du divin. Ses exemples et ses enseignements proposés sous une forme symbolique, sans rien nous apprendre sur Dieu, nous tracent les voies à suivre pour progresser toujours dans cette expérience religieuse.

Tous les catholiques repoussent ces doctrines. Mais dans une noble intention, certains veulent user de la méthode d'immanence pour retrouver les enseignements objectifs de la foi par l'analyse des exigences de l'action à partir de la conscience.

Le P. Garrigou-Lagrange reconnaît qu'avec l'usage des principes de raison, on peut par cette voie retrouver le Dieu de la foi. Mais, sans eux, elle n'est propre qu'à réveiller dans l'âme un vague besoin religieux. Elle n'aboutit qu'à l'autel d'un Dieu inconnu. La raison, prisonnière du monde phénoménal et de nos états de conscience, ne peut plus être l'Apôtre qui manifeste au cœur dans ce Dieu inconnu le Dieu qui s'est révélé à nous dans le Christ Jésus. Sans elle, l'homme ignorera toujours si ce divin est personnel, quels sont ses attributs, s'il est distinct du monde et si même il existe. Pourquoi cette ineffable expérience dont l'objet se dérobe aussi bien à la raison qu'à la foi ne serait-elle pas une magnifique illusion inventée par le genre humain pour se consoler des déboires quotidiens ? Le subjectivisme est comme l'enfer. Quand on y entre pour avoir rejeté la valeur objective et transcendante des principes rationnels, on n'en sort plus ; « Vous tous qui entrez ici laissez toute espérance » !

Aussi la seule défense efficace de la foi catholique exige-t-elle avant tout la reconnaissance de la valeur objective et universelle de ces principes. Les

Pères de Vatican I jetant leur regard de pasteurs sur la misère des hommes de leur temps sans Christ et sans Dieu dans ce monde, avaient bien compris la racine profonde de l'incroyance moderne qu'est le rationalisme subjectiviste. Ils lui avaient opposé dans la Constitution *Dei Filius* une synthèse grandiose de l'enseignement catholique sur la connaissance naturelle de Dieu, la révélation, la foi et la théologie. Pie X rappelle cet enseignement dans l'encyclique *Pascendi* et dans le décret *Lamentabili*. Le P. Garrigou-Lagrange n'a jamais cessé de méditer ces actes du Magistère. Son œuvre tout entière n'est que leur explication et leur défense contre la théologie moderniste. Sur le Magistère, il aimait à répéter le mot de Lacordaire : Dieu l'a institué pour garder nos esprits de la tyrannie de l'erreur dans laquelle nous entraîneraient les intelligences de génie. Aussi à la lumière de cet enseignement de l'Eglise, il entreprend la défense de la valeur objective et transcendante des premiers principes qui lui permettront de restaurer toutes les bases rationnelles de la foi et la valeur objective et immuable des dogmes.

2. Principe de la défense rationnelle de la foi : valeur ontologique et transcendante des premiers principes

Pour nous conduire jusqu'à Dieu et pouvoir nous communiquer ses mystères les plus secrets, nos idées doivent être capables d'exprimer le réel extramental et de transcender le monde de l'expérience sensible. La manifestation par le P. Garrigou de cette valeur ontologique et transcendante des premières notions et des premiers principes qui s'y rattachent est simple. Exposée déjà en 1909 dans : *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, elle sera partout reprise et éclairer toute son œuvre.

En dehors de nos sens qui saisissent les qualités sensibles des choses, nous possédons une intelligence capable d'appréhender l'être, son objet formel qui subsiste sous les phénomènes. Aussi dès la présentation du premier objet sensible, cette faculté spirituelle abstrait la notion d'être et formule les grandes lois de l'être, principes premiers de toute la connaissance humaine. Ces principes se rapportent à l'être. Ils ne sont donc pas seulement les lois de la pensée. Mais ils sont les lois de la réalité extramentale. Leur valeur n'est pas limitée au monde des phénomènes. Elle est universelle et nécessaire puisqu'il n'existe rien et ne peut rien exister qui ne soit de l'Etre.

Leur évidence contraignante s'impose à notre esprit. Certes il existe des philosophes sensualistes et idéalistes qui les nient. Mais selon la réflexion d'Aristote (mét. 1005 b 25) : « Tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. » Ces philosophes pensent-ils pouvoir être en même temps eux et un autre ? Doutent-ils d'être les auteurs de leurs propres systèmes et des livres dans lesquels ils les exposent ?

Aussi n'est-il pas possible de tenter une démonstration proprement dite de ces principes. Mais on peut montrer que leur négation entraîne celle du

premier principe : « Il est impossible qu'un même être sous le même rapport soit et ne soit pas en même temps ». Ce principe apparaît ainsi comme la loi suprême non seulement de la pensée mais aussi du réel : un cercle carré n'est pas seulement impensable, mais il est irréalisable, même par l'infinie puissance divine. A cette notion d'être se rattachent les autres premières notions de l'intelligence en rapport avec l'être telles que unité, vérité, bonté, intelligence, volonté, substance, cause, etc.

Dans le savoir humain, sous les visions phénoménales différentes du monde modifiées par le progrès des sciences expérimentales, existe donc un élément stable, immuable et universel. Il constitue la charpente de « cette métaphysique naturelle de l'esprit humain » ou de cette *philosophia perennis* qui, ébauchée par Platon et Aristote, a été conduite à sa perfection par les Pères et les Docteurs de l'Eglise sous la lumière de la révélation. L'Eglise n'a jamais cessé de la recommander à ses fils. Seule, elle est capable de justifier les certitudes spontanées du sens commun qui sont le préambule à l'enseignement de la foi. A la lumière de cette doctrine trop brièvement esquissée ici, le P. Garrigou-Lagrange s'attaque d'abord au problème de l'existence de Dieu et de sa connaissance naturelle dans l'article *Dieu* du Dictionnaire d'Apologétique en 1910, repris et développé dans son ouvrage monumental publié en 1915 : *Dieu, son existence et sa nature, Solution thomiste des antinomies agnostiques*.

3. Connaissance naturelle de l'existence de Dieu et de sa nature

Le principe de causalité est un de ces principes premiers qui expriment les lois de l'être. « Tout être contingent qui n'a pas en lui-même la raison d'être de son existence exige une cause qui explique non seulement son devenir, mais aussi sa persistance dans l'être. » Sa valeur ontologique et transcendante permet de remonter des réalités créées jusqu'à l'*Ipsium Esse Subsistens* qui existe par lui-même et cause l'être dans tout ceux qui le possèdent.

A cet être parfait ne sauraient convenir les perfections limitées propres aux créatures, qui dans leur concept même impliquent une imperfection comme l'animalité ou la rationalité. Ainsi se trouve écartée l'illusion de l'anthropomorphisme. Mais il est d'autres perfections absolues comme l'être, l'unité, la vérité, l'intelligence, la volonté, la causalité, etc., qui n'impliquent dans leur concept aucune imperfection. Aussi en vertu du principe de causalité pouvons-nous les attribuer formellement à Dieu, purifiées du mode imparfait selon lequel elles existent dans les créatures.

Dans la partie la plus originale de ce livre, le P. Garrigou s'attaquant aux antinomies kantienues montre comment ces perfections purifiées de toute imperfection tendent à s'identifier dans l'éminente simplicité de la Déité. Traitant de la liberté divine, il résout par l'application de la distinction entre la puissance et l'acte les objections que lui oppose le déterminisme intellectuel des motifs.

Par la réduction du principe de causalité au principe d'identité, le P. Garrigou montre que refuser la force de cette démonstration, c'est installer l'absurde non seulement au sein de la pensée, mais au centre même de la réalité. Ici, comme on l'a remarqué, il anticipe sur les existentialistes athées contemporains. En effet, comme Sartre, il est convaincu que si l'on refuse les principes qui fondent l'existence de Dieu, il n'y aura plus de loi morale : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis », disait Dostoïevski. Le monde non plus n'a aucun sens ainsi que le confesse dans sa prière à Jupiter le *Caligula* de Camus : « Instruis-moi de la vérité de ce monde, qui est de ne pas en avoir et donne-moi la force de vivre à la hauteur de cette vérité. » Dieu, la suprême valeur dont tout dépend dans la vie aussi bien personnelle que sociale, est ainsi rattaché au suprême principe de la connaissance dont l'évidence peut être niée, en parole mais s'impose à l'esprit de façon contraignante. *Dieu ou l'Absurdité radicale*, tel est le suprême dilemme.

4. Valeur intellectuelle de la révélation, des dogmes de la foi et de la théologie et contemplation mystique

L'enseignement catholique ne nous propose pas seulement des vérités accessibles à la raison, mais notre credo contient des vérités surnaturelles que nous devons croire parce que Dieu les a révélées. Pour le modernisme, ces vérités ne sont que l'expression humaine du divin expérimenté par la conscience. Elles ne nous apprennent rien sur Dieu et sa vie intime. Elles expriment seulement des règles pratiques pour nous guider dans notre vie religieuse vers cette expérience. La preuve en est l'incapacité de notre raison à saisir les réalités divines et aussi l'impossibilité pour elle de s'arrêter à une conception stable.

Déjà le P. Garrigou a trouvé le principe de solution de ces difficultés dans la valeur ontologique et transcendante des premières notions. Mais il importe de s'arrêter un instant à l'exposé qu'il en fait dans son traité d'apologétique publié en 1948 : *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*. Tout d'abord il est certain que l'Écriture infailliblement interprétée par le Magistère ne nous présente pas la révélation comme une expérience d'un divin inconnaissable, mais comme une manifestation de vérités que Dieu était seul à connaître de Lui-même. « Dieu, personne ne l'a jamais vu. Le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui le fait connaître » (Joan., 1, 18). Comment s'est faite cette révélation, l'Épître aux Hébreux nous l'enseigne : « Après nous avoir parlé à maintes reprises et sous maintes formes dans les prophètes, Dieu nous a parlé ces derniers temps en son Fils » (1, 1-2). Anthropomorphisme à ne pas prendre à la lettre ? A la lumière de cet instrument merveilleux de l'analogie, cet anthropomorphisme dévoile une réalité intelligible. La parole est pour les hommes le moyen d'exprimer la pensée ou de manifester les sentiments. Cet échange requiert seulement que nos idées exprimées par les mots représentent les choses que nous voulons faire connaître et qu'elles soient accessibles à nos interlocuteurs. Or, nous l'avons vu, parmi nos concepts concrets tirés des choses sensibles, certains sont

capables d'exprimer imparfaitement sans doute, mais très réellement les perfections sans limites de l'Être parfait. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas, par son action sur l'intelligence du prophète, ordonner nos concepts, les unir dans des affirmations ou les séparer dans des négations de telle façon qu'ils représentent *in speculum et in aenigmate* mais réellement ces aspects de son être infini inaccessible par nature à toute intelligence créée ou même créable. En fait, nous le voyons utiliser les concepts de paternité ou de filiation, de verbe ou d'esprit pour nous dévoiler le plus inaccessible de ses mystères. La révélation est donc un enseignement divin par lequel nous sont manifestées sur Dieu des vérités inaccessibles à toute autre intelligence que la sienne.

Cependant, pour exprimer ces vérités, l'Eglise dans ses dogmes use de notions étrangères à la révélation et qui semblent empruntées à la philosophie d'une époque déterminée. Ainsi elle nous dit que Dieu est un dans sa nature et trine dans ses personnes. Elle confesse dans le Christ Jésus une personne et deux natures. Or ces expressions ne se trouvent pas dans l'Ecriture qui nous propose l'enseignement divin dans des images solidaires de la vision du monde des temps bibliques : Jésus descend aux enfers, monte au ciel, s'assoit à la droite de Dieu. Selon saint Thomas, ce procédé des Livres Saints est imposé par la nature de notre intelligence qui saisit l'intelligible dans le sensible. Dans le monde extérieur, notre esprit saisit l'intelligible dans les images sensibles que lui apportent ses sens. Ainsi, des images et des faits concrets contenus dans les Livres Saints, elle dégage les réalités intelligibles qu'ils contiennent et les exprime dans ses propres notions connexes avec l'être et ses propriétés. L'histoire des dogmes nous décrit dans les premiers siècles ce passage des affirmations scripturaires aux formules dogmatiques des conciles dans leurs définitions ou leurs symboles. Ces formules sont encore celles dont usent non seulement l'Eglise catholique, mais aussi la plupart des confessions chrétiennes pour exprimer les mystères fondamentaux de notre foi.

L'Eglise nous propose ces dogmes comme révélés par Dieu. Car le concept objectif qui rend cet aspect de l'objet divin présent à notre esprit en tant qu'intelligible était celui-là même qu'exprimaient les figures ou les faits concrets de l'Ecriture. Elle n'a pas à craindre que le progrès des sciences modifie la signification de ce concept parce qu'il appartient aux notions stables de l'intelligence humaine. L'on ne saurait redouter qu'il devienne inaccessible au sens commun. Car l'intelligence essentiellement constituée pour saisir l'être et ses propriétés restera toujours la même. On nous dit de divers côtés qu'il faudrait trouver une nouvelle notion pour exprimer le dogme eucharistique parce que la notion de substance dont s'est servi le Concile de Trente est tombée en poussière. A ces doctes théologiens qui dressent ainsi le certificat de décès d'une immortelle notion, le P. Garrigou se serait contenté de demander si chacun d'eux est demeuré un et le même, malgré la diversité et la multiplicité des phénomènes qui ont affecté son corps et son âme depuis sa naissance.

Lorsque l'on parle de la possibilité de substituer à ces notions d'autres notions équivalentes empruntées à d'autres philosophies, on tombe sans s'en douter dans un nominalisme conceptuel. On oublie que le concept objectif est un aspect de la réalité même, présente à l'esprit dans sa représentation analogique intelligible choisie par Dieu lui-même. C'est ce même aspect de la réalité qui existe en elle et dans l'esprit sous un mode d'existence différent. Le dogme n'en est pas pour autant lié à une philosophie. Car en premier lieu, il est arrivé que cette notion ait dû subir une élaboration à la lumière de la révélation pour signifier la réalité révélée que l'on voulait exprimer par lui. Ainsi les notions de personne et de nature n'existaient pas dans la philosophie antique avec la signification propre qu'elles ont dans le dogme de l'incarnation. Elles y apparaissaient comme de simples distinctions de raison. A la lumière de la révélation, la raison a perçu que cette distinction était réelle. En second lieu, dans un système philosophique déterminé, chaque notion particulière reçoit une signification spéciale en raison de sa connexion avec les principes et les autres notions de ce système. Or quand une notion est assumée par la lumière de la foi, elle n'entre pas dans l'expression du dogme avec cette signification spéciale mais seulement à titre de notion stable de l'esprit humain accessible au sens commun. Cette conception n'exclut pas le progrès dogmatique. Car au cours de sa marche séculaire, l'Eglise découvrira sans cesse de nouvelles vérités intelligibles dans le dépôt révélé et elle les intégrera dans une représentation toujours plus large de la réalité divine où chacune d'elles apparaîtra dans une lumière plus totale et plus éclatante.

Grâce à ces profondes analyses, le P. Garrigou peut dépasser la notion moderniste de la foi, instinct aveugle qui adhère au Dieu inconnaissable, objet et cause de l'expérience religieuse. La foi comme l'enseigne le Vatican I s'appuie sur l'autorité de Dieu, vérité première, pour adhérer avec une certitude infaillible aux enseignements de Dieu. A travers les formules de foi, elle atteint déjà comme dans un miroir obscur l'Essence de Dieu un en trois personnes. Sans doute la foi exige-t-elle la connaissance naturelle du fait de la révélation manifesté par les signes de crédibilité. Le P. Garrigou-Lagrange démontre par les principes de raison la possibilité et la discernibilité du miracle et de la prophétie que l'Ecriture propose comme preuves de ce fait. Mais la propre certitude de la foi ne dérive pas de cette connaissance naturelle. Elle s'appuie sur son propre motif formel qu'elle connaît dans sa propre lumière : l'action incréée de Dieu par laquelle il manifeste les secrets de son être et les desseins de sa volonté. Je n'ai pas besoin de souligner la place capitale que tient dans la théologie du P. Garrigou cette thèse de la surnaturalité essentielle de la foi.

Si à travers les formules de foi accessibles à notre intelligence se manifeste à nous d'une façon imparfaite, mais réelle, le mystère de Dieu, il sera possible à l'homme par son intelligence guidée par sa foi d'obtenir une intelligence analogique de ces mystères très fructueuse, selon l'expression du Concile du Vatican I. C'est le but vers lequel tend la théologie auquel

le P. Garrigou consacra toutes les forces de son esprit. Le temps me manque pour le suivre à travers les douze traités de théologie qu'il a composés sous forme de commentaire aux principaux traités de la Somme. On lui a reproché de ne s'être pas assez penché sur les questions d'actualité. En réalité, il pensait que le principal effort du théologien doit porter sur la pénétration et l'exposition des principaux mystères de notre foi dont la contemplation au ciel fera notre béatitude et des vérités que Dieu nous a révélées pour nous y conduire. Je caractériserai d'un mot seulement sa manière. Sa grande préoccupation fut toujours d'expliquer les principes et de rattacher à ces principes suprêmes toutes les conclusions, afin de se rapprocher le plus possible de la connaissance divine dont la théologie est une participation : *quaedam impressio divinae scientiae*.

Sa théologie fut la théologie de saint Thomas. Un jour, alors qu'il était déjà âgé et fatigué, il entendit dire que la théologie de saint Thomas n'étant plus actuelle était fausse. Alors comme un vieux guerrier qui a déjà suspendu son épée à sa panoplie retourne au combat à l'annonce d'un danger public, le P. Garrigou reprit en main la plume pour défendre la pérennité de la doctrine de saint Thomas, « l'homme de toutes les heures de l'histoire de l'Eglise », écrivait Sa Sainteté Paul VI le 7 mars dernier. C'est avec les éléments stables de l'intelligence fournis par la raison, utilisés par la révélation, élaborés par les Pères et les Docteurs, que saint Thomas a édifié la synthèse grandiose de l'enseignement révélé. Ces notions reçoivent sans doute dans cette synthèse une signification explicite et précise qu'elles n'ont pas dans les formules de foi. Il existe cependant une continuité entre leur signification dogmatique et leur signification théologique semblable à celle qui existe entre les notions spontanées du sens commun et leur élaboration par la philosophie de l'être. Peut-être ses adversaires confondaient-ils la théologie avec l'apostolat intellectuel ? Ce dernier exige évidemment qu'on utilise le langage des hommes auxquels on s'adresse. Mais la théologie, science de Dieu révélé, tend vers l'intelligence des dogmes par leur connaissance la plus parfaite possible. Sans doute elle ne cessera jamais d'être perfectible, mais elle exprime à travers les données stables de notre esprit les vérités que Dieu a manifestées. Ce serait une illusion de croire que chaque génération, dans le court espace d'une vie humaine doit refaire pour son compte le travail des génies et des saints en vingt siècles de christianisme. Ce serait une illusion plus grave encore que de penser qu'elle peut le refaire sur les bases fragiles d'un système éphémère dont s'enchantent pendant quelques heures les hommes qui passent si vite. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas dans ces systèmes des éléments assimilables par la philosophie de l'être et utilisables par la théologie pour mettre en lumière quelques aspects des mystères révélés.

Ici encore, comme partout, le P. Garrigou défendait la vérité absolue et immuable de la doctrine de l'Eglise que lui avait manifestée la lumière divine de sa conversion. Selon lui, le débat fondamental entre le modernisme et l'enseignement catholique portait sur la notion même de vérité ainsi qu'il

l'a répété sans se lasser durant toute sa vie. Selon les modernistes, que Pie X accusait « de pervertir l'éternelle notion de vérité », elle consiste dans une conformité aux besoins toujours changeants de la vie. Selon la doctrine traditionnelle, elle consiste dans une conformité entre le jugement de l'intelligence et la réalité : *adaequatio rei et intellectus*. A travers la révélation, dans les dogmes auxquels adhère la foi et qu'explicite la théologie, c'est la réalité divine qui, d'une manière imparfaite sans doute, mais réellement, se manifeste à nous. Le P. Garrigou ne repousse pas seulement la doctrine des modernistes, mais il écarte aussi les tentatives séduisantes de réduire la foi à l'expérience religieuse, et la théologie à l'expression de cette expérience religieuse. D'abord il est évident que tous les dogmes que l'Eglise impose à notre foi ne peuvent pas être l'objet d'une expérience, comme par exemple la création dans le temps ou l'éternité des peines de l'enfer. Ensuite et surtout, le P. Garrigou voyait dans ces doctrines un péril de rabaisser Dieu à la mesure de nos sentiments plus ou moins purifiés, alors qu'il s'agit d'élever nos sentiments à la mesure du Dieu qui s'est manifesté à nous dans le Christ Jésus.

Le bien, objet de la volonté est d'abord saisi par l'intelligence sous sa raison de vérité. Aussi tous les mouvements affectifs qui se portent vers lui dépendent de sa proposition par l'intelligence à la volonté. *Bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono nisi apprehendatur a ratione*. Toute notre vie affective religieuse dépend donc dans l'ordre de la spécification de l'intelligence éclairée par la foi qui nous propose la souveraine Bonté comme fin ultime de toute notre vie. Sans cette authentique connaissance surnaturelle de Dieu qu'est la foi, cet authentique amour surnaturel de Dieu qu'est la charité est impossible, enseigne saint Thomas : *Non enim diligit qui non credit, quia non figitur affectus nisi in illo quod ostendit intellectus*. Le P. Garrigou défendant la valeur objective et immuable des enseignements de la foi avait conscience de défendre le fondement inébranlable de toute notre vie religieuse qui, guidée par la charité dirige vers la gloire de Dieu toute notre activité par l'exercice des vertus théologiques et morales infuses.

Il n'ignorait pas certes que l'effort solitaire de l'esprit sur les concepts révélés ne suffit pas à manifester à l'âme tous les attraits de la divine bonté. Il savait qu'entre le créateur et la créature on ne rencontre jamais une ressemblance qui ne s'accompagne d'une dissemblance plus grande encore. Il nous le rappelait dans un beau livre admiré de tous : *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel*, en 1934. Aussi s'efforçait-il de faire monter nos désirs vers une connaissance plus haute capable de goûter dans la réalité divine ce *surplus* que le mode humain de la connaissance de la foi ne lui permet pas de manifester. On n'y parvient que par la pratique des vertus morales infuses et par un effort soutenu pour mettre toutes nos puissances au service de la charité. Il faut même que l'action purificatrice de Dieu vienne extirper en nous les restes d'égoïsme et de concupiscence si profondément enracinés. Alors par l'effet d'amour filial réalisé en nous par

l'Esprit d'amour et à la lumière de son inspiration, il nous est donné de goûter et d'expérimenter dans l'intime de notre âme les choses divines. Nous les connaissons non plus pour les avoir apprises dans les livres, mais parce que nous les éprouvons dans notre âme. Ce Dieu objet de cette expérience intime n'est pas le Dieu inconnu des modernistes, c'est le Dieu de la foi dont les enseignements guident cette expérience. A travers ces « lampes de feu », selon l'expression de saint Jean de la Croix, le maître mystique du P. Garrigou, s'impriment en nous les images créées des divins attributs qui nous illuminent et nous réchauffent. A travers l'image créée de la divine Trinité réalisée en nous par la vie de la grâce, les divines personnes nous manifestent leur présence au centre de nous-mêmes. Tous les mystères de la foi deviennent savoureux. Quand le P. Garrigou-Lagrange commença en 1917 ses cours de mystique, régnait la célèbre théorie des deux voies née au XVII^e siècle, en réaction contre les excès de la fausse mystique. Selon elle, cette contemplation était un phénomène extraordinaire comme les visions et les révélations qu'il faut se garder de désirer et auquel il ne faut pas prétendre. Sur les conseils du P. Arintero, son confrère espagnol mort en odeur de sainteté, il s'attaqua à cette thèse dans son premier volume de théologie spirituelle : *Perfection chrétienne et contemplation*, publié en 1923. Notre maître montrait que cette contemplation, acte du don de sagesse, est connexe avec le plein développement de notre organisme surnaturel. Ce fut le début d'une longue bataille. Le P. Garrigou resta debout sur le rempart pour la défendre aussi longtemps qu'il y eut des adversaires pour l'attaquer.

Car il tenait à intégrer à son itinéraire vers Dieu les aspirations mystiques de notre époque. Mais pour les empêcher de s'égarer, il plaça le terme vers lequel elles tendent à l'issue d'un chemin éclairé par les certitudes de la raison et les enseignements infaillibles de la foi, seul moyen proportionné de l'union avec Dieu. Le temps manque ici pour montrer comment cette doctrine qui met à leur place toutes les valeurs, sans en sacrifier aucune, est au carrefour de tous les problèmes qu'agitent de nos jours non seulement la théologie catholique mais aussi la théologie protestante avec un Bultmann et un Robinson.

Vous me permettrez de souligner d'un mot l'importance de cette restauration des valeurs intellectuelles à laquelle le P. Garrigou travailla toute sa vie. Ce serait une illusion de chercher la cause unique de l'incroyance contemporaine dans le désordre social. Il y a certes contribué comme cause dispositive. Mais sa « cause propre », comme dirait le P. Garrigou, ce sont les opinions fausses qu'on a répandues dans le peuple, ainsi que le disait Léon XIII qui n'est pas seulement l'auteur de *Rerum Novarum*, mais qui est aussi le maître d'*Aeterni Patris* : « Si l'on considère la malice des temps, si l'on embrasse par la pensée l'état des choses tant publiques que privées, on découvre sans peine la cause des maux qui nous accablent, comme de ceux qui nous menacent : c'est que des opinions erronées sur les choses divines et humaines, sorties des écoles philosophiques se sont répandues dans tous

les rangs de la société et ont fini par se faire accepter d'un grand nombre d'esprits. Il est naturel à l'homme de se guider par les lumières de sa raison. Aussi les erreurs de l'esprit entraînent-elles fatalement les défaillances de la volonté. La fausseté de notre pensée influe sur notre conduite et la rend perverse. Au contraire, une intelligence saine et fermement appuyée sur des principes vrais et solides, est pour la société comme pour les particuliers la source de grands avantages et d'innombrables bienfaits » (*Aeterni Patris*). Le P. Garrigou-Lagrange a été fidèle à l'illumination divine de ses vingt ans. Dans l'interview que nous citons en commençant, il rendait grâce à Dieu d'avoir pu, au cours de son existence rendre témoignage à la vérité absolue, immuable et spirituellement féconde de l'enseignement de l'Eglise.

III. - L'HOMME

Toute sa vie ne fut pas autre chose qu'un service continu de la divine vérité. Le P. Garrigou-Lagrange a écarté de son existence toutes les distractions même les plus légitimes qui l'auraient divisé et dispersé et empêché de concentrer toutes ses forces dans l'étude et la diffusion de la divine vérité. Par une rigoureuse économie de son temps, par son observance de la sainte loi du silence, il a essayé d'éloigner de lui tout ce qui l'aurait arraché à sa contemplation studieuse. Il a travaillé pour la divine vérité non seulement par l'enseignement et par ses publications, mais aussi par le service discret des Congrégations romaines. Ces Congrégations n'ont pas l'habitude de se prononcer à la légère sur tous les problèmes doctrinaux que pose la vie quotidienne de l'Eglise dans le monde entier. Elles ne négligent pas de faire appel à la compétence du P. Garrigou-Lagrange. Benoît XV, Pie XI et surtout Pie XII par l'intermédiaire de Mgr Montini, recoururent souvent à ses lumières. Jean XXIII le nomma conseiller de la Commission centrale préparatoire, mais le Père dut confesser au Pape son impuissance offerte à Dieu pour le Concile. Le Pape ému lui envoya une cordiale bénédiction.

Le P. Garrigou-Lagrange, malgré son enseignement et le service de la Curie, trouvait encore le temps de prêcher et sa prédication était appréciée des âmes les plus simples. Tant il est vrai que lorsqu'on a assimilé profondément par l'étude les vérités divines, leur communication aux plus simples ne fait pas de difficulté. Il exerçait le ministère de la direction spirituelle, toujours compatissant aux épreuves des âmes. Sa sollicitude aimait se pencher sur les pauvres qu'il allait visiter lors de ses deux sorties hebdomadaires. Il ne leur prêchait pas la révolte, mais selon l'expression de Bernanos, « il prêchait la pauvreté aux pauvres », les exhortant à mettre à profit leur douloureuse condition pour conquérir l'unique nécessaire. Cela ne l'empêchait pas de sentir dans son cœur l'angoisse de leur dénuement matériel. Pour subvenir à leurs nécessités, le P. Garrigou se faisait quémendeur près de tous, même des ministres, des rois, des Présidents de la République et des Papes eux-mêmes.

C'est que dans son cœur vivait une charité nourrie par une mortification intense et par une vie continuelle de prière. Du chœur, il n'était jamais absent. C'est là, disait-il, que me viennent mes idées les plus chères. Là, il intercédait pour l'efficacité intellectuelle et spirituelle de son enseignement, là il priait pour les grandes intentions de l'Eglise toujours présentes à son esprit ainsi que le prouve son dévouement à de grandes œuvres, comme la messe pour la pacification du monde, qu'il ne cessa d'animer.

Mais, disait-il, on ne peut pas enseigner aux autres la Croix du Christ sans être au moins prêt à accepter celles que Dieu a préparées pour la sanctification de nos âmes et l'efficacité de notre apostolat. Aussi recommandait-il d'accepter tous les jours toutes ces croix inconnues. Quand il cessa son enseignement, il comprit la forme que cette croix allait revêtir pour lui. N'avait-il pas écrit : « L'infirmité vient accabler l'homme dans ce qui faisait sa gloire. Ainsi Beethoven devint sourd les dernières années de sa vie. » Sa gloire et sa vie à lui, ce fut la recherche ardente et la défense de la divine vérité, avec toutes les forces si vigoureuses de son intelligence, ce fut la prière continuelle qui lui semblait devoir déboucher les dernières années de la vie dans une contemplation plus haute. Or il sentit que tout cela allait lui manquer. Un jour, on le trouva accoudé sur sa table, de grosses larmes coulant le long de ses yeux, et il confia : « Mes dernières années seront terribles. Seigneur, je serai une brute devant Vous, *ut jumentum factus sum apud te*. C'est dur, mais si vous le voulez ». Le P. Garrigou vivait alors l'agonie du Christ : « Père, s'il est possible que ce calice passe loin de moi. » Mais un jour, il se rappelle la prière de son saint oncle : « Seigneur, faites que je meure avant de mourir. » Il la fit sienne et il fut exaucé. Il est mort avant de mourir. Il ne discernait plus le saint Corps du Christ. Il ne pouvait plus réciter son Rosaire, le compagnon aimé de toute son existence. Il ne reconnaissait plus ses amis les plus chers et paraissait toujours absent. Pourtant à ses moments de lucidité de plus en plus rares, il faisait des confidences bouleversantes : « Il m'est bon d'être ainsi puisque Dieu le veut. Sur la terre, il n'y a qu'une chose nécessaire : aimer Dieu, et dans mon état, je peux encore aimer Dieu ». Le matin du 15 février, tandis que nous l'assistions dans sa dernière heure, nous revenait en mémoire cet enseignement qu'il nous avait donné. Mieux vaut subir ici-bas les souffrances purificatoires qu'après la mort. Après la mort, ces souffrances ne sont plus méritoires tandis qu'elles peuvent l'être ici-bas. N'est-ce pas son purgatoire qu'achevait celui que quelques heures plus tard Sa Sainteté Paul VI devait appeler « un fidèle serviteur de l'Eglise et du Saint-Siège » ? Alors cet instant de sa mort aurait été son entrée dans la Vision de la Vérité divine vers laquelle avaient tendu tous ses désirs. *Qui fecerit et docuerit, hic erit magnus in regno caelorum.*

Rome, 27 mai 1964.

FR. M.-R. GAGNEBET, O.P.

P.-S. – « On demande aujourd'hui à l'Eglise d'enlever à la parole de Dieu ce qu'elle a de trop intransigeant dans le ton sur lequel elle affirme, de trop sublime dans l'excès d'amour qu'elle exprime (les besoins de l'âme moderne ne vont pas si haut), de trop tragique dans les justices qu'elle annonce. On voudrait la rendre accessible à nombre d'âmes moins éprises de vérité que de liberté intellectuelle, de perfection surnaturelle que d'idéal humain, des droits de Dieu que de leurs propres droits. – L'Eglise sera toujours d'une infinie charité à l'égard des faibles, elle n'oublie pas le mot de notre Seigneur à ses disciples : *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant*, Jean, 16, 12. Elle recommande à ses ministres de n'aborder l'explication des plus profonds mystères que devant 'ceux qui sont assez avancés dans la connaissance des vérités saintes ; car pour ceux qui sont encore faibles dans la foi, il serait à craindre qu'ils ne fussent accablés sous le poids d'une Vérité si haute'. (Catéchisme du Concile de Trente). A cette école surnaturelle de la Charité, les Boanergès comme saint Jean deviennent des doux et ne savent plus dire qu'une chose : *Aimez-vous les uns les autres*. – Rien de plus vrai, mais cependant cet amour des âmes par cela seul qu'il est essentiellement fondé sur l'amour de Dieu ne peut jamais porter l'Eglise à commettre cette faute dont le monde ne peut toujours s'apercevoir et qui pourtant offense Dieu très gravement, elle consiste à diminuer sa Gloire, de façon plus ou moins consciente à subordonner ses Idées aux nôtres, sa Volonté infiniment sainte à nos caprices d'un instant. » R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Préface au Sens commun...*, Kain, Noël 1908.

« Surprised by Joy »

*Un récit de conversion*¹

1. Alors qu'aujourd'hui quelques récits autobiographiques retentissants de conversion à l'existentialisme athée débouchent sur l'aveu d'un désespoir irrémédiable, voici, nous apportant un peu de fraîcheur, le récit d'un cheminement en sens contraire. C'est l'auteur de *Tactique du Diable*, bien connu du public français, décrivant comment, après avoir perdu la foi pendant ses années de collège, il est visité dans son désarroi par des touches fugitives et inexplicables, des « surprises de la Joie », qu'il prend d'abord pour une sorte d'absolu, mais dont il s'apercevra plus tard qu'elles n'étaient que les signes d'une invitation à laquelle, par un acte tout ensemble étrangement libre et nécessaire, il lui faudra se rendre :

« Mais finalement, qu'est-il advenu de la Joie ? Car c'est, après tout, le principal sujet de cette histoire. A vrai dire, le sujet a perdu à peu près tout intérêt pour moi depuis que je suis devenu chrétien. Je ne peux d'ailleurs pas me plaindre de ce que la vision éphémère ait disparu. Je crois (si la chose vaut la peine d'être rapportée) que j'ai ressenti le coup au cœur, la douceur mêlée d'amertume d'autrefois, aussi souvent et aussi nettement depuis ma conversion qu'à aucune autre période de ma vie. Mais je sais maintenant que cette expérience, considérée comme un état de mon esprit, n'a jamais eu l'importance que je lui ai accordée autrefois. Elle n'était précieuse que pour indiquer quelque chose d'autre, extérieur à moi. Lorsque je doutais de cette chose, ce qui l'indiquait prenait naturellement plus de place dans mes pensées. Lorsque nous sommes perdus dans les bois, la vue d'un poteau indicateur a une importance considérable... Mais lorsque nous avons trouvé la route et que nous dépassons de temps en temps les poteaux, nous ne nous arrêtons plus pour les regarder fixement. Ils nous encouragent et nous sommes reconnaissants envers ceux qui les ont placés là... *C'est à Jérusalem que nous voulons aller* », p. 221.

2. A quel piège s'était-il pris ? Il avait prié, enfant, pour que sa mère ne mourût pas et il n'avait pas été exaucé. Était-ce là sa première expérience religieuse ? Il ne le pense pas :

¹ C. S. LEWIS, *Surpris par la Joie*, Paris, Seuil, 1964. Paru à Londres en 1955.

« Je m'étais approché de Dieu, ou de l'idée que je me faisais de Lui, sans amour, sans respect, sans crainte même. Lorsque je me représentais ce miracle, Dieu n'était ni Sauveur, ni Juge, mais simplement magicien... J'imagine qu'une « foi » de ce genre est commune chez les enfants, et que les déboires qu'elle subit n'ont aucune importance au point de vue religieux », p. 29.

Le piège était ailleurs. En s'obligeant à recommencer sans cesse sa prière quand il avait manqué d'attention, il l'avait changée en supplice. La gentille et angélique économe de l'école, « égarée dans les labyrinthes de la théosophie, des Rose-Croix, du spiritisme, de tout l'occultisme anglo-américain » allait par ses doctrines, le libérer de ses scrupules. « Rien, dit-il, n'était plus éloigné de ses intentions que de détruire ma foi : elle ne se doutait pas que la pièce dans laquelle elle apportait cette bougie était remplie de poudre à canon », p. 63.

Plus tard il frôlera le surréalisme :

« Nous avons déjà rencontré, au cours de ce récit, le Monde et la Chair : voici que survenait maintenant le Démon. S'il s'était trouvé dans le voisinage une personne plus âgée que moi qui eût barboté dans les choses magiques (ces gens ont généralement du flair pour découvrir les disciples latents) je serais maintenant sataniste ou fou. ...Ma meilleure protection était l'expérience que j'avais de la nature de la Joie. Ce désir vorace de briser les liens, de déchirer les voiles, d'être dans le secret, se montra de plus en plus clairement à mesure que je m'y abandonnai, très différent de ce désir ardent qu'est la Joie. Sa force grossière le trahissait. Lentement, après bien des rechutes, j'arrivai à comprendre que la Magie avait aussi peu de rapports avec la Joie que l'érotisme. Une fois encore j'avais changé de piste », p. 167.

3. L'auteur cite un mot profond de George MacDonald : « *L'unique principe de l'enfer est : Je m'appartiens* ». C'est en lisant un livre de MacDonald, acheté dans une librairie de gare, que ses yeux s'ouvrirent :

« Jusqu'alors, chaque visite de la Joie avait laissé l'univers ordinaire momentanément désertique comme si le premier contact de la terre eût été presque meurtrier. Même lorsque des nuages ou des arbres véritables avaient été à l'origine de la vision, ils avaient servi seulement à me rappeler un autre monde, et je n'avais pas aimé à me retrouver dans le nôtre. Mais maintenant je voyais cette ombre éclatante (la sainteté) sortir du livre et planer sur le monde réel, transformant toutes les choses ordinaires tout en demeurant inchangée. Ou, plus exactement, je voyais les choses ordinaires attirées par l'ombre éclatante, *Unde hoc mihi?* Au milieu de mes infamies, dans l'ignorance alors invincible de mon intelligence, tout ceci m'était donné sans l'avoir demandé, sans même y avoir consenti. Cette nuit-là mon imagination reçut, en un certain sens, le baptême ; il fallut, naturellement, plus de temps pour qu'il s'étendît au reste de moi-même », p. 170.

4. Un long chemin lui restera à parcourir. Chose étrange, le passage par Hegel et l'idéalisme vint à son aide, le tirant de son réalisme empiriste, lui faisant comprendre que l'esprit n'était pas un épiphénomène tard venu, que tout l'univers participait à un Logos cosmique. Sans doute :

« cette pseudo-religion était une rue à sens unique ; il s'en dégageait de l'*Eros* (comme dirait le docteur Nygren) mais nulle *Agapè* n'en retombait. Il n'y avait rien à craindre ; mieux encore pas à obéir ! Il y avait cependant un élément saint dans cette philosophie. L'Absolu était là et là était la réconciliation de tous les contraires, la transcendance de tout le fini, la gloire cachée qui était la seule chose parfaite qui existât. En fait il ressemblait beaucoup au Ciel. Mais c'était un Ciel où personne ne pourrait jamais aller. Car nous sommes des apparences. Etre là, c'est, par définition, ne pas être nous. Tous ceux qui embrassent cette philosophie vivent, comme les païens vertueux de Dante, *en désir, sans espoir*. Ou comme Spinoza, ils aiment tellement leur Dieu qu'ils sont incapables de désirer même qu'Il les aime en retour... Je serais désolé de n'être pas passé par cette expérience. J'ai appris des idéalistes cette maxime (que je soutiens toujours très catégoriquement) : il est plus important que le Ciel existe que d'y parvenir... L'idéalisme m'avait mis davantage en état de comprendre ces mots : *Nous te rendons grâces pour Ta grande gloire* », p. 197.

5. Ce n'était pas encore, bien sûr, le christianisme :

« Je croyais que Dieu nous créait comme un auteur dramatique ses personnages, et que je ne pouvais pas plus Le rencontrer qu'Hamlet ne pourrait rencontrer Shakespeare. Je ne l'appelais d'ailleurs pas *Dieu*, mais *Esprit* », p. 208.

Mais comment la créature, accablée par sa misère pourrait-elle reconnaître son Sauveur, si l'initiative ne partait d'en haut ?

« Si Shakespeare et Hamlet pouvaient jamais se rencontrer, il fallait que ce fût grâce à Shakespeare. Hamlet ne pouvait prendre aucune initiative. Seul Shakespeare, intervenant dans la pièce, pourrait écrire un dialogue entre Hamlet et lui... Alors, ce serait un peu ce qui se passe avec l'Incarnation », p. 211.

6. Le problème de l'historicité de l'Evangile s'était déjà posé :

« Au début de 1926, l'athée le plus endurci que j'aie jamais connu, assis dans ma chambre au coin du feu, me fit observer que les preuves des caractères historiques des Evangiles étaient étonnamment convaincantes. « Bizarre, continua-t-il. Toutes ces histoires de Frazer (dans le *Rameau d'Or*) au sujet de Dieu qui meurt. Bizarre. On dirait presque que c'est vraiment arrivé un jour. » Pour comprendre le choc écrasant que je reçus, il faudrait avoir connu l'homme (qui n'a certainement, depuis, jamais montré le moindre intérêt envers le christianisme). Si lui, le cynique des cyniques, le dur des durs, n'était pas sûr, où pouvais-je me tourner ? », p. 208.

Quel rapport les mythes du paganisme peuvent-ils avoir avec l'Evangile ?

« J'étais désormais trop versé en critique littéraire pour considérer les Evangiles comme des mythes ; ils n'en avaient pas la saveur. Et cependant le fond même de ce qu'ils racontaient à leur manière simple, historique, – ces Juifs étroits d'esprit, peu séduisants, trop aveugles à la richesse des mythes païens qui les entouraient, – était précisément le fond des grands mythes. Si jamais un mythe pouvait devenir un fait, être incarné, ce serait exactement de cette façon-là. Et il n'y avait rien de semblable dans toute la littérature. Les mythes ressemblaient, d'une certaine façon, aux Evangiles. L'Histoire aussi, d'une autre façon. Mais rien n'était simplement comme eux. Et personne n'était comme la Personne qu'ils décrivaient, aussi réelle, aussi reconnaissable, à travers cette profondeur du temps, que le Socrate de Platon ou le Johnson de Boswell (et dix fois plus que le Goethe d'Eckermann ou que le Scott de Lockhart) et

cependant « lumineuse » aussi, nimbée d'une lumière d'au-delà du monde, un dieu. Mais si c'était un dieu – nous ne sommes plus polythéistes – ce n'était donc pas « un » dieu, mais Dieu. C'est donc là, et là seulement depuis tous les temps que le mythe a dû devenir un fait ; le Verbe, chair ; Dieu, homme. Ce n'est pas une « religion » ni une « philosophie ». C'est le résumé et la réalité de toutes les religions et de toutes les philosophies », p. 219.

7. Il dépendrait uniquement de Shakespeare d'interpeller Hamlet ; mais que répondrait alors Hamlet ? Que fera l'homme sollicité par les prévenances de son Créateur ? A trois reprises l'auteur parle du drame intime qui s'est déroulé en lui :

« La chose étrange fut qu'avant que Dieu ne me rattrapât, Il m'offrit ce qui me semble maintenant un instant de choix entièrement libre. En un certain sens. J'étais sur l'impériale d'un autobus qui montait à Headington Hill. Sans paroles et (je crois) presque sans images, mon attention fut attirée sur un fait me concernant. Je sentis que je tenais quelque chose en échec, que je maintenais quelque chose à distance. Ou, si vous voulez, que je portais un vêtement raide, une sorte de corselet, ou même une carapace, comme un homard. Et je sentis qu'on me donnait séance tenante, un libre choix. Je pouvais ouvrir la porte ou la tenir fermée, déposer l'armure ou la garder. Mon choix, quel qu'il fût, ne m'était pas proposé comme une obligation ; il ne s'accompagnait ni de menace ni de promesse, bien que je compris que qu'ouvrir la porte ou enlever le corselet aurait des conséquences incalculables. Le choix, qui semblait capital, me laissait en même temps étrangement impassible. Je n'éprouvais ni désirs ni craintes. En un sens je n'éprouvais rien. Je choisis d'ouvrir la porte, de déposer l'armure, de lâcher la bride. Je dis « je choisis » bien qu'il ne me semblât vraiment pas possible d'agir autrement. D'autre part je ne sentais pas les raisons qui me poussaient. Vous soutiendrez peut-être que je n'étais pas libre, mais je suis plus incliné à croire, au contraire, que cet acte se rapprochait davantage d'un acte parfaitement libre que la plupart de ceux que j'ai jamais commis. La nécessité peut ne pas être le contraire de la liberté, et l'instant où un homme est le plus libre est peut-être celui où, au lieu d'exposer ses raisons d'agir, il peut dire seulement : *Je suis ce que je fais* », p. 209.

Voici le second texte :

« On ne me demandait plus *tout ou rien*, ce stade avait été dépassé, je crois sur l'impériale de l'autobus, lorsque j'avais desserré mon armure et que le bonhomme de neige avait commencé à fondre. On me demandait maintenant *tout*. Représentez-vous la chambre de Magdalen où j'étais seul, soir après soir, sentant, dès que mon esprit quittait mon travail ne fût-ce qu'une seconde, la venue continue, inexorable de Celui que je désirais si profondément ne pas rencontrer. Ce que j'avais tellement redouté m'arrivait enfin. Pendant le trimestre de la Trinité, en 1929, je cédai, j'admis que Dieu était Dieu, je me mis à genoux et je priai ; et je fus sans doute, ce soir-là, le converti le plus malheureux et le moins zélé de toute l'Angleterre. Je ne compris pas alors ce qui me semble maintenant la chose la plus éclatante et la plus évidente du monde : la divine humilité qui accepte un converti, même dans ces conditions. Le Fils prodigue est au moins rentré à la maison en marchant volontairement vers son Père ; mais qui pourra jamais adorer comme il convient l'Amour qui ouvre toutes grandes les portes à un prodigue plein de ressentiment, qui donne des coups de pieds, qui se débat, et qui regarde dans toutes les directions s'il n'a pas une chance de s'échapper, lorsqu'on l'amène chez son Père ? Les méchants

ont tellement dénigré les mots *compelle intrare*, forcez-les à entrer, que ces mots nous font frissonner ; mais bien compris, ils vont jusqu'au fond de la miséricorde divine. La dureté de Dieu est meilleure que la douceur des hommes, et la contrainte qu'Il impose est notre Libération », p. 212.

Le dernier acte était, après avoir passé de l'Absolu à l'Esprit et de l'Esprit à Dieu, d'accepter l'Incarnation.

« Elle rendait Dieu plus proche. Et je m'aperçus que je ne désirais pas qu'Il le fût. Mais reconnaître la raison de mon évasion était, naturellement, reconnaître sa honte et sa futilité. Je sais très bien quand (mais à peine comment) le pas final fut fait. Par un matin ensoleillé, on me conduisit en voiture à Whipsnade. Lorsque nous partîmes je ne croyais pas que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et en arrivant au jardin zoologique, je le crus. Je n'avais cependant pas passé le voyage à réfléchir, ni à éprouver de profondes émotions. Les événements les plus importants de notre vie sont peut-être ceux qui comportent le moins d'émotions. Ce que je ressentis ressemblait plutôt à ce qu'éprouve un homme qui, immobile dans son lit après un long sommeil, prend conscience qu'il est maintenant réveillé. Et ce fut, comme ce que je sentis sur l'impériale de l'autobus, ambigu. Liberté ou nécessité ? A ce maximum, un homme est ce qu'il fait ; il n'est rien en dehors de l'action », p. 220.

8. Les problèmes que nous venons de signaler laisseront deviner à quel niveau de profondeur et de réflexion a dû se creuser ce cheminement vers la révélation de l'Évangile, et de quels bouleversements de l'âme il s'est accompagné. Pas plus que les *Confessions* de saint Augustin ou l'*Apologia* de Newman, ce récit n'est un journal : « Même à des fins autobiographiques, dit l'auteur, un journal est loin d'être aussi utile que je le croyais. Vous notez chaque jour ce qui vous semble important ; mais, naturellement, vous ne pouvez pas, chaque jour, prévoir ce qui demeurera important à la longue », p. 216. Il ne s'agit même pas d'une autobiographie, « ce qui signifie, en pratique, que plus l'ouvrage avance, moins il est autobiographique ». Traduisons : plus l'ouvrage avance, plus l'auteur s'effacera devant un Adversaire qui refusait de discuter et qui disait seulement : « *Je suis le Seigneur. Je suis ce que Je suis. Je suis* », p. 212.

Carnet du Reposoir, septembre.

CHARLES JOURNET

Un livre sur Gandhi ¹

Placer Gandhi sous une lumière plus large encore et plus forte que la sienne, – la lumière chrétienne, – pour chercher à découvrir dans quelle mesure, le sachant ou à son insu, il a pu se trouver porté par elle, dans quelle ligne il s'est trouvé malgré son génie dépassé par elle, – mais elle nous dépasse tous, – dans quelle ligne aussi il a pu nous dépasser nous autres pauvres larves de chrétiens, dans la prise de conscience de certaines virtualités de notre propre Evangile, – quelle étude difficile, passionnante, délicate qui demandait à la fois une ouverture d'âme à l'ampleur du message chrétien, une connaissance approfondie non seulement de l'Inde traditionnelle mais encore de l'immense mouvement qui au contact de l'Occident la met en marche vers l'avenir, une sympathie attentive, enfin, à la personnalité même de Gandhi, « cet homme frêle et indomptable qui transfigura sa patrie et ébranla le monde ».

1. Après un premier chapitre résumant l'*aventure terrestre* de Gandhi, le second chapitre étudie l'*énigme de la non-violence*. L'homme, comme être naturel, ne peut vivre un seul instant sans accomplir des actes de violence. Le fait même qu'il vit – qu'il mange, boit, se meut alentour – implique nécessairement une part de violence, de destruction de vie, si infime soit-elle. De plus, comme être social, il ne peut que participer à tout ce qu'implique de violence l'existence même de la société. Un certain relativisme est donc inévitable dans l'application de l'impératif de non-violence. Il faut bien commencer par le reconnaître. La violence apparaît comme la conséquence d'une vision du monde étalée sur un seul plan, où l'énergie ne peut se déployer que selon le mode de la concurrence.

Mais l'homme spirituel ne saurait accepter d'en rester là. Un instinct divin l'avertit que sous la lutte pour la vie se cache l'harmonie profonde d'une loi plus haute. Globalement on peut dire que l'hindouisme conçoit

¹ Olivier LACOMBE, *Gandhi ou la force de l'âme*, Paris, Plon, 1964, 188 pages.

cette loi comme l'expression authentique de l'Ame universelle où se retrouve dans l'unité ce qu'il y a de plus riche en chaque être particulier. Pratiquer la non-violence, ce sera donc, en passant par l'Ame cosmique, rejoindre au-dedans de soi le Soi divin. La morale de la non-violence, qui se présente d'abord au plan humain comme un effort héroïque pour ne pas nuire, fera éclater les mesures de l'homme et se répandra, telle une onde de bonté ontologique. Gandhi parle ici volontiers d'*amour*, jetant ainsi un pont vers la pensée chrétienne à partir de la tradition hindoue. « Il ne craint pas de détacher de leurs contextes respectifs des thèmes spirituels analogues et consonants, mais non pas identiques en leur signification ultime, pour les fondre en une seule norme, se suffisant à elle-même et tirant d'elle-même son autorité », p. 43. En donnant à l'Inde l'arme de la non-violence, il lui rend au fond ce qu'il a reçu d'elle.

Et cette arme il la donne aussi à l'univers. Cette éthique universelle de la non-violence, mystérieuse, énigmatique, autant qu'attirante et enivrante, comment la rendre praticable ? Gandhi répond : par la face de la *vérité*. Mais de quelle vérité s'agit-il ? De l'attitude morale qui permet de répondre aux appels à la pureté, à la générosité, à l'héroïsme, venant de Dieu. Cette vérité est amour, il ne convient pas de la défendre par des armes qui blessent et tuent l'ennemi de la vérité, mais par des moyens qui l'éclairent et le convertissent. « *La doctrine d'attachement à la vérité*, dit-il, *en vient à signifier la revendication de la vérité, non point en infligeant des souffrances à l'adversaire, mais à soi-même.* » L'Inde nouvelle a fait sienne la devise du Père de la Nation : « *La vérité triomphe* ». Mais comment Gandhi conciliera-t-il la doctrine de la non-violence avec son amour pour le *Chant du Bienheureux*, la *Bhagavad Gîtâ* ? Répondons : Un peu comme Pascal expliquant que, dans la Bible « les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais leurs passions ».

2. Le chapitre III porte sur *la religion de Gandhi*. Si la morale est l'essence de la religion, il ne s'ensuit pas pour Gandhi que la religion se réduise à l'exercice de la vérité et de la vertu durant la vie terrestre : « *Ce que je voudrais mener à bien* », écrit-il en 1925, « — *ce que j'ai tenté laborieusement, et languis de mener à bien, ces trente années, — c'est d'atteindre à l'accomplissement de soi, de voir Dieu face à face, de parvenir à la Délivrance* ». La religion de Gandhi n'est donc pas un « moralisme », elle s'inscrit dans le cadre des grandes religions de salut.

Pour l'essentiel, il reviendra à l'hindouisme vishnuite de son enfance. Il

conserve « les dogmes jumelés qui sont au fondement de la vie spirituelle comme le conçoit l'indianité tout entière : *transmigration* à travers les multiples formes de l'existence et le flux de leur succession, d'un principe psychique moral et spirituel ; d'où Gandhi conclut, avec la tradition générale de l'hindouisme, mais contre celle du bouddhisme, à l'immortalité de l'âme non seulement en l'homme mais en tout être sensible ; possibilité d'une *délivrance* définitive et éternelle, qui nous affranchisse de la dure nécessité de renaître indéfiniment pour remourir et de remourir pour renaître », p. 52.

Quant au *contenu positif* de l'état de délivrance, il le comprend comme la présence immédiate à l'âme de la Dêité suprême, présence sans voile et sans éclipse, saturante et béatifiante. Jusqu'où a-t-il voulu aller dans cette direction ? « L'histoire de la théologie brahmanique et vishnuite lui offrait toute une gamme de réponses doctrinales au problème des rapports ultimes entre l'âme et Dieu : solution moniste par identification pure et simple du soi individuel au Soi universel ? Ou bien, leur distinction étant maintenue, vaut-il mieux concevoir leur familiarité comme proximité ou conformité ou convivium ou union ? Il semble que Gandhi n'ait pas cherché à presser le sens de telles expressions et qu'il s'en soit tenu à une expérience religieuse moins déterminée et plus globale ; ou plutôt, à ce qu'une telle expérience laisse pressentir de l'Au-delà », p. 53.

De même, il a recueilli l'*idée de grâce* ou de secours divin présente dans les grandes religions du salut qu'il connaissait. Cette grâce d'amour et d'élection, ce don divin, il s'est efforcé d'en vivre avec toute la sincérité de son cœur et de la rencontrer au fond de la prière, du sacrifice et de la purification de soi. Mais il ne s'est vraisemblablement pas préoccupé d'en scruter les exigences métaphysiques. Il s'est contenté de la saluer comme toute semblable, sinon identique, à cette voix intérieure, qui lui dictait son devoir, l'éclairait, le fortifiait.

L'*athéisme* en tout cas lui répugne. Il n'a fait que traverser ce « sahara » et l'enquête loyale à laquelle il s'est livré à son sujet, lors de son premier séjour à Londres, l'a confirmé dans son « préjugé défavorable ».

Gandhi ne pouvait manquer de rencontrer la discipline psychosomatique et spirituelle du *Yoga* « l'une des créations les plus originales de l'Inde ». Mais son génie propre l'entraînait dans le sens de l'action morale, des relations humaines, du dialogue avec autrui ; le yoga au contraire est « une technique de maîtrise de soi et de l'univers par la concentration et l'esseulement ».

Son *universalisme à tendance syncrétiste* tient pour une part à la nature même de l'hindouisme qui est « orthopraxie » plutôt qu'« orthodoxie » ;

et pour une autre part à la situation de l'Indien cultivé de notre temps placé au carrefour d'innombrables tendances religieuses. « Le relativisme dogmatique n'est certainement pas la vraie réponse à la division religieuse de l'humanité. Mais, chez Gandhi, il était plutôt l'envers un peu brouillé de sa quête ardente de la Vérité. C'est pourquoi lors même qu'on ne peut le suivre sur le terrain doctrinal, son intention efficace de paix et de non-violence reste exemplaire », p. 59.

3. Le chapitre IV *La fin et les moyens* opposera la vraie civilisation, qui pour Gandhi est d'essence éthique : « *Elle est ce mode de vivre qui montre à l'homme où est son devoir* » ; et la fausse civilisation, celle de l'Occident, « *celle de l'homme qui a mésusé de son intelligence et oublié son Créateur* ». Gandhi voit un lien essentiel entre la violence et le machinisme : « *Symbole de la civilisation moderne, la machine est l'expression d'un état de péché : la machine est mauvaise en soi* », elle ne réfrène pas mais stimule le désir des richesses. Pourtant Gandhi n'est pas un utopiste : « *Le culte opiniâtre de la vérité* » lui a appris, ce sont ses paroles, « *à mesurer toute la beauté du compromis* » ; il sait que « *parfois le poison sert de remède au poison* ». Il demeure vrai néanmoins que « *le moyen est semblable à une graine, et la fin, à la plante qui en sort ; la même relation unit la graine à la plante, et les moyens à la fin* ». Parce qu'il a « foi en la nature humaine », Gandhi croit la pratique de la non-violence possible aux masses elles-mêmes. Parmi les moyens non violents reconnus par lui figurent le vœu et le jeûne (chapitre V). Mais c'est en conducteur d'hommes qu'il usera de ces moyens (chapitre VI).

Ces chapitres très denses sur les moyens d'une politique de la non-violence vont soulever les *Questions* délicates posées par O. Lacombe au chapitre VII. Aspirant à la simplicité absolue, Gandhi était un être fort complexe ; le déroulement de sa vie fut une suite d'expériences par lesquelles il mit ses principes au contact et à l'épreuve du réel. Il n'avait rien d'un naïf et savait prendre l'exacte mesure des hommes auxquels il avait affaire.

Il avait ses limites. Ses jugements sur la *civilisation moderne* ne tombent pas toujours juste. A la différence d'un Tagore, il n'était guère sensible à la promotion de l'aventure humaine que réalisent les hardiesses de la science et de la technique. « Il les a peut-être trop considérées en pur moraliste, sans ouvrir assez sa sympathie à l'élan de découverte qui emporte l'esprit scientifique, et à la vocation de continuer la nature en la transformant qui anime le technicien comme l'artiste », p. 111.

S'il n'a pas élaboré de doctrine proprement anarchiste, s'il ne refuse pas,

comme son maître Tolstoï, toute raison d'être à l'Etat, il tend cependant vers une philosophie résorbant *la réalité politique* dans un type de société fondé sur le seul consentement des individus et des groupes ; il sous-estime la valeur de l'instance spécifiquement politique dans la hiérarchie des modes de socialisation que l'humanité tire des exigences de sa nature, pour s'accomplir authentiquement.

Est-il possible de purifier le *jeûne jusqu'à la mort* de toute trace de violence morale ? Gandhi a distingué nettement le jeûne de revendication sans clause de mort, des manœuvres d'intimidation morale. Il a estimé par une sorte de passage à la limite que les mêmes raisons valaient pour le jeûne à mort. mais dans ce dernier cas, l'adversaire n'est-il pas mis en demeure de céder ou d'encourir la responsabilité de la mort du jeûneur ? Sommes-nous encore dans la pure non-violence ? Peut-on apporter une réponse définitive à de telles questions ? Enigme de la non-violence !

Un degré d'*industrialisation* plus élevé qu'il ne l'eût souhaité ne serait-il pas aujourd'hui indispensable à l'Inde ? L'état du cheptel indien ne réclame-t-il pas contre « la protection de la vache » ?

Mais que les *oui* et les *non* de Gandhi soient restés dans la justesse, ou que parfois ils aient frôlé l'outrance, la recherche constante de sa vie est allée vers la simplicité, la légèreté, la lumière. L'homme moderne lui paraît un être encombré. La simplicité « s'obtient par ce que Gandhi appelle, selon la terminologie reçue dans l'Inde, tantôt *connaissance* de soi, tantôt *réalisation* de soi : deux expressions complémentaires marquant deux exigences convergentes : *sincérité* poussée jusqu'à la parfaite diaphanéité à soi-même et aux autres, induisant chez autrui semblable transparence ; *héroïsme* du vouloir et de la vertu pour décaper l'âme par l'ascèse, la ramener à sa réalité essentielle et rouvrir ainsi les sources profondes de sa générosité, de sa bienveillance et de sa compassion », p. 177.

4. La *Conclusion* ouvre le livre sur d'immenses perspectives : 1° Alors que la recherche de la non-violence a pu éloigner Tolstoï du christianisme, la même recherche en a rapproché Gandhi. Bien que parfois opposé à l'action des missionnaires chrétiens en Inde, il a beaucoup fait pour amener l'Inde plus près du christianisme, en procédant à une sorte de transmutation réciproque des valeurs chrétiennes et hindoues, et créant, d'un registre à l'autre, une manière de transition. « Il a donné *une résonance hindoue à des thèmes spirituels de source chrétienne et vice-versa*. Démarche qui, à notre sens, ne saurait être considérée comme ultime, à raison des malentendus et des

contresens qu'elle risque de provoquer, si l'analogie s'altère en confusion. Mais elle met en branle un mouvement d'âmes vers une meilleure compréhension mutuelle et, la grâce aidant, vers une communion plus profonde et plus essentielle », p. 122.

2^o Pour ce qui est de *la transposition de la non-violence dans notre monde occidental*, elle rencontre des difficultés immenses. La non-violence garde pour nous quelque chose d'exotique et d'inassimilable. Elle repose en Inde sur la pensée d'un vaste embrassement des êtres dans l'Âme universelle, « tandis que notre humanisme s'il est théocentrique, prend les vertus selon les mesures de Dieu et les mesures de l'homme ; s'il est athée ou agnostique, selon les mesures de l'homme seulement. Une refonte est donc nécessaire qui désolidarise une valeur précieuse d'un environnement plus contingent et la greffe vitalement sur notre culture [...] Gandhi n'en a pas moins ouvert un chemin que les chrétiens ne doivent pas laisser se refermer. Il a lancé son message en un moment de l'histoire où la violence – enhardie par les moyens inouïs dont elle dispose désormais – ose plus, peut-être qu'elle n'a jamais osé, s'arrogeant le droit non seulement de tuer les corps mais d'avilir les âmes. Sa voix est le cri de détresse et le sursaut de dignité de notre espèce jetée au désespoir. Repartant directement de cet Evangile, dont l'influence sur sa pensée a été si décisive, il nous incombe d'élaborer la *version chrétienne* du *satyâgraha*, sans manquer pour autant à l'admiration, à la gratitude, à la fidélité que nous devons à celui qui en inventa la *forme indienne*. C'est d'une générosité égale à la sienne dans l'*invention des fins et des moyens d'une action temporelle purifiée et renouvelée* que nous avons besoin. C'est une 'discipline de vérité' exactement ajustée aux requêtes de notre foi et à la doctrine de l'homme dont l'Eglise est gardienne, qu'il nous faut mettre au point. Cependant que nous reste à jamais présent l'ardente et douce figure du Magnanime, frappé à mort en son ultime combat pour la 'non-violence' et la 'vérité'. » « Dieu merci, l'appel de Gandhi a croisé dans notre ciel la vigilance de quelques-uns parmi les meilleurs penseurs catholiques de notre temps » : l'auteur, qui s'oublie lui-même, cite ici Louis Massignon, Jacques Maritain, à qui son livre est dédié ¹, et les PP. Cottier et Régamey.

CHARLES JOURNET

¹ Cf. dans le livre de Jacques MARITAIN, *Du Régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, le chapitre : *De la Purification des Moyens* et l'Annexe : *La doctrine du Satyagraha exposée par M. K. Gandhi*.

Le témoignage rendu par les sciences à l'existence de Dieu ¹

... Notre connaissance du monde créé se réverbère naturellement dans la révérence même et la crainte avec lesquelles notre raison connaît le Créateur, et sur la notion même, si déficiente qu'elle soit et doive demeurer toujours, que nous avons de Ses voies.

Du fait même que la science élargit notre horizon par rapport à ce monde, et nous fait mieux connaître – quoique d'une manière oblique – cette réalité créée qui est le miroir dans lequel les perfections de Dieu sont analogiquement connues, la science aide nos esprits à rendre hommage à la grandeur de Dieu.

Tableau ou

*imagerie scientifique
du monde*

Un grand nombre des plus fondamentales notions et théories explicatives de la science moderne, spécialement de la physique moderne, se refusent à être traduites dans le langage naturel ou à être représentées en termes d'imagination. Néanmoins un certain tableau du monde émerge de la science moderne ; et ce tableau (unification de la matière et de l'énergie ², indéterminisme physique, un continu espace-temps qui implique que l'espace et le temps ne sont pas des formes vides préexistantes mais viennent à l'existence avec les choses et par les choses ; champs gravitationnels qui en raison de la courbure de l'espace dispensent la gravitation d'exiger aucune force particulière, et font fi de l'éther et de l'attraction ; un cosmos d'électrons et d'étoiles où les étoiles sont les laboratoires célestes des éléments, un univers qui est fini mais dont les limites ne peuvent pas être atteintes, et qui évolue dynamiquement vers de plus hautes formes d'individuation et de concentration) ce tableau constitue une sorte de charpente ou d'ima-

¹ Voici les dernières pages d'une étude : *God and Science*, 1961, – que nous avons résumée dans *Nova et Vetera*, 1962, p. 81, – et dont la traduction intégrale a paru dans *La Table Ronde*, n° 179, décembre 1962, pp. 8-26.

² Voir *La philosophie et l'unité des sciences* dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Alsatia, 1956, p. 254.

gerie plus appropriée à bien des positions d'une saine philosophie de la nature que celle qui était fournie par la science newtonienne.

De plus, au cœur de cette imagerie il y a quelques concepts fondamentaux qui, liés à la science moderne et essentiels pour elle, ont un impact direct sur notre vue philosophique de la nature.

Le monde de la microphysique

En premier lieu, je mentionnerai toutes les régularités complexes (présupposées par les lois statistiques elles-mêmes), et le mélange d'organisation et de hasard aboutissant à une sorte d'ordre élusif, imparfaitement connaissable et d'autant plus frappant, que la matière révèle dans le monde de la microphysique. Cela rend notre idée de l'ordre de la nature extrêmement plus raffinée et plus surprenante. Et cela nous fait regarder l'auteur de cet ordre avec encore plus d'admiration et de révérence naturelle. Dans le Livre de Job, Béhémoth et Léviathan étaient appelés à rendre témoignage à la toute-puissance divine. Un seul atome peut être appelé à témoigner aussi, tout de même que l'hippopotame et le crocodile. Si les cieux annoncent la gloire de Dieu, ainsi fait le monde des microparticules et des micro-ondes.

La notion d'évolution

En second lieu vient la notion d'évolution : évolution de l'univers entier de la matière, et, en particulier, évolution des organismes vivants. Comme certains des thèmes les plus généraux de la science, l'évolution est moins une conclusion démontrée qu'une sorte de concept premier dont le pouvoir pour rendre les phénomènes déchiffrables est tel qu'une fois exprimé il devient presque impossible pour un esprit scientifique de s'en passer. Or, s'il est vrai que, par opposition aux immobiles archétypes et aux cycles d'éternel retour de l'antiquité païenne, le christianisme a appris aux hommes à concevoir l'histoire à la fois comme irréversible et comme marchant dans une direction déterminée, alors on peut dire qu'en intégrant à la science la dimension du temps et de l'histoire, l'idée d'évolution a donné à notre connaissance de la nature une certaine affinité avec ce qu'est la vue chrétienne des choses sur un tout autre plan. En tout cas, la genèse des éléments et les diverses phases de l'histoire des cieux, et, dans le domaine de la vie, le développement historique d'une immense variété de branches évolutives, tout cela, si c'est compris et interprété dans la perspective propre à la philosophie, présuppose le Dieu transcendant comme cause première de l'évolution – conservant dans l'existence les choses créées et l'élan présent en elles, les mouvant d'en

haut de manière que les formes supérieures puissent émerger des formes inférieures, et, quand l'homme doit apparaître à la cime de la série des vertébrés, intervenant d'une manière spéciale et créant *ex nihilo* l'âme spirituelle et immortelle du premier homme et de chaque individu de la nouvelle espèce. Ainsi l'évolution correctement entendue nous offre un spectacle dont la grandeur et l'universalité ne rendent que plus efficacement sensible à nos esprits l'activante omniprésence de Dieu.

*Ambivalence
du progrès*

Je ne crois pas, d'ailleurs, que la science favorise une vue particulièrement optimiste de la nature. Tout progrès dans l'évolution est chèrement payé : tentatives avortées, lutte sans merci partout. Plus détaillée devient notre connaissance de la nature, plus nous voyons, en même temps que l'élément de générosité et de progrès qui rayonne de l'être, la loi de dégradation, les pouvoirs de destruction et de mort, l'implacable voracité qui sont également inséparables du monde de la matière. Et quand on en arrive à l'homme, encerclé et envahi comme il est par une foule de forces déformantes, la psychologie et l'ethnologie ne sont qu'un compte-rendu du fait que, tout en étant essentiellement supérieur à eux tous, il est le plus infortuné des animaux. Ainsi se fait-il que, lorsque sa vision du monde est éclairée par la science, l'intellect que parfait la foi religieuse comprend encore mieux que la nature, si bonne qu'elle soit dans son ordre propre, ne suffit pas, et que si les plus profonds espoirs de l'humanité ne sont pas destinés à tourner en dérision, c'est parce qu'une énergie divine meilleure que la nature est à l'œuvre en nous.

JACQUES MARITAIN

L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin

Une brève présentation du livre récent du R. P. Philippe de la Trinité¹ (I) nous sera l'occasion de repenser la question qui est ici, à nos yeux, majeure (II).

I. SUR LE LIVRE DU R. P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ

1. L'auteur a reçu l'autorisation de préciser « que le *Monitum* du Saint-Office relatif à Teilhard de Chardin avait été l'objet d'un décret des cardinaux du Saint-Office le mercredi 27 juin 1962 et approuvé par S. S. Jean XXIII le 30 du même mois, ce qui ne veut pas dire que le Pape n'y ait pas longuement réfléchi auparavant », p. 23.

Le numéro de l'*Osservatore Romano* du 1^{er} juillet 1962 complétait le *Monitum* par une étude non signée intitulée *Pierre Teilhard de Chardin et sa pensée sur le plan philosophique et religieux*. Le P. Philippe écrit : « On s'est demandé pourquoi un article *anonyme*? Quelle en est la juste portée? Pour qui connaît les habitudes romaines la réponse est facile : lorsqu'il est publié, anonyme, en première page de *O. R.* en même temps que la décision de l'une des Congrégations de la Curie, un article est à considérer comme le commentaire autorisé, officieux de la décision de la dite Congrégation. Non signé, il est plus fort que signé, car il n'engage pas la seule responsabilité, la seule autorité privée de l'auteur ou des co-auteurs : il émane de la Congrégation », p. 22.

2. Une première partie où sont citées avec surabondance et discutées pied à pied les *Lettres* de Teilhard et les définitions du *Lexique Teilhard de Chardin* de M. Claude Cuénot conclut que les savants peuvent parler librement de *cosmos* et de *cosmogenèse* quand est respectée la transcendance de la révélation, alors que la synthèse de Teilhard apparaît au contraire comme une transposition cosmique des mystères révélés : « A vouloir rendre *cosmique*, et partant plus humain, plus efficace le mystère transcendant de l'Incarnation rédemptrice, Teilhard ne peut que le naturaliser, et ce faisant, le rabaisser, lui enlevant précisément sa transcendance surnaturelle. Pour

¹ PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Rome et Teilhard de Chardin*, Paris, Payard, 1964, 212 pages.

sauver ce monde, au sens où nous le devons et le pouvons, il faut chercher d'*abord* la Justice d'un Royaume qui n'est pas de ce monde. C'est le paradoxe, c'est le mystère de la Croix... Comment douter du *sens* radicalement vicié de la synthèse teilhardienne ? Certaines expressions aberrantes, agaçantes, choquantes, critiquables ou irritantes pourraient se pardonner, bénéficier du préjugé favorable, être l'objet d'une pieuse et bénigne interprétation, si le *sens* était bon, mais il ne l'est pas : bien loin d'excuser de telles expressions, il les appelle, il les veut, il les exige. Ce sens radicalement dévié demeure le vrai poison du teilhardisme en ses orientations les plus essentielles. Le risque est grave d'en cueillir des fruits amers », p. 134.

La seconde partie examine paisiblement une étude assez passionnée intitulée *Teilhard dangereux* ? publiée en 1963, dans la Revue des Jésuites hollandais sous le nom de Roger Leys, S.J., et où, entre autres choses, Teilhard est approuvé de s'être opposé à la notion d'un premier péché transmis héréditairement.

II. UNE QUESTION MAJEURE

1. Ce n'est pas principalement une philosophie, c'est la doctrine même de l'Eglise que personnellement je reproche à Teilhard d'altérer, aussi inconsciemment, aussi innocemment qu'on le voudra. Le problème se pose à mes yeux ainsi ¹ : D'une part, la vision d'une humanité déchue mais récapitulée sous le sang de la Croix : voilà la *donnée de foi*. D'autre part, la vision évolutive du monde, laissée par Dieu à la *découverte des hommes*. Ni l'Evangile ni saint Jean ni saint Paul n'ont connu ni n'avaient besoin de connaître cette vision évolutive ². La vérité qu'ils ont prêchée, la mystique qu'ils ont annoncée transcende à jamais les distinctions entre « cosmos » et « cosmo-noo-genèse », entre l'« ancien temps » et le « Nouvel Espace-Temps ». Que maintenant la vision de foi, sans s'altérer, tente de *s'annexer*, dans un souci de condescendance, les vérités ou vraisemblances éventuelles de la vision évolutive : Oui, de tout cœur. Mais que la vision évolutive se donne pour tâche de *transposer* dans sa perspective montante les vérités d'une doctrine qui n'est pas de ce monde : Non, l'Eglise ne le permettra jamais. Où situer Teilhard ? Voici des textes de lui ³. Au lecteur de décider.

2. « Ces derniers temps, le *nucleus* entier de ma perspective intérieure s'est de nouveau présenté à mon esprit comme entièrement dépendant et 'déductible' de la seule transposition en *dimensions de Cosmogénèse* de la vision traditionnellement exprimée en termes de *Cosmos* : Création, Esprit, Mal, Dieu (et, plus spécialement, Péché originel, Croix, Résurrection, Parou-

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1962, n° 3, p. 222.

² « Car enfin, en toute et profonde vénération pour les paroles humaines de Jésus, est-il possible de ne pas observer que la Foi judéo-chrétienne continue à s'exprimer (et par force !) dans les textes évangéliques en fonction d'un symbolisme typiquement néolithique ? » Teilhard (1950).

³ Tous les soulignements sont de lui-même.

sie, Charité...), – toutes ces notions, transportées en dimensions de 'genèse', s'éclaircissent et cohèrent d'une façon stupéfiante. » (1^{er} janvier 1951).

« ...forcés comme nous le sommes hors du cosmos statique aristotélicien, et introduits (par le système entier de la Physico-chimicobiologie moderne) dans un Univers en état de Cosmogenèse, nous devons désormais re-penser toute notre Christologie en termes de Christogenèse (en même temps que toute notre Anthropologie en termes d'Anthropogenèse). Et une telle opération n'est pas affaire de simples retouches locales. Par suite de l'introduction d'une dimension de plus, c'est tout qui est à refondre (comme lorsque, en géométrie, on passe du cercle à la sphère). – Effort magnifique, dont, je puis vous le garantir, le Christ émerge véritablement triomphant et sauveur de l'Anthropogenèse. » (28 avril 1954).

« ...n'avoir pas fini d'expérimenter à quel hasard s'expose celui qui, par loi et nécessité intérieure, se voit amené à quitter la route bien frayée, [...] pour chercher, en direction du Ciel, une voie (non pas moyenne, mais synthétique) où le dynamisme entier de la Matière et de la Chair passe dans la genèse de l'Esprit [...]. Ce quelqu'un demeurera parfois effrayé [...] s'il veut demeurer fidèle à son orientation fondamentale : atteindre le Ciel par achèvement de la Terre. » (1950).

« Irrésistiblement autour de nous, l'Univers va se liant organiquement et génétiquement sur lui-même. Comment dans ces conditions le Dieu-Père d'il y a deux mille ans (un Dieu du Cosmos encore) ne se transfigurerait-il pas insensiblement, sous l'effort même de notre adoration en un Dieu de Cosmogenèse – c'est-à-dire en quelque Foyer ou Principe animateur d'une création *évolutive*, au sein de laquelle notre condition individuelle apparaît beaucoup moins celle d'un serviteur qui travaille que celle d'un élément qui s'unit. » (10 mai 1950).

« Par un de ces étranges effets d'inhibition..., je ne me rendais pas compte que, inévitablement, à mesure que, des profondeurs de la Matière aux cimes de l'Esprit, Dieu 'métamorphosait' le Monde – le Monde, en retour devait 'endomorphiser' Dieu. » (1950).

« Je ne me dissimule pas que cette conception d'une sorte de *Néant positif*, sujet de la Création, soulève des objections graves. Si bandée sur le non-être qu'on la suppose, la Chose dissociée par nature, requise pour l'action de l'union créatrice, signifie que le Créateur a trouvé, hors de lui, un point d'appui, ou du moins une réaction. Elle insinue ainsi que la Création n'a pas été absolument gratuite, mais représente une Oeuvre d'intérêt quasi-absolu. Tout cela 'redolet manichaeismum'. C'est vrai¹. Mais est-il possible, sincèrement, d'éviter ces écueils (ou plutôt ces paradoxes) sans tomber dans des explications purement *verbales*? » (1917).

¹ Sur la notion d'un Néant positif, voir plus loin p. 320, 2^e colonne.

« Dans le Monde objet de la 'Création' la métaphysique classique nous avait accoutumé à voir une sorte de production extrinsèque, issue, par bienveillance débordante, de la suprême *efficience* de Dieu. Invinciblement [...] je suis amené à y voir maintenant (conformément à l'esprit de saint Paul) un mystérieux produit de complétion et d'achèvement pour l'Etre Absolu lui-même. Non plus *l'Etre participé d'extra-position et de divergence*, mais *l'Etre participé de plérônisation et de convergence*. Effet, non plus de causalité, mais d'Union, créatrice ! » (1950).

« Pour opérer la synthèse attendue par notre génération entre foi en Dieu et foi au Monde, rien d'autre ni de mieux à faire que de dégager dogmatiquement, dans la personne du Christ, la face et la fonction cosmiques qui le constituent, organiquement, principe moteur et directeur, 'âme' de l'Evolution. Au premier siècle de l'Eglise, le Christianisme a fait son entrée définitive dans la pensée humaine en assimilant hardiment le Jésus de l'Evangile au Logos alexandrin. Comment ne pas apercevoir la suite logique du même geste et le prélude d'un même succès dans l'instinct qui pousse aujourd'hui les fidèles, après deux mille ans, à reprendre la même tactique, non plus cette fois avec le principe ordonnateur du stable Kosmos grec, mais avec le néo-Logos de la philosophie moderne, – le principe évoluteur d'un Univers en mouvement. A cette généralisation du Christ-Rédempteur en un véritable 'Christ-Evoluteur' (Celui qui porte, avec les péchés, tout le poids du monde en progrès) ; à cette élévation du Christ historique à une fonction physique universelle, à cette identification de la Cosmogenèse avec une Christogenèse, on a pu objecter... » (*Suggestions pour servir à une Théologie Nouvelle*, Pékin, 1945).

« Dans le Christ total (sur ce point la tradition chrétienne est unanime) il n'y a pas seulement l'Homme et le Dieu. Mais il y a encore Celui qui, dans son être 'théandrique' rassemble toute la création : *in quo omnia constant*. Jusqu'ici, et malgré la place dominante que saint Paul lui donne dans sa vision du Monde, ce troisième aspect ou fonction – ou même, en un sens vrai, cette troisième 'nature' du Christ (nature ni humaine, ni divine, mais 'cosmique') – n'a pas encore beaucoup attiré l'attention explicite des fidèles et des théologiens... » (1955).

« Ce qui, en fin de compte, fait l'imbattable supériorité du Christianisme sur toutes autres espèces de Foi, c'est de se trouver identifié de plus en plus consciemment avec une Christogenèse, – c'est-à-dire avec la montée, collectivement perçue d'une *certaine Présence universelle*, à la fois *immortalisante et unissante*. [...] Ici, (dans le cas du Chrétien), un Centre en expansion, qui se cherche une sphère. Et là, (dans l'Humain) une Sphère en voie d'approfondissement qui appelle un centre » (1955).

« Qu'arrivera-t-il si, par adhésion simultanée aussi bien au Néo-christianisme qu'au Néo-humanisme contemporains, notre esprit s'éveille, d'abord

au soupçon, puis à l'évidence que le *Christ de la Révélation* n'est pas autre chose que l'*Oméga de l'Evolution*? » (1955).

« Une Religion de l'Evolution : voilà donc finalement, ce dont pour survivre et pour super-vivre, l'Homme a de plus en plus explicitement besoin, dès lors qu'il accède à la conscience de son pouvoir et de son devoir de self-ultra-hominisation. *En régime de cosmo-noo-genèse, la valeur comparée des Credo religieux devient mesurable par leur pouvoir respectif d'activation évolutive.* » (1955).

« Dans ses efforts pour s'unir au Divin, l'Homme, jusqu'ici, n'avait essayé que deux voies. Ou bien s'évader du Monde dans l'au-delà. Ou bien, au contraire, se fondre dans les choses afin de s'unifier avec elles, monistiquement. Et de fait, en régime de Cosmos, que pourrait-il essayer d'autre pour échapper à la multiplicité interne et externe qui le torturait ? A partir du moment, en revanche, où, par Cosmogenèse orientée sur un Oméga christique, l'Univers prend à nos yeux la forme d'un ensemble réellement convergent – alors une troisième voie, complètement nouvelle, s'ouvre au 'mystique' pour parvenir à l'Unité totale. Et c'est (puisque la Sphère entière du Monde n'est plus autre chose qu'un Centre en cours de centration sur soi-même) de coïncider de toutes ses forces et de tout son cœur avec le Foyer, encore étalé, et cependant déjà existant, d'unification universelle. » (1955).

« En impressions brusques, claires et vives, je distingue que 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, celui-ci donnant l'*Immédiateté* au Divin, celui-là *spiritualisant* le tangible. » (1918).

« Puissé-je seulement servir un peu 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. » (1922).

« Que d'autres annoncent, suivant leur fonction plus haute, les splendeurs de votre pur Esprit. Pour moi, dominé par une vocation qui tient aux dernières fibres de ma nature, je ne veux, ni je ne puis dire autre chose que les innombrables prolongements de votre Etre incarné à travers la Matière, je ne saurai jamais prêcher que le mystère de votre Chair, ô Ame qui transparaissiez dans tout ce qui nous entoure ! A votre Corps véritable¹, c'est-à-dire au Monde, devenu, par votre puissance et par ma foi, le creuset magnifique et vivant où tout disparaît pour renaître, – par toutes les ressources qu'a fait jaillir en moi votre attraction créatrice, par ma trop faible science, par mes liens religieux, par mon sacerdoce, et (ce à quoi je tiens le plus) par le fond de ma conviction humaine, – je me voue pour en vivre et pour en mourir, Jésus. » (1923).

¹ Au lieu de « Corps véritable », le texte imprimé dans *Hymne de l'Univers* porte : « Corps dans toute son extension ».

« Si par suite de quelque renversement intérieur, je venais à perdre successivement ma foi au Christ, ma foi en un Dieu personnel, ma foi en l'Esprit, il me semble que je continuerais à croire au Monde. Le Monde (la valeur, l'infailibilité et la bonté du Monde), telle est, en dernière analyse, la première et la seule chose à laquelle je crois. C'est par cette foi que je vis et c'est à cette foi, je le sens, que, au moment de mourir, par-dessus tous les doutes, je m'abandonnerai. A la foi confuse en un monde Un et Infailible, je m'abandonne, où qu'elle me conduise. » (1934).

CONCLUSION

Les médiévaux qui, avec Duns Scot, ont pensé que le motif décisif de la venue du Christ était *d'achever en quelque sorte l'œuvre de la création*, n'ont cependant jamais perdu le sens de la transcendance de l'Incarnation ; ils n'ont jamais imaginé qu'elle couronnât les activités créatrices d'une manière homogène, comme la fleur couronne la tige. S'il y a couronnement, c'est par pure surprise, pure gratuité, pure imprévisibilité, à la manière dont Samuel couronne Saül, dont Dieu choisit ses prophètes et ses apôtres. Surtout ils étaient assez fidèles à saint Jean et à saint Paul, assez respectueux des décisions de Chalcédoine, pour se garder d'imaginer même, qu'on pût prêter au Christ trois natures, l'une humaine, l'autre divine, la troisième cosmique. En outre, pour saint Bonaventure, — comme pour saint Augustin, — le motif décisif de l'incarnation n'est pas d'achever la création, c'est la *rédemption du genre humain* : « Si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu. » Il connaît l'opinion qui sera plus tard reprise par Scot. S'il la rejette, c'est d'abord, dit-il, *pour s'en tenir fidèlement aux témoignages de l'Écriture sainte*. Une autre raison qu'il apporte — elle est topique — c'est que ceux qui pensent que Dieu s'est incarné à dessein de parachever l'univers *semblent oublier la transcendance du mystère de l'Incarnation*, « car le Christ est au-dessus de toute la perfection de l'univers soit de la nature, soit de la grâce, soit de la gloire ». Sa Seigneurie finale sur le monde est celle de son être *ressuscité*, qui a voulu passer par la *mort* afin de reprendre et récapituler toutes choses dans le Sang de sa Croix.

Il convient de rappeler pour finir la clef qui ouvre ici toutes les serrures et sans laquelle, si habile et savant qu'il soit, un chrétien travaillerait en vain : lorsqu'il est question soit de l'apparition du monde, soit de l'apparition de la vie, soit de l'apparition de l'âme humaine, soit de l'apparition de la grâce sanctifiante, soit de l'apparition du Christ, ce qu'il faut considérer, c'est *avant tout le mouvement de descente* par lequel la divinité, rompant avec ce qui précédait, inaugure un ordre nouveau, supérieur, discontinu ; et c'est, mais *ensuite seulement, le mouvement de montée* par lequel un être préexistant s'achemine d'une manière continue vers ses fins proportionnées, ou prépare, sous l'influence d'une motion élevante, un ordre qui le dépasse.

Novembre 1964.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

ANTOINE WENGER, des Augustins de l'Assomption, *Vatican II, Deuxième Session* (29 sept.-4 déc. 1963) Edition du Centurion, Paris 1964 ; 342 pages.

1. « Ce livre voudrait être une chronique de la deuxième session de Vatican II. Nombreux sont aujourd'hui ceux qui s'intéressent au Concile parce qu'il engage la vie de l'Eglise et l'histoire des hommes. Lassés par les difficultés, les répétitions, les lenteurs des débats, ils ont l'impression qu'on les égare. Nous voudrions leur donner comme un fil directeur et leur fournir un guide du Concile... Nous avons conçu l'histoire de Vatican II comme une action 'dramatique' qui naît du heurt des thèmes opposés, se développe, se noue et finalement, se dénoue... Chaque séance avait son âme, que les textes seuls ne permettent pas de deviner ; chaque intervention avait son esprit qui risque d'échapper à qui ne la connaît que de l'extérieur... Nous avons senti au cours du Concile comme les palpitations de l'Eglise, et perçu dans la voix des évêques l'expression de ses besoins, de ses difficultés, de ses espoirs. Si nous avons conçu ce livre comme le miroir de la deuxième session, c'est parce que celle-ci nous est apparue elle-même comme le miroir de l'Eglise... Nous avons contemplé l'Eglise tournée à la fois vers le passé et vers l'avenir, vers le Christ de qui elle vient, et vers les hommes qu'elle a mission de sauver. Nous l'avons sentie anxieuse de tout 'récapituler' dans le Christ pour le jour de l'avènement du Seigneur », pp. 7 et 9.

Un beau petit livre, d'une extrême richesse, où rien d'important n'est omis, où tout se hâte vers le dénouement, écrit avec humilité, — l'auteur, qui se dit journaliste, possède une exceptionnelle connaissance de la théologie orientale, — avec lucidité, difficile à composer car il fallait, un peu comme Bossuet dans *l'Histoire des variations*, ordonner entre eux les événements, les portraits, les doctrines, les conflits de tendances, les réactions des observateurs protestants et orthodoxes, grecs ou russes. Tout cela sous la haute présidence de Paul VI absent de corps mais présent d'esprit : « A tous ceux qui ont eu l'honneur de l'approcher, le Pape paraissait non seulement dominer tout ce qui se faisait et se disait, mais il avait encore sur la marche du Concile et le contenu des débats, un juge-

ment personnel. Il eût souhaité que tous les évêques fussent aussi bien au courant des débats... Responsable de tout le troupeau du Christ, il fit œuvre de clarification à l'occasion des audiences du mercredi, quand il recevait les pèlerins venus du monde entier. A la différence de Jean XXIII, qui se livrait dans ces circonstances à d'heureuses improvisations, Paul VI préparait avec soin ses discours du mercredi », p. 247. L'auteur nous permet de vivre avec lui les péripéties de cette deuxième session. Il a le don de nous communiquer son émotion, par exemple lorsqu'il nous fait entendre avec Mgr Slipyi, détenu depuis dix-sept ans dans les camps de Sibérie, la voix de l'Eglise du silence et de l'Ukraine fidèle, p. 45 ou, et c'est alors comme le sommet et le couronnement de son livre, lorsqu'il nous fait assister avec lui à la rencontre fraternelle à Jérusalem du pape et du patriarche Athénagoras : « Paul VI, dit ce dernier, est un homme au grand cœur, sage, entreprenant, dynamique, un homme d'amour. Il se corrigea et dit : Un homme humble. Je crois que ce mot résume aux yeux du patriarche Athénagoras l'impression dominante de sa rencontre avec Paul VI. Après Jean XXIII, le Pape de l'amour, Dieu a donné à l'Eglise Paul VI, le Pape de l'humilité » p. 292.

2. Le schéma sur l'Eglise comportait quatre chapitres : 1. Mystère de l'Eglise, 2. Hiérarchie, 3. Peuple de Dieu, 4. Vocation à la sainteté. Ce qui correspond en gros à la structure logique : Nature (1), puis propriétés : Apostolicité (2), Unité catholique (3), Sainteté (4). Les préoccupations pastorales firent scinder le chapitre 3 en deux parties : le Peuple de Dieu, puis les Laïcs, entre lesquelles se trouva enclavé le chapitre sur la Hiérarchie, p. 29. Au terme de la première session, le cardinal Montini avait déjà fait remarquer que le Concile manquait d'un point central. Ce n'est que peu à peu, et plus précisément dans les derniers jours de la première session, que les Pères ont senti que l'Eglise serait non pas l'un des thèmes du Concile, mais le thème du Concile. Le Pape Paul VI, dans le discours d'ouverture de la deuxième session, a précisé que l'objet du Concile serait le Christ total, *Christus totus*, à savoir l'Eglise sous ses quatre aspects : la conscience de l'Eglise, le renouveau de l'Eglise, l'unité des chrétiens, le dialogue de l'Eglise avec le monde contemporain », p. 125.

La hiérarchie. – Le pouvoir suprême sur l'Eglise universelle réside tout entier dans le pape seul, et tout entier dans le pape uni au corps ou collège des évêques. Donc en droit divin, deux sujets, deux exercices du même pouvoir, qui ne sont distincts qu'inadéquatement puisque le pape se trouve nécessairement ici et là. Ce double sujet, ce double exercice est requis en raison de la tension résultant de l'unité de l'Eglise d'une part, et de sa catholicité d'autre part. « Le Pape ne se lassa pas de rappeler que le Christ a fondé l'Eglise sur Pierre... Il avait le sentiment – il est permis de le conclure de l'une ou l'autre conversation – qu'il manquait à certains Pères une vision historique de l'Eglise », p. 249. « Il proclama sans aucune réserve le caractère sacramental de l'épiscopat », p. 247.

La *Collégialité* est de droit divin, p. 140 ; les *Conférences épiscopales* sont de droit ecclésiastique, p. 156 ; un éventuel *Conseil des évêques* auprès du Pape serait autre chose que l'exercice de la collégialité, car les évêques n'auraient pas été mandatés pour cela ; cet organe serait pourtant un signe de la collégialité ; s'il était créé la *Curie romaine* en serait l'exécutif comme elle l'est du Pape, pp. 138-140. Le 21 septembre 1963, dans le discours célèbre sur la réforme de la Curie, le Pape avait déclaré : « C'est un principe sacré dans les dicastères de la Curie romaine d'interroger les évêques et de tenir compte de leur pensée pour traiter les affaires. Parmi les consultants des Sacrées Congrégations, il y aura beaucoup d'évêques provenant de diverses régions. Nous dirons même que lorsque le Concile œcuménique exprimera le désir de voir associés d'une certaine façon et pour certaines questions, aux travaux et aux responsabilités du gouvernement de l'Eglise – en conformité avec la doctrine de l'Eglise et le droit canonique, – des représentants de l'épiscopat, particulièrement des évêques chefs de diocèse, ce ne sera certainement pas la Curie romaine qui y fera opposition. Bien au contraire, elle sentira s'accroître l'honneur et l'importance de son service sublime indispensable », p. 135. Tout récemment, le Pape saluait la *Commission pontificale pour les moyens de communication*, « comme un germe printanier qui pousse et fleurit sur le vieux et vénérable tronc de la Curie romaine, grâce à la sève rénovatrice que le Concile œcuménique veut lui infuser. C'est là un témoignage rendu à la fonction indispensable et impérissable de la Curie et à sa capacité de produire des ramifications toujours nouvelles et fraî-

ches, qui sont exigées par notre époque, ou pour mieux dire, par le service de la Sainte Eglise » (Doc. Cath., 1964, col. 1449).

La distinction pourtant classique entre pouvoirs intransmissibles donnés ex aequo à tous les apôtres *en tant qu'apôtres* pour fonder l'Eglise quant à son *apparition* dans le temps, et pouvoirs transmissibles donnés inégalement aux apôtres *en tant que brebis du Christ* pour fonder l'Eglise quant à sa *permanence* dans la durée aurait pu semble-t-il clarifier bien des discussions, pp. 38, 40, 58.

On nous dit, chose assez étrange, que le chapitre sur la *sainteté* de l'Eglise n'était pas prévu dans le projet initial, mais que le schéma sur l'Eglise prenant de plus en plus les proportions d'un traité, il apparut impossible à la Commission de coordination et à la Commission théologique d'omettre cet aspect, p. 114 et 121. Si l'Eglise est le lieu d'habitation de l'Esprit saint, c'est à juste titre, selon nous, que tel Père fera remarquer que la notion d'Eglise débordé celle du « sacrement » et « d'instrument », de la sainteté, p. 36. Tel autre Père, au contraire, nous surprendra en reposant la question de savoir si Eglise visible et Corps mystique sont une même réalité, p. 41. Autre question : les fautes qui certainement nous incombent dans la division des chrétiens, doivent-elles être imputées à l'Eglise elle-même, pp. 17, 31, 201, ou aux défaillances de ses enfants, p. 216 ? Nous demandons simplement que soit cité exactement le texte même d'ouverture de la 2^e session de Paul VI : « Si dans les causes de cette séparation une faute pouvait nous être imputée, nous en demandons humblement pardon à Dieu, et nous sollicitons aussi le pardon des frères qui se sentiraient offensés par nous. Et nous sommes prêts en ce qui nous concerne, à pardonner les offenses dont l'Eglise catholique a été l'objet et à oublier les douleurs qu'elle a éprouvées dans la longue série des dissensions et des séparations » (Doc. Cath., 1963, col. 1356). Les Orthodoxes ne tiennent-ils pas, tout comme nous avec l'apôtre que l'Eglise est l'Epouse immaculée ? Y a-t-il un gain à échanger cette vue contre celle d'une Eglise pécheresse ?

Fallait-il parler de la *Vierge Marie* à propos de l'Eglise ou lui réserver un schéma spécial ? Du point de vue théologique, la Vierge, au temps de la vie du Christ représente l'Eglise en son point suprême de condensation, elle est la réalisation personnelle de la sainteté collective de l'Eglise, la mariologie est

au cœur de l'ecclésiologie. Un schéma spécial et riche avait été préparé pour elle. Il ne pouvait guère s'insérer dans le schéma sur l'Eglise sans être très simplifié. D'où l'hésitation des Pères : « 1114 Pères votèrent pour l'intégration ; 1094 contre. Il eût suffi d'un déplacement de 9 voix pour que l'autonomie du schéma l'emportât. Personne n'avait le cœur de triompher. La proclamation du résultat fut accueillie par un grand silence », p. 126. Dans son discours de clôture, le Pape dira : « Nous espérons que le Concile donnera à la question du schéma sur la Vierge le meilleur dénouement possible : qu'il reconnaitra, d'un sentiment unanime et avec la plus haute piété, la place, de loin la plus excellente, qui est propre à la Mère de Dieu dans l'Eglise laquelle est l'objet principal du présent Concile ; la place la plus haute après le Christ et de nous la plus proche, de telle sorte que nous pourrions l'honorer du nom de Mère de l'Eglise », p. 127. Le vote du Concile signifierait-il qu'il y a deux voies en mariologie, l'une traditionnelle et christotypique, l'autre récente et ecclésiotypique ? , p. 127 note. Nullement, si l'on tient que c'est la sainteté même du Christ qui se déverse personnellement dans la Vierge, puis collectivement dans l'Eglise.

Faut-il dans le *dialogue œcuménique*, parler de « retour » ou de « rencontre » ? « Le schéma, dit un Père, porte que par une vie meilleure les catholiques rendent plus facile l'accès des autres chrétiens à l'Eglise. Ce terme (*aditus*) est préférable au mot retour, que l'on avait coutume d'employer jusqu'à ces dernières années et qui supposait une renonciation et une reddition pure et simple. Cette évolution a été possible grâce à Jean XXIII et à Paul VI », p. 201. Ce changement de vocabulaire ne résout d'ailleurs pas la question de fond, posée par le pasteur Lukas Vischer, secrétaire du département *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique des Eglises et observateur délégué de ce Conseil : « L'Eglise catholique romaine se considère-t-elle désormais comme le centre des efforts pour l'unité ? La grande majorité des évêques ne parle certainement plus d'un retour à l'Eglise catholique romaine. Cette terminologie n'est plus employée que par une petite minorité. Les évêques sont trop profondément convaincus de la nécessité d'un renouveau pour parler d'un retour à l'Eglise catholique romaine telle qu'elle est aujourd'hui. Mais ils ne sont pas moins convaincus que l'unité ne pourra finalement se réaliser que dans le sein de l'Eglise catholique romaine », p. 277.

« La discussion générale du schéma sur l'œcuménisme devait révéler un défaut que les Pères soulignèrent davantage encore lors de l'examen du chapitre III. Le texte semblait accorder davantage aux communautés issues de la Réforme qu'aux Eglises orientales... Les mérites et les biens spirituels des Confessions issues de la Réforme étaient mis en valeur et exaltés, alors que ceux des Eglises orientales semblaient oubliés. Le cardinal Ruffini mit le premier le doigt sur ce défaut de perspective », p. 191.

Les deux derniers chapitres étudient les rapports Rome-Constantinople et Rome-Moscou. Ce dernier est suivi d'une Annexe sur la presse soviétique et le Concile.

On trouvera aux Editions du Centurion une traduction de la *Constitution de la sainte Liturgie*, introduite par Mgr Jenny, et agréablement présentée, 128 pages. Et un récit par les PP. Wenger et Gallay du *Pèlerinage en Terre Sainte de Paul VI* avec le texte des allocutions prononcées à cette occasion par le Souverain Pontife. Charles Journet

MICHEL BARRÉ, *Lettre sur la liberté religieuse*, dans « Le Monde », 1^{er} octobre 1964.

« Le R. P. Michel Barré nous écrit à propos du bulletin sur « la liberté religieuse » paru dans le Monde du 26 septembre.

« ...Pourquoi laisser croire que l'espèce de mutation que nous admirons aujourd'hui dans l'Eglise (car il s'agit, en fait, de bien plus qu'un *aggiornamento*) serait due seulement à l'influence quasi miraculeuse de Jean XXIII ? A la vérité l'Eglise s'est trouvée conditionnée dans son développement par un certain *lien* qui s'était établi entre elle et la société antique. Depuis l'édit de Thessalonique de l'empereur Théodose en 380, le christianisme était « religion d'Etat ». Il en résulta une jurisprudence qui se maintint à travers le Moyen Age et les temps classiques jusqu'à la Révolution française.

« Au lendemain de celle-ci (et n'oublions pas que le clergé avait participé à la Déclaration des droits, avant que la « constitution civile vienne tout embrouiller) l'Eglise hésite. On la comprend... »

« Mais au lendemain du concile Vatican I, qui avait proclamé (on l'oublie trop !) l'harmonie essentielle entre la raison et la foi, un pape de génie, Léon XIII, engagea l'Eglise dans le grand virage qui s'achève aujourd'hui.

« Cela Mgr de Smedt le disait équivalamment dans son rapport conciliaire de l'an der-

nier, publié *in extenso* dans la *Documentation catholique* du 5 janvier 1964. *Quel ne fut pas non plus le poids des ouvrages d'un Maritain, qui ne fut jamais condamné malgré ses détracteurs !* Je pourrais citer aussi le P. Joseph Lecler, qui, au lendemain de la guerre, publiait un excellent petit livre chez Flammarion : *l'Eglise et l'Etat*. Le même avait donné également à la même époque un article dans les *Etudes* sur « la Liberté religieuse d'après les derniers papes ». Le Monde, 1^{er} octobre 1964.

I. ORTIZ DE URBINA, S.J., *Nicée et Constantinople*, Edit. de l'Orante, 1963, 312 pages.

1. Voici le premier livre de l'*Histoire des Conciles œcuméniques* publiée sous la direction du R. P. Dumeige, S.J. : « Une équipe internationale de chercheurs a pu être constituée pour mener à bien cette entreprise. Leurs noms et leurs titres garantissent la valeur de leur information et la qualité scientifique de leur travail. Ils ont joint au récit historique des événements et à l'analyse doctrinale des idées des documents qui mettront le lecteur directement en contact avec la mentalité qu'ils étudient. Ces dossiers conciliaires dont les pièces ont été attentivement sélectionnées et fidèlement traduites permettent de voir comment sous les paroles d'hommes aujourd'hui disparus demeure éternellement la vérité du Seigneur. C'est au large public qui montre de nos jours un intérêt croissant pour la vie de l'Eglise en ses multiples formes qu'ils offrent et dédient les volumes de cette *Histoire* dans lesquels chacun d'eux a mis le meilleur de son esprit. »

2. Dans un beau volume déjà paru, qui portait le n° 2, de la collection, le R. P. Camelot, étudiait les *Conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451)* (cf. *Nova et Vetera*, 1963, p. 134). Le R. P. Ortiz de Urbina, Professeur à l'Institut Pontifical Oriental de Rome présente ici les deux premiers en date des Conciles œcuméniques celui de *Nicée* (325) et celui de *Constantinople* (381). Il fallait évoquer à propos de Nicée les secours et aussi les dangers que représentait pour l'Eglise la politique impériale de Constantin, qui se regardait comme « l'évêque placé par Dieu pour les affaires du dehors », p. 65 ; — les tâtonnements et les déficiences dans la théologie du Verbe qui seront aux origines de l'arianisme : « Ce qui ne veut pas dire qu'on ne trouve pas dans la tradition antérieure d'affirmations précises sur la divinité du

Verbe, révélée à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament ; mais les écueils que rencontrait la doctrine orthodoxe, la terminologie théologique peu adéquate qui commençait à prendre forme en empruntant les vocables de la philosophie, ainsi que les rémanences de certains systèmes philosophiques, platoniciens et stoïciens notamment, provoquèrent parfois des hésitations chez les auteurs ecclésiastiques du III^e siècle », p. 31 ; — l'importance du conflit doctrinal qui allait opposer Arius à son évêque : ce qui n'apparaissait à Constantin que comme un incident sans importance, p. 23, allait mettre en cause la divinité du Verbe et tout le mystère trinitaire ; — le déroulement du Concile et la définition de Nicée, « première définition dogmatique » de l'Eglise ; alors qu'Arius prétendait ne recourir qu'à l'Ecriture il faut « souligner le fait très important que le magistère de l'Eglise ait employé un terme non pas biblique mais philosophique pour sa première définition dogmatique », p. 77, en déclarant le Fils *consubstantiel* au Père, et en manifestant, par delà les images, la révélation profonde de l'Ecriture ; — les décrets disciplinaires sur les dispositions canoniques qui sont à l'origine des patriarchats, sur la dignité du clergé, la liturgie, pp. 93-117 ; — enfin les résistances opposées au Concile : « Par suite surtout du Césaropapisme, l'effet du symbole de Nicée ne fut pas aussi marquant qu'il eût pu l'être » p. 136.

3. A propos du Concile de Constantinople, se posera la question de ce synode oriental qui se dit, « œcuménique » sans se dire universel, pp. 139 et 169, et qui devient œcuménique au sens d'universel, — bien sûr en raison de l'importance décisive de son symbole de foi, — mais par la reconnaissance et l'autorité que lui conférera le Concile postérieur de Chalcédoine (451), p. 238. C'est le symbole de Constantinople qui proclame la divinité du Saint-Esprit, « Seigneur, qui vivifie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est conjointement adoré et glorifié, qui a parlé par les prophètes », expressions dont le sens est analysé, pp. 182-205. Mais l'œcuménicité universelle et rétrospective que nous accordons à un premier Concile de Constantinople excepte le canon 3 : « L'évêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome. » C'était invoquer une raison non pas ecclésiastique mais politique : « Principe qui s'explique dans ce régime où l'Eglise et un empire césaro-papiste étaient

en interférence, mais qui allait devenir un germe dangereux de sécularisation de l'Eglise, et aboutir à la répudiation du principe d'unité établi par Jésus-Christ dans le siège de saint Pierre : Rome », p. 219.

On admirera chez l'auteur la maîtrise de son sujet, la clarté de l'exposition, la sûreté et la prudence de ses jugements, l'union d'une foi profonde au mystère de l'Eglise et d'une science historique éprouvée.

Charles Journet

PAUL AUBIN, S.J., *Le problème de la conversion, Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Coll. « Théologie historique », n° 1, Etudes publiées par les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris, sous la direction de Jean Daniélou, Paris, Beauchesne, 1963, 236 p.

1. « C'est finalement le relevé d'environ 1500 emplois du mot *conversion* qui constitue le point de départ de cette étude.

« A travers la ressemblance des mots et des comportements éthiques il faut remonter à l'esprit qui anime la synthèse. Or le mot *conversion* se trouve ici fort utile : il est commun aux chrétiens et aux philosophes, mais les uns et les autres ne l'emploient pas à la légère, car il exprime plus que beaucoup d'autres une conception de la vie spirituelle qui touche en même temps à la conception de l'homme, du monde, de Dieu.

« Dans notre langage mystique et nos traditions de vie intérieure, il y a beaucoup d'éléments qui font penser au plotinisme : ne serait-ce que la mise en garde contre l'*effusio ad exteriora*, l'importance donnée au recueillement, le *seul à Seul* avec Dieu, l'*indifférence*, l'*extase*, etc. Tout cela peut être illustré par des textes de l'Ecriture ; mais il faut bien reconnaître que cette sorte de vocabulaire s'apparente souvent plus au langage de la philosophie païenne.

« Il est impossible que la spiritualité chrétienne se soit élaborée comme une mosaïque, empruntant tel ou tel trait à telle ou telle école philosophique. L'entreprise serait monstrueuse : ni chrétienne ni rationnelle. Stoïcisme, Néo-platonisme et Christianisme ont chacun leur unité, condition de leur cohérence ; et leurs éléments n'ont de sens que dans cette unité. Avant d'être des doctrines éthiques le Stoïcisme et le Néo-platonisme sont des expressions rationnelles du monde.

Et la vie spirituelle chrétienne n'est autre chose que l'Evangile vécu.

« La notion de *conversion* est l'une des bases essentielles de la vie spirituelle, chez les Pères comme chez certains maîtres de sagesse païens. Mais les uns et les autres ne la puisent pas du tout aux mêmes sources : pour les premiers, elle n'a son plein sens que dans le mystère du Christ, pour le second dans l'idée de *Tout*.

« Il est assez remarquable que les premiers grands itinéraires spirituels de notre ère aient été élaborés, presque à la même époque, par Plotin et Origène ; il est non moins intéressant de constater que l'un et l'autre ont comme cristallisé autour du mot *conversion* des éléments qu'ils pouvaient trouver épars chez leurs prédécesseurs ; mais les sommets spirituels auxquels ils veulent conduire ne sont pas les mêmes : entre le *seul à Seul* plotinien et le mariage mystique d'Origène, il y a une différence radicale qui tient à ce que le maître du Néo-platonisme est très fidèle à la conception grecque du mouvement de *conversion*, tandis que le docteur chrétien garde une notion très scripturaire de ce mouvement.

« A la synthèse chrétienne constituée par Origène (ch. 7), nous avons comparé la synthèse plotinienne (ch. 8) qui résume, semble-t-il, assez bien les grandes lignes des différentes acceptions du mot par la philosophie grecque. » (*Introduction*)

2. Saint Irénée emploiera l'expression « convertir à l'Eglise de Dieu », et non pas seulement *ad Ecclesiam* ou *ad Deum*. La vérité, en effet, a été donnée tout entière à l'Eglise dès le début, et elle a été transmise tout entière dans l'Eglise catholique jusqu'à ce jour. Le *retour* n'est pas seulement au « vrai Dieu », mais à la société catholique dépositaire de la vérité. Il ne s'agit que d'un seul et même mouvement, car *où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu...*, pp. 105-110.

« Clément d'Alexandrie montrait le Logos de Dieu opérant la *conversion* des hommes à travers toute l'histoire prophétique et venant finalement lui-même accomplir cette tâche. Origène a la même idée, mais son originalité consiste à souligner la puissance de *conversion* renfermée dans les messages divins consignés par écrit : les paroles des Prophètes ont été recueillies parce qu'elles portaient à la *conversion*, et celles de Jésus ont été tellement accompagnées de vertu divine que *encore à présent elles convertissent* ; il affirme contre Celse qu'aucune doctrine mieux que les Ecri-

tures ne peut *convertir* les hommes à une meilleure vie. Bref, les Ecritures sont le grand instrument par lequel se fait la *conversion* : Origène donne en quelque sorte à l'Ecriture le rôle qui jusqu'ici était présenté plutôt comme celui du Christ ou du Logos. Non pas qu'il y ait substitution ; mais il approfondit la notion de la présence du Christ dans les textes sacrés », p. 144.

L'auteur dira plus loin : « Les chrétiens ne parlent pas de conversion vers soi-même ; les non-chrétiens en parlent. Ceux-ci ne mentionnent pas de conversion du Dieu suprême vers ce qui est au-dessous de lui... Dieu se tourne-t-il vers ce qui lui est inférieur ? », p. 191. Et encore : « Tout se résume en cette question : la *conversion* humaine, condition de perfection, est-elle ou non le fruit d'un dialogue entre l'homme et Dieu ? Suivant que l'on répond oui ou non, le sommet de la vie spirituelle prendra des aspects forts différents. Plotin l'exprimera en termes de solitude, de double solitude », p. 196.

3. Un paragraphe intitulé *Conversion cosmique et conversion ecclésiastique* nous semble de nos jours particulièrement digne d'intérêt. La conversion plotinienne, dit l'auteur, marque un retour à l'origine ; la conversion biblique aussi, toutefois l'origine n'est pas alors celle de la création mais de l'Alliance, ce qui évoque une tout autre perspective. « En se *convertissant* l'homme imite la *conversion* du Tout : tel est le point de vue des philosophes platoniciens ; quant aux stoïciens, s'ils réservent la conversion à l'homme, ils y voient, eux aussi un retour à l'ordre du Tout. Nous n'avons rencontré rien de tel chez les Pères à propos de la conversion : *ils ne parlent pas d'une conversion de l'Ame du Monde. La conversion n'insère pas l'homme dans une cosmologie bien ordonnée...* S'il fallait dire quel est le milieu ou le modèle de la *conversion* chrétienne, quelle est la réalité qui joue un rôle approchant de celui que les philosophes attribuaient au Tout, il faudrait sans doute répondre : l'Eglise. La *conversion* est un effet ecclésiastique : on se *convertit* à l'Eglise, on se *convertit* dans l'Eglise, et l'Eglise elle-même se tourne vers Dieu. Par *conversion*, le chrétien entre en communion avec l'Eglise et non pas avec l'Ame du Monde. On rejoint ici le célèbre texte de l'Epître à Diognète », p. 200. (C'est moi qui souligne.)

Nous voilà loin des perspectives teilhardiennes,

Charles Journet

AUGUSTE LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise, La doctrine des âges du monde*, Coll. « Théologie historique », n° 2, Paris, Beauchesne, 1964, 448 p.

1. Les quatre âges du monde auxquels s'arrêtera l'auteur et qu'il fait remonter à saint Paul sont celui de la loi de nature, celui de la loi mosaïque, celui de la venue du Christ, celui de la Parousie.

Après un chapitre liminaire qui survole le temps d'Hésiode à saint Paul, et où sont présentés divers thèmes : ceux du septième jour, des sept mille ans, des divers âges du monde, — l'auteur, dans une analyse serrée et passionnante de la pensée des Pères, soit en Orient, soit en Occident, — il sera question du millénarisme finalement rejeté comme illusoire, — (chapitres 1 à 11), nous présente, dans la quatrième partie de son ouvrage, la *synthèse augustinienne* (chapitres 12-15) : « Déjà en âge l'histoire du monde avance. Créées simultanément, toutes choses progressent avec le temps. Elles le font en un certain nombre d'étapes, identiques dans leur rythme fondamental, mais différentes par ce qu'elles apportent : chacune est neuve d'une certaine façon. Pour Augustin, le mouvement de l'histoire n'est donc ni tout à fait cyclique, ni tout à fait linéaire mais un *mixte*. On parlerait volontiers d'une spirale orientée, où chaque spire se referme sur elle-même, mais sur un plan supérieur à la précédente. Ou plutôt il semble mieux d'abandonner cette comparaison, car elle se situe dans l'ordre de l'espace, et les âges sont dans l'ordre du temps. S'il fallait risquer une image, on proposerait celle d'un négatif qui apparaît de plus en plus au fur et à mesure du bain révélateur où on le plonge, d'un modelage qui graduellement prend forme. Ainsi apparaît mieux ce qui semble spécifique à l'Ecriture et à la conception augustinienne : la reprise du même thème qui révèle graduellement l'ampleur du dessein de Dieu », p. 400.

2. La Conclusion, pp. 411-425, dégage les grands traits de cette *histoire du salut* présentée dans le cadre des quatre âges, de cette Histoire Sainte, enseignée par la Bible :

1° Quand l'Ecriture parle du salut, elle le présente avant tout comme une *histoire*, celle de la déchéance primitive, de la formation du peuple de Dieu et de son dramatique dialogue avec son Seigneur, de la vie de Jésus-Christ et de son Eglise, enfin de la Parousie. Cette histoire est *une* et comprend tous les hommes. Elle est aussi *unique*, elle rompt avec

les conceptions de l'éternité du monde et de l'éternel retour. Rectiligne dans son ensemble, centrée sur la transcendance du Christ, elle se continue dans les apôtres et l'Eglise : « L'histoire actuelle est donc essentiellement celle d'une fidélité ; elle est un déploiement, une explication plus qu'une création nouvelle », p. 417.

2^o Cette vision de l'histoire est une *vue de foi*. « Il s'agit bien d'une *théologie de l'histoire*, c'est-à-dire d'un choix et d'une interprétation des événements en fonction des données de la foi... Au fond, le processus des Pères est celui de la Bible et se situe dans la ligne prophétique. Il faut attendre saint Augustin pour trouver dans la *Cité de Dieu* plus de systématisation et une densité historique supérieure », p. 420.

3^o C'est la vision d'une *histoire paradoxale*. L'auteur préfère le mot « paradoxal » au mot « dialectique ». En affirmant que *Dieu qui conduit l'histoire, laisse la créature libre*, la Bible supprime la contradiction à laquelle se heurtaient les païens, mais introduit le paradoxe. Paradoxe qui s'exprimera d'une manière scripturaire quand il est question du rôle du péché dans l'histoire du salut. « L'affirmation paradoxale d'un péché source de grâces s'exprime dans l'antithèse *vétusté et jeunesse*... La rénovation espérée ne vient pas des forces du cosmos, mais de la grâce ; elle est le fruit d'une intervention divine spéciale qui culmine en la Résurrection du Christ... C'est une jeunesse qui croît au sein d'une croissante vétusté », p. 423. « Dernier et suprême paradoxe : la vision patristique est *historique* mais elle *dépasse aussi l'histoire*. Ainsi en est-il du *destin* du monde. Il est temporel, c'est-à-dire posé comme un achèvement du temps, comme la conclusion de tout ce qui s'est fait depuis les origines... Et pourtant la fin de l'histoire lui échappe. Elle demeure au-dessus du temps, métémpirique, car elle n'est pas le simple résultat de l'effort humain, pas même l'aboutissement homogène du travail divin ici-bas ; elle suppose une transformation radicale de l'homme et des choses par une intervention extraordinaire de Dieu », p. 423.

Charles Journet

SAINT PAULIN DE NOLE, *Poèmes, Lettres, Sermon*, textes choisis et présentés par Ch. Pietri, Edit. du Soleil Levant, Namur, 1964, 194 pages.

Une chronologie de la vie de Paulin, avec les événements parallèles de la chrétienté entre les années 350 et 430, sert d'introduc-

tion à la vie attachante de ce riche sénateur qui, en accord avec sa femme, vend tous ses biens, renonce à la poésie et aux espérances profanes, recherche comme un trésor la perle précieuse de l'ascèse et de la pauvreté, et sait garder sous la croix du Christ la délicatesse de son cœur d'humaniste. C'est sa propre vie qu'il décrit dans l'unique sermon qui nous reste de lui et qu'il prononça étant déjà prêtre mais pas encore évêque : « Prends soin du *pauvre* autant que de toi-même, si tu veux imiter celui qui imite le Christ ; cherche le bien des autres et non le tien, pour que Dieu prenne généreusement soin de toi... Il y a une grande différence entre les prières que tu adresses, tout seul, à Dieu, et celles que la foule fait monter pour toi jusqu'au Seigneur avec une tremblante ferveur. Toi, tu gardes le silence, mais lorsque tu gardes le silence, eux, ils crient pour toi ; ils te voient et leurs visages s'éclairent d'un sourire, ils te rencontrent et ils te saluent, ils oublient leur pauvreté leurs infirmités... Tes richesses sont leurs richesses et ils s'enrichissent de tout ce qui t'appauvrit », p. 54.

Sa foi est profonde, et c'est un grand acte de foi qu'il demande de son ami Pammachius qui venait de perdre sa jeune épouse : « Oui, il faut que tu la pleures, elle le mérite, mais il ne faut pas t'abandonner au désespoir ; tu dois désirer avec ténacité la revoir un jour et non te désespérer de l'avoir perdue... Réjouissons-nous que le Seigneur l'ait appelée et qu'il l'ait fait mourir à l'heure où il fallait ; elle était dans la fleur de l'âge, mais la sainteté de ses mœurs lui avait donné un grand âge, elle paraît son adolescence des vertus de la vieillesse. Toutes les raisons qui devraient aviver les blessures de ton cœur peuvent lui apporter les plus grandes consolations... C'est un acte de piété de pleurer la mort des êtres chers, mais c'est une sainte pensée de se réjouir avec l'espérance et avec la foi que nous donnent les promesses de Dieu, et de dire à notre âme douloureuse : *Pourquoi t'attristes-tu, pourquoi es-tu troublée ?* Dieu préfère une joie reconnaissante à une tristesse qui n'en finit plus et qui semble l'accuser », pp. 135-137. Dans la lettre qu'il adresse à un *soldat* pour l'inviter à renoncer à la vie dans le monde, p. 37, Paulin semble n'avoir pas résolu le problème de la légitimité du service militaire, qui se posait à l'heure où le christianisme sortant de la persécution, avait par surcroît à prendre en charge par ses enfants laïques la tâche de la sanctification temporelle du monde. Charles Journet

A. HAMMAN, *La Messe, Liturgies anciennes et textes patristiques*, Textes choisis et présentés, Paris, Grasset, 1964, 284 p.

Ce 9^e volume, des *Lettres chrétiennes*, après une introduction sur les origines de la célébration de la messe et sur la doctrine eucharistique des Pères, présente de beaux textes, groupés sous trois titres : I. – *Les textes liturgiques*, empruntés à la Tradition apostolique, à l'eucologe de Sérapion, aux Constitutions apostoliques, à saint Basile et à saint Chrysostome ; II. – *Les commentaires des textes bibliques* concernant l'eucharistie, prêchés à Antioche ou à Hippone ; III. – *L'eucharistie d'après les Pères*, rassemblant des textes qui s'échelonnent du II^e au VI^e siècle. Ces grands témoignages séculaires, introduits par de brèves introductions, éclairés par des notes qui en expliquent les termes techniques, offrent au grand public chrétien des lectures spirituelles capables d'enrichir son esprit, de le familiariser avec la vie liturgique de l'Eglise, et de nourrir la méditation de son cœur. C'est à la page 164 qu'on retrouvera le commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur les paroles du Sauveur *La chair ne sert de rien* : « Du fait qu'elle est unie au Verbe vivificateur, la chair devient à son tour vivificatrice tout entière. Du Verbe et d'elle, c'est le plus fort qui donne sa force à l'autre, non la chair qui impose sa propre nature à celui qui n'est jamais vaincu. Si impuissante à donner la vie que soit la nature de la chair, elle le peut quand elle porte en elle le Verbe vivificateur. » Même pensée chez saint Augustin : « Si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait point incarné et n'aurait point habité en nous. Si c'est par la chair que le Christ nous a tant aidés, comment pouvons-nous dire que la chair ne sert de rien ? C'est par la chair que l'Esprit a pu opérer notre salut. La chair était le vase. Regarde ce qu'elle contenait non ce qu'elle était », p. 127.

Charles Journet

ROBERT M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, traduit de l'anglais par Jeanne Henri Marrou, préface de H.-I. Marrou, Paris, Seuil, 1964, 190 pages.

1. Un dixième à peine des manuscrits découverts en 1945 à Nag Hammadi sont maintenant accessibles. Nous pouvons pourtant déjà nous faire une idée de la gnose « ce singulier mouvement religieux, né en Palestine presque en même temps que le christia-

nisme ou immédiatement après, et dont la période créatrice s'est développée parallèlement à celle, non moins féconde des premières générations chrétiennes... En fait, la gnose et son dualisme pessimiste expriment l'une des tendances les plus profondes de l'esprit humain, l'une des deux ou trois options fondamentales entre lesquelles il doit finalement choisir... La tentation gnostique réapparaît sous des formes diverses dans la pensée occidentale au cours de son histoire chez les Bogomiles et les Cathares du moyen âge, chez Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel. On pourrait continuer cette histoire au-delà du romantisme allemand et jusqu'à nos jours : la destinée de Simone Weil est en particulier très significative ; c'est bien son néo-gnosticisme qui l'a finalement arrêtée au seuil de l'Eglise et son héritage se retrouve dans l'œuvre historique de son amie et disciple Simone Pétrement » (Henri Marrou).

De la gnose, R. M. Grant propose une interprétation toute nouvelle et très personnelle en la faisant dériver de la déception des espérances apocalyptiques lors de la ruine de Jérusalem par Titus en 70. Mais est-ce suffisant ? La gnose est une des tendances les plus constantes de l'esprit humain, elle nous fait atteindre « les couches les plus secrètes de la psyché collective ; un psychanalyste ne peut cacher sa surprise lorsqu'il découvre l'enchaînement du mythe gnostique » (Ibid.). Si, dans la comparaison qu'il fait de la gnose et du christianisme, Grant se montre généreux pour la gnose et joue en quelque sorte le rôle de l'avocat du diable, sa conclusion apparaît d'autant plus nettement : la gnose est très différente du christianisme, « c'est beaucoup plus qu'une hérésie, c'est une autre religion » (Ibid.).

2. Nous avons signalé, dans *Nova et Vetera* 1961, p. 231, la définition descriptive que H. Cornélis et A. Léonard donnaient de la *gnose éternelle*. Voici la définition de R. M. Grant : « Une religion qui sauve par la constance : connaître, pour eux, est essentiellement se connaître, reconnaître l'élément divin qui constitue le véritable Soi. A cette reconnaissance s'ajoute une extraordinaire variété de mythes et de pratiques culturelles, qui se diversifient dans le détail selon les interprétations du Soi que proposent les différentes sectes gnostiques. Ainsi pour certains d'entre eux le problème principal paraît avoir été leur opposition à la morale traditionnelle, attitude qui n'est pas sans rappeler ce que les Freudiens appellent les exigences du super-

ego. Pour ces groupes-là, la rédemption c'était avant tout s'affranchir de la morale. Ils avaient un mythe de la Grande Mère qui les aime, qui, comme eux, a été emprisonnée et maltraitée par des puissances hostiles qui ont établi les règles morales précisément pour les retenir captifs. D'autres groupes définissent la rédemption comme l'évasion hors du monde matériel et racontent le mythe d'un Père qui veut libérer leurs esprits de ce monde et les attirer à lui. Ils observent un ascétisme rigide pour que leur esprit ne soit en rien souillé par les plaisirs du monde matériel... », p. 19.

3. Impossible de suivre l'auteur dans son exposé des diverses formes du gnosticisme. Son chapitre 6 étudie les *Evangelies de Thomas, de Philippe et de Marie*. Le chapitre 7, le plus délicat, et qui prête le plus à contestation, la *gnose et les origines chrétiennes*, essaie de déceler des emprunts à la gnose dans saint Jean, saint Paul et jusque dans l'Évangile lui-même. La *Conclusion* est à retenir : « Dans la plupart des cas, ce ne sont pas les théologiens qui ont réagi contre le gnosticisme, mais l'Église elle-même... C'est au cours de cette lutte que, sous la direction de Rome, l'orthodoxie chrétienne a été formulée et a remporté la victoire. Le triomphe de l'orthodoxie a signifié le triomphe du dogme de la création sur le mythe des éons, de l'expérience collective sur la fantaisie individuelle, de l'histoire sur l'imagination désordonnée, et de l'objectivité sur la subjectivité... Un progrès certain a été réalisé. L'Église pouvait proclamer le règne de Dieu sur l'histoire et sur la nature, comme aucune secte gnostique ne pouvait le faire. L'Église pouvait affirmer la bonté réelle, ou potentielle, de la création et de l'existence humaine. Elle pouvait proclamer la réalité et le sens de l'histoire. En d'autres termes, alors que les gnostiques en étaient incapables, les chrétiens orthodoxes pouvaient affirmer que ce monde n'était ni un paradis ni un enfer... Le refus de la gnose par l'Église, comme par la Synagogue, a eu une grande portée. C'est d'abord la reconnaissance par les chrétiens d'origine occidentale ou juive, de la réalité des temps et de l'espace, et plus encore dirais-je, le fait qu'on n'a pas cessé de vénérer en Dieu le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre. Contre toutes les attaques gnostiques, l'Église a conservé l'Ancien Testament, et a soutenu fermement que l'histoire de Jésus ne devait pas être comprise en termes purement symboliques. L'Église était elle-même catholique,

c'est-à-dire universelle, elle ne se considérait pas comme une coterie d'élite spirituelle. Il y avait, certes, à l'intérieur de la communauté place pour l'aspect personnel du salut. Paul dit de Jésus : *Il m'a aimé et s'est livré pour moi* (Gal., 2, 20). Mais le dernier mot a été dit par celui des évangélistes qui s'était approché le plus près de la gnose, mais l'avait refusée : *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle* (Jean, 3, 16) ». Charles Journet

JACQUES E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Montréal-Paris, Lethiellieux, 1964, 106 pages.

1. Cet « Évangile » est l'un des cinquante documents gnostiques coptes récemment découverts à Nag Hamadi en Haute-Egypte. « Parce qu'il suppose une théologie sacramentaire qui ne nous est connue qu'à partir du III^e siècle, il pourrait être ultérieur à l'*Évangile selon Thomas* le plus connu à l'heure actuelle des écrits de Nag Hamadi, lequel remonte au II^e siècle (cf. Nova et Vetera, 1960, n° 1, p. 66). Il est d'ailleurs d'un penseur plus original que l'auteur de l'*Évangile selon Thomas*, il serait à rapprocher des systèmes gnostiques les mieux connus de l'ère chrétienne, ceux du Valentinisme ».

2. Le texte, de 127 versets, qui nous est donné en traduction française comporte, mêlées à des reminiscences chrétiennes, toutes sortes de choses :

« Si tu dis : je suis un Hébreu, personne ne s'émouvra. Si tu dis : je suis un Romain, personne ne tremblera. Si tu dis : je suis un Grec, un Barbare, un esclave, un homme libre, personne ne s'inquiétera. Si tu dis : je suis un chrétien, tout le monde tremblera.

« Un âne tournant autour d'une meule fit cent milles à pied ; lorsqu'on le détacha il se trouvait encore au même endroit. Il y a des hommes qui marchent beaucoup et qui ne parviennent nulle part... En vain les malheureux ont-ils souffert.

« Le Seigneur entra dans la teinturerie de Lévi. Il prit soixante-douze couleurs, il les jeta dans le chaudron. Il les retira toutes blanches et dit : C'est ainsi que le Fils de l'Homme est vraiment venu comme teinturier.

« Le Seigneur a dit : Bienheureux celui qui est avant d'être devenu. Car celui qui est, était et sera.

« Si quelqu'un, étant descendu dans l'eau,

en ressort n'ayant rien reçu, et qu'il dise : Je suis chrétien, il s'est approprié le Nom. Mais s'il reçoit l'Esprit saint, il possède le don du Nom.

« Ne crains pas la chair ni ne l'aime. Si tu la crains elle te dominera. Si tu l'aimes elle te dévorera et t'engloutira.

« En ce monde, il y a du bon, il y a du mauvais. Ce qui est bon n'est pas bon, et ce qui est mauvais n'est pas mauvais. Mais il y a quelque chose de mauvais après ce monde qui est vraiment mauvais... »

3. Voici comment Jacques E. Ménard, de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, résume la doctrine de *L'Evangile selon Philippe* : « Malgré toutes les influences sémitiques qu'il a pu subir, cet *Evangile* demeure un ouvrage de gnose de type hellénistique. Il se situe au confluent des deux grandes philosophies grecques, le néo-platonisme et le stoïcisme. Il prône une conversion semblable à celle du néo-platonisme, qui est plus un repli sur soi-même, un dépassement des réalités sensibles pour atteindre aux réalités intellectuelles ; il invite ainsi à la découverte du *moi* supérieur. Mais cette conversion est aussi influencée chez lui par le stoïcisme. Selon lui, il faut se retirer des choses extérieures et atteindre à l'intérieur de soi. Sa notion de Logos entraîne un résultat complexe, semblable à celui des Stoïciens : indifférence à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous, comme par exemple les passions, reprise en main de notre personne, élévation à la sagesse et à la liberté, réconciliation avec le Tout, retour à l'ordre... Son Dieu est comme celui des Stoïciens : il est un Dieu-Providence, qui se penche en quelque sorte vers les hommes, et qui les aime au point de tout disposer dans l'univers en leur faveur. »

Il y aurait çà et là, ajoutons-le, du travail pour les psychanalystes ! Charles Journet

RENÉ NELLI, *Le phénomène cathare*, Paris, Presses Universitaires de France, Edit. Privat, éditeurs, 1964, 198 pages.

L'auteur veut se placer d'emblée dans le « fidéisme » occitan hétérodoxe des XII^e et XIII^e siècles et reconstruire l'état d'esprit des cathares. La 1^{re} partie présente une *Méditation sur la philosophie du catharisme*, où le

nom de Heidegger est plusieurs fois signalé. Voici les sept propositions qui forment l'armature dialectique de l'« hérésie » dualiste, la caractérisent, la distinguent de toutes les autres hérésies chrétiennes apparues aux mêmes siècles : « On a cru tout à la fois et systématiquement : 1. que Dieu était tout-puissant dans le Bien et dans l'éternité, mais, 2. qu'il existait dans le temps, une racine du Mal qui viciait toute manifestation originellement bonne ; 3. que le principe du Mal n'était, en dernière analyse que *nihi*, ou du moins qu'un *demi-être* (*Est et non est*) ; 4. qu'il ne pouvait se manifester que dans le *Mélange* ; 5. que le vrai Dieu avait tout créé de sa propre substance, et non point du néant ; 6. que la création était co-éternelle au Créateur ; 7. que la créature n'avait point de liberté », p. 69. « La pièce maîtresse – commune au manichéisme ancien et au catharisme – est la notion de *Mélange*, qui, aujourd'hui encore, étonne par son 'modernisme' puisqu'il faut attendre Heidegger pour la voir reparaitre en des termes que Jean de Lugio n'aurait sans doute pas désavoués : *Le néant ne reste pas l'opposé indéterminé à l'égard de l'existant, mais il se dévoile comme composant l'être de cet existant* (Heidegger) », p. 70. « Le courage qu'ils ont montré devant les bûchers s'explique directement par la seule tâche morale qu'ils croyaient qui incombait à l'homme : celle de se 'déshabiller' du néant dont il est composé, et qui, pourtant, par les prestiges de Satan, lui apparaît, dans le Mirage, comme la part de lui-même à laquelle il est le plus attaché », p. 71.

Le chapitre 2, *Aperçu sur la morale cathare*. On distinguait deux tentations l'une *charnelle*, ou du corps, l'autre *diabolique* qui s'en prend à l'âme (erreur, haine, etc.). Et deux continences : les Purs condamnaient le mariage, mais permettaient aux autres de n'être point chastes, pp. 82 et suivantes.

« Le catharisme est une gnose du Temps : il croit que la durée impartie au Démon a été fixée une fois pour toutes, qu'elle ne débordera pas dans l'éternité du Seigneur du Futur ; mais que l'empire du Mal se maintiendra jusqu'à ce que la dernière âme ait été sauvée. Parce que le salut de chacune dépend du salut de toutes. »

Charles Journet

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire,
1700 Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.,
avenue Saint-Paul 6, 1208 Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard
Georges-Favon 12, 1200 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.