

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

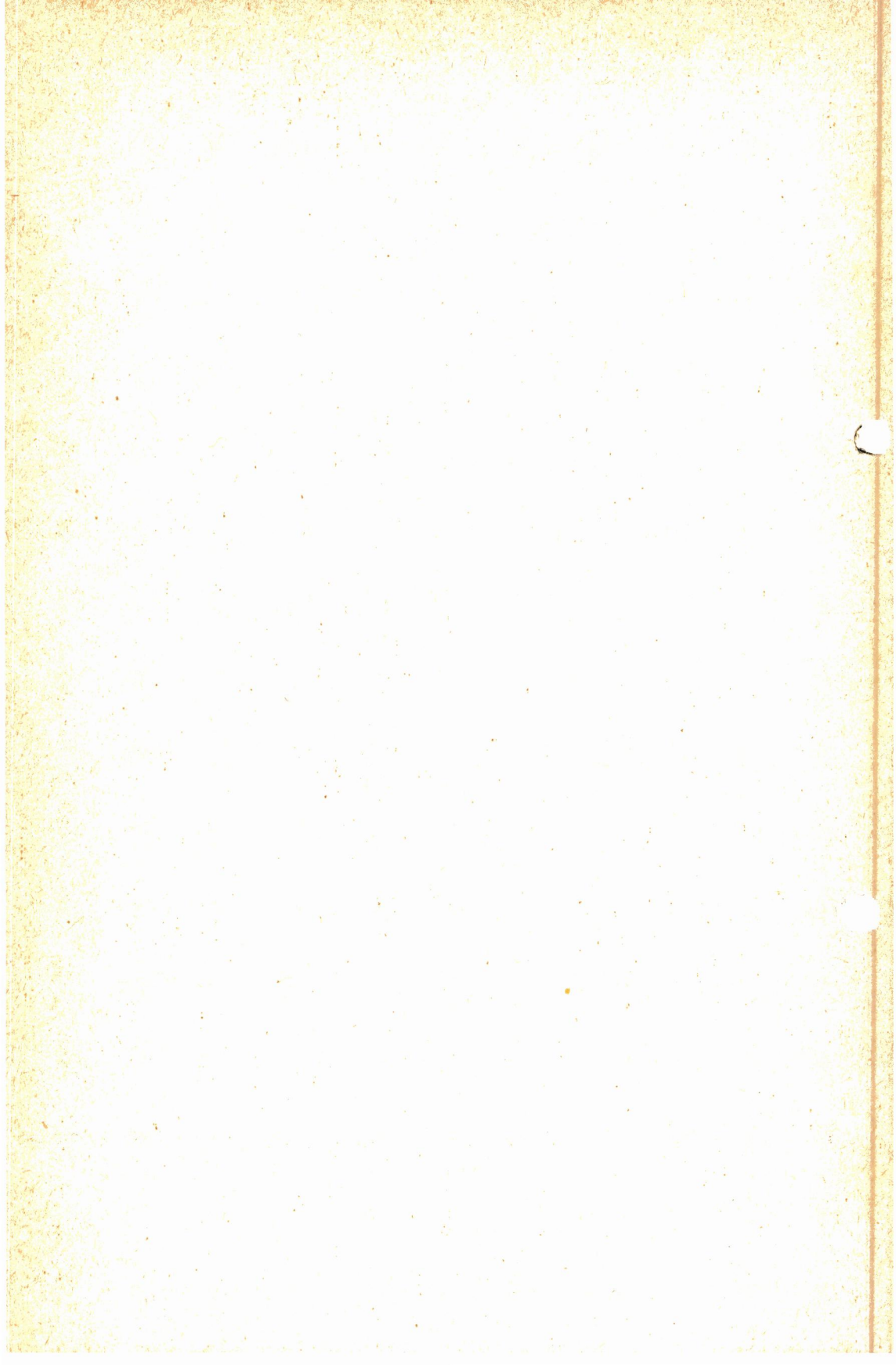
C. J. « <i>Le paysan de la Garonne</i> , Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent»	241
FRANÇOIS BOUCHARDY • <i>Saint François de Sales et la controverse Bossuet-Fénelon</i>	246
GEORGES M.-M. COTTIER, O.P. • <i>Quelques thèmes de la philosophie hégélienne de la religion</i>	258
GEORGES BRAZZOLA • « <i>L'intuition créatrice dans l'Art et la Poésie</i> », un chef-d'œuvre de Maritain	273
CHARLES JOURNET • <i>Le double progrès autonome de l'Histoire sainte et de l'Histoire profane</i>	285

NOTES

C. J. • <i>Une théologie sans dogmes et sans miracles</i> , A propos du livre de J.-M. Paupert	296
G. M.-M. COTTIER, O.P. • <i>Respect chrétien du langage</i>	306
C. J. • <i>L'Etat israélien et les destinées d'Israël</i> , A propos du livre « <i>Le mystère d'Israël et autres essais</i> » de J. Maritain	309

BIBLIOGRAPHIES • *La Vierge Marie dans la Constitution sur l'Eglise* • Marie-Joseph Nicolas, *Théotokos, Le mystère de Marie* • S. Augustin, *De Baptismo* • Georges Bayaud, *Le Décret conciliaire sur l'œcuménisme* • Raymond Vancourt, *La crise du christianisme contemporain* • F. J. Lajeunie, *Saint François de Sales, l'homme, la pensée, l'action.*

XLI^e ANNÉE — N° 4 — OCTOBRE-DÉCEMBRE 1966



Le paysan de la Garonne ¹

Je voudrais qu'on me cite un livre, un article de Maritain qui n'ait pas été, qui ne soit pas un explosif ². Ce livre-ci du «vieux Jacques», sous son apparente bonhomie, sous cette paix et cette modération qui peuvent paraître l'effet d'une longue expérience humaine, mais dont on ne découvrira la source cachée, – la sainte *violence* requise pour s'emparer du Royaume –, que si l'on s'attarde à ce qui est dit, tout à la fin, de la *contemplation dans le monde* et de la distinction entre les «chrétiens» (que nous sommes) et les «disciples» – ce livre est chargé de dynamite, c'est un champ de mines où le lecteur saute à chaque page.

1. Il débute par trois descriptions contradictoires de notre époque et cependant pareillement vraies, car elles ne visent pas les mêmes zones d'aimantation dans l'âme des gens. Notre époque apparaît très grande, voilà la première description. La seconde dit tout le contraire. Elle nous fait le tableau d'une espèce d'apostasie «immanente», – décidée à rester chrétienne à tout prix, – «dont certains espoirs obscurs des parties basses de l'âme, soulevés çà et là à l'occasion du Concile, ont accéléré la manifestation». La troisième description, et voilà une première petite explosion, c'est que le modernisme effréné d'aujourd'hui, – auprès duquel celui du temps de Pie X n'était qu'un modeste rhume des foins, – est ambivalent. Il s'emploie du mieux qu'il peut à vider la foi de son contenu, mais avec cela, «il y a chez bon nombre de ceux qui y adhèrent comme un effort pour rendre à cette foi une espèce de témoignage désespéré. Car c'est sincèrement, certes, et parfois dans la fièvre et l'angoisse d'une âme foncièrement religieuse, que les coryphées de notre néo-modernisme se déclarent chrétiens». Ils sont victimes de la «Grande Sophistique» (*on connaît l'être à condition de le mettre entre parenthèses*), la Phénoménologie; ils entreprennent avec passion de séculariser leur christianisme – tout pour la terre désormais! – mais avec un désir ardent «de faire passer dans l'histoire le témoignage de l'Evangile». Et pour ceux qui ne pensent pas, et que la Phénoménologie ne peut séduire, c'est la bêtise qui les sauvera: «la Bêtise au front de taureau» (Baudelaire). Car la foi théologique peut dialoguer en eux

¹ JACQUES MARITAIN. *Le Paysan de la Garonne, un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 406 pages.

² Bergson disait que la vie avance par explosions!

avec la bêtise, comme on dialogue avec tout le monde; ce dialogue est pourtant plutôt malsain pour elle.

2. Le développement de l'humanité et de la culture comporte une échelle des valeurs. Chaque âge, fût-il le plus primitif, a sa valeur. Si l'âge suivant est un âge supérieur, l'homme, en y passant, subit néanmoins des pertes, mais les gains sont plus grands. Il y a des âges plus ou moins privilégiés. La culture occidentale née du «miracle grec» et vivifiée par la tradition judéo-chrétienne a été privilégiée. La préphilosophie du sens commun s'y trouvait à un point d'élaboration élevé. C'est cela qui s'en va sous nos yeux, avec le crédit jeté sur les «catégories du langage». Les grandes sagesse initiatiques de l'Orient, qui passent à l'âge technocratique à l'instant où la culture occidentale paraît dégénérer, sont exposées à des pertes incalculables. On voudrait espérer que les nouveaux arrivants qui viennent en foule de la terre entière prendre leur part dans la civilisation moderne puissent nous apporter remède contre l'abdication de l'esprit qui renonce à la Vérité pour la Vérification, à la *Réalité* pour le *Signe*. Mais rien n'est plus douteux, sauf peut-être pour les quelques-uns d'entre eux qui se tourneraient vers la foi chrétienne et la sagesse de raison qu'elle a nourrie.

3. Comment lire le Schéma XIII? Le monde peut être considéré *en lui-même*, dans la perspective, foncièrement ontosopique de la Genèse et de la Somme Théologique; et alors il est bon, le bien y est plus foncier que le mal, il va vers des états meilleurs. Et il peut être considéré dans son *antagonisme* au Royaume de Dieu, d'où les condamnations de l'Evangile¹. Une équivoque pesait sur la pensée des derniers siècles. Le monde en lui-même y paraissait mauvais. La Constitution *Gaudium et Spes* a liquidé définitivement ce manichéisme et ce jansénisme, qui avaient empoisonné plusieurs siècles d'histoire et provoqué de nos jours la plus grave crise réactionnelle. *Mais chez bien des chrétiens, l'équivoque continue et s'aggrave*. On passe du «mépris du monde» à «l'agenouillement devant le monde». Dans de larges secteurs du clergé et du laïcat, mais c'est le clergé qui donne l'exemple. Quelle est-elle la Pensée qu'ont dans la tête, – quand ils pensent, – les chrétiens à genoux devant le monde? C'est la complète *temporalisation du christianisme*. La distinction entre le temporel et le spirituel s'obscurcit. Les plus décidés la nient. Le royaume de Dieu n'a pas de réalité en dehors du monde, il n'est qu'un ferment dans la pâte *du monde*. Si le Christ (après tout on peut le tenir pour Dieu, comme un homme grand entre tous, une sublime fleur du genre humain, en qui s'est concentrée l'Ame du monde),

¹ C'est en pensant au Schéma XIII – premier projet de *Gaudium et Spes* – que J. M. écrit, p. 82, que le Monde n'y est vu que sous l'aspect où il est bon; et ceci n'allait pas sans périls. De fait, en raison des amendements introduits ultérieurement, l'antagonisme entre le Monde et le Royaume est souligné avec toute la netteté requise dans *Gaudium et Spes*. Voir, dans ce même fascicule N° 4 de *Nova et Vetera*, p. 293.

si le Christ a un Corps mystique, *c'est le Monde qui est ce Corps mystique*. Le monde devant lequel ils s'agenouillent, c'est le monde de la nature, oui, mais *selon qu'il résorbe en lui le royaume de Dieu*, et qu'il est lui-même, – en devenir et virtuellement, et, à la fin, pleinement en acte et à découvert, – *le Corps mystique du Christ*.

«Au lieu de comprendre qu'il faut se dévouer à la tâche temporelle avec une volonté d'autant plus ferme et ardente qu'on sait que le genre humain n'arrivera jamais à se délivrer complètement du mal sur la terre – à cause des blessures d'Adam, et parce que sa fin ultime est surnaturelle, – on fait de ces fins terrestres la véritable fin suprême de l'humanité», p. 88. «La mission temporelle du chrétien, sa mission de transformer le monde, a des fins plus modestes que celles qu'assignent à l'homme un Marx ou un Teilhard, mais bien plus importantes pour l'homme, du simple fait qu'elles ne sont pas illusoire (ça compte quand même) : rendre la cité temporelle plus juste et moins inhumaine, assurer à chacun les biens fonciers de la vie du corps et de l'esprit, et le respect, en lui, des droits de la personne humaine, conduire les peuples à une organisation politique supranationale capable de garantir la paix du monde, bref coopérer à l'évolution du monde en telle sorte que l'espoir terrestre des hommes en l'Évangile ne soit pas frustré et que l'esprit du Christ et de son royaume vivifie en quelque façon les choses mêmes de la terre», p. 296 (cf. 291). «De toute façon, il ne s'agit jamais pour l'Eglise, que d'aider le monde à résoudre ses problèmes, non de les résoudre pour lui», p. 298.

4. Les principes pratiques préparant *les possibilités de coopération dans un monde divisé* et qui ont été à la base de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme sont rappelés, p. 105. Mais si l'on considère les hommes non plus simplement *en tant qu'hommes*, mais en tant que tous *membres du Christ au moins en puissance*, quel est le *renversement intérieur*, quel est le *feu nouveau* apportés par le Concile? «Les chrétiens ont à traiter avec les non-chrétiens, non pas certes en oubliant que ceux-ci *ne sont pas* chrétiens mais en attachant à ce fait, qui est visible, une importance *seconde* quant à leur propre attitude envers eux; l'importance première, à cet égard, appartenant à un autre fait, invisible celui-là, au fait que ces non-chrétiens *sont* des membres du Christ, au moins en puissance. On voit par là à quel point il est vrai que le feu nouveau, le renouvellement essentiel est un renouvellement *intérieur*. Car il consiste dans un changement d'attitude ou un déplacement des valeurs qui se passe au plus profond de l'âme, et qui ne porte d'abord, et essentiellement, sur aucune manière d'agir et de se comporter extérieurement (ça viendra, mais comme un corollaire), sur aucune méthode d'approche ou d'apostolat, sur aucune tactique ou stratégie, ou bonne et loyale rouerie à mettre en œuvre avec nos frères non-chrétiens, mais sur une manière de les *voir*, devant Dieu, et une manière de les aimer *mieux*, en conformité plus réelle et plus profonde avec l'esprit de l'Évangile; il consiste à prendre pleinement conscience des dimensions

et du *poids* de l'amour évangélique, et à *libérer* complètement, si je puis dire, celui-ci dans l'âme, en sorte qu'aucune finalité, si haute soit-elle, extérieure à sa propre essence, ne vienne lui tracer son chemin et le restreindre à un objet déterminé», p. 111. Cela va très loin. Je voudrais faire remarquer que celui qui parle ainsi est, parmi nos contemporains, l'un des instruments dont Dieu s'est le plus servi pour amener les âmes à l'Eglise catholique. Serait-ce pour cette raison?

5. *La loi de la croix* est rappelée à propos du rapport des catholiques (et des chrétiens) avec les non-catholiques et les non-chrétiens. Ce n'est pas une situation confortable, mais déchirante pour l'âme de servir, avec une pareille fidélité, l'amour fraternel et l'amour de Celui qui est la Vérité. La tâche que l'âge nouveau dans lequel nous entrons attend des chrétiens est difficile, et la grande espérance qui se lève serait vaine sans l'amour contemplatif et l'oraison infuse des âmes éparpillées à travers le monde, pp. 121-126. «*Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux. Gare aux esprits mous dans le dialogue œcuménique.*»

6. Le chapitre V: *la libération de l'intelligence* nous conduit au cœur philosophique de l'ouvrage. «La révélation judéo-chrétienne est le témoignage le plus fort, le plus insolemment sûr de lui-même, rendu à la réalité en soi de l'être, de l'être des choses et de l'Etre subsistant par soi... Le christianisme professe avec une tranquille impudence ce que dans le vocabulaire philosophique on appelle le *réalisme*. J'ai dit plus haut qu'un chrétien ne peut pas être un relativiste. Il faut dire, et cela va beaucoup plus loin, qu'un chrétien ne peut pas être un idéaliste», p. 149. A la *philosophie*, qui part du réel, il faut opposer l'*idéosophie*, qui récusé dès l'abord cela même sur quoi la pensée prend. On lira la description qui est faite, pp. 164 et 204, de ce qu'est «l'intuition intellectuelle de l'être».

Frustrée de son objet véritable, la faim de la vérité peut faire place en nous à un besoin pathologique : *le besoin de fables et de fausse monnaie intellectuelle*. «En ce qui concerne l'histoire de la culture, la grande Fable, ou grande Fausse Monnaie intellectuelle, prise en elle-même, n'est pas si dangereuse qu'elle paraît. Ce qui est infiniment plus dangereux qu'elle, c'est le *besoin* d'elle, parce que tant qu'il est là, il demande à être servi.»

7. Une attention particulière est accordée à ceux qui voudraient que, ce que saint Thomas a fait avec Aristote, la théologie le tente aujourd'hui avec les philosophies idéalistes de notre temps: «Être un enfant de son temps, qu'est-ce qu'on peut demander de mieux pour une théologie essentiellement *pastorale*?» Il s'agit en fait de *réinterpréter* en chaque temps, par la philosophie du temps, la foi elle-même avec les choses (muablement vraies!) qu'elle nous fait connaître. Du coup, l'*ancilla* devient maîtresse. La fin de la théologie n'est plus dès lors la *Vérité*, mais l'*Efficacité*. C'est à un «fidéisme dévoyé» qu'on nous adresse.

Si l'homme est fait pour la vérité, il faut bien tenir qu'une doctrine essentiellement fondée en vérité soit *possible*: à condition qu'elle ne soit pas l'œuvre d'un seul homme, mais qu'elle s'appuie sur l'effort de l'esprit humain depuis les temps les plus reculés, et qu'elle embrasse le travail de générations de penseurs aux vues contrastantes, – tout cela se trouvant assemblé un jour par un ou plusieurs hommes de génie (à supposer qu'ils surviennent parmi les contingences de l'histoire). A condition aussi que nous reconnaissons, non pas comme normal *de droit*, mais comme normal *de fait*, le pluralisme des doctrines philosophiques. L'*existence* d'une telle doctrine est *improbable*. Mais l'improbable arrive quelquefois. C'est le cas pour saint Thomas, pp. 144-147.

8. «On peut remarquer que par un paradoxe qui n'est pas rare dans l'histoire humaine, il arrive que ce qui est déformé et tordu apparaisse avant ce qui est droit, les produits de contrefaçon avant les produits authentiques», p. 100. *Le vrai feu nouveau* du Concile concerne l'attitude entre chrétiens et non-chrétiens, la libération de l'intelligence, les requêtes et les renouvellements du vrai savoir, et enfin ch. VII, *les affaires du royaume de Dieu*. C'est d'abord le lieu de la *théologie de l'Eglise*, que l'auteur fait progresser en analysant la notion de personnalité créée de l'Eglise, en écartant la misérable exégèse de Teilhard sur le ch. VIII aux Romains, en mettant, sur la théologie de l'*Una Sancta*, l'empreinte de son génie et de son amour. Puis c'est, avec les pages sur *la contemplation dans le monde*, l'entrée dans la haute mer. On est ému par la merveilleuse charité avec laquelle l'auteur entoure les petites barques de nos âmes pour dissiper leurs craintes et les orienter vers le large. Vraiment il sait le prix pour le monde d'une seule âme donnée à l'oraison: «De tels rayonnements invisibles portent loin, ils ont dans l'ordre de l'esprit la même sorte d'incroyable pouvoir que la fission de l'atome et les miracles de la microphysique dans l'ordre de la matière», p. 252. Au lieu de parler de l'appel de tous les baptisés «à la contemplation», il vaudrait mieux dire, ce qui est la même chose, «appel de tous les baptisés à l'expérience amoureuse des choses de Dieu», p. 336.

La fin nous donne le visage d'un livre *La contemplation sur les chemins*, que Raïssa aurait voulu écrire. Des passages du «vieux Jacques» y sont entremêlés. On trouve là des choses absolument uniques: sur le mystère de la *tentation* («Sur les chemins du monde on ne rencontre pas seulement les misères du monde, on connaît aussi sa beauté», p. 346); sur l'énigme du *péché* (la distinction entre ceux qui sont capables, comme les personnages de Dostoïevski¹, d'assimiler le péché, et ceux qui en sont incapables parce que le moindre péché délibéré leur est comme une arête au travers de la gorge); sur le sens terrible des mots de Jésus: «Si tu veux être mon *disciple*...»; sur la distinction, terrible elle aussi, entre la *Loi* et l'Amour; qui est au-delà de la Loi... Il faut se taire et rendre grâces.

C. J

¹ En deux mots nous est donnée la clef du drame de Stavroguine.

Saint François de Sales et la controverse Bossuet-Fénelon ¹

I Les Circonstances

La condamnation de Molinos (1687) n'avait pas arrêté la propagation en France d'un quiétisme plus ou moins amendé et conscient. Les conférences d'Issy, réunies dans l'intention d'y parer, s'achevèrent sur la signature par les participants (Noailles, Tronson, Bossuet, Fénelon) de trente-quatre articles (mars 1695), acte conclusif pouvait-on croire, qui déclencha, en fait, une controverse «fâcheuse», «ardente», «odieuse» (ces qualificatifs sont du respectable abbé Gosselin), mettant aux prises deux des signataires, le maître et le disciple, d'amis devenus ennemis à jamais irréconciliés.

Des expressions peu claires les amenèrent à publier écrits sur écrits pour préciser leurs idées respectives, momentanément accordées par l'artifice d'une expression équivoque. Dès le début, on le sait du reste, la polémique s'accompagna de manœuvres peu délicates, et plus encore lorsque Fénelon eut sollicité le jugement du Saint-Siège. Ces manœuvres ne sauraient distraire notre attention des problèmes mêmes, spirituels, alors posés, qui importent autant et plus que l'aspect politique de cette affaire. Sans doute est-elle marquée fâcheusement par le complexe institutionnel et social où elle s'inscrit. L'on déplorera la part qu'y prend le roi, dût-on ne pas aller jusqu'à dire avec Griselle (in *Fénelon*, 1910, p. VI) que le bref d'Innocent XII fut accordé aux importunités de Louis XIV. Mais négliger l'aspect spécifiquement religieux c'est en méconnaître la profonde signification, la ravalier au niveau de rivalités personnelles, l'absorber dans les hargnes sournoises de la cabale.

L'appel répété, au long de la dispute, à l'autorité de François de Sales, à ses écrits, à son exemple, nous maintient sur le plan religieux et atteste son prestige auprès des deux parties dont chacune le veut pour soi. Un problème se trouve ainsi posé qui nous renvoie à l'interprétation discordante du témoignage salésien.

¹ La Revue a dégagé naguère (octobre 1943), du point de vue thomiste, les principes théologiques impliqués dans la querelle quiétiste. Les pages qui suivent envisagent un fait d'influence en relevant l'interprétation différente par Bossuet et Fénelon de la pensée de saint François de Sales. Ce faisant, nous espérons demeurer sur le terrain de l'histoire littéraire. Dans l'intention de l'auteur ces pages se raccordent aux études précédentes ici parues sur *La Tentation de saint François de Sales*, 1956, n° 3, p. 161; *Saint François de Sales et le stoïcisme*, 1959, n° 4, p. 241.

Seul des écrivains modernes, François de Sales est nommé, et il l'est par deux fois, aux articles d'Issy. La première fois, (art. XXI) à propos de l'oraison de simple présence de Dieu; la seconde (art. XXXI) à propos de l'acquiescement au désespoir. Des allusions évidentes ou probables se relèvent ailleurs. L'article IX, selon Bossuet, est une définition de la résignation et de l'indifférence d'après François de Sales¹. L'article XIII, l'un des quatre ajoutés, à la demande de Fénelon, au projet primitif, se rapporte sans doute, sous le couvert de généralités, à un fait biographique à maintes reprises rappelé: consentement aux tourments éternels, sans privation de l'amour de Dieu. On exagère à peine en écrivant que les articles d'Issy placent constamment saint François en tête des spirituels².

Dans une première *Explication*³, qu'il communiqua à Tronson mais ne publia pas, Fénelon s'appuyait également sur le bienheureux Jean de la Croix, mais l'*Explication* publiée, elle des *Maximes des Saints* montrait sa prédilection pour l'auteur français qu'il chargeait, en vérité, d'étayer le «système entier»⁴. Bossuet, de son côté, irrité d'avoir été prévenu par cette publication, donnée quelques semaines avant son *Instruction sur les Etats d'Oraison*, jeta immédiatement sur le papier une longue note (restée inédite jusqu'en 1901), pour dénoncer la fragilité extrême de l'étalement; puis dans son *Instruction*... il s'employa à en démontrer le caractère spécieux, fallacieux. Jusqu'à la fin de la controverse (le bref du pape est de mars 1699) l'on revint aux mêmes thèmes, aux mêmes textes: Bossuet avouait y avoir gagné lassitude et dégoût⁵. Avant les réunions d'Issy, sa connaissance de la littérature mystique en général, de la littérature salésienne en particulier était très limitée. Fénelon, avec une insistance un peu malicieuse, devait le lui rappeler: «*Quand vous entrâtes dans cette affaire, vous m'avouâtes ingénument que vous n'aviez jamais lu saint François de Sales ni le bienheureux Jean de la Croix. Il me parut que les autres livres du même genre vous étaient aussi nouveaux*»⁶. C'est un fait que dans son panégyrique du saint (vers 1660) l'orateur, s'il rappelle l'*Introduction à la Vie Dévote*, ne dit rien du *Traité de l'Amour de Dieu*, en sorte que l'on ne peut affirmer qu'à l'accasion de son discours il avait lu les deux ouvrages «sans les approfondir»⁷. Afin d'écarter le reproche d'incompétence que lui adressait son adversaire, il écrivait plus tard que sans songer à lire Rusbroc, ni Harphius, ni même Tauler, il avait depuis qu'il était évêque chargé de religieuses (1680) prêté attention sinon au *Traité de l'Amour de Dieu*, à ses *Lettres*, où il trouvait tous ses principes, et à ses *Entretiens*⁸. Lectures tardives, incomplètes qui comptent peu en comparaison de sa pratique assidue et constante de l'Écriture Sainte et des Pères dont il avait tôt fait son «trésor». Pour asseoir les principes de la vie intérieure, il préférait aux témoignages plus personnels des mystiques, fussent-ils canonisés, les énoncés communs de la théologie traditionnelle, adoptant pour discerner l'orthodoxie le critère de Vincent de Lérins (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*)⁹.

Fénelon se prévalait, lui, d'une lecture moins accidentelle, moins circonstancielle. Encore que l'on ait pu mettre en doute le sérieux de son étude

des textes mystiques ¹⁰ (à lui aussi sont fournis des extraits et des citations), il les utilise avec plus d'aisance que son contradicteur. Sa pratique de François de Sales, à partir de sa rencontre avec M^{me} Guyon (1688), lectrice elle-même des écrits du Saint dès son enfance, lui a permis de tirer profit de l'*Introduction à la Vie Dévote*, du *Traité de l'Amour de Dieu* surtout, dont il apprécie, au plus haut point, «la théologie exacte et précise avec une lumière de grâce très éminente». En matière de spiritualité, il ne craindra jamais de marcher sur les vestiges d'un saint si rempli de l'esprit de grâce et si révérent dans toute l'Eglise ¹¹. Aussi dans les *Maximes* se réfère-t-il très souvent à lui. Une édition revue qu'il avait préparée et qu'il n'a pas fait paraître eût augmenté encore ces références, montrant ainsi l'autorité qu'il lui attachait, autorité que Bossuet entendait limiter. S'il avait pu connaître la seconde *Instruction sur les Etats d'Oraison*, antérieure à la première mais dont la publication fut différée, il eût remarqué sans doute et fait remarquer, en ce livre où l'auteur posait les bases doctrinales de l'oraison, l'absence de textes salésiens. Tout au plus une citation y était-elle amorcée. La révérence profonde de l'évêque de Meaux envers François de Sales – que prouve assez sa persistance à l'arracher à la partie adverse – est distincte, on le voit bien, de l'admiration et de la tendresse jalouse que nourrit à son endroit l'archevêque de Cambrai qui pouvait bien, au début de sa contestation, protester de son objectivité, jouer à l'indifférent rapportant les sentiments des autres sans s'engager soi-même ¹², qui en réalité, se défendait soi-même en défendant une tradition dont à ses yeux l'évêque de Genève était le représentant très aimé. Toute controverse dépassée, (oubliée?) il écrivait à la Comtesse de Montberon: «*Le jour de la Saint-François de Sales est une grande fête pour moi. Je prie aujourd'hui de tout mon cœur le Saint d'obtenir de Dieu pour vous l'esprit dont il a été lui-même rempli*» ¹³. Suivait son portrait, l'image exemplaire de la sainte et souveraine indifférence.

De telles dispositions, à l'ordinaire, favorisent l'intelligence d'une œuvre et d'un homme; non pas nécessairement. En revanche, une admiration moins spontanée, moins entière, voire une certaine hostilité, ne causent pas nécessairement l'aveuglement ou une demi-cécité critique. Il est bien vrai toutefois que la lecture n'est pas «simple», en dépit d'un mot de Bossuet, et que l'amitié ou l'inimitié, les préjugés de toutes sortes, et la hâte de revenir à soi, sans le dire, plutôt que le mouvement méthodique pour aller à l'autre... sont autant d'empêchements à la «simple lecture» ¹⁴.

II Questions disputées

Les deux disputeurs entendent le témoignage de François de Sales d'une oreille prévenue (quelle oreille ne l'est pas?) et courent le risque de l'altérer quelque peu ou sensiblement, en engageant des notions doctrinales et leurs conséquences pratiques.

Aux yeux de Fénelon, l'espérance chrétienne, formellement distincte de la

charité, se laisse, à un haut degré de vie spirituelle disjoindre d'elle pratiquement; et à titre transitoire, la charité peut-on dire, absorbe l'espérance comme elle absorbe toutes les vertus naturelles et surnaturelles. A ce niveau, l'âme, entièrement soumise au bon plaisir de Dieu, est indifférente aux vicissitudes de l'existence présente, et qui plus est, au sort qu'Il lui réserve dans l'au-delà: élection ou réprobation. L'amour pur qui l'habite, parfaitement désintéressé, n'est en rien augmenté par la considération de Dieu béatifiant¹⁵; elle envisage la seule gloire de Dieu. – Cette notion a été reprise, «expérimentée», aggravée, par Simone Weil, sans qu'elle mentionne du reste, ni François de Sales ni Fénelon¹⁶. – Le «système» comporte et justifie la distinction tout à fait salésienne, que Bossuet a peine à admettre, entre l'indifférence et la résignation: la première est un état où subsiste encore un désir intéressé bien que subordonné à la volonté divine. La seconde est affranchie de tout désir propre et délibéré qui ne serait pas entièrement conforme à la volonté signifiée ou inspirée de Dieu¹⁷. Elle est au dernier des cinq degrés de l'amour, exposés au début des *Maximes des Saints*.

La résignation n'exclut pas absolument le soin d'une excellence vertueuse avec les vestiges de vanité ou d'orgueil qu'elle implique presque toujours, tandis que l'indifférence, établie sur la conscience de sa personnelle abjection, de son néant, trouve à travers les pires épreuves, qui semblent l'acculer au désespoir, un moyen d'entière purification, l'accès à une contemplation de l'essence divine, sans idée et sans image¹⁸.

Cette esquisse, pour ne pas induire en erreur, appellerait retouches et compléments. La *Maxime XVII* insistait sur les précautions requises par la conduite du très petit nombre d'âmes capables de parvenir à l'amour pur. D'autre part, l'*Explication des articles d'Issy* (art. XXXIII), demandait explicitement une sorte d'aliénation de soi au bénéfice de la gloire de Dieu et du salut d'autrui. Les âmes parvenues à ce haut degré d'amour «donneraient mille fois leur vie et leur félicité éternelle pour effacer un seul péché véniel d'une personne qui lui serait inconnue», etc. La lettre ne sera pas retenue, mais l'idée essentielle – et elle est placée sous l'égide de François de Sales. Fénelon se réclame de son exemple comme de sa pensée. A maintes reprises, comme s'il en était obsédé, il a rappelé la crise qui se dénoua à Saint-Etienne-des-Grès, à la suite du sacrifice consenti par une âme angoissée. L'article X des *Maximes* (Cf. art. XVII) tire sa substance de l'événement. De la «terrible résolution» – qui par obéissance aurait introduit l'âme qui la prenait parmi les réprouvés – il a tenté l'analyse, l'envisageant tour à tour comme absolue ou conditionnelle, selon la situation de l'âme éprouvée (l'épreuve se mesurant au degré de perfection) et le niveau où on la considère (ses impressions l'emportant ou non sur la pensée profonde)¹⁹. Biographie, *Entretiens*, *Traité...* s'accordent dans une même leçon, enseignent la même doctrine. Et cette doctrine est si fidèlement reproduite par le disciple que condamner celui-ci équivaldrait à condamner le maître²⁰.

Devons-nous tout de suite remarquer que pourtant l'un n'est pas l'autre et que chacun d'eux est conduit par son génie propre? Ce n'est pas verser

dans l'ornière des interprétations tendancieuses que d'entrevoir chez Fénelon un entraînement intermittent vers un panthéisme abstrait fort peu salésien. Sa foi chrétienne indubitable, il va sans dire, l'arrête sur une pente qui aboutirait à une divinité qui n'est plus le Dieu trinitaire ou de l'Incarnation. Encore convient-il de ne pas exagérer une tendance contredite par des pages d'une netteté parfaite sur Jésus-Christ, «la voie, la vérité et la vie», commencement et fin de toute la vie pour les enfants de Dieu ²¹. Qu'il ajoute qu'il n'est pas nécessaire d'avoir toujours une vue actuelle du Fils de Dieu ni une union ressentie avec lui, n'a rien de surprenant. Son contradicteur énonce une proposition semblable, bien que, pour assurer mieux sa critique il prête aux «nouveaux mystiques» – un pluriel qui atteint un singulier – l'intention détestable d'éloigner de la pensée de Jésus-Christ, dans l'oraison la plus parfaite. Bossuet devine, accuse à l'excès, un instinctif mouvement de Fénelon vers un infini, un indéfini ou une indétermination où s'évanouirait sa propre individualité. Ce mouvement seconde son ardeur à se dépouiller, à se renoncer qui, à la limite, revêt la forme d'une négation irritée de soi et du monde, de tout, en regard d'une Volonté transcendante, sans nom et sans visage, elle-même fuyante. Un passage du *Traité de l'Existence de Dieu*, significatif, dénonce la fluidité du moi, «multitude de néants», succession de pensées divisées et sans consistance ²³. Corrélativement, il est vrai, est alors posé l'Etre, sa permanence. Mais comme l'homme s'échappe à soi-même, Dieu, qu'il recherche pour s'y rassembler dans l'indicible Unité, se dérobe: la poursuite, de style plotinien plutôt que paulinien, n'aboutit pas. Après quoi, l'esprit de mortification, qui redoute toute jouissance, l'ombre de la délectation, même spirituelle, peut tourner au dégoût, au mépris généralisé, sans suffisante compensation. D'où certaines phrases dures, rébarbatives, rebutantes, qui le sont d'autant plus qu'on les isole: «L'œuvre de Dieu est une œuvre de mort. Il brise, il met en poudre». «La créature n'a été faite que pour être détruite au bon plaisir de celui qui ne l'a faite que pour lui» ²⁴. Emporté par l'élan de l'amour fou, puis immobilisé dans une triste inertie, conscient de ses intimes contradictions jamais bien résolues, il en vient à se convaincre de son échec dans la quête de Dieu: «Il me semble que j'aime Dieu jusqu'à la folie, quand je ne recherche point cet amour. Si je le cherche je ne le trouve plus. Ce qui me paraît vrai en le prenant d'une première vue devient un mensonge dans ma bouche quand je le veux dire» ²⁵. Annonce d'une réflexion critique qui s'éveille et va prochainement dissiper les simulacres de la foi? Pressentiment d'une opposition irréductible entre l'intuition naïve, le mouvement spontané de la sensibilité d'une part et l'intelligence discursive et méthodique d'autre part? Non pas, mais plus probables, perplexités, par intervalles, et inhibitions, d'une âme mobile, scrupuleuse, délicate qui s'afflige à constater la distance qui la sépare d'un idéal très haut, et, pour ses forces, trop haut placé. Il lui arrive de se sentir submergé par la souffrance, épreuve passagère mais dont la crainte de son possible et prochain retour empêche la sérénité des heures moins troublées. Il pouvait découvrir dans «la grande tentation» de François de Sales

l'analogie de ses propres épreuves: le sentiment de l'abandon, l'impression de rêve où flottent, fantômes inefficaces, les vertus théologiques comme les autres – la promesse aussi du remède, si du moins subsiste envers et contre tous sentiments et impressions, «en la cime et suprême région de l'esprit» assez de force encore pour se recommander au Père..

Ces dispositions, ces tendances, ces tentations, assez étrangères à Bossuet, lui sont d'autant plus suspectes qu'il les prolonge dans la perspective du mysticisme aberrant de M^{me} Guyon, de Molinos... D'où cette lutte qu'il mène avec une vivacité croissante contre une doctrine dont, dit-il, Fénelon se cache à soi-même les excès²⁶. Sa défiance à l'égard des inspirations incontrôlées, sa répugnance à l'endroit des subtilités inutiles et d'un jargon inintelligible, son recul devant un ésotérisme spirituel qui diviserait l'unité de l'assemblée des fidèles – tout cela contribue à l'irriter, et l'amène à ne pas observer toujours strictement les règles de l'honnête polémique ou de la plus équitable critique. Il ne voit pas, par exemple, que le reproche qu'il adresse à Fénelon et à «l'étrange doctrine» des trois volontés de Dieu (Maxime XVIII. Cf. Max. XX) tombe sur saint François (dont Fénelon s'inspire ici sans le dire) qui rapporte les événements à ce qu'il nomme inspirations. Il met peu d'empressement à bien saisir la pensée de son adversaire quand il le blâme d'abandonner la plus grande partie de la vie humaine à la fantaisie d'un directeur ou à la sienne propre, ce qui relève du «pur fanatisme», «du plus pur quiétisme...» etc. Son «humanisme», évangélique et rationnel à la fois, refuse d'in vraisemblables suppositions qui avancées sous prétexte d'exalter la seule gloire de Dieu rejettent l'homme au néant. Bossuet ne permet pas à l'homme de «se mépriser tout entier». Il lui rappelle la dignité royale dont il est conditionnellement ici-bas déjà revêtu, et qui sera confirmée définitivement dans l'au-delà. Il prêche l'espérance, la béatitude promise à «l'homme de désirs»²⁷. Il répète le cri de l'Apôtre: *in spem contra spem* pour encourager les vivants et soutenir, pacifier les moribonds. Comment mépriser l'homme où Dieu a mis la marque de son amour? «Parce qu'on aime Dieu, il faut aimer l'homme qu'il a adopté pour son fils et à qui il veut se communiquer tout entier»²⁸. Il l'a créé pour le bonheur. L'homme peut bien se détacher de soi-même jusqu'à s'aimer en Dieu et pour Dieu... mais, se détacher de soi-même jusqu'à ne plus désirer d'être heureux, c'est une erreur ou une impossibilité que ni la nature ni la grâce, ni la raison ni la foi ne peuvent souffrir. Loin de nous l'insupportable folie comme l'appelle saint Augustin, de croire qu'on puisse ne se pas aimer, ni s'aimer sans désirer d'être heureux²⁹. Nature et grâce s'accordent dans cette vérité universellement reconnue. Le contester c'est oblitérer un désir constitutif de l'être humain, c'est raffiner sur l'Evangile, et c'est égarer la piété des fidèles parmi les chimères, les détacher de la tradition la mieux établie et quoi qu'on dise, les vouer au désespoir³⁰.

Il arrive à Bossuet, en dehors de la controverse, d'employer des expressions de ceux qui «chimérisent» ou «pointillent». Mais c'est en les insérant dans un contexte qui en change peu ou prou la nuance. Va-t-il jusqu'à proposer

aux Visitandines de Meaux le sacrifice conditionnel des mystiques (sacrifice de la béatitude), il a soin de souligner le caractère irréel, finalement absurde, de l'hypothèse, simple procédé pour assujettir l'indigence humaine à la Volonté divine, et provoquer dans le même temps l'aspiration au « Royaume » aux éternels tabernacles de la Cité permanente. Les exemples seraient nombreux de ces analogies (réelles) qui souvent se résolvent en différences (non moins réelles), que l'on pourrait recueillir à parcourir l'œuvre, et l'on remarquerait que les mêmes mots chez deux écrivains qui s'affrontent n'ont pas les mêmes résonances (ex.: *néant*). Le psychologue en Bossuet, mesure étroitement leur place aux pensées plus « intérieures » ou plus « profondes », comme aux impressions, soustraites à la réflexion, à son approbation. Il réserve son intérêt et sa faveur à l'intelligence lucide comme à la volonté éclairée et ferme. Il est enclin à donner de la grande crise de saint François, mal rapportée par les biographes (c'est vrai), une explication physiologique: elle résulte pour lui d'un état pathologique où l'imagination « affectée » et « mélancolique » recourt à des expressions pieusement excessives » et, en sommes irrecevables³¹. L'homme ne saurait renoncer au bonheur, s'abandonner au découragement, au désir de la mort³². Il ne saurait négliger la pratique des vertus, naturelles et surnaturelles, voie d'accès au bonheur. Et il ne convient pas d'y voir exclusivement un acte d'obéissance à la Volonté divine. Car « cela peut induire à oublier la conformité naturelle et intérieure de la vertu avec les lois et les raisons éternelles »³³. Il va de soi que la superbe stoïcienne est à rejeter par le chrétien, mais tout autant une conception qui brise le ressort intérieur et favorise une passivité qui n'est qu'indolence. Cette conception quiétiste (et que l'on cherche à faire revivre) n'a jamais été celle du « Saint Evêque de Genève » dont on fausse la pensée en faisant une règle de quelques « expressions extraordinaires ou quelquefois négligées »³⁴. Cette pensée, en son fond, Bossuet est persuadé que c'est lui qui l'entend et la respecte et non pas Fénelon.

III Approche de saint François de Sales

Bossuet a tout de suite tiqué en lisant la Maxime XXXIII sur la vertu réduite à l'obéissance. Il relevait en outre dix ou douze passages où une altération littérale permettait de conclure à une erreur d'interprétation « en matière capitale et fondamentale »³⁵. Il n'est pas douteux que le commentaire proposé dans la maxime en question, avec l'adjonction d'un mot (*seulement*) en méconnaît l'intention – et cela malgré le passage des *Entretiens* où laideur et beauté (morales) semblent tenir leur distinction uniquement de la volonté de Dieu³⁶. A vérifier les passages incriminés l'on constate que les reproches de Bossuet procèdent d'une exigence critique qui, à propos d'autres passages se pourrait retourner contre lui...³⁷. L'on ne saurait pour autant accuser de mauvaise foi les deux controversistes, les croire capables d'interpoler, de tronquer intentionnellement, malhonnêtement les textes. Une phrase réputée de l'invention de Fénelon

se trouve dans une édition des *Entretiens* qu'ignorait Bossuet ³⁸. Celui-ci, à son tour, est malvenu de ne pas admettre le texte amendé de Fénelon sur la tristesse *involontaire* du Christ ³⁹ et il se montre bien difficile au sujet d'une addition à l'*errata*... Il faut dépasser ces détails, ne pas s'en tenir à quelques phrases que l'un monte en épingle, tandis que l'autre, dans son embarras, voudrait les écarter comme apocryphes. Elles ne trouvent tout leur sens et leur juste portée que raccordées à la pensée générale de l'auteur, au mouvement continu de son œuvre, seule manière de les soustraire à des interprétations qui peu ou prou les infléchissent.

Les notions de Dieu et de l'homme présentées, pour ainsi dire, en style salésien, ont leurs nuances propres, leurs résonances affectives dont on ne trouve pas l'exact équivalent chez ses interprètes en dispute. Et elles dominent tous détails... Dieu est amour. Puissance infinie, sans doute, Volonté souverainement libre puisqu'il aurait pu soumettre sa création à l'obéissance «sans loyer ni salaire» ³⁹, c'est son Amour qui a créé le monde, le soutient, le conduit à ses fins. Le providentialisme salésien, moins raisonneur et oratoire qu'affectueux et familier, résulte du sentiment spontané, et l'on peut dire constant, d'une Présence manifestée ou secrète, perçue ou pressentie en soi et hors de soi, aimable, adorable en son mystère même. Inaccessible quant à son essence, Dieu cependant a parlé; il parle, il demande et commande. Aujourd'hui, l'homme révolté ne l'entend pas et de son silence il infère son inexistence; le croyant lui-même plus souvent que le fidèle d'autrefois, hésite, reste perplexe ⁴⁰. François de Sales, lui, ignore les durables perplexités. Il perçoit la voix de Dieu en soi-même, dans l'Écriture Sainte, dans les commandements ou les conseils de l'Eglise, dans la suite et le jeu des événements. Les opacités du monde sensible lui sont transparences, les misères de la vie lieux d'approche privilégiés, de rencontre de l'Amour subsistant. Dieu n'est pas évoqué comme Volonté tyrannique, arbitraire, disposant de sa créature pour son seul bon plaisir. Voir dans les maux qui affligent l'homme les jeux d'un Dieu qui s'amuse à la façon d'un prince qui se divertit en élaboussant un de ses favoris ou le fait tomber dans un bourbier, c'est employer une comparaison inadéquate. L'allégorie fameuse du musicien sourd et délaissé par son seigneurial et unique auditeur, si mortifiante qu'elle soit, ne contient pas ce trait d'ironie princière. L'Amour révélé par le Christ Jésus, «Soleil crucifié», est dispensateur d'amour, de lumière, avec promesse d'une plus grande lumière ⁴¹.

L'Amour divin, indéfiniment expansif, a réservé à l'homme, dès avant sa création, le privilège de monter jusqu'à Lui. François de Sales, préoccupé d'assurer une communication concrète entre l'humanité et la Divinité conçoit leur union dans le Médiateur avant la faute originelle ⁴². Si dans l'ordre des faits l'Incarnation conditionne la Rédemption, dans l'ordre des possibles, elle était le gage tout gracieux d'une surélévation de la Créature ⁴³. Cette conception qu'il n'a pas inventée, et qui n'a pas été retenue, que je sache, importe peu sinon pour confirmer, justifier et satisfaire ce besoin qu'il éprouve d'une relation étroite avec le divin.

L'homme créé à l'*image de Dieu* se définit essentiellement par sa Volonté, c'est-à-dire son appétit intellectuel et raisonnable – son amour. L'expérience quotidienne prouve assez notre complexité intérieure, le conflit sans cesse renaissant de cet appétit intellectuel et raisonnable qui détermine nos *affections*, avec notre appétit sensible qui engendre nos *passions*. Disons qu'il est une *âme inférieure* avec son mode de connaissance: les sensations; et une *âme supérieure* qui établit son discours sur les jugements de l'esprit. Celle-ci, en outre, confortée par la grâce, est introduite dans un ordre de savoir et de pouvoir surnaturel. En sa «cime» en sa «fine pointe» (où habitent les vertus théologiques), elle bénéficie des intuitions les plus hautes, des états les plus élevés dont elle soit présentement capable. Les images spatiales, doublées par d'autres, expriment tant bien que mal les activités complexes de l'esprit, activités très inégalement réfléchies. Ce qui est remarquable c'est que, psychologue et moraliste, François de Sales ne descend pas aux régions obscures de l'âme ou ne gravit pas les sommets pour y découvrir l'inavouable inavoué, ou perdre le souffle dans un air raréfié. Dans les profondeurs de l'âme il voit «une inclination naturelle» à aimer Dieu sur toutes choses. Cette inclination est plus qu'une simple aptitude, pure virtualité, elle est puissance en acte, tâtonnante sans doute mais à peu près orientée. Préservée en son développement, surnaturalisée surtout sans être pour autant dénaturée, elle entraîne à sa suite toutes les vertus dont l'exercice à la fois l'entretient et la manifeste. Aucun «moralisme» ou «vertuisme» infatué ou glorieux chez François de Sales, mais un appel constant à l'énergie – dans l'humilité – à la volonté qui coopère à l'œuvre de salut. Cette volonté, quand elle est purifiée, sanctifiée n'a plus d'autre motif d'agir que son désir de plaire à la divine Bonté⁴⁴. C'est là le pur amour, qui naît au point de rencontre de l'*inspiration* qui vient d'En-Haut et de l'*aspiration* venue d'en-bas; rencontre et accord de deux volontés, de deux amours dont le plus humble est maintenant à l'*image* de l'autre⁴⁵.

Le pur amour entraîne-t-il, en fait et en droit, selon François de Sales le sacrifice pleinement consenti de l'espérance? Nous ne le croyons pas. Il distingue, certes, l'instinct propriétaire qui escompte un gain dû en justice et le mouvement de gratitude pour un don qui passe tous mérites. Mais il n'a pas étendu la sainte indifférence jusqu'au salut, à la béatitude évangélique sinon «par imagination impossible». Saint Paul par dévouement envers les Juifs désira d'être anathème, c'est-à-dire chargé de leurs peines, il ne souhaite pas d'être effectivement séparé de Dieu, privé de sa grâce, «car cela ne peut être saintement désiré. L'âme fidèle ne saurait se complaire «parmi les esprits chimériques et vains qui, sur des imaginations impertinentes, roulent bien souvent des discours mélancoliques qui les affligent grandement⁴⁶.» «Nous ne pouvons pas être vrais hommes sans avoir inclination d'aymer Dieu plus que nous mesmes, ni vrais chrestiens sans pratiquer cette inclination». L'amour vivifié par la charité est, finalement, un amour de réciprocité qui a «pour fondement la communication et pour fin l'union⁴⁷.»

Cette sorte d'épure d'une spiritualité très concrète (elle l'est dans sa matière et dans son expression), empêchera peut-être certaines confusions et certaines déformations récentes. M. Jan Jankélévitch, par exemple, situant François de Sales dans le voisinage de Fénelon et de Kant à cause de leur hostilité commune envers l'hédonisme, définissait le salésianisme comme une «contre-tendance», «un contre désir», «une contre inclination»; ⁴⁸ Définition qui repose, si notre analyse est fondée, sur un contre sens. La mortification prescrite ou conseillée – et pratiquée, par François de Sales, mortification intellectuelle et morale, plutôt que physique, n'a pas pour objet de décevoir la confiance en la vie (présente et future), mais de favoriser le cheminement de l'âme vers son destin: «Tu es en chemin... le chemin n'est pas fait pour s'asseoir mais pour marcher» ⁴⁹... Aussi la tristesse est-elle condamnable parce qu'elle obscurcit l'entendement et «engourdit la volonté»; l'humeur mélancolique engendre toutes sortes de défauts et de vices et l'«engourdissement spirituel». Il n'est de tristesse compatible avec l'esprit évangélique que celle qui rend actif, prompt et diligent, qui au lieu d'abattre le cœur le relève par la prière et l'espérance. Cette tristesse-là comporte «une incomparable consolation». Par l'effet d'«une sainte et sacrée alchimie», comme toute passion et tout désir, elle est convertie en amour et en joie ⁵⁰.

IV Conclusion

D'une rapide confrontation imposée par la controverse, il appert, nous semble-t-il, que François de Sales ne se range, strictement, ni aux côtés de Fénelon ni aux côtés de Bossuet. Qu'on l'imagine, vivant, sollicité d'arbitrer cette querelle (il en était digne) entre deux grands esprits religieux. Sans prétention ni morgue, il eût souligné ce qui de chaque part était à ses yeux susceptible d'être retenu et loué: chez Fénelon, le sens aigu de la vie intérieure, la perspicacité psychologique, une ambition spirituelle louable tant qu'elle renonce aux chimères et mesure bien les forces d'un chacun pour ne les pas briser; chez Bossuet, la sagesse équilibrée, le sens de la personne humaine et de ses aspirations, la prudence modératrice, à condition qu'elle ne barre pas la route à une vocation exceptionnelle et à ses entreprises. Il eût proclamé surtout que la diversité des tempéraments et celle des opinions avec leur *accentuation* variable – ne rompent pas nécessairement l'union sincère dans la foi, et ne légitiment pas tous les procédés polémiques.

FRANÇOIS BOUCHARDY

Bibliographie et Notes

SAINT FRANÇOIS DE SALES: *Œuvres complètes*. Ed. d'Annecy (OC. S).

BOSSUET: *Œuvres complètes*. Ed. Lachat (OC. B).

FÉNELON: *Œuvres complètes*. Ed. Paris, Saint-Sulpice (OC. F).

L'Explication des *Maximes des Saints* qui ne figure pas dans O. C. est citée d'après la première édition (1697). Edition Critique de Chérel (1911).

¹ OC. B. t. XX, p. 305. — ² Dom MacKey OC. S., t. IV, p. LXI. — ³ pp. Chérel (1915). — ⁴ OC. F., t. III, p. 385. — ⁵ *De beato Salesio tot ac tanta retulimus ut ea repetere nihil aliud esset quam lectori fastidium ac nauseam parere*. OC. B., t. XIX, p. 648. — ⁶ OC. F., t. IX, p. 125. Cf. III, p. 15, t. III, p. 65. — ⁷ *Corresp.* Bossuet, T. VIII, p. 190. — ⁸ A saint François il ajoute sainte Thérèse. Nommé à l'Evêché de Meaux en 1680, Bossuet a sous sa direction des Visitandines à qui en 1695 il adresse ses *Méditations sur l'Evangile* comme à de véritables filles de saint François de Sales «qui est l'honneur de l'Episcopat et la lumière de notre siècle». — ⁹ OC. B., t. XIX, p. 292. — ¹⁰ Chérel: *Explication des articles d'Issy*, p. XIII. Sa pratique de saint François a tiré profit déjà de l'*Introduction à la Vie dévote*. Un passage des *Instructions sur la Morale...* (OC. F., t. VI, p. 80, p. 116) répète le ch. 37, liv. III de l'*Introduction*. — ¹¹ OC. F., t. III, p. 227. — ¹² OC. F., p. 29. Cf. *Corresp.* Bossuet, t. VI, p. 377. «Le manuscrit de cette lettre de Fénelon à Bossuet est malheureusement perdu. Elle a été publiée par Phelipeau dans la *Relation...* t. I, p. 137» «Tout cela (doctrine des saints contenue dans les extraits, analyses qu'il communique à son maître en toute docilité) m'est comme étranger» — ¹³ OC. F., t. VIII, p. 616. Lettre de janvier 1700. Cf. celle de 20 avril 1700, celle du 29 janvier 1708. — ¹⁴ Un fait (un texte et son sens) s'établit sur simple lecture. OC. B., t. XIX, p. 391. — ¹⁵ Les quatre degrés de l'amour de Dieu (chez François de Sales) passent à cinq (chez Fénelon). Voir l'*Avertissement des Maximes*. Cf. *Instructions sur la Morale*. OC. F., t. VI, p. 110. — ¹⁶ *Attente de Dieu*, p. 81, p. 95 sqq. — ¹⁷ *Maximes*, art. V, art. X. — ¹⁸ *Maximes XXVII*. Cf. *Explication des articles d'Issy*, IV, XXIV et OC. F., t. III, p. 227. — ¹⁹ OC. F., t. III, p. 187, 323, 330. Cf. t. II, p. 279, 294 etc. — ²⁰ OC. F., t. IX, p. 135. — ²¹ *Explications des articles d'Issy*, art. IV, XXIV. Cf. *Maximes XXVIII* et la lettre à Charlotte de Saint-Cyprien. OC. F., t. VIII, p. 449 sqq. — ²² *Seconde Instruction sur les Etats d'Oraison*, pp. E. Leveque (1897), p. 27. — ²³ OC. F., t. I p. 76-7, p. 84. Cf. BAUDELAIRE: *Le Gouffre: ...Et mon Esprit toujours du vertige hanté | Jalouse du néant l'insensibilité | Ah ne jamais sortir des Nombres et des Etres*. — ²⁴ Lettre à Charlotte de Saint-Cyprien. — ²⁵ OC. F., t. VIII, pp. 555, 568, 640. — ²⁶ OC. B., t. XIX, p. 540. — ²⁷ *Daniel*, IX, 23, est pris à contresens, traditionnellement. Il n'importe ici. Se souvenir du témoignage de Daniel de Cosnac sur la mort d'Henriette d'Angleterre. — ²⁸ *Méditations sur l'Evangile*, 47^e journée. Les *Méditations...* et les *Elévations* sont rédigées avant qu'éclate la polémique. Voir aussi aux Additions et Corrections des *Etats d'Oraison* (2^e éd.) le texte d'Hugues de Saint-Victor transcrit par B. — ²⁹ OC. B., t. XIX, p. 161-162. Cf. *Elévations...* II^e sem., 9^e Entret., éd. Dreano, p. 114. *Méditations...* 47^e et 51^e journées. — ³⁰ OC. B., t. XIX, pp. 214, 279, 527, 543, 573, t. XX, p. 149. — ³¹ OC. B., t. XVIII, p. 581 et t. XX, 398. L'analyse de Fénelon plus précise, minutieuse, distingue le désespoir où la volonté entraîne l'intelligence et l'impression de désespoir qui est involontaire (mais réelle). «La résolution terrible» vise l'intérêt propre, un reste d'esprit mercenaire. OC. F., t. II, p. 279, 294, 375, 479. — ³² Voir au t. VII de la *Corresp.* les lettres à M^{me} de la Maisonfort. — ³³ OC. B., XIX, 307. — ³⁴ OC. B., XIX, p. 304, 307. — ³⁵ *Rev. Bossuet*, p. 82 sqq. — ³⁶ OC. S., t. VI, p. 218. — ³⁷ Il donne de l'indifférence fénelonienne une idée inexacte. OC. B., t. XIX, p. 544. — ³⁸ ...et P. M. MASSON: *Fénelon et M^{me} Guyon*, p. XVII. T. altère quelque peu le texte. — ³⁹ OC. B., t. XIX, p. 229. — ⁴⁰ Voir par ex.: JULIEN GREEN: *Le Bel Aujourd'hui*, p. 239. Cf. les considérations personnelles, assez troubles de S. WEIL: *L'Attente de Dieu*, p. 48, 215. Nous ne parlons pas ici des travaux des exégètes si importants mais d'un autre ordre. Sur la volonté de

Dieu directement ou indirectement exprimée, voir OC. S., t. V, p. 67, t. XII, p. 270, t. XXVII, p. 185 etc. — ⁴¹ La comparaison est du P. DE CAUSSADE, voir *Lettres spirituelles* (éd. 1962), t. I, p. 153, 287. Que notre remarque n'apparaisse pas comme une outrecuidance. L'illustre écrivain spirituel suggère très souvent l'équation: fénelonien = salésien qui, à notre sens, n'est pas recevable à tous égards. Nous n'avons pu prendre connaissance de son livre sur Bossuet et Fénelon. Ajoutons ici que l'article XVIII des *Maximes*: *l'amour se réduit tout entier à une volonté qui ne veut plus que ce que Dieu veut et lui fait vouloir...* présente une inversion des termes en stylesalésien (OC. S., t. V, p. 269) où la volonté se réduit à l'amour. Cf. *Traité de l'Existence de Dieu*. L'unique raison de la création de ce qui n'est pas Dieu est sa volonté. Le *Traité...* s'achève, d'ailleurs, sur un mouvement lyrique: *O Bonté qui n'êtes pas moins infinie...* — ⁴² OC. S., t. IV, p. 99. — ⁴³ OC. S., t. IV, p. 186. — ⁴⁴ OC. S., t. IV, p. 141, t. V, p. 285. — ⁴⁵ OC. S., t. V, p. 149 sqq. De l'*Introduction à la Vie dévote* au *Traité* la visée pastorale change, et la spiritualité du *Traité* correspond vraisemblablement à une expérience supérieure mais jamais l'auteur ne supprime, en rigueur de termes, l'énergie personnelle. ⁴⁶ — OC. S., t. V, p. 228. — ⁴⁷ Ibid., p. 203. — ⁴⁸ *L'Austérité et la Vie morale* (1956), p. 228. Plus juste, croyons-nous, M. BLONDEL in *l'Action*, t. II, p. 511 (éd. 1937), inclut l'amour de soi dans l'amour de Dieu, au-dessus de tout égoïsme. ⁴⁹ OC. S., t. IV, p. 168. — ⁵⁰ OC. S., t. V, p. 313 sqq.

F. B.

Quelques thèmes de la philosophie hégélienne de la religion¹

I. INTRODUCTION

J'ai choisi quelques points de la philosophie de la religion chez Hegel qui me semblent présenter un certain intérêt pour la pensée actuelle. Ces quelques points se trouvent dans la dernière partie de la *Philosophie de la Religion*, qui est la partie la plus importante, parce qu'elle est l'aboutissement de cette philosophie, c'est-à-dire l'aboutissement du procès du concept (*Begriff*), la partie consacrée à la religion absolue, ou religion manifeste (*offenbare*) qui est le christianisme; il s'agit donc de la philosophie du christianisme.

Le concept-clef qui commande cette philosophie du christianisme est le concept lui-même (*Begriff*), le concept qui est Dieu et qui se révèle comme Dieu dans le christianisme. La raison philosophique connaît Dieu d'une manière absolument exhaustive, et c'est dans le christianisme que cette connaissance advient, et c'est pourquoi le christianisme mérite le nom de religion révélée, comme le dit Hegel en jouant sur les termes allemands: l'esprit est manifeste (*offenbar*) et étant manifeste il se manifeste ou il se révèle (*offenbart sich*). L'*Offenbarung* par ailleurs est la manifestation pour un autre; mais, comme nous le verrons, cet autre n'arrive pas à être définitivement libéré dans son altérité, cet autre demeure auprès de Dieu, de sorte que dans la révélation, c'est Dieu qui se révèle à lui-même. Comme dans tout concept hégélien, il y a ici au cœur du concept contradiction et résolution de la contradiction, et c'est pourquoi le dogme central du christianisme est le dogme trinitaire. Hegel voit dans le dogme trinitaire une illustration et une présence du concept. La Trinité exprime à sa manière cette résolution de la contradiction qui constitue le concept. Dieu, comme dit Hegel, se

¹ Nous laissons à cette conférence son style parlé. Elle n'entend pas donner une vue d'ensemble et systématique de la philosophie de la religion chez HEGEL, mais souligner l'importance de quelques *quasetiones selectae*. Nous n'avons pas non plus voulu alourdir le texte de citations. Nos affirmations se fondent uniquement sur une lecture, que nous voulons espérer approfondie, des *Vorlesungen über der Philosophie der Religion*. Cf. t. XII-XIV de l'édition des *Sämtliche Werke*, LASSON. Les t. 15-16 de la *Jubiläumsausgabe* de H. GLOCKNER reproduisent le texte des éditions antérieures, moins complètes que celle établie par LASSON; néanmoins on y trouve parfois des variantes intéressantes. Nous nous reportons à ces deux éditions.

détermine à la différence, – la différence à partir de lui-même, – mais il est en même temps la suppression éternelle de cette différence. Et voilà ainsi, rapidement décrite, la définition hégélienne de la Trinité: c'est le mouvement du même et de l'autre, de la différence. Comme le note Hegel, la philosophie qui l'a précédé a déjà pressenti cela, avec Aristote d'abord, qui a défini Dieu comme Acte pur, l'*Actus purus* des scolastiques, qu'il traduit: *Tätigkeit*. Mais on ne peut définir authentiquement l'activité que si l'on détermine quels sont les moments de l'activité, parce que dans le savoir intervient toujours l'altérité: il n'y a pas de savoir sans savoir d'un objet, de sorte que toute connaissance (*Wissen*) comporte d'une manière essentielle l'autre (*das Andere*). Dieu est donc éternellement celui qui s'engendre lui-même en tant que fils, c'est-à-dire se différencie de lui-même; et Hegel fait appel ici à l'étymologie du mot allemand jugement: *Urteil*, la division primordiale; la division primordiale est à la racine de l'esprit, l'esprit c'est ce qui se divise essentiellement, mais qui se divise de telle sorte qu'il ne peut pas demeurer dans l'état de division, et qui, tout en étant divisé ou dans l'altérité, demeure auprès de soi. C'est ce que le dogme trinitaire exprime d'une façon imagée (*bildlich*). De sorte que Dieu nous apparaît comme activité qui déploie ses moments, c'est-à-dire comme celui qui est à la fois le commencement et la fin, comme la totalité. Dieu nous apparaît d'abord comme le Dieu abstrait: c'est le Père, qui correspond à la religion de l'Islam et du judaïsme, qui est la religion du Père; il nous apparaît ensuite comme l'Autre, le Fils, et c'est Dieu dans la manifestation au sens d'*Erscheinung*, apparition, et non plus *Offenbarung*, c'est le Dieu qui se manifeste dans l'histoire ou comme particularité; et enfin nous avons l'union de l'universel ou de l'abstrait et du particulier, et c'est la singularité ou l'individu: tel est l'Esprit qui englobe par là-même la totalité; les trois sont l'Esprit, et le nom le plus profond que le christianisme ait donné à Dieu est ce nom d'Esprit. Dieu est l'Esprit, cela veut dire que Dieu se déploie comme activité en lui-même, qu'il se présuppose lui-même. Nous avons là une notion de la Trinité qui n'est pas la notion orthodoxe, je n'ai pas besoin de le souligner. D'ailleurs, Hegel fait l'éloge des Gnostiques et de Jakob Boehme; il a lu des Gnostiques des premiers siècles, il les cite en grec, il s'y réfère explicitement. Donc tout le mouvement divin est un mouvement qui repose sur cette structure du concept qui est différence ou acte de se différencier (*unterscheiden*), et retour à soi (*zurückkehren*). C'est à partir de cela que Hegel va expliquer l'ensemble de la dogmatique chrétienne. Les quelques points que j'aimerais vous soumettre concernent d'abord les dogmes de la *création* et de la *chute*, et ensuite la question *christologique*, le thème de la *réconciliation*.

À partir de ces deux mouvements de la différence et de l'être-autre, de l'altérité (*Anders-sein*), nous pouvons éclairer l'ensemble de la dogmatique. Il y a dans cette explication comme un impérialisme logique du concept; dans tous les dogmes chrétiens on doit retrouver une manifestation de ce mouvement du concept.

II. LE THÈME DE LA CRÉATION

1. Il est intéressant de noter que c'est dans un même mouvement que Hegel va nous présenter la filiation du Fils (*der Sohn*), la création du monde (*die Welt*) et le mal (*das Böse*). Et nous comprenons pourquoi : dans ces trois étapes nous avons l'affirmation progressive de l'altérité, de l'*Anders-sein*. Donc Dieu est celui qui se divise fondamentalement, il est le jugement primordial, et il va se poser lui-même comme étant la différence. Il va se poser comme étant la différence, mais d'abord au sein de lui-même : voilà la différence qui fait le Fils à partir du Père. Hegel parle de jeu de l'amour (*Spiel der Liebe*) parce que dans cette première manifestation de la différence ou de l'altérité, l'altérité n'est pas poussée jusqu'à son dernier sérieux. Elle ne va pas jusqu'à devenir séparation et division. Tant donc que l'autre demeure auprès du Père, il est le Fils, mais l'altérité, comme tout concept hégélien, est habitée par l'exigence de l'extrême, et l'altérité doit aller jusqu'à l'extrémité d'elle-même, il faut qu'elle soit revêtue de l'être (*Sein*), et c'est quand l'altérité est revêtue de l'être, quand elle a, comme il dit, la détermination de la liberté ou de l'autonomie, de la subsistance (*selbstständig*), c'est à ce moment-là que le Fils laisse la place au monde. De sorte que, entre la génération du Fils et la génération du monde, on a un processus continu, le même processus saisi à des étapes différentes et distinctes. Quand enfin le monde ou plus exactement la différence (parce que les concepts abstraits dominent tous les processus concrets, il s'agit toujours de processus de l'abstrait), quand la différence est à son extrême extrémité, nous avons alors la séparation, la chute (*Abfall*). Telle est l'explication du mal.

2. C'est à propos de cela et à propos du Christ que Hegel s'interroge sur l'origine du mal ; il veut répondre à la problématique du XVIII^e siècle qui affirmait : *l'homme est bon par nature*. Face à cette affirmation de la bonté naturelle de l'homme, Hegel entend reprendre l'affirmation de l'orthodoxie luthérienne : *l'homme est mauvais par nature*. Non pas cependant mauvais de telle sorte que l'homme cesserait d'être bon, il faut dialectiquement tenir les deux affirmations : il est aussi vrai de dire que l'homme est bon par nature que de dire que l'homme est mauvais par nature. Cela signifie essentiellement que l'homme est mauvais par nature parce que l'homme est esprit, et que l'esprit, c'est la connaissance et que la connaissance est la source du mal. Il n'y a pas, en effet, de connaissance sans altérité, c'est-à-dire sans séparation, sans jugement, sans négatif, et le négatif qui est dans le jugement est ce qui constitue le mal, de sorte que, comme Hegel le dit ailleurs, dans le récit mythique de *la Genèse*, le serpent n'a pas menti, parce que quand il a éveillé l'homme de la naturalité à la connaissance, par là-même il l'a introduit dans le domaine du mal. Le mal signifie encore que l'homme ne peut pas vivre à l'état de nature ; si l'homme veut vivre à l'état de nature il aura l'innocence des choses ou des enfants, mais il ne sera par là-même pas encore esprit. Cependant il faut maintenir également que l'homme est bon, parce que tout ce processus qui fait que l'homme se distance de lui-même

est conforme au concept de l'homme. Or, le concept doit se développer c'est-à-dire se distancer de lui-même. C'est donc en obéissant à son concept que l'homme devient mauvais, de sorte qu'en devenant mauvais, il est bon. C'est par rapport à sa naturalité que l'homme, quand il s'affirme, considère cette naturalité comme étant le mal. Le mal signifie aussi que l'homme est *schuldig*. Le mal, c'est la culpabilité, alors que l'animal est irresponsable. *Schuldig* veut dire imputabilité, nous dit Hegel. L'homme est bon, mais dans la mesure où il ne doit pas être ce qu'il est par nature, c'est-à-dire dans la mesure où il est coupable; tant qu'il est non coupable, il est sans volonté, mais ce n'est pas là le statut de l'homme, c'est le statut des choses. Autrement dit, la malice de l'homme signifie que l'homme ne peut pas demeurer comme un être de la nature, il doit quitter la nature. Toute la problématique qu'on retrouve partout aujourd'hui de l'opposition entre la nature et l'esprit a son fondement ici: ce qui est naturel n'est pas spirituel, et l'esprit se définit comme ce qui quitte la nature.

III. QUESTIONS DE CHRISTOLOGIE

Je veux m'arrêter un peu plus longuement à un certain nombre de thèmes qui touchent à la *christologie* et qui me paraissent avoir encore conservé leur actualité. La christologie est essentiellement pour Hegel, après le moment de la séparation, le moment de la réconciliation. Après le Fils, la création et la chute, nous avons la réconciliation. On peut dire que la christologie, comme nous le verrons, appartient davantage à l'Esprit qu'au Fils ou que le Christ est du côté de l'Esprit plutôt que du côté du Fils.

1. Le premier problème que se pose Hegel, mais il le pose toujours prudemment et y répond d'une manière cauteleuse, est la question de l'historicité du Christ. Qu'est-ce que l'historicité pour Hegel? on dit toujours, et c'est vrai, que Hegel a donné la première philosophie de l'histoire, mais c'est une philosophie de l'histoire qui discrédite l'historique d'une manière très radicale. Pour comprendre ce qu'est l'histoire, il faut nous demander à quel niveau de savoir correspond le savoir historique. Or nous connaissons l'histoire au plan de la représentation (*Vorstellung*; littéralement: poser devant, *vorstellen*). La représentation est d'ailleurs une notion complexe, c'est plus que la simple image; Hegel oppose *Vorstellung* et *Bild*, la simple image, qui est l'image sensible, singulière. Avec la représentation nous quittons d'une certaine manière ce plan que Hegel appelle le plan de l'immédiateté, du savoir sensible, bien que le savoir sensible ne soit pas complètement abandonné. Et c'est ici que, pour illustrer la représentation, Hegel fait appel à l'historique, au *geschichtlich*. Est historique ce qui est exposé sous une forme historique, comme les récits d'Homère: nous connaissons les récits de l'Iliade ou de l'Odyssée sous une forme historique, mais on peut aussi appeler historique *die göttliche Geschichte*, l'histoire évangélique, c'est-à-dire l'histoire de Jésus-Christ. Nous verrons que ce terme est essentiellement ambigu. Et cette histoire de Jésus-Christ, elle n'est pas simple-

ment un mythe, à la manière des images d'Homère, nous verrons dans quel sens. L'historique, c'est essentiellement ce qui fait face à la représentation : *was für die Vorstellung ist*. Ce n'est qu'au niveau de ce type de connaissance qui s'appelle la représentation que le réel peut se présenter à nous comme historique, ce qui signifie que quand nous dépasserons la représentation, ce ne sera plus de l'historique que nous aurons comme objet. Mais précisément à cause de cela, l'historique comporte deux côtés : l'historique représente davantage la forme, mais cette forme a un contenu, et dans le cas de l'histoire du Christ, ce contenu, c'est *das Göttliche*, le divin, ou l'action divine, que Hegel appelle *zeitloses Geschehen*, un événement hors du temps ou sans temps, sans temporalité¹. Parce que le contenu de l'histoire du Christ, c'est l'action divine qui est une action éternelle ou, comme il dira, une histoire éternelle ; de sorte que quand nous considérerons l'histoire évangélique, il faudra toujours dédoubler notre regard (*gedoppelte*), à l'image de ce que nous faisons, précise Hegel, quand nous lisons les mythes platoniciens, dont il dit que ce sont des allégories. Les allégories platoniciennes renvoient au monde des idées ; de même l'histoire évangélique renvoie au contenu divin. Donc chaque histoire, regardée du point de vue de la *Vorstellung* qui n'est pas encore le point de vue spéculatif, nous présente d'une manière extérieure une suite d'événements ou d'actions ; mais là n'est pas l'essentiel ; l'essentiel, c'est ce qui est contenu dans cette histoire et qu'il appartiendra au philosophe de dégager. Il nous est présenté, du point de vue sensible, un contenu, mais un contenu que la connaissance sensible ne peut pas détecter par elle-même, et c'est sous cet angle que Hegel considère l'ensemble des dogmes chrétiens, par exemple la représentation de la création. Dans la Bible, on nous représente la création, c'est là un récit, mais il s'agit pour le philosophe d'expliquer ce récit comme nous l'avons fait tout à l'heure en disant que c'est la manifestation de la différence ou de l'être-autre. Cependant, dit-il, la représentation est plus qu'une simple image, parce que l'image nous maintient dans la pluralité des visées multiples, tandis que la représentation est l'image en tant qu'elle est assumée par la forme de l'universel. C'est aussi le *Verstand* de Kant, une forme universelle investissant les images. C'est l'image en tant qu'assumée par la pensée, mais demeurant image. C'est là sa détermination fondamentale, et le type de la représentation, c'est le langage. Quand je prononce par exemple le mot *monde*, j'embrasse la totalité de cette richesse infinie qui s'appelle le monde, tandis que l'image ne me fait connaître que les choses multiples du monde. De sorte que, dans la représentation, il y a le contenu essentiel dans la forme de la pensée, mais non pas en tant que pensée (*in der Form des Gedankens, nicht als Gedanke*). On n'est pas encore dans le domaine des vrais concepts. C'est pourquoi la représentation est une attitude de l'esprit essentiellement négative et « polémique », c'est-à-dire que d'une part la représentation ne

¹ La distinction, sur laquelle insistera Bultmann après Heidegger, entre l'histoire-science (*Historie*) et l'histoire-événement (*Geschichte*) est déjà présente chez Hegel, mais elle ne nous paraît pas soulignée, ni exploitée.

peut pas être sans faire appel au sensible, et que d'autre part, elle ne peut pas se libérer totalement du sensible, mais elle n'est pas représentation tant qu'elle n'est pas ce mouvement de se libérer du sensible, elle est une marche vers le concept qui n'aboutit pas. L'élévation du sensible jusqu'à l'universel n'y est pas pleinement réalisée parce que le sensible y conserve sa structure d'indépendance et d'autonomie; c'est pourquoi au cœur de la représentation, il y a toujours une insatisfaction, une inquiétude (*Unruhe*). Par là Hegel nous indique qu'on va devoir, pour bien comprendre le contenu du christianisme de l'histoire, dépasser le plan de la représentation.

2. Ici Hegel se pose une nouvelle question, la question de la positivité de la religion chrétienne. On peut, dit-il, signifier par positivité de la religion chrétienne le fait que Dieu s'est donné à connaître à l'homme. (Notons-le: la raison pour laquelle il est si difficile d'interpréter cette pensée théologique, c'est qu'elle est mêlée de formules orthodoxes – dans la religion chrétienne effectivement Dieu se donne à connaître à l'homme.) Dans ce sens-là, on pourrait considérer que le christianisme est une religion positive, mais laissons ce sens. Il y a un second sens: une religion positive est une religion qui vient à l'homme du dehors (*von aussen*). Il faut donc, pour bien comprendre le sens de la religion chrétienne, analyser la notion de positivité. Cette notion est très générale dans l'expérience humaine, parce que tout ce que nous connaissons ou tout ce qui surgit pour la conscience vient sous forme d'objets (*gegenständig*): tout nous vient d'une manière extérieure. C'est d'abord le cas de la perception sensible, c'est le cas de l'éducation, etc., des sacrements dans l'Eglise. Le spirituel vient à nous de cette manière, qui est une manière finie (*endlich*) et historique (*geschichtlich*), en tant que chose extérieure. Mais ici, comme il le fait toujours, Hegel montre que les degrés les plus bas de la connaissance conduisent vers les degrés les plus hauts et les contiennent déjà; ainsi il y a un degré plus parfait de positivité: la positivité que l'on trouve dans les mœurs de la société (*das Sittliche*, le domaine des mœurs). Le domaine des mœurs, ce sont les lois de la liberté, telles que nous les recevons par l'éducation, par l'enseignement. Dans ces lois qui nous sont enseignées, qui nous sont imposées du dehors par le législateur, notre esprit se retrouve chez lui, parce que l'esprit comprend que les lois ont une valeur intérieure (*innerlich*), parce qu'elles parlent à la raison (*vernünftig*), les lois sont raisonnables, rationnelles. Si nous analysons les lois d'une cité, par exemple la loi ou le principe du législateur qui veut que tout coupable soit puni, deux éléments se dégageront de cette analyse: le châtement, qui est une notion rationnelle, et la qualité ou la quantité du châtement, cela c'est le pur positif. Le positif du châtement, dans ce second sens, échappe au rationnel; il est ce qui est sans raison (*das Vernunftlose*). Mais il faut bien voir qu'ici le positif n'est qu'une enveloppe du rationnel. Eh bien, cet aspect, enveloppe du rationnel, est un aspect nécessaire de la religion révélée. La religion révélée s'est présentée dans l'histoire, et dans cette mesure elle a eu une apparition extérieure, c'est-à-dire qu'elle

est mêlée de positif ou de contingent, puisque les deux termes sont équivalents, – le rationnel étant nécessaire et le positif étant contingent. De sorte que nous distinguerons, dit Hegel, *le positif comme tel*, qui est abstrait¹ et que nous laisserons de côté, et *la forme du positif* qui peut se présenter comme loi de la liberté ou comme loi de l'esprit. Nous dirons que la forme de la positivité ne vaut pas par elle-même, mais qu'elle vaut en tant que détermination nécessaire et provisoire de notre rationalité. Ainsi la religion chrétienne, sous un certain aspect, de même qu'elle nous apparaissait historique, nous apparaît positive, et cette positivité enveloppe tout son contenu. Mais il ne faut pas en rester à ce plan, il ne faut pas considérer la religion comme étant une chose de la simple représentation. C'est à partir de là que Hegel expliquera le baptême comme introduction dans l'Eglise et la nécessité pour les masses chrétiennes de suivre la voie d'autorité parce que si la vraie connaissance ou même la vraie foi est la foi philosophique², celle-ci n'est pas pour tout le monde. Aussi, du point de vue pédagogique, la voie d'autorité a sa valeur. Hegel reprendra ce point, quand il fera la critique du catholicisme et de la conception catholique de l'Eucharistie. Le catholicisme est une religion qui demeure au plan de la *Vorstellung*, parce qu'elle admet l'extériorité des faits.

3. Cette positivité, il faut l'étudier maintenant par rapport à la crédibilité de la religion (*Beglaubigung*). Ici nous rencontrons un problème qui a beaucoup préoccupé les théologiens modernes: le problème du *miracle* et du *témoignage*. Dans la religion chrétienne, le miracle et le témoignage sont nécessaires pour prouver au titre de *signes de crédibilité*, non de motifs *fondant la foi*, la divinité de l'individu qui révèle, du Christ, et aussi la validité de son enseignement.

Considérons d'abord le miracle: le miracle est une modification qui survient dans le sensible (*Veränderung im Sinnlichen*). Cela veut dire que le fait miraculeux est objet de la perception sensible, puisque cela survient dans le sensible et c'est pourquoi la crédibilité ou la confirmation de la foi (*Beglaubigung*) qui se fait sur la base du miracle, ne vaut que pour l'homme sensible. Mais le spirituel (*der Geistige*), le spirituel comme tel, ne peut pas être confirmé dans sa foi directement par ce qui est le non-spirituel (*ungeistig*); on rencontre ici, comme chez Kant, une opposition radicale des facultés: ce qui est sensible est imperméable au spirituel; si donc le miracle se situe sur le plan du sensible, le miracle ne peut rien dire à l'esprit. D'où, nous dit-on, il faut mettre les miracles de côté. La critique de l'*Aufklärung* prouve qu'il faut mettre les miracles de côté, puisqu'on peut toujours trouver une explication naturelle au miracle. Mais il ne faut pas s'en tenir à ce point de vue, il faut juger les choses du point de vue de l'esprit, de la raison (*Vernunft*), et l'affirmation majeure ici, la conclusion, est que le

¹ *Abstrait* au sens d'isolé, non encore intégré.

² *Foi philosophique*: non pas au sens de K. JASPERS, mais en ce sens que le contenu de la foi étant rationnel est pensé par le philosophe *dans la forme de la pensée*.

spirituel ne peut être attesté que par lui-même. C'est d'ailleurs ce que nous dit la Bible elle-même, quand elle dit que les magiciens égyptiens sont aussi capables de faire des miracles que Moïse, c'est encore ce que nous dit le Christ qui a condamné les miracles en disant : beaucoup feront des miracles en mon nom. Par là le Christ a rejeté le miracle en tant qu'authentique criterium de la vérité. Pour des gens de foi, ajoute Hegel, il est sans intérêt de savoir si on a bu du vin à Cana et de qui venait ce vin. On n'a pas à s'arrêter au miracle.

Ayant rejeté le miracle, il faut donc nous arrêter à la notion de *témoignage*. Hegel nous dit que le véritable témoignage est le témoignage de l'esprit. Ce témoignage, nous le rencontrons déjà dans l'expérience courante ; ainsi quand nous lisons des récits historiques, nous sommes sensibles à ce qui est noble dans une action humaine, et – la formule de Hegel est significative – à ce moment-là, c'est notre esprit qui rend témoignage à ce fait. L'esprit témoigne alors par mode d'affinité, de sympathie, mais on s'approchera de plus en plus de la pensée, selon que l'homme sera cultivé. Les maximes morales qui guident un homme sans qu'il ait jamais étudié la morale, sont des formes du témoignage, qui lui permettent de juger pour la conduite pratique de sa vie, mais le véritable terrain du témoignage, c'est l'esprit, c'est-à-dire la pensée (*das Denken*) et c'est pourquoi la forme la plus haute du témoignage est la forme philosophique. Là on rencontre le concept pur, sans présupposés, qui développe la vérité à partir de soi-même (*aus sich*). Que le concept pur, comme tel, sans présupposés, développe à partir de soi la vérité, et que dans ce développement on connaisse cette vérité, et que la nécessité de ce concept apparaisse dans le développement lui-même, voilà le véritable témoignage, qui est du même coup une définition de la philosophie hégélienne. D'ailleurs, il faut être compréhensif, parce que tout cela dépend du degré de culture de telle ou telle personne : nous récupérerons ici tout ce que nous avons envisagé d'une manière négative concernant le miracle et l'autorité : moins quelqu'un a de culture, plus il vit au niveau de la représentation plus il aura besoin, comme forme provisoire, mais suffisante pour lui, de miracles et d'arguments d'autorité. Mais si l'on veut donner tout son développement au témoignage, il faut atteindre le niveau ou le seuil de la pensée, et, si possible, de la pensée philosophique.

4. Mais Hegel voit bien les difficultés que soulève cette explication ; ces difficultés viennent de la Bible, pour autant que dans la religion chrétienne, surtout dans la religion protestante, la Bible a une valeur absolue. Que dire, à partir du témoignage intérieur que se donne l'esprit, de la valeur de la Bible ? Hegel commence par faire un éloge sans restrictions de la Bible : elle est le fondement absolu de la religion chrétienne, parce que c'est en elle que notre esprit rend témoignage. Mais ce témoignage de la Bible signifie témoignage que notre esprit donne à la Bible. Cependant comment l'homme doit-il se comporter à l'égard de la Bible ? l'homme chrétien ne peut pas se contenter de donner son accord immédiat à la Bible ; c'est là le témoi-

gnage spontané du croyant : je lis la Bible, et mon esprit témoigne que c'est vrai, mon esprit donne son accord à ce que j'ai lu. Mais la pensée ne peut pas rester à cet acte immédiat, la pensée par essence doit réfléchir, c'est pourquoi il y a un développement culturel dans la religion, et la forme la plus parfaite de la religion qui est, pour Hegel, supérieure à la Bible, c'est la théologie. Au-dessus de la religion immédiate de la Bible, il y a la *wissenschaftliche Religion*, la religion savante, dans laquelle le contenu apparaît ou est connu comme témoignage de l'esprit, d'une manière scientifique (*wissenschaftlich*)¹. Ceux qui disent qu'il faut s'en tenir tout simplement à la Bible ne réfléchissent pas à ce qu'ils disent. Il est vrai qu'il y a des hommes pieux qui ne sont pas théologiens, et il est vrai aussi que le diable lit la Bible, et n'est pas pour autant théologien. Mais dès que la religion n'est pas simple répétition des versets, dès qu'elle veut être explication (*Erklären*) c'est-à-dire exégèse, qui dégage le sens (*die Bedeutung*) de la Bible, elle doit faire appel à la pensée. Alors toute la question est de savoir quelle est la pensée juste que nous devons appliquer à la Bible. Rien ne sert de dire, avec les théologiens de l'époque, que ce que nous disons est fondé sur la Bible, parce que dès que nous quittons les simples mots de la Bible, ou bien on a déjà donné un contenu à la Bible, par exemple en la mettant en forme logique, ou bien – et les deux ne sont pas opposés – on apporte dans la Bible les présupposés à l'aide desquels on éclaire la Bible : l'*Erklären* ne peut pas se produire sans que celui qui explique ne vienne au texte avec ses présupposés². L'explication de la Bible montre donc toujours le contenu de la Bible dans une forme donnée de la pensée, et il y a une forme de pensée pour chaque temps : *das erste Erklären war ein ganz anderes als das Jetzige*, la première explication de la Bible, donnée dans l'Eglise primitive, était tout autre que celle que nous donnons aujourd'hui, parce que ce n'était pas alors la même forme de pensée qu'aujourd'hui. Et c'est ainsi que les théologiens introduisent aujourd'hui dans la Bible leurs préjugés sur la bonté naturelle de l'homme, alors que la religion chrétienne consiste à connaître Dieu tel qu'il s'est révélé.

On peut aussi traiter la Bible en lui appliquant les catégories de la logique formelle, et à ce moment-là on reste dans la pensée de la finitude, pensée de l'*Aufklärung* contre laquelle Hegel polémique constamment. De sorte que quand la théologie s'oppose à la philosophie, ou bien elle est inconsciente, ou bien elle veut nous tromper, et il est beaucoup plus sûr, puisqu'on ne peut pas lire la Bible sans faire appel à la pensée, de savoir que quand on pense³, on fait appel à la vraie nature de la pensée. C'est ainsi qu'on évitera l'arbitraire. Toute la question est de savoir quel esprit nous introduisons

¹ *Wissenschaftlich*, au sens où c'est la philosophie qui est la vraie science.

² Hegel pose ainsi, à propos de la Bible, la question de l'herméneutique, telle qu'elle retiendra la réflexion de la génération de Dilthey et telle qu'elle se pose aujourd'hui à la suite des positions de Bultmann.

³ Nous dirions aujourd'hui : *quand on interprète*. Pour Hegel, la *pensée* est le lieu de la lecture authentique de la Bible.

dans la Bible elle-même quand nous la lisons. D'ailleurs, n'est-ce pas la Bible elle-même qui le dit : c'est la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie ? Ainsi c'est l'esprit qui va apporter la vie à la Bible ; pourquoi cela ? parce que saisir le sens d'un texte (*fassen*), n'est pas seulement recevoir passivement, mais est une activité de l'esprit (*Tätigkeit des Geistes*). C'est pourquoi il faut savoir quelles catégories nous apportons quand nous abordons la Bible. Beaucoup de théologiens, quand ils font de l'exégèse, ne sont ainsi pas conscients qu'ils sont actifs, c'est-à-dire qu'ils ignorent la nature de la réflexion. Toute la question est donc, quand nous abordons le texte de la Bible, de le faire avec des catégories qui soient des catégories vraies, parce qu'il n'y a que la pensée (ou que l'esprit) qui témoigne de l'esprit. Et c'est pourquoi, nous dit Hegel, à l'époque actuelle, le seul refuge de l'orthodoxie est la philosophie, entendez *ma* philosophie.

IV. LE CHRIST ET L'HISTOIRE

1. Nous avons rencontré la notion de positivité après celle d'historicité. Qu'en est-il maintenant de l'historicité de la vie de Jésus, de la vie du Christ ? Au centre de la vie du Christ, il y a l'incarnation. La notion d'incarnation tend chez Hegel à se confondre avec la notion d'*Erscheinung*, d'apparition ou de manifestation ou de révélation ; l'incarnation ou la révélation de Dieu sont à peu près identiques. Qu'est-ce que signifie l'incarnation ? Que la *naturalité* ou l'*immédiateté* est un moment de l'esprit. Ici il faudrait faire appel à la *Logique*. Toutes les déterminations que nous rencontrons dans la démarche philosophique comme des étapes, se présentent aussi à nous comme des moments de l'acte pur du concept. On ne peut donc pas penser l'esprit sans penser, à l'intérieur de l'esprit, ce moment de la naturalité. L'incarnation signifie que le divin doit apparaître dans la forme de l'immédiateté, *das Göttliche muss in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen*, et ceci sous forme de personne, parce que la personne, c'est l'individu, la singularité. C'est là une nécessité logique, l'apparition doit être le *singulier*. En ceci l'incarnation se distingue des simples théophanies. Dieu comme esprit contient le moment de la subjectivité ou de l'individualité et c'est pourquoi son apparition ne peut être qu'unique et ne survenir qu'une fois *sous forme de l'individu singulier*. Mais cette apparition de l'individu singulier est une apparition qui, comme toute manifestation, est pour un autre (*für ein Anderes*), c'est-à-dire pour la communauté.

Le fondement dogmatique de l'incarnation est l'unité de la nature divine et de la nature humaine (*die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*) : Hegel revient très souvent sur cette formule. C'est là la substance de la réconciliation (*das Substanziale der Versöhnung*) du point de vue spéculatif. Cependant cette incarnation, elle est advenue pour la certitude de l'homme commun, de l'homme comme tel, avec elle nous sommes toujours au plan de la *Vorstellung*. Cette unité des deux natures, elle se présente à ce que Hegel appelle la certitude (*die Gewissheit*). Il s'agit d'une certitude immédiate, ou encore de l'intuition sensible. C'est pourquoi elle a pris la forme d'un être

extérieur (*äusserliches Dasein*), qui devait apparaître comme un événement dans le monde.

2. Avant d'aborder la personne même du Christ, Hegel essaie de situer l'enseignement du Christ par rapport à l'enseignement de l'Eglise, puisqu'il a fait référence à la communauté. Est-ce que l'enseignement du Christ est le même que l'enseignement de l'Eglise? La question est fondamentale dans le protestantisme. Mais étant donnée la nature du concept dans la philosophie hégélienne, c'est-à-dire étant donné que le concept est développement, la réponse sera que l'enseignement de l'Eglise n'est pas l'enseignement du Christ, mais qu'il y a *plus* dans l'enseignement de l'Eglise que dans celui du Christ, parce que l'enseignement de l'Eglise est le développement de ce que le Christ a donné d'abord sous forme abstraite ou immédiate, alors que la richesse du concept demande le concret, la détermination. Il était normal que le Christ partît de la généralité, mais il appartenait à la communauté de développer cette généralité en lui donnant sa concrétude; ce sera là l'œuvre de la communauté. C'est pourquoi aussi l'apparition de la nouvelle religion avait une allure révolutionnaire: quand une religion apparaît, elle doit se présenter d'une manière polémique par rapport aux mœurs de la société dans laquelle elle apparaît. C'est ainsi que Hegel explique tous les textes de l'Evangile sur le renoncement et sur l'éloignement des choses sensibles. Mais une fois que la religion est stabilisée, elle peut établir l'accord avec le monde existant (*Uebereinstimmung mit dem Weltzustand*). Le renoncement (*Entsagung*) cesse d'être nécessaire, car quand la vérité a acquis une existence solide, plus sûre, le renoncement perd de son importance; l'essentiel du message évangélique est le message du royaume de Dieu, de la valeur infinie de l'intériorité et aussi de l'amour de la communauté. C'est ce que nous garderons du message du Christ, qui était d'ailleurs le prophète qui parlait de l'amour de Dieu.

Parmi les noms que l'on donne au Christ, pour Hegel le nom peut-être le plus essentiel est celui de Fils de l'homme (*Menschensohn*). Pourquoi? parce que l'action de Dieu apparaît ici essentiellement comme étant dans un homme et non pas comme quelque chose qui serait surhumain (*übermenschlich*), non pas comme quelque chose qui viendrait sous la forme d'une révélation extérieure; ici la présence divine est essentiellement identique à l'humain, et c'est pourquoi le titre le plus beau du Christ est celui de Fils de l'homme. D'ailleurs le Christ, c'est une conclusion qui se dégage de ce que nous avons vu plus haut, doit être considéré en esprit (*im Geiste*) et non pas au plan de son apparition phénoménale (*Erscheinung*) ou comme faisant face, d'une manière historique, à la *Vorstellung*. C'est par la foi, grâce à la foi (*durch*) que cet individu est connu comme ayant la nature divine; par là-même l'au-delà de Dieu est supprimé (*wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben wird*), de sorte qu'il est faux de considérer Jésus, avec certains libéraux, comme Socrate, ou, avec les musulmans, comme un simple envoyé de Dieu.

3. Le centre de la vie du Christ est évidemment sa passion et sa résurrection. La passion et la résurrection du Christ présentent à l'intuition sensible, ou sous forme intuitive, ou sous forme historique (ces expressions sont équivalentes), la plus belle vérité spéculative, la prodigieuse union des extrêmes, parce que la mort et le sacrifice du Christ nous indiquent ce qu'est la nature de Dieu, ou l'histoire divine, et quand Hegel dit histoire divine, il ne veut pas dire histoire d'une personne divine qui vient agir dans notre histoire, mais il entend désigner le processus intérieur de Dieu. D'ailleurs il n'y a pas distinction pour lui entre nature et histoire en Dieu: *die göttliche Geschichte* c'est aussi *die göttliche Natur*. La mort du Christ est l'intuition du moment de la négation. Dieu est mort: il faut prendre cela à la lettre, et cela signifie la mort de la nature divine, et, dans cette mort, Dieu a satisfait, c'est-à-dire que Dieu trouve en lui-même sa propre satisfaction; la mort signifie la négation de l'objet immédiat, c'est-à-dire la vérité de Dieu ou de l'esprit qui est toujours médiation. Dieu n'est pas seulement le Père concentré en lui-même, mais il était le Fils qui est devenu l'autre, et il pousse dans l'incarnation cette altérité jusqu'au bout en mettant l'autre de côté: c'est ainsi que la vie du Christ est explicitée par la foi et repose sur ce témoignage intérieur de l'esprit qui a sa forme la plus haute, comme nous l'avons vu, dans le savoir philosophique. Dans le Christ, c'est vraiment Dieu qui se révèle et qui révèle l'unité de la nature divine et de la nature humaine. La mort du Christ est la preuve (*Prüfsein*) qui affermit notre foi, qui nous permet de comprendre le sens de cette apparition du Christ comme Dieu-homme ou homme-Dieu (*Gott-mensch*). C'est Dieu qui a en même temps la nature humaine et qui possède cette nature humaine jusqu'à la mort (*bis zum Tode*), et par là-même manifeste le sort de la finitude. C'est là la preuve la plus haute de l'humanité du Christ puisque le Christ va jusqu'au bout de la finitude, jusqu'à la mort ignominieuse.

Si l'on regarde les événements du côté extérieur, ils ont un aspect polémique, parce que toutes les fins de la volonté naturelle, telles qu'elles se présentaient notamment dans la société contemporaine du Christ, la société de l'empire romain, sont englouties dans le tombeau de l'esprit (*im Grab des Geistes versenkt*). En effet, selon un thème que l'on trouvait déjà dans la fameuse dialectique du Maître et de l'Esclave, le sujet doit essentiellement se faire valoir pour autrui: quand nous nous comportons en sujets, nous devons valoir dans la représentation qu'autrui se fait de nous. Or, par la mort sur la croix, ce que l'Etat païen considérait comme le plus bas est devenu ce qui est le plus haut, de sorte que le christianisme a été l'événement le plus révolutionnaire de l'histoire, il a amené le bouleversement de toutes les valeurs. L'homme, être fini, est posé dans la mort comme un moment de Dieu, et c'est pourquoi c'est la mort elle-même qui est l'amour ou la réconciliation, c'est-à-dire qui affirme l'identité de Dieu et de la finitude. Par la mort, Dieu a réconcilié le monde et se réconcilie éternellement avec soi-même. La mort du Christ constitue, après le moment de la différence, le retour dans l'unité, elle est la manifestation de Dieu comme esprit; la

résurrection du Christ atteste cette négation de la négation. De sorte que dans l'histoire du Christ, c'est la nature de Dieu elle-même qui est développée pour la communauté, nature de Dieu ou histoire de Dieu étant donc ici synonymes. Dieu est le mouvement absolu en soi qui est représenté par cet individu qui s'appelle le Christ. *Gott ist gestorben*, Dieu est mort, c'est là la pensée la plus redoutable, dit Hegel. Cela veut dire que tout ce qui est éternel, tout ce qui est vrai, n'est pas, que la négation elle-même a sa place en Dieu; c'est là la plus haute souffrance, le sentiment de la plus totale déréliction. Mais ce cours de Dieu (*Verlauf*) n'en reste pas là, il se produit le renversement dialectique (*Umkehrung*), le retour. En effet Dieu se contient lui-même dans ce processus, et ce processus n'est en réalité que la mort de la mort. Dieu revient à la vie, ou demeure dans la vie (*steht wieder auf zum Leben*, ce qui implique à la fois demeurer et revenir), il se tourne, se transforme (*wendet*), vers son opposé (*Gegenteil*) et c'est pourquoi la résurrection appartient essentiellement à la foi, seule la foi peut comprendre ce fait de la résurrection¹. En effet, après sa résurrection, nous disons les récits évangéliques, le Christ n'est apparu qu'à ses amis, aux disciples, parce qu'il ne s'agit pas ici d'une *äusserliche Geschichte*, qui vaudrait aussi pour les incroyants (*Unglauben*), mais: *nur für den Glauben ist diese Erscheinung*, ce n'est que pour la foi que vaut cette apparition, cette manifestation. De même tout ce que nous disons de l'exaltation du Christ, de son triomphe à la droite du Père termine, achève (*schliesst*) une histoire qui, dans notre conscience, est l'explication de la nature divine elle-même.

4. De sorte que l'on peut considérer d'une double manière cette histoire du Christ: on peut considérer Dieu dans la pensée pure: Dieu est celui qui est d'abord dans l'immédiateté, puis qui pose la différence et enfin supprime cette différence. Et ainsi la mort du Christ est la mort de la mort, traduisons: elle est la négation de la négation. Sur le plan de la *sinnliche Vorstellung* ou de l'*Anschaung*, de l'intuition, nous avons la suppression de l'individu par la mort, l'abstraction au sens de suppression de l'humanité et de l'unité de l'homme et de Dieu². Dans l'Évangile ou dans l'enseignement courant, ceci nous est donné comme objet de la conscience au sens de conscience spontanée et non philosophique. Ceci signifie encore que la finitude, ou l'humanité, ou l'abaissement, ne sont pas opposés au Christ comme quelque chose d'étranger (*fremd*): l'altérité, qui est représentée par les persécuteurs du Christ, signifie que le Christ a pris sur lui la finitude sous toutes ses formes, jusqu'à sa pointe extrême qui est le mal (*das Böse*), le crime de ses persécuteurs, et qu'ainsi l'humanité, ou la finitude, est un moment de la vie divine elle-même; l'homme n'est pas vraiment distinct de Dieu, il est en tant que finitude un moment

¹ Ainsi la théologie de Hegel se situe dans la ligne luthérienne d'une *theologia crucis*. On pense ici encore à Bultmann. Mais chez Hegel la résurrection est attestation de la mort dialectisée, comme surmontée (*aufgehoben*) dans la mort de la mort.

² Il faudrait envisager ici la question de l'immortalité, telle qu'elle se présente chez Hegel.

de la vie divine elle-même. De sorte que la foi, nous dit Hegel, est essentiellement la conscience de cette vérité absolue: *Dieu est en et pour soi*, et l'histoire de la vie du Christ, le cours de la vie du Christ (*Lebensverlauf*) est la Trinité, dans laquelle l'universel, le général (*allgemein*) s'oppose à soi-même et demeure, dans cette opposition, identique à soi-même; nous sommes sur le plan de l'éternité et Dieu, dit encore Hegel, est ce syllogisme, ce raisonnement (*Schluss*) avec soi-même. Et la foi est la conscience que c'est bien ce qui s'est produit, ce qui est advenu dans la vie du Christ, d'où le beau chant luthérien: «Dieu lui-même est mort» (*Gott selbst ist tot*). L'être-autre, l'altérité, la finitude, la négativité ne sont pas en dehors de Dieu, mais l'altérité n'empêche pas l'unité avec Dieu, l'altérité est un moment de la nature divine. Telle est la plus haute connaissance que nous puissions avoir de l'esprit.

V. L'ESPRIT ET LA COMMUNAUTÉ

Tout cela n'est vrai, ajoute Hegel, que pour la conscience de la communauté. Comment sommes-nous parvenus à cette connaissance? pour que nous parvenions à cette connaissance, il a dû y avoir *passage* de l'intuition de ce simple homme qui s'appelaient Jésus jusqu'à la connaissance que nous venons de décrire. Or c'est la *communauté* qui a la connaissance de la réconciliation de Dieu avec le monde¹. Ce qui est humain n'est pas quelque chose d'étranger à Dieu: voilà l'expérience fondamentale de la communauté chrétienne. C'est *pour la communauté* que ceci constitue l'histoire de la manifestation de Dieu ou l'histoire divine, au double sens précisé plus haut: Dieu qui se manifeste au plan de la *Vorstellung*, et la *Vorstellung* renvoyant à l'histoire divine comme processus de la nature divine.

En effet, le troisième terme du développement trinitaire est l'Esprit, mais chez Hegel l'Esprit s'identifie à la communauté, c'est lui qui permet le passage (*Uebergang*) de l'extérieur, de l'apparition, à l'intérieur (*das Innere*). Et c'est pourquoi le Christ n'existe, ou n'est connu – j'ai dit: *existe*, ce n'est pas Hegel qui emploie le terme –, que pour la communauté (*für die Gemeinde*), parce que cette communauté seule est au niveau de l'idée divine.

¹ Il s'agit essentiellement de la *communauté luthérienne*, que Hegel oppose au catholicisme et à l'Eglise Réformée. Mais les rapports de cette communauté à la société politique, et plus précisément à l'Etat, sont loin d'être clairs. N'y a-t-il pas tendance à identifier communauté religieuse (luthérienne) et Etat (prussien)? Ainsi touchant la question des relations entre l'Eglise et le monde, Hegel distingue trois positions possibles: 1. «L'abstraction monachique» (*die mönchliche Abstraktion*) qui adopte à l'égard du monde l'attitude de renoncement et par là demeure dans le non-développement, ce qui est contraire à la nature du concept; 2. la tentation de l'Eglise du moyen âge: s'emparer du temporel pour le dominer, mais en fait c'est le temporel et le séculier qui envahissent l'Eglise; nous n'avons donc pas dans cette solution la vraie réconciliation. 3. Celle-ci s'opère au niveau de la *Sittlichkeit*, c'est-à-dire des mœurs de la société politique. La réconciliation n'est-elle pas ainsi obtenue par une sécularisation de la morale chrétienne animant l'universel concret qu'est la société politique, absorbée, pour Hegel, par l'Etat? La question doit être posée, si on rapproche ce qui précède de l'important paragraphe 270 des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, où Hegel affirme la subordination de l'Eglise à l'Etat.

Hegel analyse la foi de la communauté naissante; cette foi commence par la foi que l'on accorde à cet individu qui s'appelle le Christ, quand on croit à ses paroles, mais elle est transformée, changée (*verwandelt*) par la communauté, car par la communauté le Christ est su ou connu (*gewusst*) comme Dieu ou comme détermination de Fils de Dieu. C'est la communauté qui fait de Jésus – mais Hegel dit cela beaucoup plus prudemment : faire de Jésus, c'est moi qui interprète – le Fils de Dieu. La subjectivité, l'individualité, la finitude appartiennent à Dieu, de sorte que l'apparition sensible (*die sinnliche Erscheinung*) qui s'est produite dans l'histoire du Christ, est transformée en savoir du spirituel (*wird nun in Wissen vom Geistigen umgewandelt*.) De sorte que l'histoire, la manière sensible (*die sinnliche Weise*) de se représenter les choses, ou comme dit encore Hegel, l'histoire qui advient dans le temps (*die zeitliche Geschichte*) n'est que pour la foi commençante, et ce n'est qu'au début de la foi, comme point de départ, comme élément de positivité, que l'histoire du Christ présente des événements, sur un mode historique ou juridique (*historisch, juristisch*), qu'elle présente des faits que nous croyons sur l'attestation de témoins humains. Mais ce n'est là que le point de départ de la foi. Dès que survient la communauté, la foi change sa signification (*verändert seine Bedeutung*) et en fait l'histoire de Dieu ou l'histoire du Fils de Dieu.

On comprend alors pourquoi on pourra justifier à titre pédagogique ou à titre d'introduction dans le savoir de l'esprit, tout ce que l'Évangile nous dit des miracles du Christ, y compris la résurrection et l'ascension. Notez que jamais dans son texte, Hegel, qui était prudent, ne nie la réalité historique de ces faits, mais je pense que toute la dialectique de sa pensée va vers cette négation. De sorte que l'*historique*, c'est le point de départ que l'on quitte. Le Christ sensible ou le Christ historique n'est, pour ainsi dire, que la piste d'envol à partir de laquelle se déploiera la prise de conscience de l'esprit à l'intérieur de lui-même. L'Esprit prend conscience du développement du concept figuré dans l'histoire du Christ, qui peut être dite dans ce sens-là histoire de Dieu. Alors, il était nécessaire de représenter ce développement comme quelque chose d'historique, sur le clavier de l'apparition, mais ce n'est là qu'un moment provisoire, et il faut procéder à la transformation de ce provisoire en l'objet de la foi qui est objet de l'esprit; et ici foi est entendue au sens de savoir philosophique ou savoir spéculatif.

Ce sont là quelques points qui m'ont paru dignes d'intérêt. Il y en aurait d'autres. Concluons sur une brève remarque : ceux qui se proposent de construire une théologie sur la base de la philosophie hégélienne devraient considérer la théologie de Hegel elle-même, théologie indissociable du système. Vouloir faire d'une *théologie constituée* une sorte de nouvelle *ancilla theologiae* n'est-ce pas, déjà du simple point de vue de l'histoire de la pensée, commettre une méprise?

Kolbsheim, juillet 1965.

FR. MARIE-MARTIN COTTIER, O.P.

«L'intuition créatrice dans l'Art et la Poésie»

On peut s'étonner que l'esprit humain ait mis si longtemps à découvrir en lui-même les sources créatrices et à en formuler la découverte dans une perspective authentiquement philosophique. C'est qu'ici comme ailleurs joue la loi universelle de la croissance des choses de l'homme et de la manifestation progressive de ses virtualités. Il fallait que l'humanité entre dans un âge de réflexivité et que sa prise de conscience s'étende à une activité tournée d'emblée vers l'œuvre extérieure à produire, en même temps qu'elle avait à descendre toujours plus profondément dans les recès de la subjectivité créatrice. Celle-ci, du même coup, se révélait toujours davantage dans les œuvres elles-mêmes de l'art contemporain.

Du côté de la philosophie, bien des conditions étaient requises pour que puisse être accueillie et élucidée par elle cette prise de conscience. On peut les suggérer de manière globale en disant que la philosophie de l'être avait à se reconnaître pleinement comme philosophie de l'esprit, sans oublier pour autant qu'elle émane d'un esprit dans la condition charnelle. Il était nécessaire notamment qu'elle ait élucidé le mystère de la connaissance humaine dans sa forme la plus typique avant qu'elle puisse aborder en connaissance de cause les mystères encore plus cachés de la connaissance poétique et de la créativité de l'esprit.

Enfin pour exploiter cet ensemble de chances caractéristiques de notre temps, ou plus précisément de ce qui vit en lui à la fine pointe de l'intelligence et de la création artistique, il fallait que dans le courant de cette ontologie que la Révélation divine a suscitée, dont saint Thomas d'Aquin est le docteur par excellence et qui remplit seule, selon notre conviction, toutes les conditions prérequis du côté de la philosophie, se lève un philosophe de génie si bien accordé aux humeurs et aux aventures de l'art et de la poésie qu'il puisse dévoiler sous les feux de la raison philosophique, sans l'altérer, le visage secret de leur nativité.

Cette philosophie de l'art et de la poésie nous a été donnée par Jacques Maritain dans un ouvrage monumental dont la version originale anglaise a été publiée en 1953 et dont l'édition française vient de paraître sous le titre *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*¹. Il marque l'achèvement de tout un cycle de recherches et d'essais entrepris par Jacques et Raïssa Maritain dans une très intime communion de pensée et d'expérience. Il convient à cet égard de donner tout son poids à la déclaration liminaire de l'auteur : « Raïssa m'a assisté dans tout mon travail. – Je ne crois pas qu'un philosophe oserait parler de poésie s'il ne pouvait s'en rapporter à l'expérience directe d'un poète » (p. x).

L'expérience du poète ou de l'artiste est ici d'une importance capitale, puisqu'aussi bien il s'agit moins de scruter les conditions et implications de la perception esthétique de l'œuvre faite, que de découvrir ce qui, dans l'activité et l'esprit de l'artiste, est à son origine, le jaillissement de la source créatrice dont elle procède. Sans doute, y a-t-il dans l'œuvre d'art et par l'œuvre d'art « passage de l'intuition créatrice à l'intuition réceptive » (p. 293), telle qu'elle peut être communiquée à l'âme du lecteur, de l'auditeur ou du spectateur, et ce que l'œuvre lui révèle alors, peut n'être pas moins révélateur de sa naissance même (telle, par exemple, la musique des pulsions intuitives, p. 289) ! En référence aux termes auxquels une certaine problématique contemporaine a donné cours – problématique qui, du reste, n'est pas envisagée par cet ouvrage, car elle a, croyons-nous, valeur de suggestion, mais ne saurait être retenue comme base d'un véritable découpage épistémologique – nous dirions que la poétique ou science de la production de l'œuvre d'art et l'esthétique entendue selon que les exigences de l'étymologie la ramènent à la perception de l'œuvre ou de la beauté capturée par elle, s'opposent en même temps qu'elles se correspondent. Mais ces deux points de vue, de la créativité poétique et de la perceptivité qui lui fait face, sont, bien qu'existentiellement opposées, trop largement réciproques pour que la philosophie de l'art ne soit tenue de recourir à l'un et à l'autre. Poétique et esthétique – ces termes peuvent servir à marquer une différence d'accent – sont trop solidaires pour constituer, au niveau de la philosophie, des savoirs séparés. C'est là, eu égard à un problème d'épistémologie, une première conclusion que rend manifeste la cohésion harmonique elle-même de l'ouvrage.

¹ Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 420 pages, 68 planches. Nos références renvoient aux pages de cette édition.

Il reste cependant que, par sa perspective fondamentale, il s'inscrit dans la ligne qui va de la *Poétique* d'Aristote à celle de Valéry, sauf qu'à la différence de la première, il n'est sous aucun rapport un «art poétique» ou un traité des arts, et qu'à la différence de la seconde, il est une investigation philosophique et métaphysique. Plus encore que celles-ci, il mérite d'être appelé une poétique, une poétique générale de tous les arts, parce que le *poiein* ou l'activité fabricatrice propre à chacun d'eux y est référé tout entier à sa source transcendante, l'esprit de poésie.

Déjà en 1926, dans sa *Réponse à Jean Cocteau*, J. Maritain écrivait : «La poésie, dans sa pure essence spirituelle, transcende... l'art lui-même..., la poésie est à l'art comme la grâce à la vie morale» (p. 25). Depuis lors, il n'a cessé d'approfondir cette aperception de la transcendance de la poésie que Platon, usant du nom de *mousikè*, a eue le premier (p. 1), mais avec «une conception séparatiste de la transcendance» (p. 81). Poètes, peintres et musiciens en ont eu souvent le pressentiment. Celle-ci est devenue le thème central de l'ouvrage : «L'art et la poésie ne vont pas l'un sans l'autre. Les deux mots pourtant sont loin d'être synonymes. Par le mot art, j'entends l'activité créatrice, productrice ou fabricatrice, de l'esprit humain. J'entends par poésie, non l'art particulier qui consiste à écrire des vers, mais quelque chose d'à la fois plus général et plus primordial : cette intercommunication entre l'être intérieur des choses et l'être intérieur du Soi humain qui est une sorte de divination... La poésie en ce sens est la vie secrète de chacun des arts et de tous les arts...» (p. 1).

Il s'agit donc d'un processus fondamental qui intéresse tous les arts. Alors, est-il bien exact d'affirmer que, «plein de vues pénétrantes sur tous les arts», cet ouvrage est néanmoins «centré sur la poésie propre à l'art des Lettres»¹ ? Il est en tous cas aisé de constater que l'investigation philosophique part, après une brève analyse de la perception esthétique de la beauté de la Nature, d'une «enquête descriptive et inductive» occupant tout le premier chapitre et portant sur les grandes œuvres que les arts plastiques de l'humanité nous ont laissé comme des témoignages d'elle-même et de sa vision des choses, depuis ses origines jusqu'à nos jours. Il se trouve d'ailleurs que cette enquête, embrassant l'Orient aussi bien que l'Occident, dégage ainsi à partir des œuvres plastiques, peintures, sculptures, architectures, dont les illustrations enrichissent tout l'ouvrage, l'esprit et le génie propres aux grandes cultures humaines. La période contemporaine de la peinture, les problèmes qu'elle

¹ Etienne GILSON, *Peinture et réalité*, Paris, Vrin, 1958. Page 14, note 6.

pose, dont le principal est celui de l'art dit «abstrait» ou non-représentatif, fait l'objet du chapitre VI intitulé «La peinture moderne et la beauté». Mais il n'est guère de développement où l'attention du philosophe ne se tourne du côté des peintres, qu'il s'agisse soit de la libération du sens poétique chez Rouault et chez Chagall (pp. 70 à 72) ou dans la peinture moderne (pp. 257 à 259), soit de l'intuition poétique propre au peintre (pp. 119 à 124) et de son expérience (pp. 240-241), soit de l'importance primordiale de l'expansion harmonique en peinture (pp. 349, 380-381).

Bien sûr, il ne pouvait être question de faire à tous les arts la part aussi belle. En se référant «surtout à l'art du peintre et à l'art du poète» (p. 2), J. Maritain n'ignore pas que «la musique est peut-être le plus significatif de tous». Mais, ajoute-t-il, «la musique requiert une analyse à part, et toute spéciale» (p. 2). Elle n'en sera pas pour autant absente de sa synthèse où elle joue bien plutôt le rôle d'une sorte de paradigme ou de cas-limite: «Le musicien offre à vrai dire aux spéculations du philosophe une expérience privilégiée», car c'est en lui «que se vérifient de la façon la plus limpide les exigences métaphysiques de la poésie» (p. 131). Aussi s'attache-t-il volontiers à cette «expérience poétique... encore plus libre, encore plus immergée dans les recès intimes de la subjectivité, encore plus proche de l'aspiration de l'esprit à s'exprimer, chez le musicien que chez le poète – «où s'arrêtent les mots, là commence le chant, *exsultatio mentis prorumpens in vocem*», dit saint Thomas» (p. 237). Enfin dans les dernières pages de ce livre, c'est à la musique que l'auteur se réfère pour illustrer ses vues sur la magie de l'œuvre d'art, entendue au sens d'un «libre *surplus* de poésie», car «la possibilité de magie existe en musique à un plus haut degré que dans les autres arts: puisque la musique, prise en sa nature propre, avant même toute considération de magie, a le privilège particulier... d'exprimer – au-delà de toute signification possible par les mots – les ébranlements les plus profondément subjectifs, singuliers et affectifs de la subjectivité créatrice, trop profondément situés pour pouvoir être exprimés par aucun autre art» (pp. 387 à 389).

Si la poésie liée aux arts des Lettres a bien une place prépondérante, c'est que la maîtrise du verbe confère au poète-écrivain d'innombrables possibilités d'exprimer son introspection réflexive; il n'en va pas de même des peintres qui, avant tout, «se livrent dans leurs toiles, non dans leurs paroles» (p. 122). De plus, «musiciens et peintres, parce qu'ils n'ont pas affaire avec les mots et les instruments naturels de la pensée, sont moins portés que les poètes à scruter réflexivement et à formuler leur expérience intérieure» (p. 237). Et

«ce n'est pas comme atteignable et exprimable par l'introspection qu'une telle expérience émerge dans la conscience du compositeur, c'est comme enveloppée dans la musicalité de l'imagination créatrice et dans la naissance de la mélodie. Et pour le peintre, je dirai que l'expérience poétique en lui est ravie au cœur et absorbée par les yeux, et rendue captive à la fois de son application à œuvrer et de l'univers de matière visible qui est son objet premier» (pp. 237-238).

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les grandes découvertes dans l'ordre de la prise de conscience et de sa formulation, aient été surtout le fait de la poésie d'expression verbale (cf. pp. 166, 233, 234). A moins de se rendre aveugle elle-même, une poétique fondamentale doit donc en tenir largement compte.

*

Avant d'aborder la substance de cette poétique, il nous faut souligner son caractère philosophique en même temps que, par quelques aperçus, sa valeur heuristique. Sur le fondement de l'expérience, représentée ici par les œuvres et le témoignage des artistes, la recherche ne progresse vers l'inconnu qu'en explicitant et en passant au crible toutes choses, en situant et cernant aussi parfaitement que possible les régions jusqu'ici inexplorées de la subjectivité créatrice. C'est ainsi qu'elle fera affleurer au jour ce préconscient de l'esprit, dégagé et distingué avec force de l'inconscient animal et automatique avec lequel, n'en ayant pas reconnu la spécificité, la psychanalyse l'avait identifié (pp. 83 à 90, 98 à 103). Cette autre découverte, faite ailleurs par J. Maritain, des régimes nocturne et diurne de l'esprit humain qui caractérisent les mentalités propres à deux grands âges de l'humanité, va trouver ici un nouveau champ d'application, où ils correspondront à des étages différents du psychisme humain dans un même individu (pp. 218-219). De nouvelles zones, celle de «la nuit créatrice de la vie préconsciente, non-conceptuelle de l'intellect», celles du «logos naissant» et du «logos formé» (pp. 351-352) seront annexées à cette topologie de l'esprit, largement esquissée dans la préface des *Degrés du savoir* (p. VIII). La force architectonique qui se déployait dans ce dernier ouvrage est encore à l'œuvre ici, en sorte que cheminant d'un plan à l'autre, la démarche s'affirme ample et rigoureuse.

L'hésitation, cependant, peut s'emparer du lecteur au seuil du dernier chapitre qui contient un certain nombre de vues dont l'auteur avoue lui-même «le caractère approximatif et exploratoire»; «j'espère, néanmoins,

ajoute-t-il, qu'elles pourront servir à des recherches ultérieures, et attirer l'attention sur des problèmes centraux souvent négligés dans l'approche de l'œuvre poétique» (p. 354). Si l'on ne prêtait pas suffisamment attention à ce chapitre, qui est essentiel à l'équilibre de l'ouvrage et aux «problèmes centraux» qu'il aborde, on pourrait être tenté de penser que la situation reconnue ici à la poésie dans l'esprit est par trop dépendante de sa situation historique dans l'art contemporain et que le privilège qu'elle accorde sans conteste à la poésie de chant ou d'«internelle musique» ne l'a été qu'en fonction d'une certaine exaltation encore romantique du lyrisme. Ce serait se méprendre gravement et sur l'essence de l'intuition poétique qui appelle et connaît d'autres épiphanies dont l'importance est ici clairement reconnue, et sur l'attitude du philosophe qui, pour vivre avec son temps, n'en doit pas moins accéder par la pensée abstractive à une vision au-dessus du temps. Les fondements et structures métaphysiques de cette poétique nous garantissent qu'il en est bien ainsi pour l'essentiel.

*

L'enquête du premier chapitre était arrivée à cette conclusion que l'art, quand il est tourné uniquement vers les choses, ne parvient à les révéler dans leur signification transapparente qu'en avouant obscurément la subjectivité créatrice de l'artiste, et quand il s'efforce de manifester celle-ci, n'y parvient qu'en révélant du même coup les choses, leurs aspects et leurs sens cachés. Cette double constatation «nous amène à penser, poursuivait l'auteur, qu'à la racine de l'acte créateur il doit y avoir un procès intellectuel tout à fait particulier..., par lequel les Choses et le Soi sont saisis ensemble au moyen d'une sorte d'expérience ou de connaissance qui n'a pas d'expression conceptuelle et n'est exprimée que dans l'œuvre de l'artiste» (p. 30).

Prolongeant l'introduction, «le second chapitre traite de l'art pris au sens strictement déterminé qu'il faut donner à ce mot» (p. 2). Il nous montre surtout comment l'art «est enraciné dans l'intelligence. L'art est une vertu de l'intellect pratique..., la vertu même de la raison ouvrière» (p. 65). Plus profondément encore – et cela est manifeste dans les arts qui ne sont pas directement au service de l'utile – l'activité d'art a sa première racine ontologique dans la créativité de l'esprit : «L'intelligence en nous s'efforce d'engendrer. Elle est impatiente de produire, non seulement le verbe intérieur, le concept, qui demeure en nous, mais une œuvre à la fois matérielle et spirituelle comme nous-mêmes, et où passe quelque chose de notre âme. Par une surabondance naturelle l'intelligence tend à exprimer et proférer *au-dehors*,

elle tend à chanter, à se manifester dans une œuvre». «La pure créativité de l'intelligence spirituelle tend à réaliser quelque chose où l'intelligence spirituelle trouve sa joie, c'est-à-dire à produire un objet dans la beauté. Laisnée à la liberté de sa nature spirituelle, l'intelligence s'efforce d'engendrer dans la beauté» (p. 50).

Pourtant par un singulier paradoxe que développe le chapitre III, il s'est trouvé qu'à l'époque moderne «l'art mordu par la poésie, aspire à se libérer de la raison». Platon avait déjà reconnu cet élément de folie dû à la poésie. Ce «débat de la raison et de la poésie» est «le sujet même de ce livre» nous dit J. Maritain: «Peut-on montrer que, malgré tout, la poésie et l'intelligence sont de même race et de même sang, et s'appellent l'une l'autre? Peut-on montrer aussi que la poésie non seulement requiert la raison artistique ou technique pour ce qui est des voies particulières du faire, mais bien plus profondément, dépend de la raison intuitive dans son essence même et jusque dans la touche de folie qu'elle comporte? La vérité n'est ni dans l'enfer surréaliste, ni dans le ciel platonicien. Je pense que ce qui nous est demandé, c'est de faire descendre la Muse platonicienne au dedans de l'âme humaine, où elle n'est plus Muse mais intuition créatrice; et c'est de faire descendre l'inspiration platonicienne au dedans de l'intellect uni à l'imagination, où l'inspiration jaillie de plus haut que l'âme devient inspiration jaillie de plus haut que la raison conceptuelle, c'est-à-dire expérience poétique» (p. 83).

Il n'y a de solution vraiment philosophique à ce débat que dans la découverte et l'exploration du préconscient de l'esprit qui, «pour l'amour de Platon» (p. 84) et parce qu'«il contient dès le début un germe de mélodie» (p. 91), peut être appelé musical. C'est dans cette nuit illuminée par ce qu'Aristote nommait le *nous poiêtikos*, l'intellect illuminant, que se cachent toutes les sources créatrices dans la vie de l'esprit.

C'est là notamment que la poésie a sa source dans la créativité de l'esprit préconscient, pour autant que cette créativité constitue dans cette nuit secrètement illuminée une réserve de vitalité et de liberté qui n'obéit qu'à son inclination à se manifester. La liberté de la poésie «est la liberté de l'esprit créateur» (p. 102); et parce que la poésie naît ainsi par le moyen d'une émotion reçue dans la profondeur de l'âme humaine, à la racine commune de toutes les facultés de l'âme, selon que celles-ci s'enveloppent l'une l'autre, «elle procède de la totalité de l'homme, sens, imagination, intellect, amour, désir, instinct, sang et esprit tout ensemble» (p. 103). Tout le chapitre IV auquel nous empruntons ces citations est occupé par l'étude de l'intuition poétique qui n'est autre que cette émotion dont nous venons

de parler, non pas une quelconque émotion, mais une émotion devenue intuitive, signifiante et créatrice. C'est dire que celle-ci est tout à la fois incitation à créer et connaissance expérientielle. L'intuition du poète, «l'intuition créatrice, est une obscure saisie de son propre soi et des choses ensemble dans une connaissance par union ou par connaturalité qui naît dans l'inconscient spirituel et qui ne fructifie que dans l'œuvre» (p. 106). «Dans une telle connaissance c'est l'objet créé, le poème, le tableau, la symphonie, dans son existence propre comme univers particulier, qui joue le rôle tenu dans la connaissance ordinaire par les concepts et les jugements produits au dedans de l'esprit» (p. 109).

*

Le chapitre v traite de la beauté, puis de la relation entre poésie et beauté, enfin de l'expérience spirituelle de la poésie moderne. Nous en retiendrons surtout ce qui a trait à la relation de la poésie à la beauté en commençant par certaines précisions essentielles sur les rapports de la poésie et de l'art. Nous partirons de ce fait – mis en évidence par toute une analyse préalable qu'il ne nous est pas possible de reprendre dans le cadre de cet article – que, laissée à sa liberté native, la créativité de l'esprit n'est en rien soumise à un objet, elle n'a pas d'objet; elle ne pourra passer à l'acte, à cette actuation qu'est l'intuition poétique, sans avoir à se donner, par voie de surabondance, un objet à faire pour elle-même. «Ainsi la poésie est engagée, par nécessité de nature, dans un procès dynamique qui est celui de l'art: l'expression qu'elle aspire à donner à l'intuition poétique sera nécessairement quelque chose de *fait*, et qui passe au dehors. La poésie est commise à l'activité productrice de l'art; elle ne peut éluder son rôle d'esprit animateur, qui est destiné à vivifier l'art et qui, par suite, connaît en vue d'aboutir à l'expression et à la production» (p. 159). Cependant, «la poésie, bien qu'engagée dans le mouvement de l'art, transcende l'art, et est ainsi attachée à lui non pas comme une âme animant un corps, mais plutôt comme ces esprits séparés qui, dans l'ancienne astronomie, mouvaient les corps célestes... La poésie dans sa pure essence, ou comme actuation première de la libre créativité de l'esprit, n'a ni objet ¹ ni maître, elle n'est au service d'aucune œuvre à faire, et ne connaît pas de règle hormis l'intuition poétique, qui est la poésie elle-même. Ainsi, bien qu'elle soit commise à l'activité productrice de l'art, la

¹ En tant que cognitive, l'intuition créatrice a bien un «saisi», mais non pas un «objet» (cf. p. 116). Elle s'objective dans l'œuvre faite.

poésie reste essentiellement supérieure à cette activité productrice, et elle demeure toujours libre à son égard, en ce sens qu'elle la meut, la dirige et la maîtrise selon son bon plaisir» (pp. 159-160).

La constatation dont nous sommes partis va nous permettre de préciser également la relation de la poésie à la beauté: «S'il est vrai que la poésie dans sa pure essence, ou comme actuation première de la libre créativité de l'esprit, n'a pas d'objet; s'il est vrai que la poésie ne tend pas vers la beauté comme vers un objet qui la spécifie et qui exerce commandement et maîtrise sur elle – comment caractériser alors la relation entre beauté et poésie? Ici encore, je ne me sens pas à l'aise avec le vocabulaire. La poésie n'est pas *subordonnée* à la beauté: je dirai donc que la poésie est en termes de *coégalité* ou de *connaturalité* avec la beauté; elles s'aiment l'une l'autre sans aucune subordination, et sans propos défini» (p. 160).

Citons en conclusion de cet exposé sur les rapports de la poésie avec la beauté et avec l'art, une page d'un chapitre postérieur où tous les aspects de la question sont repris de manière synthétique, à propos de la transcendance de la poésie: «Je dirai qu'elle est la conséquence de deux faits: d'abord la poésie est essentiellement une libération et une actuation de la libre créativité de l'esprit, et... elle n'a comme telle, par elle-même, *pas d'objet*; car la beauté n'est pour elle ni un objet à faire, ni un objet à connaître, mais seulement un corrélatif transcendantal, et une fin au-delà de toute fin. Dans l'art, au contraire, la créativité de l'esprit n'est pas libre, elle est *liée* à la fabrication de l'œuvre, qui est un objet enfermé dans un genre particulier et une catégorie particulière. Dès que l'intuition poétique entre dans la sphère de l'opération, elle entre dans la sphère de l'art et de l'activité liée de l'esprit, et pourtant elle demeure encore libre, parce que c'est toujours elle qui commande, et qui est la règle première de l'art: elle n'obéit pas aux règles, ce sont les règles qui lui obéissent.

«En second lieu, la poésie est connaissance, connaissance essentiellement orientée vers l'expression et l'opération, mais non pas connaissance pratique au sens strict du terme. C'est seulement d'une manière éloignée, à travers l'art, que la connaissance poétique a rapport au pratique... La connaissance poétique participe analogiquement du caractère contemplatif de la philosophie, car elle est connaissance de l'intériorité même des choses – bien qu'elle soit une connaissance expérientielle tout à fait différente de la connaissance théorétique propre à la science et à la philosophie. Et ainsi, parce qu'elle est, à sa propre manière, communion spirituelle avec l'être [saisi par l'émotion], la poésie transcende l'art, qui est entièrement investi

et engagé dans la connaissance pratique au sens strict du terme, connaissance qui n'est que pour faire.

«C'est à cause de cette transcendance que la poésie, comme la *mousikè* platonicienne, jouit d'une domination universelle sur tous les arts qui ont affaire avec la beauté – sur tous les arts dans la mesure où un souci de beauté les habite ou se glisse en eux» (pp. 223-224).

*

Nous venons de voir que «la poésie est connaissance, connaissance essentiellement orientée vers l'expression et l'opération», connaissance contemplative et non pas proprement connaissance pratique. Précisons, pour éviter tout malentendu, qu'elle est «une connaissance obscure par inclination – née dans le préconscient de l'esprit – dans laquelle le monde est connu *dans et par* la subjectivité, saisis ensemble et inséparablement par le moyen d'une émotion devenue intentionnelle et intuitive. Une telle connaissance est totalement différente de ce que nous appelons ordinairement connaissance, c'est plus une expérience qu'une connaissance. Elle n'est ni conceptuelle ni conceptualisable; elle est ineffable en elle-même, exprimable seulement en signes et en images, et, en fin de compte, seulement dans une œuvre faite. Mais précisément parce qu'elle n'est ni abstractive ni rationnelle, elle n'a pas de frontières intelligibles, et elle s'étend en quelque sorte à l'infini» (p. 174).

Une telle connaissance est tournée, nous l'avons dit, vers l'expression et l'opération. On peut se demander ce qui serait arrivé au cours de ce processus de prise de conscience de la poésie qui s'est accompli au XIX^e siècle, si, en devenant consciente d'elle-même, elle s'était prise elle-même pour fin. Il arriverait ce qui est arrivé à Rimbaud (pp. 174-175). Se repliant sur soi, «par un mouvement d'inversion contre nature», «la poésie entre [alors] dans une sorte de conflit avec l'art, avec l'art auquel elle est commise». Ignorant toute limitation objective, «la poésie ainsi désaxée développera un monstrueux appétit de connaître, un appétit vampirique qui épuisera l'homme, corps et âme». La poésie virera inévitablement à la connaissance magique.

*

Les derniers chapitres concernant moins directement le thème central, à la présentation duquel nous avons dû nous limiter, nous analyserons encore, mais brièvement, ceux du moins dont il n'a pas été fait mention jusqu'ici.

Si l'on se souvient que l'intuition poétique naît dans la nuit préconsciente de l'esprit et qu'elle ne sera exprimée et donc connue pleinement par le poète lui-même que dans l'œuvre faite, il reste à se demander comment il en est averti, comment elle l'instruit dans l'exercice de son art, comment enfin elle passe dans le poème dont elle sera la forme ou l'entéléchie. L'inspiration ne fait problème qu'en raison des exagérations romantiques. C'est à elle pourtant, rétablie dans sa vérité, de prendre le relais de la Muse platonicienne. Tels sont quelques-uns des aspects plus complexes, plus psychologiques aussi, par lesquels l'intuition révèle sa présence au cœur du poète et qui sont étudiés dans le chapitre VII sous le titre : «*Expérience poétique et sens poétique*». Quant au sens poétique, il correspond dans l'œuvre à l'expérience poétique dans le poète. Distinct du sens intelligible qui n'est qu'un de ses composants, il est au poème ce que l'âme est à l'homme.

C'est par «une sorte d'ébranlement musical» (p. 286) que l'expérience poétique se fait reconnaître à l'intérieur de l'âme. Cette musique intérieure encore inaudible et sans mots, que J. Maritain décrira comme une musique des pulsions intuitives, c'est par elle que l'intuition poétique va se communiquer à l'esprit du poète requis par elle tout à la fois d'écouter très purement et, par l'exercice le plus actif de son art, de la faire passer dans l'œuvre, poème, partition ou toile. Alors seulement, elle deviendra musique des mots ou musique des sons ou musique des couleurs. C'est à l'intériorisation de cette musique dans la poésie moderne confrontée à la poésie classique qu'est consacré le chapitre VIII. S'il concerne davantage la poésie d'expression verbale, les découvertes qu'il met en valeur, tel le rôle de l'image immédiatement illuminatrice, trouvent aussi un écho dans la poésie des autres arts.

Le chapitre IX, dont nous avons déjà souligné l'importance, étudie cette sorte de cristallisation à facettes multiples qu'est l'objectivation de l'intuition poétique dans les œuvres propres à différents arts. Nous en avons relevé la difficulté qui défie tout résumé. Disons simplement qu'il y a trois grandes manifestations ou épiphanies de l'intuition poétique donnant lieu à trois types spécifiques de poésie, la poésie de chant ou d'internelle musique, qui reçoit son essence du sens poétique, la poésie du théâtre qui est poésie de l'action, la poésie du roman qui ne reçoit son essence que par la vertu du nombre ou de l'expansion harmonique. On le voit, cette dernière est aussi la poésie spécifique des arts plastiques. Ajoutons que c'est dans ce chapitre que se trouve la belle étude sur Dante et l'innocence créatrice.

Au terme de cette présentation de *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, centrée sur le thème qui lui est essentiel du rayonnement et de la

domination universelle de la poésie sur tous les arts, il nous semble avoir à peine entrouvert les trésors de ce maître-livre qu'on ne finit pas d'inventorier. Toute une philosophie de l'homme est ici en cause, et qui pouvait mieux lui donner toutes ses dimensions sinon celui qui est aussi l'auteur d'*Humanisme intégral*. Cette poétique n'est pas seulement un chef-d'œuvre d'intelligence et de pénétration du mystère de la poésie, elle témoigne à sa manière de cette sorte d'irruption que la poésie fait, au prix de sa liberté, dans quelques grandes philosophies. (Et pas seulement chez les philosophes, cf. pp.224-225.) Nous voulons dire que la richesse de la vision intérieure de Jacques Maritain est telle que, souvent chez lui, l'intuition paraît déborder encore la conceptualisation qui s'enveloppe alors d'une aura de poésie.

GEORGES BRAZZOLA

Le double progrès autonome de l'histoire sainte et de l'histoire profane

Pour le théologien, le mystère de l'histoire est celui de personnes humaines, libres et immortelles, embarquées ensemble par vagues successives dans l'espace-temps irréversible, et provoquées par la grâce rédemptrice à agir sur un double plan: 1^o d'une part le plan des activités qui visent directement Dieu et les choses de la vie éternelle; et ici se dessine dès ici-bas le partage entre deux «cités» spirituelles et eschatologiques, l'Évangile parle de deux «royaumes», celui de Dieu et celui de Satan (Luc, XI, 16-20) ¹; 2^o d'autre part le plan des activités qui visent directement les biens de la culture et de la civilisation; elles émanent d'une nature humaine dont les ressources sont prodigieuses, mais inquiète et secrètement blessée, et constamment sollicitée en des sens contraires par les deux royaumes eschatologiques, celui de Dieu qui tend à la rééquilibrer et à la fortifier dans la voie même de ses démarches temporelles, et celui du refus de Dieu qui tend à l'affoler, tantôt en l'exaltant (*eritis sicut dii*), tantôt au contraire en la jetant au nihilisme et au désespoir.

1. Les deux fins de l'histoire

L'histoire est irréversible. Elle se meut dans une direction déterminée. Elle avance simultanément sur les deux plans, mais son style et son mouvement sont ici et là différents.

L'histoire du Royaume, l'histoire sainte, est celle des Descentes de Dieu venant à la rencontre des hommes, – non pas pour répondre simplement au besoin religieux naturel, qu'on découvre au fond de toutes les religions, et qui est inscrit dans la nature humaine du fait qu'étant spirituelle elle transcende les préoccupations de l'immédiat et du temps, – mais pour les inviter mystérieusement à entrer en participation de la nature divine et les élever à la dignité d'«enfants de Dieu». Ces Interventions divines, ces Événements salvifiques, rien absolument dans la trame de l'histoire pro-

¹ Il est clair que le *regnum Satanae* et le *regnum Dei* ne sauraient être équivalents. Le diable ne peut agir que du dehors, par manière de séduction, cherchant à entraîner les créatures raisonnables dans la révolte, sous couleur d'exalter leur libre arbitre, *sub specie libertatis*. Il est chef de ceux qu'il réussit à rallier sous ses étendards. Cf. S. THOMAS, III, qu. 8, a. 7, *Utrum diabolus sit caput omnium malorum*.

fane ne pouvait les laisser prévoir, rien dans le cœur de l'homme ne pouvait les exiger. Ce sont des initiatives toutes gratuites, surnaturelles. Elles sont à l'origine des grandes Dispensations miséricordieuses que représentent les économies révélées de la Loi de nature, de la Loi mosaïque, de la Loi nouvelle ou évangélique.

Quant à l'histoire temporelle et profane, elle ne peut songer à transformer la nature humaine. Au cours des millénaires, la nature humaine reste ce qu'elle est ¹, le cœur de l'homme demeure disponible au meilleur et au pire, aux entreprises de courage et d'héroïsme, comme aux pensées et aux actions basses et criminelles. La fin de l'histoire terrestre, nous le verrons, est de tendre à un accomplissement naturel de l'humanité, à «la manifestation progressive de l'essence et des potentialités de l'homme, au développement progressif des structures de sa connaissance, de sa conscience morale et de sa vie sociale, à la conquête progressive de l'unité et de la liberté de l'espèce humaine» ².

Bien qu'inséparablement entrelacées, ces deux fins de l'histoire, l'une spirituelle, l'autre temporelle, se réfèrent à des ordres tout à fait distincts «et parfois la faiblesse de l'homme s'oppose à l'une quand il sert l'autre» ³. La voie de l'histoire sainte n'est pas celle de l'histoire profane. Au besoin elle n'hésite pas à la croiser. Il faut un cataclysme, selon l'Écriture, pour isoler Noé et préparer un nouvel ordre du monde. Abraham doit s'arracher à son pays de Harran, à sa parenté, au milieu chaldéen, et prendre le chemin du nomadisme pour devenir porteur de la promesse messianique. La vocation de Moïse sera de reconduire le peuple au désert et de l'éprouver durement avant de lui confier la Loi au Sinaï. Suivant la prophétie de Daniel, les grandes et brillantes civilisations de Babylone, des Mèdes et des Perses, d'Alexandre, d'Antiochus Epiphane, doivent être renversées par une main mystérieuse avant que paraisse le Royaume des Saints ⁴. Plus généralement, saint Paul ne nous dira-t-il pas qu'au temps même de la grande culture hellénistique les économies salutaires de la Loi de nature et de la Loi mosaïque ont été contrariées et mises en échec si dangereusement et si définitivement que le moment critique (καιρός) était venu où le Christ mourrait pour les impies (Rom., v, 6)? Mais cette liberté du cheminement de l'histoire sainte ne saurait, cela est évident, remettre en cause la question des rapports

¹ C'est aussi la pensée de Henri BERGSON pour qui, après l'homme, l'évolution change de style et cesse désormais d'être créatrice d'espèces. Cf. *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, p. 286.

² Jacques MARITAIN, *Une foi par quoi l'on vit*, dans *Le philosophe dans la cité*, Paris, Alsatia, 1960, p. 174.

³ *Ibid.*

⁴ «Il était même permis de conclure que les monarchies ou les Etats de la terre, détruits comme les symboles de l'opposition à Dieu, pourraient et devraient continuer d'exister, en prenant soin de ne plus attenter au droit du Roi des rois.» M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1931, p. 69. «Sommes-nous encore sur le plan des puissances temporelles? En vérité, le peuple de Dieu est sur le point de passer à une plus haute condition.» J. DE MENASCE, *Daniel*, Paris, Cerf, 1958, p. 20.

fonciers de la nature et de la grâce, du spirituel et du temporel, ni la solidarité normale de leur développement. Elle témoigne simplement de la transcendance des valeurs du Royaume, qu'elles ne sont pas mesurées par celles des cultures et des civilisations, que tout en reconnaissant ce que ces dernières ont de sain, de positif, de providentiel, elles sont capables de les avertir de leurs déviations, comme feront les prophètes en Israël, de les illuminer d'en haut, et ainsi de les promouvoir.

2. *Liberté du Royaume*

Avec le Nouveau Testament la double autonomie de l'histoire sainte et de l'histoire profane sera mise en pleine lumière. Dans l'Eglise, fondée et structurée par le Christ, le Royaume pérégrinal prend enfin sa pleine visibilité. L'Esprit saint, personnalité incréée de l'Eglise, se reflète dans sa personnalité visible et créée, représentée, pour autant que l'Eglise est considérée comme ministre ou sacrement du salut ¹, par les pouvoirs hiérarchiques, concentrés dans le primat de Pierre: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia* ². En son point d'achèvement, l'Eglise entière est le cœur de l'univers de la grâce, le centre de gravitation de toutes les valeurs salvifiques dispersées autour d'elle, où c'est elle encore qui est présente d'une manière imparfaite et entravée. La distinction du spirituel et du temporel, qui n'était point absente des économies de la Loi de nature et de la Loi mosaïque mais y demeurerait à l'état d'implicité et d'obscurité, peut être explicitement proclamée: «Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (Mt., xxii, 21). Cette distinction ne sera plus oubliée dans le christianisme, mais elle n'y révélera que progressivement sa portée. Elle résistera à toutes les tentatives d'absorption, tant du temporel par le spirituel que du spirituel par le temporel. C'est peut-être l'un des dogmes que notre époque, si défiante à l'égard de nos dogmes chrétiens, contribue le plus, sans le vouloir, à préciser.

Expressément *distinguée* du monde, l'Eglise de la Loi nouvelle reste *unie* étroitement au monde. Comment vivrait-elle sans le monde, sa culture, son histoire? Comment la grâce serait-elle possible sans la nature? Dans un premier temps, l'Eglise commence par se tourner vers le monde afin de lui *emprunter* le minimum d'éléments visibles nécessaire pour vivre ici-bas sa vie de Corps mystique du Christ, de cité pérégrinante; elle se sert alors des réalités temporelles comme d'instruments, les faisant entrer dans sa texture, les faisant siennes et se les incorporant. Dans un second temps, l'Eglise se tournera vers le monde non plus en vue de lui emprunter ses ressources, mais d'aider à son *progrès* autonome et de l'orienter suivant les exigences les

¹ «L'Eglise est dans le Christ en quelque sorte sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu, *veluti sacramentum, seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis.*» Concile du Vatican II, Constitution dogmatique «*Lumen gentium*», n° 1.

² S. AMBROISE, *Enarr.*, in Ps. XL, n° 30, P.L., t. XIV, col. 1082.

plus intimes déposées en lui par le Créateur. Les mêmes remarques, notons-le tout de suite, peuvent être faites en sens opposé. En effet, de leur côté, «les Régisseurs de ce monde de ténèbres, les Esprits du Mal» dont parle l'apôtre (Ephés., VI, 12), tentent non seulement d'influencer d'en bas le sens de l'histoire humaine et de l'infléchir, mais même de s'en saisir pour donner corps et visibilité à leur royaume: Auschwitz n'est pas une province de la civilisation, mais un monde de ténèbres, un enfer *in statu viae*, où peuvent encore briller, sur la «catastrophe du politique» et sur un fond d'épouvante, quelques grands actes d'héroïsme et de sainteté.

Considérons donc tout d'abord le premier temps, celui de l'Eglise, de son progrès, de sa marche en avant. En raison de ses fins transcendantes, l'Eglise devra prendre ses distances à l'égard de l'histoire humaine profane, si légitime et glorieuse que soit celle-ci. Elle est envoyée pour annoncer au monde un Evangile dont les exigences de sainteté sont illimitées. «Que sert à l'homme de gagner le monde entier s'il perd son âme?» (Marc, VIII, 36). «Si ton œil est pour toi un sujet de scandale, arrache-le. Il vaut mieux pour toi entrer avec un seul œil dans le Royaume de Dieu que d'être jeté, ayant les deux yeux, dans la Géhenne» (Marc, IX, 47). «Je tiens tout désormais pour désavantageux au prix du gain suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. Pour lui j'ai accepté de tout perdre» (Philip., III, 8). Des biens humains bénis et authentiques pourront être quittés pour les biens d'un ordre supérieur: «Quiconque aura quitté maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon Nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle» (Mt., XIX, 29). L'Eglise n'hésitera pas à enseigner la primauté de la vie contemplative ¹, à être attentive à l'image de Dieu réfléchie dans le cœur des hommes plus qu'à leur puissance de modeler l'univers, à prêcher les béatitudes du Sermon sur la Montagne, à conseiller les vœux de religion qui risquent de priver le monde de valeurs temporelles précieuses ². «Le Royaume s'affirme par l'élection des *infirmi mundi*. Aussi, bien souvent, ce qui sera manifesté sera la rupture (ce qui ne veut pas dire antagonisme). Des échecs sur le plan de l'histoire humaine,

¹ «Les instituts qui sont entièrement voués à la contemplation, dont les membres s'adonnent à Dieu seul dans la solitude et le silence, dans la prière assidue et l'ardeur de la pénitence, gardent toujours, si pressante que soit la nécessité de l'apostolat actif, une part de choix, *preaclarum partem*, dans le Corps mystique du Christ.» Concile du Vatican II, Décret *Perfectae caritatis*, n° 7.

² Paul VALÉRY s'irrite contre Pascal «qui, ayant changé sa neuve lampe contre une vieille, se perd à coudre des papiers dans ses poches, quand c'est l'heure de donner à la France la gloire du calcul de l'infini...» Et il ajoute: «Mais où en seraient les hommes si tous ceux dont l'esprit valait le sien eussent fait comme lui?» *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1957, p. 74. — En contrepartie, cf. François MAURIAC, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1962, p. 156: «Nous tenons dans notre poing serré ce papier invisible, ce *Mémorial* que nous n'avons jamais vu, et qui pourtant ne nous aura pas quitté un seul jour durant ces soixante années. Nous croyons aujourd'hui comme nous l'avons cru au départ que tout ce qu'il annonce est vrai, que cette certitude existe, que cette paix peut dès ici-bas être atteinte, et cette joie. Le feu d'une seule nuit de Pascal aura suffi à nous éclairer durant toute notre vie... à cause de ce feu nous n'aurons pas peur de nous endormir.»

qui sont de vrais échecs, peuvent avoir une fécondité sur le plan surnaturel. Des valeurs spécifiquement évangéliques comme le martyre, la virginité consacrée, ne sont pas des valeurs nées de la culture, bien qu'elles puissent, une fois présentes, féconder secrètement la culture et l'histoire humaine.»¹ Ce n'est pas en perdant sa spécificité et en se dissolvant elle-même que l'Eglise sauve l'humanité, mais en lui révélant l'existence d'un monde de lumière capable de la vivifier et d'accueillir enfin, mais dans l'au-delà de l'histoire, pour les transfigurer et les éterniser, tous les fruits valables et authentiques de son immense effort. Ne demandons pas à l'histoire sainte de s'inscrire dans le prolongement de l'histoire profane. Son itinéraire est différent. Par rapport à cette dernière l'histoire du Royaume est mesurante, non mesurée².

3. Autonomie du temporel

Considérons maintenant l'histoire profane et son développement autonome. Les fins qui peuvent lui être assignées, nous l'avons vu, sont triples: 1^o la maîtrise de l'homme sur la terre, en vue de conquérir sa liberté d'autonomie et de s'affranchir de la contrainte exercée sur lui par la nature physique ou par d'autres hommes; 2^o le développement des multiples activités intérieures et auto-perfectionnantes de l'être humain: activités de connaissance, activités créatrices de l'art, prise de conscience progressive de la loi naturelle et de ses implications; 3^o la manifestation progressive des potentialités et des ressources cachées dans l'homme³. Une 4^e fin sera la prise de conscience progressive de la solidarité de la destinée temporelle et culturelle de l'humanité et de son histoire⁴. Ces fins de l'histoire profane représentent, dans l'ordre de la vie terrestre et temporelle, de vrais biens. Par rapport aux fins suprêmes du Royaume, elles ne sont pas de purs moyens⁵. Elles ont valeur de fins véritables, dignes d'être cherchées pour elles-mêmes, mais *infrava-*

¹ Georges Marie-Martin COTTIER, O.P., *La question théologique du sens de l'histoire humaine*, dans *Nova et Vetera*, 1965, n° 1, p. 6.

² *Ibid.*

³ Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1959, pp. 135-141.

⁴ «La conscience de vivre une histoire universelle est caractéristique des hommes d'aujourd'hui. Le devenir des diverses sociétés particulières apparaît comme solidaire et ces sociétés ne peuvent plus vivre ni penser une histoire isolée, close, trouvant en soi, sa justification. Les histoires particulières sont relativisées.» G. M.-M. COTTIER, *L'histoire universelle comme fait de la conscience moderne*, dans *Nova et Vetera*, loc. cit., p. 8.

⁵ Cette doctrine capitale est explicitement formulée dans le Décret «*Apostolicam actuositatem*» sur l'Apostolat des laïcs: «Tout ce qui compose l'ordre temporel: les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, les institutions de la communauté politique, les relations internationales et les autres réalités du même genre, leur évolution et leur progrès n'ont pas seulement valeur de moyen par rapport à la fin dernière de l'homme. Ils possèdent aussi une valeur propre, mise en eux par Dieu même, *non solum subsidia sunt ad finem ultimum hominis, sed et proprium habent valorem, a Deo eis insitum*», n° 7.

lentes et subordonnées. Dans la mesure où elles trouvent à se réaliser, une transformation s'opère. L'homme prend en charge l'évolution accomplie dans le cosmos pour la prolonger par les initiatives de son intelligence et de sa volonté. L'histoire humaine avance, sans cesse contrariée par des échecs, des régressions, des destructions et tout ce que signifiait pour l'Inde la danse de Çiva ¹. Un progrès cependant se constate, une élévation du niveau général des moyens de vie, un affinement et une spiritualisation des techniques, une certaine humanisation des conditions, des structures, des comportements de l'existence.

Les institutions s'améliorent, mais, nous l'avons dit, la nature humaine ne change pas. Le cœur de l'homme, aujourd'hui comme par le passé, est un cœur divisé. Sa liberté use de moyens toujours plus puissants, dont il peut disposer dans le sens du bien ou du mal, de la lumière ou des ténèbres, de la volonté de service et d'amour ou de la volonté de puissance. Il peut progresser dans la grandeur et dans la perversion, garder la maîtrise de ses conquêtes ou s'aliéner, se courber sous elles et sombrer sous leur poids, *suo sepultus triumpho*.

Tous les enrichissement de la culture, tout le capital de l'histoire profane sont l'œuvre de créatures du Dieu «qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes» (Mt., v, 45). Les initiatives des «justes», pour autant qu'elles procèdent de la foi vive et de l'amour, sont bénies et salutaires, elles relèvent du Royaume; mais les actions, les entreprises, les œuvres proprement profanes et civiles et culturelles qu'elles auront inspirées ne sont pas assurées d'être heureuses, elles peuvent déboucher sur des échecs, être maladroites, insuffisantes, voire funestes. Inversement, considérons les initiatives des «injustes». Elles peuvent procéder de leur cœur en tant même que *rebelle* à Dieu, et dans cette mesure relever du Prince de ce monde, et pourtant néanmoins pousser à des entreprises et à des œuvres qui seront positives, au moins partiellement, non, il est vrai, sans les avoir ternies et marquées de leur empreinte. Elles pourront aussi – car le mal est incapable de détruire totalement un être, et en ce sens le bien est plus fort que le mal – procéder de ce qui subsiste dans leur cœur de ressources vraiment et authentiquement *humaines*, donner naissance à des œuvres et à des actions éthiquement bonnes et louables, œuvres et actions de pécheurs sans cependant relever ni du péché ni de la grâce, mais de la nature humaine ², et qui, transfigurées par la toute puis-

¹ «Le cosmos crée la vie, la pensée, l'amour, et les ramène au néant... Le civaïsme a entrevu cette vanité de l'effort cosmique, avec périodes d'anéantissement succédant aux phases de création à travers le temps éternel; il a discerné toute la cruauté d'une telle vision et il s'y est farouchement complu.» René GROUSSET, *Bilan de l'histoire*, Paris, Plon, 1946, p. 304.

² La 25^e des propositions de BAIVS condamnée par PIE V, dans la Bulle *Ex omnibus afflictionibus*, du 1^{er} oct. 1567, porte: «Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, et les vertus des philosophes des vices», Denz. – Schön., n° 1925. Au mendiant qui lui a refusé de blasphémer, Don Juan ne retire pas son aumône; ce n'est pas à ce moment qu'il pèche.

sance divine, pourront être à la fin des temps accueillies et intégrées dans le Royaume. « Prenons, par exemple, le domaine de l'art (et nous savons à quel point l'humanité a besoin de l'art et de la poésie). Combien d'artistes ont donné au monde des chefs-d'œuvre alors qu'ils étaient engagés dans une vie de péché! Rappelons-nous le mot de Shelley, disant que les péchés du poète sont lavés par le Temps rédempteur. Cela n'est pas vrai de l'âme du poète, mais cela est vrai de son œuvre, car avec la croissance du temps l'œuvre est purifiée, pour ainsi dire, et nous pouvons l'admirer sans être blessés par elle. Nous pourrions faire une remarque semblable au sujet des œuvres politiques. Bien des œuvres sociales et politiques qui étaient, nous le savons, ambivalentes, mais qui penchaient finalement du côté naturel et du progrès du monde, ont été accomplies par des hommes engagés dans une vie de péché » ¹.

Ainsi chemine, en traversant tour à tour des temps de sagesse et des temps de folie, des splendeurs et des désastres, l'histoire profane de l'humanité, œuvre à la fois des « justes » et des « injustes ».

4. *Le drame de l'histoire profane*

Avec la révélation chrétienne une transformation irréversible s'est opérée jusque dans le champ de l'histoire profane et de la culture. Un esprit nouveau a passé sur le monde. Les choses de Dieu désormais ne peuvent plus être bloquées avec les choses de César; l'horizon de la vie éternelle ne peut plus être confondu avec l'horizon de la vie terrestre et temporelle. Une prise de conscience s'est faite avec une intensité jusqu'alors inconnue du drame de notre condition. L'homme a été élevé près de Dieu au-dessus de lui-même. Il est tombé de ces hauteurs. Il est secouru par une rédemption plus merveilleuse ². Il lui faut s'engager soit en recevant une telle grâce, soit en se dressant contre elle. Mais quoi qu'il choisisse son cœur est dorénavant sans repos. Ses aspirations, dans une direction ou dans l'autre, sont infinitisées. Sous la lumière d'une telle révélation le mystère de l'histoire humaine va s'éclaircir. L'histoire de notre monde n'est pas l'histoire d'une humanité placée dans l'état de pure nature, l'histoire d'une simple communion d'« animaux raisonnables ». Notre monde n'est pas un monde simplement humain. Il cache un mystère. Il est déséquilibré. Les rapports entre nous et avec l'univers que nous habitons, qui devaient être des rapports d'harmonie, sont perturbés. Sur le plan même de la vie terrestre, notre destinée porte la marque d'un désordre. Quelque chose y a été brisé que seule pourra rétablir une intervention divine surnaturelle. C'est l'enseignement de saint Paul:

¹ Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 152.

² Dieu, créant le monde entier, « a décrété d'élever les hommes à la participation de la vie divine, et quand ils furent tombés en Adam, il ne les a pas abandonnés, leur offrant toujours des secours pour leur salut, en considération du Christ, le Rédempteur. » Concile du Vatican II, Const. *Lumen gentium*, n° 2.

«Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu. Si elle fut assujettie à la vanité – non de son gré mais à cause de celui qui l'y a soumise, – c'est avec l'espérance d'être elle aussi affranchie de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement» (Rom., VIII, 19-22). La révélation, au seuil de l'ère chrétienne, d'une destinée si tourmentée et si glorieuse de l'être humain ne va-t-elle pas obliger l'homme, dans l'ordre même de ses rapports avec le cosmos, à s'élever au-dessus ou à tomber au-dessous de lui-même? Ne va-t-elle pas déranger toutes choses pour le meilleur ou pour le pire?

Porteur d'une telle révélation, le Royaume qui n'est pas de ce monde, en se rendant pleinement visible, pouvait-il ne pas entrer en conflit avec les prétentions à l'absolutisme des royaumes de ce monde¹, et même ne pas formuler à leur égard des exigences de justice et de fraternité plus hautes qu'elles ne l'eussent été dans l'hypothèse d'un univers de la pure nature? Que s'est-il passé, demande Henri Bergson, et sur le plan même des réalisations profanes, à propos de la justice? «Comment a-t-elle émergé de la vie sociale, à laquelle elle était vaguement intérieure, pour planer au-dessus d'elle et plus haut que tout, catégorique et transcendante? Rappelons-nous le ton et l'accent des prophètes d'Israël. C'est leur voix même que nous entendons quand une grande injustice a été commise et admise. Du fond des siècles ils élèvent leur protestation»². Et qu'en est-il de la fraternité humaine sur le plan même social et politique? «Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. Il fallait attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de la fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante. On dira que l'action fut bien lente: dix-huit siècles s'écoulèrent, en effet, avant que les Droits de l'homme fussent proclamés par les puritains d'Amérique, bientôt suivis par les hommes de la Révolution française. Elle n'en avait pas moins commencé avec l'enseignement de l'Evangile, pour se continuer indéfiniment. Autre chose est un idéal simplement présenté aux hommes par des sages dignes d'admiration, autre chose celui qui fut lancé à travers le monde dans un message chargé d'amour»³. Que l'homme ne soit pas laissé à sa propre nature, qu'il soit touché par un souffle venu d'ailleurs, l'expérience serait-elle sans l'indiquer?: «Il semblerait si normal pour l'homme, s'il était un être simplement naturel, de se contenter des choses humaines, d'être satisfait avec les choses adaptées à sa nature, sans se tourmenter tout le temps pour l'impossible. Au contraire,

¹ «Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur terre un royaume spirituel: ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens.» Jean-Jacques ROUSSEAU, *Contrat social*, IV, 8, *De la religion civile*.

² *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 75.

³ *Ibi.d.*, p. 77.

nous voyons qu'en fait il y a chez nous une espèce de passion de passer au delà de notre nature. Soit par des voies d'authentique héroïsme, soit par des chemins aberrants. Considérez les formes variées de vie religieuse dans l'humanité, d'ascétisme, de contemplation, de sainteté; considérez la soif d'infini qui traverse, exalte, désorbite, exaspère l'amour humain et les jeux de l'amour et de la mort, ou l'activité créatrice de l'artiste et du poète, ou les vices humains et l'orgueil et l'ambition humaine; partout vous voyez l'aspiration à une condition surhumaine, tout cela porte le témoignage de l'existence d'un désir pour un bonheur absolu qui nous ferait comme des dieux. Je ne prétends pas qu'il y ait là des preuves démonstratives du fait que nous sommes ordonnés à une fin surnaturelle, mais ce sont des indices puissants ayant valeur de signes»¹.

L'histoire de notre monde temporel et de la culture n'est pas, *en fait*, celle d'un monde de la pure nature. Elle doit choisir d'être un peu plus qu'humaine ou moins qu'humaine. «Elle est écartelée entre deux fins absolument dernières qui s'opposent—elle va, en même temps et tout au cours du temps, vers le royaume de perdition et vers le Royaume de Dieu, comme vers des termes qui sont au delà de ses propres fins naturelles»².

La Constitution pastorale «*Gaudium et spes*» du deuxième Concile du Vatican prend acte de ces contradictions de notre temps. «Le monde moderne apparaît à la fois comme puissant et faible, capable du meilleur et du pire, et le chemin s'ouvre devant lui de la liberté ou de la servitude, du progrès ou de la régression, de la fraternité ou de la haine», n° 9, § 4. Elle sait que «les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de l'homme; c'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent», n° 10, § 1. Non seulement du fait de la composition de sa nature, à la fois spirituelle et corporelle, mais pour une raison plus profonde, que la révélation divine nous découvre, et que notre propre expérience confirme: «Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre enclin aussi au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon... Etabli par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu», n° 13, § 1. «Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes; commencé dès les origines il durera, le Seigneur nous l'a dit (Mt., xxiv, 13), jusqu'au dernier jour. Engagé dans cette bataille, l'homme doit sans cesse combattre pour s'attacher au bien; et ce n'est qu'au prix de grands efforts, avec la grâce de Dieu, qu'il parvient à réaliser son unité intérieure», n° 37, § 2. Le Concile sait bien qu'il ne peut servir l'homme qu'en le soumettant à Dieu premier servi, et que c'est seulement si le Royaume

¹ Jacques MARITAIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* Paris, Téqui, s.d., p. 105.

² Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 147.

de Dieu est cherché tout d'abord que le reste est donné par surcroît: «L'Eglise du Christ reconnaît, certes, que le progrès humain peut servir au bonheur véritable des hommes, et elle fait ainsi confiance au dessein du Créateur; mais elle ne peut pas cependant ne pas faire écho à la parole de l'Apôtre: *Ne vous modelez pas sur le monde présent* (Rom., XII, 2), c'est-à-dire sur cet esprit de vanité et de malice qui change l'activité humaine, ordonnée au service de Dieu et de l'homme, en instrument de péché. A qui demande comment une telle misère peut être surmontée, les chrétiens confessent que toutes les activités humaines, quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi, ont besoin d'être purifiées et amenées à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ. Racheté par le Christ et devenu une nouvelle créature dans l'Esprit saint, l'homme peut et doit aimer ces choses que Dieu même a créées, car c'est de Dieu qu'il les reçoit», n° 37, § 3 et 4.

5. Conclusion

Les deux histoires, celle du Royaume et celle du Monde, sont autonomes, mais elles ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Elles communiquent entre elles, elles se conditionnent mutuellement¹; elles sont vécues simultanément par les mêmes hommes, les mêmes sujets. L'engagement sur un double plan, d'une part le plan où s'opposent le royaume de grâce et le royaume de perdition, et d'autre part le plan des choses humaines et terrestres, est pour nous tous inévitable.

De beaucoup, l'Histoire sainte est la plus mystérieuse. C'est l'histoire de l'Eglise, porteuse de la grâce christique et christoconformante, de la grâce pleinement sacramentelle et orientée, conditionnant l'habitation plénière en elle de l'Esprit saint. A la ressemblance du Christ, l'Eglise est essentiellement et indivisiblement spirituelle et visible. A la ressemblance du Christ, il y a en elle incomparablement plus de richesses intérieures que n'en peut exprimer son enveloppe corporelle. A la ressemblance du Christ, les traces visibles que sa marche laisse dans les sables de l'histoire font bien discerner son *miracle*, mais non voir son *mystère*. En avançant dans le temps, elle tire à soi tout ce qu'il y a, — en ceux de ses enfants qui ne lui appartiennent que spirituellement, par le désir de la charité, — de grâce vraiment dérivée du Christ et déjà salutaire, bien que non plénière, non pleinement sacramentelle et orientée. L'histoire réelle de l'Eglise n'est *vue* que des anges, qui plongent en elle leurs regards (I Pierre, I, 12.) Elle n'est saisie par nous que dans la *foi*. Elle est *éprouvée* par saint Paul (Ephés., III ;

¹ «De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Eglise comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment, de même l'Eglise n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain.» Constitution pastorale «*Gaudium et spes*», n° 44, § 1.

Rom., XI, 33-36). Elle est *devinée* par les grands contemplatifs. Par l'Esprit qui est en elle, l'Eglise juge le monde. On peut, par zèle de mieux assurer son avenir, la presser de s'enquérir de la transformation qu'elle devrait subir pour devenir enfin la Religion de l'Evolution ¹. On peut aussi lui proposer à nouveau le progrès sous l'image des trois tentations repoussées par le Christ au désert. Ce n'est pas en se fondant dans le monde qu'elle sauvera le monde.

L'histoire du monde, elle aussi, est mystérieuse. C'est l'histoire d'une humanité placée expressément, depuis la venue du Christ, et sur le plan même de ses préoccupations terrestres, temporelles, culturelles, dans la condition dramatique d'être au-dessus de l'humain en s'ouvrant au Royaume qui n'est pas de ce monde, ou au-dessous de l'humain en s'y refusant ². Selon Arnold J. Toynbee, les grandes religions vivantes sont sur un point unanimes. «*Toutes, en effet, croient que l'homme n'est pas la plus haute présence spirituelle dans l'univers*». Et il ajoute: «*Cette croyance est digne d'être défendue. Si nous la perdions, nous nous perdions nous-même. Car l'humilité seule peut préserver l'humanité de l'auto-destruction*» ³.

Octobre 1966.

CHARLES JOURNET

¹ «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.* Utilisant ce paramètre, où nous diriger, parmi les divers courants de pensée modernes, pour trouver, sinon la plénitude, mais au moins le germe, de ce qui, à juger par sa puissance ultra-hominisante, peut être regardé comme la Religion de demain? Dans cet ordre d'idées, une première constatation s'impose. Et c'est que, ni du côté des religions de l'En-avant (Humanisme marxiste et autres), ni du côté des religions de l'En-Haut (théismes et panthéismes divers), l'espèce de foi énergétiquement requise pour le fonctionnement d'un monde humain totalisé n'est encore formulée de manière satisfaisante où que ce soit autour de nous...» P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Christique*, New York, mars 1955.

² «Agir avec justice sans cueillir aucun fruit de justice, mais seulement des fruits d'amertume, de douleur, ou de défaite, est difficile à un homme. C'est encore plus difficile pour un homme politique, même juste et sage, qui travaille à l'œuvre terrestre la plus ardue et la plus haute de toutes les œuvres temporelles – le bien commun de la multitude, – et dont les échecs sont les échecs d'un peuple entier et d'une patrie aimée. Il doit vivre d'espérance. Est-il possible de vivre d'espérance sans vivre de foi? est-il possible de compter sur l'invisible sans compter sur la foi? Je ne pense pas qu'en politique les hommes puissent échapper à la tentation du machiavélisme s'ils ne croient pas à l'existence d'un gouvernement suprême et proprement divin de l'univers et de l'histoire, car Dieu, chef de l'ordre particulier de l'éthique, est aussi chef du cosmos; et s'ils ne s'en remettent pas à la providence de Dieu, par la foi, du soin de tout ce démelement supra-empirique, obscur et mystérieux, des fructifications du bien et du mal, qu'aucun œil humain ne peut percevoir.» Jacques MARITAIN, *La fin du machiavélisme*, dans *Principes d'une politique humaniste*, New York, édit. Maison française, 1944, p. 206.

³ *Le christianisme et les autres religions du monde*, Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 8.

Une théologie sans dogmes et sans miracles

«J'ai montré, écrit J.-M. Paupert,¹ comment vécurent en moi, depuis l'enfance: la foi et l'intelligence de la foi, la présence de la Foi et de l'Eglise au monde. C'est cet homme-là, c'est ce chrétien-là qui va maintenant tenter de dire comment, actuellement, dans notre monde, il se pose certains problèmes majeurs de la Foi, de l'intelligence de la Foi et de la présence de l'Eglise au monde... Est-il besoin d'ajouter que, si ce livre est un livre de foi, il est aussi un livre de bonne foi? Rien... qui ne sorte du cœur, qui ne soit écrit pour m'aider à voir clair en moi-même, pour rendre surtout témoignage à l'Esprit et contribuer, s'il se peut, à la prédication de la Parole» pp. 79-81. Une force jeune, généreuse, hardie se révèle dans ce livre attachant sous bien des aspects, notamment par les questions brûlantes qu'il pose et tente de résoudre dans la seconde partie, intitulée: *Telle est ma foi*.

1. Le grand problème

— dit l'auteur — est celui que pose un monde parfaitement vide de Dieu, du Christ, de l'Eglise, ou plutôt parfaitement plein, mais plein de lui-même, p. 87. Tous nos problèmes religieux, spéculatifs et pratiques sont immédiatement issus du dix-neuvième siècle, de Comte et de Marx. C'est avec la critique comtienne qu'est apparu «pour la première fois, dans la clarté d'une logique brillante, le but du voyage de la raison rationaliste: la mort de Dieu», p. 129. L'auteur cite à deux reprises les pages où le P. Loew décrit l'inquiétude de l'apôtre se heurtant au monde moderne. Il se demande si le vrai drame de notre époque n'est pas avant tout intellectuel et en somme catéchétique, p. 129. Les efforts tentés du côté catholique n'ont pas abouti. Il y a, plus qu'on ne pense, au C.N.R.S. ou ailleurs des prêtres qui ont quitté leur état et l'Eglise pour des raisons «assez analogues à celles d'un Loisy; ce n'est pas Teilhard qui réglera leur affaire», p. 110. Nous nous trouvons devant une masse globalement «a-théifiée», «positivée», une intelligentsia cléricale et laïque en désarroi. «Dans cette disette, je ne pense pas que tels qu'ils sont partis les teilhardiens réussissent, là où ont finalement échoué,

¹) JEAN-MARIE PAUPERT, *Peut-on être chrétien aujourd'hui?* Paris, Grasset, 1966, 276 pages.

dans la première moitié du siècle et malgré des moyens qui eussent pu se révéler autrement puissants, les néo-thomistes», p. 111.

Il faut donc entreprendre une meilleure présentation au monde du vrai Dieu, du Christ Seigneur, d'une Eglise authentique. Le moyen se trouverait en s'orientant vers ce que l'auteur appelle une «*théorie du mythe*». Elle débute par un double redressement de la doctrine comtienne. Tout d'abord les trois types de connaissance positive, philosophique, théologique, au lieu d'être alignés en étapes doivent être étagés en niveaux; ainsi remis sur leurs pieds, leur permanence est totale au cours de l'évolution de l'humanité. Une seconde critique vise Comte et Marx: les sciences positives ne servent vraiment l'humanité que lorsqu'elles sont régies par les valeurs supérieures de l'ordre philosophique ou théologique. C'est au troisième ordre, le plus précieux, l'ordre du mystère, que l'auteur donne le nom de «*mythe*». Le mythe est «l'expression de la vérité profonde d'un être», «l'expression forcément inadéquate d'une réalité immense et indicible, *sur-réelle*», p. 119. «Quoique intelligible et susceptible de *logos*», p. 118, «le mythe ou mystère *vis*e le fond du réel; mais en même temps il n'en indique que le sens, c'est-à-dire l'*intention*, la *direction*...; c'est le seul langage, le seul moyen de communication entre Dieu et nous», p. 153. «Appliquant ces catégories épistémologiques» comtiennes restifées «à Dieu, au Christ, aux dogmes, j'ai trouvé que le *mythe* est le *mystère*», p. 259. Les trois degrés du savoir doivent être tenus en dialogue dans le respect de leurs spécificités, «Dieu, le Christ, le Salut pouvant être à la fois mythe, raison et histoire», p. 119. Aux difficultés concernant Dieu, le Christ, l'Eglise, la réponse pourrait consister bien souvent à dégager le «mythe des mythologies» qui le voilent, à mythiser en démythologisant. Mais non pas, disons-le aussitôt, à la façon de Bultmann «qui séparera totalement l'histoire et la foi, la science positive et le mystère religieux», p. 148.

Arrêtons-nous ici un instant. L'auteur écrit que cette théorie du «mythe» est la seule qui lui apporte «non point la satisfaction, mais une intention d'issue», p. 114. On pourrait tout d'abord se demander si le mot mythe, employé pour désigner le mystère chrétien, est heureux. Comment serait-il compris dans le pauvre peuple croyant ou non-croyant? Et pour les savants n'est-il pas devenu aujourd'hui un nid à confusions? (Cf. les discussions récentes rassemblées dans le volume *Mythe et Foi*, Paris, Aubier, 1966).

Il assure que le mythe est «le seul langage, le seul moyen de communication entre Dieu et nous», pp. 153 et 154. Il a précisé sans doute que le mythe est «intelligible et même susceptible de *logos*», p. 118. Mais on lira plus loin: «Je suis convenu de nommer mythologies les concepts du mythe», ils lui sont inadéquats et en partie plus ou moins grande étrangers et infidèles, et «nos théologies ont été et restent encore partiellement des mythologies qu'il s'agit de démythologiser» à l'aide de la métaphysique (laquelle?) et des sciences positives, p. 259. Si le mythe est donc le seul langage possible entre Dieu et nous», si la *conceptualisation* du mythe est *mythologie*, les affirmations mêmes du Credo seront-elles encore vérités révélées et croyables de foi divine? Pour *communiquer* la *vérité* de l'Evangile à l'intel-

ligence de toutes les nations, ne nous restera-t-il en mains que les mythologies? L'auteur insiste, et il a raison, sur l'importance d'une théologie négative: «Il est plus que temps de préciser et de vulgariser les données d'une théologie négative, d'une théorie du vrai mythe... si l'on veut que, dans notre XX^e siècle les chrétiens soient vraiment des chrétiens» p. 169. Mais en théologie cataphatique la voie négative qui ne concerne que le *modus significandi* s'inscrit nécessairement entre une voie positive et une voie d'éminence; et en théologie apophatique comment les énoncés révélés seraient-ils dépassés dans la connaissance vécue s'ils n'étaient d'abord crus de foi divine?

La foi est d'abord affaire de vérité. Elle s'adresse à l'intelligence des hommes. Elle porte sur les vérités communicables où nous sont révélés dans la nuit mais dans la certitude, les mystères transcendants. Sans cela comment pourrions-nous répudier le modernisme, dont l'auteur a raison de dire qu'il ne peut être qu'une «évacuation du mystère dans le symbolisme», p. 200? Or ces vérités révélées communicables où trouveront-elles leur place dans la distinction de l'auteur? Elles ne sont ni ce qu'il appelle mythe et moins encore ce qu'il appelle mythologies ou concepts du mythe. Elles sont confiées par Dieu à son Eglise pour y être prêchées à tous, savants et ignorants, et progressivement désenveloppées pour y passer de l'état de vérités connues et contemplées à l'état de vérités vécues, aimées, expérimentées. Elles s'inscrivent dans la grande histoire du salut du monde par le Christ et son Eglise.

2. Dieu ou non

«Les voies d'accès métaphysiques sont admirables, elles me ravissent l'esprit; particulièrement les cinq voies de saint Thomas... Dans toutes ces démarches, je retrouve également la satisfaction non pas d'aller au-delà des apparences mais de pénétrer au fond des choses tout en en assumant entièrement toute la réalité et toute la substance», p. 131. Elles ne font d'ailleurs, ajoutons-le, que développer d'une manière technique une vue naturelle et spontanée de l'intelligence humaine. En ce sens, il faut dire que la connaissance de Dieu est *accessible* à tous, et saint Paul peut écrire que «les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité se voient, comme perçues dans ses œuvres» (Rom., 1, 20). Mais cette connaissance nous jette sur un Mystère que, sans le secours de la grâce, la raison philosophique elle-même ne peut *scruter* que chez peu d'hommes, après de longues recherches et avec mélange de beaucoup d'erreurs (S. Thomas). Mais si l'existence de Dieu est, comme nous le disons, connaissable spontanément par la raison, d'où vient donc qu'elle puisse faire question? La réponse serait à chercher dans une éthique de la connaissance des premières données de l'intelligence. Les intuitions premières ne trompent jamais, mais elles peuvent être bloquées avec des erreurs et, de ce fait, obscurcies, puis discutées et remises en

question. C'est bien ici, sans doute, la pensée de l'auteur dans un paragraphe qui mérite d'être cité: «En fait, de quelque façon qu'on opère, il reste toujours la nécessité du pari, ainsi qu'aimait à dire Pascal, le mathématicien. Pari non point mathématique, non point statistique, non point aléatoire, car le philosophe auvergnat appréciait la valeur des cinq voies «bien comprises et bien conduites», mais tout simplement humain. Finalement, nous nous retrouvons toujours en face de nous-mêmes et en face de Dieu si nous le voulons, dans l'affrontement de Jacob et de l'Ange. Moi, aujourd'hui, ici et maintenant, je suis libre. Libre de prendre ou de laisser, de choisir ou d'abandonner, d'agripper l'adversaire amical ou de déclarer forfait. C'est la nuit, et je ne sais avec qui, ou avec quoi je me bats. Je ne serai contraint que l'ayant choisi. Rien ni personne ne me *prouvera* rien ni personne. C'est finalement mon poids, ma pulsion, mon vouloir qui me feront basculer d'un côté ou de l'autre. Il faut choisir, il faut croire. Je n'échapperai pas au postulat, à l'hypothèse, à la foi: celle de l'athée ou celle du croyant», p. 135. Ce n'est pas, précisons-le, un pari à pile ou face, c'est un choix entre l'acceptation ou la mise en discussion d'une donnée première.

Il n'est question directement, jusqu'ici que de Dieu connaissable par la raison à partir de ses effets, en tant donc que Créateur; non encore du Dieu caché, du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, connaissable par la seule foi théologique, offerte, au moins secrètement, à tous les hommes. Les mystères surnaturels, la raison ne va pas tenter de les prouver. Elle se contente de répondre, aux objections qu'on leur oppose, qu'elles ne portent pas. Voilà, selon saint Thomas, I, 32, 1, le vrai fidéisme.

Tout ce chapitre sur Dieu nous trouverait, nous le pensons, en accord spontané avec l'auteur.

3. *Jésus-Christ, qui est-ce?*

Nous arrivons au second point qui, nous le craignons, pourrait nous séparer assez gravement de lui. Il concerne le miracle et ce qu'il appelle la magie.

Considérons le récit de la guérison du paralytique: «Quel est le plus facile de dire: Tes péchés sont pardonnés ou de dire: Lève-toi, prends ton grabat et marche?» (Marc, 2, 9). Les deux effets sont impossibles à l'homme, surnaturels: le premier, le plus précieux, relève du surnaturel invisible du *mystère*; le second, du surnaturel visible du *miracle*. Mais comment *savoir* si Jésus a dit vrai? si la rémission du péché, qui ne relève que de Dieu, s'est vraiment accomplie en cet instant même? «Or afin que vous *sachiez* que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés: je te l'ordonne, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton grabat et va dans ta maison». Le miracle est vu, le mystère est cru. Le miracle atteste que la parole qui annonce l'accomplissement d'un mystère n'est pas trompeuse, que dès lors il est *raisonnable* pour nous de croire le mystère *supraraisonnable*, – et déraisonnable de s'y refuser.

Considérons encore le récit de l'Annonciation. «Marie dit à l'Ange: Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme? L'Ange lui répondit: L'Esprit saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre... Car rien n'est impossible à Dieu» (Luc, 1, 34-37). Le *miracle* de la conception et de l'enfantement virginal, qui s'imprime dans la chair même de Marie, l'assure du *mystère* qui s'accomplit en elle, qu'elle n'a pas été le jouet d'une illusion.

C'est bien au *miracle* qu'en appelle Jésus pour attester le *mystère* du pardon donné au paralytique, et l'évangéliste pour attester le *mystère* de l'Incarnation. Va-t-on parler de magie?

A propos précisément de ces deux faits, je voudrais citer ici toute une page remarquable de Karl Barth: «Le miracle de Noël est *en fait* la forme du mystère constitué par l'union personnelle de Dieu et de l'homme (*unio hypostatica*). L'Eglise chrétienne et, avec elle, la théologie a *toujours clairement laissé entendre* que l'on ne pouvait pas postuler que le mystère de Noël ait dû nécessairement emprunter, à l'exclusion de tout autre, l'aspect de ce miracle particulier; autrement dit, que l'on ne saurait faire de la naissance miraculeuse la condition *sine qua non* de l'incarnation. L'union de la vraie divinité et de la vraie humanité en Jésus-Christ ne dépend en fait ni de la conception par le Saint-Esprit, ni de la naissance virginale. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il a plu à Dieu de réaliser et de manifester ce mystère dans et sous cette forme particulière. Mais, prenons garde, cela ne signifie pas que nous soyons désormais libres d'accepter ou, au contraire, de rejeter ce signe indicatif, en nous disant qu'après tout l'événement de Noël aurait tout aussi bien pu se produire autrement. C'est peut-être en nous référant au récit de la guérison du paralytique (Marc, 2) que nous pouvons le mieux comprendre le rapport entre la forme et le fond, tel qu'il se présente ici: – Mais afin que vous *sachiez* que le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés: Lève-toi, prends ton lit et marche. – Afin que vous sachiez... C'est ainsi que nous devons interpréter le miracle de la naissance virginale. Il s'agit du *mystère* de l'incarnation dont le *miracle* qui se produit est le signe visible... Il y a donc lieu de mettre en garde contre la tentative de placer entre parenthèses le miracle et la *nativitas Christi* pour s'attacher uniquement au mystère qu'il prétend indiquer. En tout cas, il faut le dire en toute netteté, chaque fois qu'on a cherché à éviter le *miracle* en cette affaire, on a fini en fait par ne plus pouvoir comprendre ni respecter l'incarnation elle-même, et par essayer tout simplement d'escamoter le *mystère* de l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, le *mystère* de la libre grâce de Dieu». (*Esquisse d'une dogmatique*, 1950, p. 97.)

Encore un troisième fait. La résurrection corporelle du Christ – «un esprit n'a ni chair ni os», Luc, 24, 39, – est le grand signe, annoncé d'avance, que les apôtres immédiatement donneront au monde de la vérité du message de Jésus touchant le mystère de sa personne et de sa mission: «Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi est votre foi... Mais le Christ est ressuscité d'entre les morts! (1 Cor. 15, 14-20). Sur ce miracle de la résurrection corporelle *future* de nos pauvres corps, et de la

résurrection corporelle *passée* du Christ, l'apôtre n'hésite pas à risquer *toute la vérité* du message évangélique.

Que conclure de ces faits? A qui refuse la *possibilité* du surnaturel-du-mystère, le miracle devient inintelligible et ne peut sembler que magie; on peut parfaitement voir un miracle, la résurrection de Lazare par exemple, et refuser la foi au mystère. Le miracle est-il au contraire destiné à attester la *présence* d'un mystère, dont la possibilité n'est point d'avance rejetée, – «la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent», – le miracle retrouve aussitôt son prix et son intelligibilité. (Et il reste entendu que les signes et les miracles ne sont pas ce qui fait croire, mais «la vertu de la folie de la croix»). Autrement dit, une certaine attitude non seulement du cœur mais de l'intelligence est présupposée en ceux à qui la révélation évangélique est apportée. Or, il faut bien le constater, cette ouverture au mystère possible est à contre-pente des préoccupations de l'intelligence contemporaine commune, formée aux disciplines positives et trop souvent – l'auteur le souligne avec force – «victime du postulat de l'*efficacité*», p. 117. Mais qui aura compris le lien dans l'Évangile du miracle au mystère aura saisi du même coup la signification religieuse profonde du miracle et comment le miracle, tout en s'inscrivant dans la trame des événements profanes, ne peut révéler sa raison d'être que par rapport à l'histoire du salut du monde.

C'est sur l'importance du miracle comme signe annonciateur d'une révélation absolument gratuite et surnaturelle, que notre orientation diffère de celle de l'auteur. Il pense possible de garder toute la substance du mystère chrétien en le rendant indépendant du miracle. Il définit à nouveau le mythe comme «un récit qui signifie une réalité, non pas à la manière positive ou rationnelle, mais à la façon surnaturelle des enfants, des poètes, des peuples archaïques et de tout ce qui dans chaque homme reste essentiellement enfantin, poétique et archaïque», p. 157. Et certes la foi chrétienne peut s'accompagner de tout cela, mais elle est *plus* que tout *cela*, la certitude d'une révélation divine gratuite, transcendante, communicable au monde. Au modernisme pour qui le mythe n'était que fable¹, l'auteur oppose un mythe qui, pour lui, est «réalité, et même la plus profonde réalité, quoique livrée très humblement», p. 158. Mais, selon lui, le Nouveau Testament ne livrera le Mythe dans sa pureté que démythologisé par une «révolution copernicienne qui mettra fin au concordisme en matière d'exégèse néotestamentaire», p. 159: «Si j'admets que Dieu n'a pu parler qu'*archaïque*» à des peuples *archaïques*, et même qu'il ne peut parler que «mythique» à l'homme, ne puis-je admettre aussi, *provisoirement*, que *même si* l'Annonciation, l'Incarnation, la Résurrection (pour ne parler que des mystères essentiels à la révélation évangélique) ne sont pas, *ce que je ne décide pas ici*, des événements historiques positifs au sens de la prise de la Bastille ou de

¹ On peut légitimement distinguer dans la pensée primitive des mythes *vrais* et des mythes *faibles*. Cf. J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, pp. 53-54,.

l'assassinat de Jules César, ils n'en demeurent pas moins des événements *sur-naturels*, c'est-à-dire *transpositifs*, qui sont survenus, arrivés *d'une certaine façon mais pas nécessairement de la façon magique* que nous avons toujours tendance à sauver anxieusement. (En note: Magiquement, c'est-à-dire, par confusion induite du mythe et de son enveloppe apparemment historique. L'Annonciation est-ce l'apparition d'un ange? La Résurrection, est-ce une sorte d'ectoplasme intouchable succédant à un cadavre?). N'est-il pas possible de penser que Dieu a pu s'incarner ou ressusciter *réellement* en utilisant un phénomène qui, pour les savants positifs, serait *naturel*, quel qu'il fût (un peu comme il crée *réellement* dans et par le canal de l'évolution naturelle)?...,» p. 155.

Le style se gâte de nouveau un peu plus loin, p. 160: «Une jeune fille est chez elle; un ange entre (avec ou sans ailes!)...» Et on lit en note: «La réalité (de l'Annonciation) ne consiste-t-elle pas au contraire en ce que Marie a compris qu'elle attendait le Messie?», p. 160.

«Je ne comprends pas pourquoi Dieu bouleverserait nécessairement l'ordre naturel des choses pour s'exprimer dans l'Incarnation et dans la Rédemption, alors qu'il ne le bouleverse pas pour s'exprimer dans la création...», p. 163. Il faudrait ici, pour répondre, demander si une intervention bouleversante de Dieu ne s'est pas d'abord produite lors de la création de l'univers *ex nihilo*, puis de la première âme spirituelle, puis de chaque âme humaine? Et si le mystère d'une nature humaine unie, en Jésus, non point à une personne créée, mais à la Personne même incréée du Verbe, ne suppose pas une autre intervention de Dieu incomparablement plus bouleversante que l'apparition de l'Ange à la Vierge, si plastiquement irréprésentable qu'ait été celle-ci? Et c'est la question de la divinité même de Jésus qui est ainsi posée. *Jésus-Christ, qui est-ce?* Est-il vrai, *pour toujours*, que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, *ut Filium suum unigenitum daret?*

L'auteur continue: «Est-il possible, par exemple, de concevoir que le Christ soit vraiment ressuscité, sans être historiquement (au sens strict) ressuscité, c'est-à-dire passé de la mort à la vie sans cause naturelle décelable? En d'autres termes: peut-on former l'idée d'une résurrection réelle, et connue comme telle dans la foi par les apôtres puis par nous, mais non positivement descriptible dans sa manifestation de la façon magique dont on a coutume de se l'imaginer d'après une lecture rapide et superficielle des évangiles? Et dans ce cas que resterait-il? Je pense qu'il resterait *tout*. Car la résurrection du Christ c'est essentiellement sa victoire sur la mort et le péché. La mort est le péché, le péché est la mort... Est-ce à dire que le Christ est ressuscité au sens où César a battu Vercingétorix en Alésia? Je n'en sais rien, quoique en principe je serais tenté de présumer une réponse négative. Ce qui me paraît sûr, en revanche, c'est que le fait réel, et surnaturel, de la résurrection du Christ n'inclut, ni n'exclut, *a priori*, de représentation phénoménale éliminant la possibilité d'intervention de séries causales naturelles», p. 166.

L'auteur ajoute: «Il ne faut pas oublier que le vrai mythe constitue un

mode d'expression profond mais pauvre dans ses moyens conceptuels et imprécis en regard du *logos*», p. 166.

Une révélation chrétienne démythologisée, qui n'est plus soutenue par aucun miracle pas même celui de la résurrection du Christ, et qui s'exprime dans un Credo par nature livré à l'«imprécis» du mythe, seraient-ce donc les deux conclusions auxquelles nous serions conduits? Faut-il penser qu'à l'Aréopage la mythologie avait changé de camp et passé des Grecs à saint Paul?

4. *Le mal et l'Eglise*

Les *sacrements* de la loi nouvelle se situent, pour le théologien, dans le prolongement du mystère de l'Incarnation. Ils sont comme les mains du Christ qui continuent de nous toucher à travers le temps et l'espace, des canaux par lesquels sa grâce nous est donnée non certes indépendamment de nos dispositions, mais au-delà de ces dispositions et proportionnellement à elles, en sorte que qui s'en approche avec deux reçoit quatre, etc.

On craint un peu que l'auteur – plus proche dit-il des protestants que des orthodoxes – ne voie en cela de la magie. Il ne parle pas de la Transsubstantiation. Il semble n'avoir pas vu la distinction entre d'une part la consécration résultant du baptême et de la confirmation, qui est commune à tout le peuple chrétien, et la consécration des prêtres, et ne plus voir entre eux et les laïcs qu'une distinction «fonctionnelle» (pp. 184 et 242).

Le *péché originel*, qui lui semble pouvoir être interprété comme l'intégrale des péchés de l'humanité sauvée par le Christ, et comme «la nature vue par Dieu en tant que pécheresse *après que* elle ait été vue par Dieu dans la totale et intègre splendeur de son Verbe», p. 175, ne supposerait plus dès lors la catastrophe d'un état de justice originelle. En conséquence, la doctrine scripturaire et traditionnelle du mystère de la Rédemption demandera à être transformée, disons «démythologisée».

«Il est bien inquiétant de constater qu'on n'enseigne *plus du tout* les fins dernières... Pourquoi sinon parce que, ayant pris justement honte, en notre monde positif, de tout le plâtras mythologique» dont on les avait entourées on est incapable dans la masse des prédicateurs d'expliquer ce que sont essentiellement les fins de l'homme et la fin du monde», p. 177. Et ici c'est peut-être bien à l'auteur qu'il faut donner raison contre une «pastorale» trop humanitaire et trop heureuse d'éluder les grands dilemmes évangéliques sur les fins dernières de l'homme et du monde, et les données de la théologie.

Sur l'*œcuménisme*: «Mon impatience d'une confrontation doctrinale était, je crois, un signe des temps; car les temps me paraissent venus de la tenter à certaines conditions... Puis-je avouer, sans me faire taxer de présomption, d'utopie ou d'ingratitude, que certains grands œcuménistes me paraissent actuellement dépassés et devraient céder la place à une seconde génération... C'est qu'en effet ils participent encore, au fond d'eux-

mêmes d'un œcuménisme que j'appelle eschatologique parce qu'ils savent que l'unité doit venir et qu'elle viendra, mais, à la limite, dirais-je, à la fin des temps. Ils ne parviennent pas à croire que ce puisse être pour demain ou pour après-demain», p. 188. «Au-delà des philosophies, au-delà des mentalités (et les incluant d'ailleurs), je crois qu'il y a les mythologies et que ce sont elles qui divisent. Je pense que toutes les grandes Eglises sont, plus ou moins, infidèles, sinon sur l'essentiel, du moins sur des aspects ou des expressions essentiels du message évangélique qu'elles trahissent aussi d'autres côtés; leurs témoignages apparaissent donc limités, erronés par défaut, et complémentaires; elles ont toutes besoin les unes des autres, et quand elles auront pris conscience intense de ce besoin, il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul Pasteur. J'insiste: je ne vois pas là-dedans le moindre danger de relativisme, de compromission ou de perte de l'essentiel... L'Eglise, l'Unique, la Pure, la Sainte, la Catholique, la Tunique sans coutures, ne se trouve actuellement divisée que dans la mesure où s'affrontent en elles des mythologies opposées.» La solution est à chercher dans un achèvement *«vers le mythe unificateur»*, p. 195.

L'auteur admet que, par rapport à la théologie, certaines *philosophies* soient privilégiées, mais il ne voit «pas très bien pourquoi, dûment rectifiés en certaines lignes, des systèmes tels que le nominalisme, l'idéalisme kantien ou hégélien, le positivisme même ne seraient pas, malgré les dangers de leur déviation, aptes à une intelligence de la foi», p. 190. Il n'admet pas, comme l'assure son ami Claude Tresmontant, – dans un petit livre dédié justement à Jean-Marie et Catherine Paupert! – «qu'il existe une structure métaphysique originale immanente à la théologie chrétienne comme à la théologie biblique, qu'il existe une métaphysique chrétienne».

Il ajoute: «On me retirera difficilement de l'idée qu'il est *a priori* faux de soutenir que les concepts aristotélico-thomistes de substance et d'accident sont indispensables à la théologie de l'Eucharistie, ceux de nature et de personne à celle de l'Incarnation, ceux d'essence et d'existence au *De Deo uno*, et ainsi de suite», p. 190. Mais précisément, dirons-nous, ce n'est pas *a priori*, c'est *a posteriori* que les concepts de nature et de personne, de substance et d'accident, *désolidarisés de tout contexte philosophique et systématique*, ont été trouvés aptes à définir solennellement et techniquement, contre des erreurs techniquement formulées, la doctrine même révélée. Un seul souci les inspire: Jésus-Christ, *qui est-ce?* Sa présence eucharistique, *quelle est-elle?*

En nous révélant que «Dieu, notre Sauveur, veut que tous les hommes soient sauvés», saint Paul nous révèle en même temps que le seul médiateur par lequel tous sont sauvés est le Christ Jésus (1 Tim., 2, 4-5). Mais l'imprécision essentielle et intrinsèque de la «théorie du mythe» permettra-t-elle à l'auteur d'écarter l'hypothèse d'*économies de salut parallèles au christianisme?* «A partir, dit-il, de l'instant où l'on a compris que la Révélation n'est pas une chose magique, une nuée flottant sur quelque Sinaï..., on comprend que Dieu peut s'être révélé et se révéler d'autres façons plus ou moins parfaites, dans d'autres religions, et même dans l'athéisme, et même dans le

marxisme. L'islam, le bouddhisme, les religions noires, l'agnosticisme et le marxisme ont aussi leur pointe de contact avec Dieu (leur vrai mythe) et leurs lourdeurs opaques (leurs mythologies). A nous chrétiens de les aider à dépouiller leurs mythologies, pour se tourner, dans la nudité de la pauvreté, vers le Mythe du vrai Dieu. Les convertir, c'est cela», p. 197. Sans doute, mais voir dans l'athéisme militant une révélation du vrai Dieu, c'est évidemment plus qu'un paradoxe.

Il y aurait beaucoup de louanges et peu de réserves à faire sur les dernières pages du livre, où l'on revient sur saint Thomas et Teilhard, le modernisme et l'intégrisme. Les prêtres y verront ce que pense d'eux et de leur action un laïc attentif et qualifié: «L'action liturgique, comme toute l'action de l'Eglise, n'est au fond qu'épanchement d'un esprit et d'un cœur remplis du mystère du Christ. Le reste est vent et ce n'est pas celui de Pentecôte», p. 255.

Telle est ma foi, écrit l'auteur au début de ces réflexions. C'est plutôt un exposé de sa théologie qu'elles nous offrent. Nous avons tenté de la résumer et de la critiquer. Elle nous a paru déficitaire. Qu'il nous le pardonne. Sa foi est plus profonde. Elle s'exprime dans la confession qui termine le livre et que nous faisons nôtre: «Quant à l'Eglise elle-même, si par ma faute, je n'ai pas assez clairement fait connaître mon sentiment, il m'est doux de le redire en terminant: l'Eglise est ma mère, je lui dois tout, comme à mes parents, à mes maîtres et à mes amis qui m'ont d'ailleurs eux-mêmes tout donné *dans l'Eglise*, comme chrétiens: non seulement ma foi mais les seules valeurs humaines que je possède. On peut présenter des requêtes à sa mère, il arrive même qu'on s'en impatiente, on ne peut la renier, ni cesser de l'aimer et de vivre en son amour».

Septembre 1966

C. J.

Respect chrétien du langage ¹

Chers Amis,

Le thème du langage comporte des harmoniques religieux, notre Congrès l'a reconnu en consacrant une partie de ses travaux au *langage religieux* ². Nous pouvons ajouter qu'il comporte des harmoniques spécifiquement chrétiens. Il y aura donc une réflexion proprement théologique, distincte de notre réflexion philosophique, qui portera sur le langage. Mais cette distinction n'est pas une séparation qui devrait signifier une ignorance réciproque.

Au contraire, le philosophe, s'il est croyant, trouvera dans ce que la foi et la théologie enseignent du langage un horizon singulièrement élargi, à l'intérieur duquel il pourra poursuivre sa recherche autonome.

Il pourra d'abord se livrer à une constatation: elle portera sur l'importance que revêt le langage pour la foi chrétienne. Ce qu'en effet nous rencontrons, ce sont deux grands faits de langage. En premier lieu, la foi vient de l'écoute; elle est adhésion à la prédication, c'est-à-dire à une parole annoncée. Le second fait rencontré est celui de l'Écriture. Ce qui est d'abord proclamé oralement est ensuite consigné dans un texte qui fait autorité pour le croyant. De là, remarquons-le, la part considérable tenue, dans les disciplines sacrées, par l'interprétation. L'exégèse, lecture attentive du texte sacré, a pour but d'en discerner le sens exact et précis. L'herméneutique est, pour une large part, une activité théologique.

De là découle une conséquence. L'herméneutique, comme méthode visant à dégager le sens exact d'un texte sacré, implique à l'égard du langage une attitude fondamentale de respect. Le chrétien est quelqu'un qui a le respect du langage. Si nous en avons le temps, nous pourrions développer ce thème et montrer comment ce respect du langage appelle à son tour un ensemble de vertus, comme la véracité, la loyauté, etc.

¹ Texte d'une allocution prononcée au cours d'une Messe célébrée pour les participants catholiques du *XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, à Genève, le 4 septembre 1966.

² Les *Actes* du Congrès occuperont deux volumes, édités par *La Baconnière*, Neuchâtel. Le premier volume, contenant les communications, a déjà paru. La section V, pp. 277-326, a pour thème: *Langage religieux. Mythe et symbole*. Le second volume, à paraître, contiendra l'essentiel des « tables rondes ». Celle, consacrée à ce sujet, a été brillamment introduite par M. Paul Ricoeur. La Conférence prononcée par M. Mircea Eliade, *Significations du mythe*, se rapporte au sujet du langage religieux. Le texte en sera également reproduit dans le second volume.

Importance du langage, respect qui lui est dû : on ne saurait en rester à cette première constatation. Il faut aller plus profond. Ce qui est propre au christianisme, c'est l'assertion que cette parole, prêchée ou écrite, a origine en Dieu : par elle c'est Dieu qui nous parle ¹. Voilà une affirmation redoutable, que la pensée humaine n'aurait sans doute jamais osé formuler : Dieu se sert du langage humain pour nous communiquer la connaissance de son mystère et de son dessein de salut.

Plus radicalement encore, non seulement la foi chrétienne tient que Dieu nous parle en se servant du langage humain, mais encore elle nous apprend que la réalité mystérieuse, constituée par le langage, trouve en Dieu-même, – ô certes selon un mode divin infiniment éloigné de tout mode du langage créé! – sa première exemplarité. La Révélation johannique n'emploie-t-elle pas à dessein le terme λόγος, en latin *verbum*, pour désigner, au sein de la vie trinitaire, la Personne divine du Fils? Λόγος, c'est à la fois pensée et langage (mais le langage ne s'explique pas sans la pensée!). Désignant une personne divine, il signifie le mystère de fécondité et de lumière, dans lequel Dieu, qui est la Vérité, se connaît lui-même, dans lequel le Père, qui est Dieu, conçoit le Fils, qui est Dieu.

Ainsi voyons-nous à quel niveau s'enracine le respect chrétien du langage. Le langage, communication de la pensée, trouve dans le mystère très saint de la vie divine son exemplarité la plus haute. Assumé par Dieu, le langage conduit notre esprit jusqu'à la connaissance de Dieu.

Je terminerai ces considérations sur une brève remarque. Conjointement à la prise de conscience de la destination si sublime que la Révélation confère au langage, la réflexion chrétienne ne peut manquer de mesurer l'écart qui existe entre la nature du langage humain, avec son lien intrinsèque aux images, ses imperfections, ses multiples conditionnements, et l'office théologique qu'il est appelé à remplir. De sorte qu'il semble que le sens chrétien du langage comporte l'aperception d'une tension constitutive, qui est inhérente à son usage divin. Cette tension reflète la conviction que le langage humain désigne vraiment Dieu, mais d'une manière imparfaite; ou encore que l'usage chrétien du langage implique la critique de ce langage, entendons la conscience affinée de son inadéquation dans l'usage exact et sacré lui-même que nous en faisons.

Par là-même la position chrétienne se définit par contraste avec deux autres positions : celle d'abord, qui, au nom de la Transcendance, jette le discrédit sur le langage qui, par rapport aux choses de Dieu, ne serait que métaphorique et approximatif; celle, à l'opposé, qui conçoit un discours sur Dieu exhaustif au niveau de la raison humaine et de son immanence, exclusif du mystère, et tendant du coup à réduire Dieu à nos propres mesures.

En réalité, notre langage peut vraiment *dire* Dieu, et c'est son extraordinaire dignité; mais au moment même où il dit Dieu, conscient de ses propres limites et de l'infinité de l'objet, il débouche sur le silence de l'adoration,

¹ On relira à ce propos la Constitution dogmatique, *Dei Verbum*, sur la Révélation divine, du II^e Concile du Vatican.

et c'est l'aveu de sa mesure humaine, sans comparaison avec les mesures du Très-Haut. La parole de vérité et le silence d'adoration s'appellent l'un l'autre.

Ce n'étaient là, rapidement évoqués, que quelques thèmes que je me permets de suggérer à votre méditation. Une parole de saint Augustin sera ma conclusion: *«Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.*

Et qu'avons-nous dit, ô mon Dieu, ma vie, ma sainte douceur, que peut-on dire, quand c'est de vous qu'on parle? Et pourtant malheur à ceux qui se taisent sur vous, car leur parlage n'est alors que mutisme!»¹

Amen.

M.-M. COTTIER, O.P.

¹ *Confessions*, lib. I, c. IV.

L'Etat israélien et les destinées d'Israël

1. En raison de l'orientation générale du deuxième Concile du Vatican, qui se voulait d'abord pastorale, la Constitution dogmatique *Lumen gentium* a présenté l'Eglise en insistant sur son caractère de «Peuple de Dieu». A la différence de l'orientation suggérée lors du premier Concile du Vatican, puis suivie par Pie XII, qui voyaient en elle d'abord le «Corps mystique du Christ», ce qui permettait au théologien de la faire dériver immédiatement des trois prérogatives majeures et communicables du Christ: son pouvoir royal, son pouvoir sacerdotal et par-dessus tout sa grâce et sa sainteté. Nous disons «par-dessus tout», car l'Eglise, insistons-y, n'est pas seulement moyen de salut (*sacramentum* au sens de cause instrumentale), elle est plus encore résidence de la grâce et lieu d'habitation de l'Esprit saint (*sacramentum* au sens de mystère).

La notion de «Peuple de Dieu» s'appliquait à manifester la continuité historique de l'Ancien et du Nouveau Testament; mais précisément, elle devenait ambiguë dès le moment où, après le faux pas d'Israël, elle allait désigner d'une part l'Eglise, Corps mystique du Christ, et d'autre part l'Israël qui, méconnaissant le Christ et devenu comme une Eglise répudiée, – «répudiée comme Eglise, non comme peuple», – reste cependant le Peuple de Dieu: «Je demande donc: Dieu aurait-il rejeté son peuple? Certes non!» (Rom., XI, 1). Plusieurs déjà, victimes de cette ambiguïté, ont pensé que, puisqu'Israël est encore le peuple de Dieu, il est aussi l'Eglise, et que celle-ci est donc intrinsèquement mutilée tant qu'Israël ne l'aura pas rejointe. A quoi il faut répondre, comme le faisait récemment J. P. Lichtenberg, que «c'est au sein d'Israël», – peuple de Dieu attendant puis méconnaissant son Messie, – «qu'il y a eu schisme, et non point au sein de l'Eglise naissante¹». Plus qu'à la notion de *Peuple de Dieu*, c'est à la notion paulinienne d'Eglise, Corps du Christ, que reviendra toujours le théologien: si l'état d'innocence avait persévéré, il y aurait eu un Peuple de Dieu, mais il n'y aurait pas eu de Corps mystique du Christ.

¹ *Nouvelle Revue théologique*, 3 mars 1966, p. 229.

Toujours en raison de l'orientation pastorale du Concile, le décret conciliaire sur les Juifs, on a pu le faire remarquer, «ne parle pas de *la religion juive en tant que telle*, mais d'une réalité beaucoup plus complexe: du peuple juif ou d'Israël, de ce que nous avons coutume d'appeler le judaïsme¹». Son objet, dans la déclaration sur les religions non chrétiennes, est de prescrire au peuple chrétien l'attitude de droiture, de vérité, de justice qu'il doit adopter à l'égard des peuples non chrétiens et très spécialement à l'égard du peuple juif.

Mais, par-delà les directives pastorales, et pour en mieux saisir l'urgence et l'opportunité, le théologien, le simple croyant lui-même, désireux d'orienter leur prière et de préciser leur acte de foi, tenteront toujours d'entrer plus profondément dans l'intelligence de ce «mystère» d'Israël que nous a révélé saint Paul, et de comprendre du même coup – c'est un mystère d'iniquité, – comment un unique principe de *haine du surnaturel* est à l'œuvre, mais diversement, soit dans l'antisémitisme soit dans l'antichristianisme.

2. L'étude centrale sur le *Mystère d'Israël*, qui donne son nom au livre de Jacques Maritain, et qu'il faudra souvent relire, avait d'abord paru, en 1937, sous le titre: *L'impossible antisémitisme* («Impossible,» cela s'entend: pour tout chrétien conscient!). Nous attirons l'attention du lecteur sur une notion courante que selon sa coutume l'auteur a soumise à un examen pénétrant, pp. 35,36, la notion de *faute collective* «qui ne vaut rien», et qu'il faut remplacer par les notions soit de *faute nationale*, soit de *châtiment-événement* et de *châtiment-état*:

«Pour qui cherche à voir les choses en profondeur, notre châtiment est notre choix, et à vrai dire chacun reçoit *ce qu'il a voulu*.

«Cela est vrai en deux sens. En un premier sens, «ce que nous avons voulu» peut être quelque catastrophe ou quelque fléau que nous ne voulions certes pas comme tels, mais qui manifeste tout à coup, fait éclater au grand jour, dans quelque épouvantable événement, effet propre du choix que nous avons fait, le vrai visage ou la vraie signification de ce que nous avons voulu. C'est le *châtiment-événement*, qui est passager comme tout événement, et auquel Dieu, – nous avons là-dessus la parole de Yahveh, – peut laisser le champ libre jusqu'à la troisième ou la quatrième génération, mais *pas au-delà*. C'est en ce sens-là que la ruine de Jérusalem et la destruction du Temple apparaissent comme le châtiment du crime des princes des prêtres, – non qu'ils aient eu quelque intention «déicide», puisqu'ils ne savaient pas

¹ *Ibid.*, p. 227.

que Jésus était Dieu, – mais précisément *ils auraient dû le savoir*, leur crime, crime contre Israël, et contre le Sauveur issu de lui, et contre Dieu, a été d'abord de ne pas reconnaître le Messie, et ensuite, après la Résurrection, de s'obstiner dans leur aveuglement, et de tourner le peuple contre la Bonne Nouvelle.

«Et, – voici maintenant le deuxième sens, – «ce que nous avons voulu» peut être un état où, sans savoir non plus tout ce qu'il implique, nous nous sommes placés nous-mêmes, faisant ainsi par notre choix quelque perte irréparable. *Châtiment-état*, qui est durable de soi, peut traverser les siècles: car il n'est pas un effet de notre choix, il n'est que notre choix lui-même une fois fait, en une occasion qui ne peut plus revenir. C'est en ce sens-là qu'Israël, par la faute de ses chefs, a renoncé à ce qu'il aurait pu être, et que Dieu lui avait offert d'être, – le noyau, le centre ici-bas de ce royaume de Dieu qui pérégrinant et souffrant sur terre, est le Corps mystique du Christ rédempteur. Du même coup Israël préférerait le monde, – comme le lieu où il attend que se révèle la justice de Dieu, – et allait, toujours aimé à cause de ses pères, faire son chemin dans la nuit du monde. Etat qui durera jusqu'à sa réintégration.

«S'agit-il après cela de souffrances et d'afflictions dont la possibilité, – à travers des contingences historiques qui vont à l'infini, – remonte à une faute commise dans le passé, au temps d'une génération trente ou soixante fois antérieure, elles ne sont sûrement pas un châtiment de la faute passée en question, un châtiment-événement qui atteindrait la trentième ou la soixantième génération. Il se peut qu'elles soient un châtiment de fautes particulières commises *en des temps plus récents* (ne remontant pas à plus de trois ou quatre générations au maximum) et que Dieu ne laisse pas impunies. Mais il se peut aussi, et c'est généralement le cas pour les victimes de la méchanceté ou de la stupidité des hommes, que ces douleurs ou afflictions soient *la rançon d'un témoignage rendu, d'une vocation historique* qui irrite le monde.»

3. Le livre se termine par un *post-scriptum* (1964) où l'auteur nous donne, telle qu'il l'entrevoit, la signification, pour la destinée d'Israël, de la formation de l'Etat israélien. La dispersion d'Israël est considérée non pas comme châtiment, mais comme requise par la mission d'Israël d'annoncer au monde le vrai Dieu. Elle continue, même après le Christ, d'avoir cette tâche providentielle¹. Son caractère afflictif, pénal et nostalgique résultait de la destruc-

¹ On rejoint Pascal résumant les Pères de l'Eglise: «C'est visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie. Il porte les livres et les aime, et ne les

tion du Temple, centre spirituel dont les rayons réchauffaient les enfants d'Israël où qu'ils fussent. Elle ne cessera qu'au jour de la grande réintégration. Mais l'ébauche d'un nouveau centre existe maintenant, à savoir l'Etat d'Israël qui, *bien que temporel, a pourtant une fonction spirituelle à exercer*, et de ce fait diffère des autres.

La condition d'Israël est désormais bipolaire, elle relève de deux centres de gravitation différents: les Juifs de la Diaspora, citoyens des Etats dont ils sont membres, ont besoin, pour maintenir leur identité spirituelle de peuple de Dieu, de la *Jérusalem de la nostalgie de l'Exil*; et dans cet effort pour maintenir leur identité, ils se trouveront aidés par la sympathie et la connaturalité qui tournent leurs yeux vers ce point fixe qu'est l'Etat d'Israël, – grâce auquel ils sont sortis du ghetto, – vers la *Jérusalem tête de la nation israélienne*. D'où une tension fraternelle entre l'Etat juif et la population juive de la Diaspora. Sous la pression de la Diaspora, – où les Juifs sont citoyens de divers Etats, – il est demandé à l'Etat israélien d'être purement *temporel*, et nullement *sacral*. Dès lors, «du fait même de l'existence de l'Etat d'Israël, une certaine disjonction commence à se manifester, – dans ce peuple juif dont la destinée temporelle et la destinée spirituelle n'ont si longtemps fait qu'un, – entre la *judaïcité spirituelle* et la *judaïcité temporelle*. En d'autres termes, l'appartenance spirituelle *au peuple que le Dieu d'Abraham et de Moïse s'est réservé* apparaît comme se disjoignant explicitement désormais de l'appartenance temporelle *à un peuple occupant un territoire donné* et formant un Etat donné.»

Ces vues sur la philosophie chrétienne de l'histoire, on en conviendra, sont hautes et éclairantes. Mais ce n'est pas tout. On nous fait faire encore un pas en avant. La disjonction et la tendance à l'*universalité* de la judaïcité spirituelle, s'affranchissant peu à peu des inévitables *limitations* de la judaïcité temporelle, offrent une signification bien remarquable: «Je crois qu'elles *marquent l'irruption, dans la conscience d'Israël, d'une crise religieuse depuis longtemps latente et désormais irrépressible.*» Continuons ici de citer textuellement: «Comment ne pas voir, en effet, qu'en cherchant à découvrir en *termes spirituels* l'identité et l'unité du peuple que Moïse a délivré d'Egypte, il faudra inévitablement dépasser sans fin et faire successivement éclater tout ce qui caractérisait ce même peuple comme *entité nationalement, ethni-*

entend point. Et tout cela est prédit: que les jugements de Dieu leur sont confiés, mais comme un livre scellé» Edit. Brunschvicg, n° 641.

quement et culturellement individuée sur la terre: le terme d'un tel processus ne pouvant être, bon gré mal gré, qu'une définition purement spirituelle et pleinement universelle de l'Israël de Dieu?»

Ici, une fois de plus, l'auteur va souligner la manière obscure mais suprenante dont Dieu chemine dans le cœur et dans l'histoire des hommes: «Et en conséquence, ne sommes-nous pas autorisés à penser que bien avant qu'aucun problème explicitement posé à l'égard de l'Evangile agite un jour la conscience d'Israël, bien avant qu'un jour il soit question d'un *agonizin reappraisal* de son attitude envers Jésus, c'est dans son *comportement pratique*, dans sa manière de réagir, à travers l'implacable dialectique qui l'emporte, aux difficultés et aux énigmes de l'histoire, qu'en fait Israël, sans même le savoir encore, se rapprochera du grand jour qui selon saint Paul sera pour le monde comme une résurrection d'entre les morts, et que l'Esprit de Dieu nous fait attendre d'un si grand désir? *Non conversio sed plenitudo* ¹ ! Il me semble que tandis que l'histoire humaine chemine, lentement peut-être, vers ce grand jour, ce n'est pas encore, certes, par ce qu'il *croira*, mais plutôt par ce qu'il *fera*, par la façon dont – peuple encore dispersé et déjà regroupé – il sera amené, pour maintenir son identité spirituelle, à universaliser de plus en plus la judaïcité spirituelle (au lieu de la resserrer à l'extrême comme dans le régime du ghetto), qu'Israël deviendra peu à peu, – pour son propre compte, et de par les requêtes les plus intimes de son expérience et de sa vie – tributaire de la Bonne Nouvelle.» C'est «en se déchirant lui-même» qu'Israël chemine vers «l'universalité toute spirituelle où l'Eglise du Christ s'est constituée d'emblée.»

Et ce n'est pas tout. «Mais comment parler comme il faudrait de ces choses qu'une nuit divine enveloppe?» Est-ce que dès la ruine de Jérusalem et la destruction du Temple, une similarité ne s'est pas manifestée, par la souffrance et la Croix, «entre le peuple juif et Celui dont il n'a pas voulu?». Jusqu'à «cet holocauste de six millions de Juifs anéantis par Hitler et le racisme nazi qui a marqué notre époque d'une plaie béante, et qui a révélé une sorte d'énigmatique et terrifiante similarité entre la passion du peuple de Dieu en marche, dans la nuit du monde, vers sa destinée finale, et la Passion du Fils de Dieu accomplissant, dans la grande nuit sacrée des desseins éternels, l'œuvre de la Rédemption du genre humain.»

Tout à la fin du livre, c'est la communauté d'espérance entre Juifs et Chrétiens, – si radicalement divisées que soient l'une contre l'autre, l'espé-

¹ Le mot est de Cornelius a Lapide.

rance des uns et l'espérance des autres, – qui est évoquée: «Venez, crie Israël, venez Sauveur d'Israël et Sauveur du monde, vous qui viendrez en gloire *et n'êtes pas venu d'abord en humilité*. Et nous autres chrétiens, qui savons qu'il est déjà venu en humilité, et qui connaissons son nom, nous criions aussi: Venez, *venez en gloire*. Sauveur d'Israël et Sauveur du monde! *Veni Domine Jesu.*»

Notre livre *Destinées d'Israël* a été écrit en 1944. Nous y parlions longuement du Sionisme politique comme d'une «solution» possible, mais foncièrement inadéquate du problème d'Israël. L'Etat d'Israël, proclamé le 15 mai 1948 au cours d'une tragédie, sans toucher au cœur religieux du problème, en modifiait profondément les perspectives temporelles. Dans les années qui ont suivi, on nous a parfois demandé de compléter le livre. Mais qu'aurions-nous dit de comparable à ces dix pages du *Post-Scriptum* que nous venons de résumer?

4. Aux deux premières pages de ce *Post-Scriptum*, l'auteur, qui s'en prend aux ennemis du Sionisme, écrit d'une manière volontairement abrupte que «le peuple d'Israël est l'unique peuple au monde auquel une terre, la Terre de Canaan, a été donnée par le vrai Dieu, le Dieu unique et transcendant, créateur de l'univers et du genre humain, et que ce que Dieu a donné une fois est donné pour toujours»; qu'en «retournant en Palestine c'est *chez eux* qu'ils sont revenus s'établir»; qu'Israël «tient de Dieu même son droit à exister et à être reconnu comme nation sur la terre aux portes de laquelle il a été conduit par Moïse».

Comprenons bien sa pensée. Il n'est aucunement question pour lui «de prétendre que l'Etat d'Israël est *de droit divin*»; mais seulement que cette *terre* a été donnée par le vrai Dieu à ce *peuple*, et qu'il est normal qu'il y retourne comme l'oiseau à son nid. L'Etat, ce sont les hommes qui le font et c'est la volonté *humaine* de vivre ensemble qui fait sa légitimité, ce n'est pas Dieu qui le fonde. Lors de la première conquête de Canaan, il en a été autrement. Alors Dieu n'a pas seulement donné la terre; il a aussi sanctionné la communauté théocratique-politique. Cet *Etat de droit divin* a cessé pour toujours, avec le faux pas d'Israël et la destruction du Temple. Mais la *terre* restait héréditairement donnée. Bref, les Juifs avaient droit *par héritage humain* à la terre donnée par Dieu à leurs ancêtres.

Toujours dans la perspective de l'auteur, quand saint Paul dit que les dons de Dieu sont sans repentance, «il ne fait aucune distinction à ce sujet entre dons spirituels et dons temporels. Et rien n'indique dans l'Écriture que le don de la terre au peuple choisi, – et *toujours aimé* à cause de ses

pères, – ait été révoqué. Si leur expulsion de leur pays à la suite de la guerre atroce que leur ont faite les Romains a été une punition de Dieu, une telle punition ne saurait être éternelle, pas plus que toute «punition-événement». Dès qu'il réussit à y revenir, le peuple juif est *chez lui* dans la terre promise».

Il n'y est pas revenu sans violence. Violence inouïe, indicible, d'abord *subie* par lui. Etant donné la faillite de l'assimilation et la situation désespérée des Juifs après les exterminations nazies, – l'auteur rappelle, en 1947, «les bateaux chargés de Juifs mourant de détresse errant en Méditerranée d'un port à l'autre, repoussés de partout», – la fondation de l'Etat d'Israël apparaissait vraiment comme une «nécessité historique». Violence aussi, – sans proportion sans doute avec la précédente, – qu'il *fera subir* aux autres. Aux origines de tout Etat, Léon XIII n'hésitait pas à le faire remarquer, il y a une part de violence; aucune formation temporelle n'est exempte de moyens impurs; la condition humaine est si misérable qu'il n'est pas *vrai* que les moyens de Gandhi puissent jamais *suffire* à obtenir justice pour un peuple, ou une classe, ou une race. Et pour le terrorisme, il faut dire, à l'honneur des dirigeants israéliens, qu'ils l'ont eux-mêmes répudié. Il reste que s'il était équitable que ce peuple sans terre reçût une terre, et même *sa terre*, il eût été juste et non moins équitable que les Arabes, musulmans ou chrétiens, déplacés, fussent eux aussi respectés dans leurs droits humains et non seulement indemnisés, mais consultés sur l'opportunité de la transaction.

5. *Un long combat contre l'antisémitisme*, porte la bande de ce volume. Nulle part mieux qu'ici ne sont mises à jour les racines profondes de l'antisémitisme et la malice de ses conséquences. «Avant d'être un problème de sang, de vie ou de mort physique pour les Juifs, l'antisémitisme est un problème d'esprit, de vie et de mort spirituelle pour les chrétiens... Il y a quelque chose que la fureur antisémite blesse et corrompt irrémédiablement: c'est la conscience chrétienne. Le désespoir de ceux qui se sont donné la mort parce que l'injustice triomphait, – on a vu souvent de malheureux Juifs verser de l'argent aux Nazis pour être fusillés tout de suite plutôt que d'être envoyés dans les camps et torturés. – est lui-même une image de quelque chose de plus terrible encore: la corruption de l'âme humaine chez les persécuteurs, et le gouffre de perversion où ils risquent de jeter la race humaine»... p. 226.

Avril 1966

CHARLES JOURNET.

Bibliographies

La Vierge Marie dans la Constitution sur l'Eglise, Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, 1965, 126 pages, Paris, Lethielleux.

Le texte conciliaire est donné en latin, avec en regard la traduction de R. Laurentin. Le commentaire comporte cinq chapitres: 1. Genèse du texte conciliaire (R. Laurentin) – La place du chapitre «De beata Maria Virgine Deipara» dans la Constitution «*Lumen Gentium*» (Th. Koehler, S. M.). – 3. Marie et l'Ecriture (Le Déaut, C.S.Sp.). – Le rapport de la Mère de Dieu à son Fils (Manteau-Bonamy, O. P.). – Le culte marial (Godefroy, O. P.). Le chapitre central est peut-être celui qui traite de *Marie et l'Ecriture*. On note tout d'abord que «ce qui est retenu (par le Concile) des textes scripturaires ayant trait à la Vierge représente vraiment un minimum mais fournit un point de départ sûr pour des recherches nouvelles... Le souci des incidences sur le plan œcuménique a certainement joué un grand rôle et conduit à une extrême sobriété dans l'exposé de la doctrine mariale catholique». «*L'orientation biblique* très consciente constitue un fait nouveau riche de promesses... La Mariologie ne peut se contenter de considérer l'Ancien Testament comme un trésor d'images applicables à la Vierge au sens accommodatrice, très élastique. Il s'y trouve sur la Mère du Messie, une révélation authentique, bien que seulement esquissée (*adumbrata*), que l'on découvrira dans le Nouveau Testament révélateur de l'Ancien, et dans l'interprétation traditionnelle de l'Eglise. Le § 55 répète en effet le principe fondamental de l'exégèse catholique de l'Ancien Testament: *Ces documents primitifs, tels qu'ils sont lus dans l'Eglise et compris à la lumière de la pleine révélation ultérieure, font peu à peu apparaître la figure de la femme, Mère du Rédempteur*... Un thème de grande portée fut introduit par suite d'un amendement: Marie sous l'image biblique de la *Fille de Sion*. Dans cette Constitution *Lumen Gentium* qui a si magnifiquement consacré le thème du *Peuple de Dieu*, il est significatif de voir Marie insérée dans la lignée d'Israël, personnifiant en quelque sorte le peuple de Dieu».

La traduction du texte conciliaire est excellente. La présentation de tout le volume, parfaite.

M.-J. NICOLAS, O. P., *Théotokos, Le mystère de Marie*. Tournay, Desclée, 1965, 238 pages.

«Les théologiens ont tant écrit sur Marie, ces dernières années, qu'on ne peut guère apporter du nouveau en la matière. Après tant d'études fragmentaires que j'ai moi-même consacrées au mystère marial, la seule raison d'être de ce livre est de tenter une synthèse. Il ne s'agit pas d'une *Somme* où tout serait rassemblé, ni d'un traité proprement scolaire où toutes les articulations seraient manifestées dans le détail, mais d'une intuition théologique fondamentale, et de la manifestation d'un ordre à partir de cette intuition. Le titre de *Théotokos* donné à cette synthèse exprime d'un mot cette intuition théologique.» On ne pouvait mieux présenter ce beau livre divisé en cinq chapitres: 1. Marie dans la Révélation. – 2. Marie Mère de Dieu. – 3. Marie pleine de grâce. – 4. Marie et le salut des hommes. – 5. Marie et l'Eglise. L'Appendice donne le texte de la doctrine mariale de Vatican II.

On aimera l'exégèse que fait l'auteur des *documents évangéliques* dans son premier chapitre. Selon saint Luc, le Fils de Dieu annoncé à Marie est bien celui auquel croyait l'Eglise après la résurrection et la Pentecôte; et l'intention de l'évangéliste est de nous faire savoir ce que Marie *elle-même* a compris. Au moment de l'Annonciation, Marie savait que Dieu la voulait vierge: «Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais pas d'homme?» La traduction par «*gratia plena*» du grec *kecharitôménè* exprime ce qu'à l'évidence il implique, à savoir l'idée d'une plénitude dans les effets de l'amour divin. Dans le même chapitre, le rôle de la *Tradition* dans la doctrine mariale est exposé avec netteté. L'auteur indique ici tout de suite le principe qui lui permettra de structurer sa présentation de la théologie mariale: «La Maternité en tant que divine, ayant pour terme Dieu fait homme pour le salut des hommes, implique l'association totale entre *cette* mère et *ce* Fils, autrement dit le concept intégral de Maternité Divine inclut celui d'association», p. 49. «Si la maternité de Marie crée entre elle et Jésus une relation d'*association* totale, c'est en raison de ce qu'ajoute le mystère de l'Incarnation à celui de la maternité humaine», p. VII. Ainsi comprise, la maternité divine est le principe de la mariologie comme l'union hypostatique l'est de la christologie.

Le chapitre 2 analyse avec profondeur d'abord ce qu'est la maternité quand elle se termine en une personne humaine; puis *la maternité de la Vierge* faite pour se terminer à une nature aussitôt assumée par le Verbe. Le mot le plus décisif pour fonder la Théotokos est de S. Cyrille: «Ce n'est pas l'enfantement qui a fait Dieu, mais Dieu qui a fait sien l'enfantement», il a fait sien la nature en cours d'enfantement et par suite il a fait sien cette Mère. L'usage du mot Théotokos représente une application absolument privilégiée de la «*communicatio idiomatum*». C'est dans ce chapitre qu'est développée l'intuition fondamentale de la *maternité sponsale* de Marie, empruntée à Scheeben. Entre deux personnes, Marie et le Verbe, un *oui* est prononcé, à la suite duquel le Verbe s'incarne et Marie devient Mère. «Nous touchons là une des idées majeures, et peut-être l'idée majeure de la mariologie contemporaine... L'humanité a été créée dans un couple. C'est ce couple qui a péché. L'humanité elle-même devra réparer... *Mater et Socia*... Un approfondissement constant de la théologie de la maternité divine et du thème irénéen de la Nouvelle Eve aboutit à leur convergence, à leur enrichissement mutuel. C'est trop peu de rapprocher, comme le faisait saint Irénée, la scène de l'Annonciation de celle de la chute. C'est tout le destin d'Eve, compagne et épouse de l'homme, mère avec lui des vivants, qui est repris, réparé, dépassé, transfiguré en Marie, comme celui d'Adam en Jésus», pp. 82-87. Cette même notion de maternité sponsale implique que la virginité de Marie sera perpétuelle, p. 93. Elle réfère Marie à la Personne même du Verbe, elle l'introduit dans l'ordre des personnes divines, p. 99. Si l'on cherche à résumer le concept intégral de maternité divine, on dira que la valeur la plus précieuse est la *sponsalité* (Nouvelle Eve) rendue possible par la *maternité* divine, p. 105.

La *plénitude de grâce* est étudiée au chapitre 3. Dans l'argumentation de Duns Scot en faveur de l'Immaculée Conception, «pas trace de sa thèse sur le motif de l'Incarnation». C'est la voie ouverte par S. Thomas qu'a suivie Scot écrivant: *Mariam maxime indiguisset Christo ut redemptore*. Mais «hélas, on a pu voir des défenseurs de S. Thomas minimiser les exigences de la maternité divine et des disciples de Scot affirmer que Marie, prédestinée avec le Christ avant toute prévision du péché, n'aurait pas été rachetée», p. 120. Suivent deux beaux para-

graphes sur la *foi* de Marie et sa *physionomie* spirituelle.

Le chapitre IV concerne *Marie et le salut des hommes*, ses titres de Mère des hommes et de Médiatrice. Le chapitre V, *Marie et l'Eglise* s'appuie sur le *oui* que la Vierge, au moment de l'Annonciation, prononce au nom de tout le genre humain (S. Thomas), pour voir en elle la personnalité de l'Eglise, p. 194. On trouverait un très beau développement de cette dernière vue dans le livre de Vladimir Lossky, dans son *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 190-192. Voici, à nos yeux, ce qu'on pourrait dire. Sous l'Esprit saint, *Personnalité incréée* de l'Eglise par voie d'efficiencia et d'inhabitation, l'Eglise, 1^o en tant qu'*Epouse* et *résidence* de la grâce pleinement christoconformante est personnalisée dans la *Vierge Marie*; 2^o en tant que *Mère* et *sacrement* («*signum et instrumentum*», Vatican II, Constitution *Lumen Gentium*, n^o 1) de la grâce pleinement christoconformante, elle est personnalisée dans les pouvoirs hiérarchiques centrés sur le *primat de Pierre*, «*Ubi Petrus ibi Ecclesia*» (S. Ambroise).

La conclusion porte sur *Marie et le mystère chrétien*. «Le mystère chrétien est celui du rassemblement de tous les hommes en la Personne de Jésus-Christ, Fils premier-né en qui tous deviennent fils. C'est cette unité du Christ avec les hommes qui lui permet d'assumer, avec leur nature, leur relation à Dieu, et par suite leur destin... Or Dieu ne s'incarne qu'en s'unissant à une créature dont Il prend ce qui sera sa chair, son être humain, son enracinement dans l'univers créé. C'est donc par elle et en elle que l'union du Verbe Incarné à l'humanité commence. Ce commencement est déjà une perfection... Et cependant, ce don suprême ne la fait pas sortir des limites de sa condition de créature. C'est au-delà d'elle, en son Fils, en son fruit, que ces limites sont transgressées. Tout est grâce dans ce qu'elle est, dans ce qu'elle a. Elle a la même pauvreté essentielle que nous tous... Mais puisque c'est par la maternité qu'une personne humaine pouvait être élevée à l'union primordiale avec le Verbe Incarné, cette personne est une femme. Et c'est en tout ce que la femme a de propre qu'elle sera exaltée... Tout ce qui la supprimerait du mystère chrétien méconnaîtrait la place tenue par l'humanité dans le mystère de l'Incarnation. Méconnaître le mystère marial, c'est s'exposer à méconnaître le mystère de l'Eglise, qui trouve en Marie sa plus pure

expression.» Telle est la conclusion de ce beau livre, le plus profond qu'à notre époque on ait écrit sur la Vierge Marie.

C. J.

SAINT AUGUSTIN, *De baptismo, libri VII*, Collection Bibliothèque Augustinienne, n° 29, 666 pages, Paris, Desclée de Brouwer.

La traduction est de G. Finaert. L'introduction et les notes du chanoine Georges Bavaud représentent une exégèse serrée, approfondie, subtile, richement documentée, du *De baptismo*, où tous les problèmes de la théologie des sacrements et de l'ecclésiologie sont en chantier. Le premier thème de l'ouvrage a pour objet la réfutation de la doctrine baptismale des Donatistes et la réponse à deux questions: Le ministre dissident baptise-t-il valablement? Celui qui est baptisé en dehors de l'Eglise peut-il recevoir le pardon de ses péchés. Le second thème, qui occupe six livres sur sept, consiste dans l'analyse d'un problème délicat: *Quelle est l'autorité de saint Cyprien dans cette controverse baptismale?* Il tenait à tort qu'il fallait rebaptiser les dissidents, et les Donatistes en faisaient leur docteur. Mais c'était un saint et un martyr. L'*Introduction*, qui comporte neuf paragraphes, est suivie de 150 pages de *Notes* en petit texte portant sur 35 sujets, dont plusieurs sont captivants: saint Augustin croit-il à l'existence de dissidents de bonne foi? – Les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament – L'autorité des Conciles pléniers – La situation du catéchumène par rapport au Royaume des cieux, etc. En regard des positions augustinienne, qui sont analysées en fonction de leur contexte historique, sont indiquées les précisions ou les modifications apportées par le développement de la doctrine chrétienne. L'édition des *Œuvres de saint Augustin*, telle qu'elle nous est présentée dans la *Bibliothèque augustinienne*, est un événement de la littérature religieuse de notre siècle.

GEORGES BAVAUD, *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme, L'évolution d'une théologie et d'une mentalité*, Edit. Saint-Paul, Fribourg, 1966, 112 pages.

«Notre étude est une introduction à la lecture du texte conciliaire. Elle cherche d'abord à dégager l'ecclésiologie qui inspire les principes catholiques de l'œcuménisme.

Elle essaie ensuite de repérer les sources principales du décret: la Sainte Ecriture d'abord, puis l'Instruction du Saint-Office de 1949, enfin le chapitre XI du schéma sur l'Eglise de 1962, le schéma *De unitate Ecclesiae* rédigé par la Commission orientale et le texte préparé par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. L'encyclique *Mortalium animos* est analysée pour montrer pourquoi ce document n'est pas cité par les rédacteurs du décret parmi leurs sources: à cette époque, le Saint-Siège ne pense pas encore que l'œcuménisme naissant – et encore ambigu – soit suscité par la grâce du Saint-Esprit. Enfin, pour terminer, nous montrerons l'évolution qu'a subie le texte conciliaire de 1963 à 1964 pour aboutir à la forme définitive qu'il a reçue le 19 novembre.»

Ecrit et disposé avec une grande clarté, rassemblant en peu de pages une multitude de renseignements, ce petit livre, tout en ayant soin de rappeler la constance et la continuité du message essentiel de l'Eglise, insiste à bon droit sur le changement de perspective apporté par la préoccupation, devenue irréversible, de l'œcuménisme.

Les deux finalités, l'une prochaine, l'autre lointaine, de l'œcuménisme, sont distinguées par Mgr Heenan, archevêque de Westminster: «La fin ultime du labeur œcuménique est l'union visible de tous les chrétiens dans l'Eglise du Christ. Sa fin prochaine est la connaissance et l'amour réciproques entre ceux qu'unit le baptême, mais que les convictions doctrinales divisent. Nous devons œuvrer pour le moment en vue de la fin prochaine; attendre la fin ultime n'est pas en notre pouvoir», p. 27. Un peu plus loin l'œcuménisme est défini par l'auteur: «le mouvement qui s'oriente vers la réalisation plénière entre les baptisés possédant déjà entre eux une communion imparfaite», p. 29. Dans le dialogue œcuménique, le Concile le déclare clairement, *tous se comportent d'égal à égal entre eux*: «Cette formule doit s'interpréter à la lumière du n° 11 qui exclut le faux irénisme. Le dialogue n'exige donc pas que les participants se reconnaissent dans une situation d'égalité par rapport à l'Eglise fondée par le Christ – ce qui serait contraire à la foi catholique», p. 36.

2. En ces matières délicates il est difficile de rencontrer toujours les mots qui satisferont à toutes les exigences. A propos du paragraphe: *Une ecclésiologie de «commun-ion»*, p. 24, une question se pose: Allons-

nous régresser, et distinguer réellement «l'ins-titution fondée par le Christ» ou *Eglise du Christ*, et le *Corps mystique*? L'Eglise catho-lique est-elle autre que «l'Eglise apostolique»? Ou est-elle aujourd'hui l'Eglise même aposto-lique? Et peut-on être «en communion avec le Christ et l'Eglise apostolique» sans être, exactement dans la même mesure, en commu-nion avec elle? A propos du paragraphe suivant: *La formule du retour est devenue inadéquate*, p. 26, la même question se pose sous une autre forme: L'Eglise du Christ s'est-elle fractionnée au cours du temps en Eglises dont chacune est mutilée? Ou faut-il confesser une Eglise du Christ contre laquelle les portes de l'Enfer n'ont pas prévalu, et dont les autres se sont séparées? Et dans ce cas les mots de réunion ou de retour pour-raient-ils être évités? A propos du para-graphe: *Ecclesia semper reformanda*, p. 14, même question sous une troisième forme: Le statut de l'Eglise catholique demande-t-il à être «réformé» à la manière du statut des Eglises séparées? Est-il «imparfait» à la manière du statut de ces Eglises? Mais ici les éléments de la réponse sont aussitôt et très bien donnés, p. 15.

Brèves questions qui ont pour fin non de diminuer, mais au contraire de souligner, la valeur d'instrument de travail de ce précieux petit livre.

Le texte de saint François de Sales, p. 22, eût certes mérité d'être équilibré par quelque texte parallèle de Calvin.

C. J.

RAYMOND VANCOURT, *La crise du christianisme contemporain*, Paris, Aubier, 1965, 174 pages.

Faut-il concevoir le christianisme comme un idéal auquel nous nous référons pour un engagement temporel dans la construction du monde? Ou d'abord comme un don de soi au Royaume qui est dans ce monde sans être de ce monde, et à son Roi, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu vivant? C'est moins un livre que nous donne R. Vancourt qu'une demi-confiance où il laisse voir son anxiété concernant la situation du christianisme con-temporain. Hegel reprochait au protestan-tisme de son temps d'avoir rendu la religion si accueillante qu'il devenait difficile de ne se sentir athée. Allons-nous susciter le même reproche?

Un premier chapitre *A quoi devons-nous croire?* énumère la foule des problèmes qui se posent à chacun, sans donner autant que nous l'aurions désiré les principes capables de les résoudre. Le chapitre II, *Culte de Dieu ou culte de l'homme*, signale la tentation de passer d'une religion centrée sur Dieu à une religion de l'homme et du cosmos: «Dans cette perspective, si on l'adoptait sans contre-poids, seraient facilement promus à la dignité de croyants tous les hommes qui collaborent d'une manière efficace au progrès de l'humani-té et travaillent à faire régner sur terre la raison, la justice et la beauté, qui doivent permettre à notre espèce de s'épanouir de plus en plus. Un prêtre, présentant à des fillettes qu'il catéchisait des photos de stars et de carmélites, expliquait que les premières contribuaient plus à l'embellissement du mondes que les secondes, perdues dans une contemplation stérile». Le savant soviétique qui est athée «implicitement serait chrétien puisqu'il œuvre efficacement pour l'homme», p. 89. Le chapitre III, *Plaidoyer pour un christianisme personnel*, signale les dangers de la «socialisation» introduite dans le compor-tement religieux, insiste sur les notions d'âme immortelle et de responsabilité personnelle, et cite à ce propos Kierkegaard: «Effronterie incomparable d'oser, dans l'historico-mondial XIX^e siècle, donner tant d'importance à son propre petit *je*! Mais je sais qu'à cet égard je n'ai rien à me reprocher, car ce n'est pas par moi-même que je suis devenu si effronté mais *c'est le christianisme qui m'y oblige. Il donne une tout autre importance à mon petit moi, ainsi qu'à tout autre moi, si petit soit-il, puisqu'il veut rendre ce moi éternellement bien-heureux, s'il est assez heureux pour venir à lui*». L'auteur conclut: «Le christianisme res-tera toujours le culte que nous, êtres limités et pécheurs, offrons au Dieu transcendant et trois fois saint, par l'entremise du Verbe incarné notre seul Sauveur. Il ne se trans-formera jamais en un culte de l'humanité, de l'espèce, de l'histoire, du devenir, du progrès, de la terre, de l'univers...»

E. J. LAJEUNIE, O. P., *Saint François de Sales, L'homme, la pensée, l'action*, Edit. Guy Victor, Paris, 1966. Deux vol.: 532 et 490 pages.

L'année qui va s'ouvrir marquera le qua-trième centenaire de la naissance de saint François de Sales, 21 août 1567-27 décembre

1622. Les deux magnifiques volumes qui nous sont ici présentés sont d'abord un émouvant témoignage de piété filiale d'un disciple du P. Lajeunie, le P. Jacques Le Tilly: «Le P. Etienne-Jean Lajeunie, dominicain, est mort le 1^{er} novembre 1964. Il venait de terminer son grand ouvrage. Avant de mourir, il m'a demandé d'en assurer la publication. Ce *Saint François de Sales* est le fruit d'un immenselabeur de recherches et de réflexion... Pendant trente ans le P. Lajeunie a travaillé à cette synthèse. Jusqu'au scrupule, il a le respect du document; il n'y a pas pour lui de détail inutile, et les érudits et les chercheurs admireront son travail honnête. Il ne cache ni ne farde la vérité, exposant avec le même irénisme le bien et les insuffisances, les succès et les échecs, l'influence et les refus: seul vaut le document... Des maîtres en histoire et en pensée ont dit leur admiration pour l'œuvre du P. Lajeunie. Leur témoignage nous donne sécurité sur la valeur du livre, et aussi nous oblige à le lire tel qu'il a été fait, dans le même effort patient et probe qui seul permet d'entrer en intimité avec la personne de saint François de Sales. C'est par la connaissance minutieuse de la petite histoire que se justifie la grande Histoire... Lecture parfois austère, mais qui porte sa récompense... On comprendra dès lors que nous n'ayons pas voulu déformer l'ouvrage du P. Lajeunie en en faisant une sorte de résumé sous le prétexte qu'il sera peut-être mieux accueilli et d'une lecture plus facile.»

Et voici quelques lignes de l'*Avant-Propos* du P. Lajeunie lui-même: «La méthode que j'ai dû suivre est diverse. La vie de saint François de Sales se divise en trois parts: la période de formation (1567-1592); son activité sacerdotale et missionnaire (1593-1602); son apostolat d'évêque (1603-1622). Dans les deux premières on peut le suivre année par année: l'action est une; dans la dernière phase, la vie se complique, l'action se multiplie, diverse et riche infiniment: c'est un

chassé-croisé de voyages, de prédications, de conférences, d'initiatives complémentaires et juxtaposées; cet ensemble complexe évoque finalement une grande figure; encore faut-il en bien discerner les éléments. Ici s'imposait une étude par plans. J'en ai distingué deux principaux. Celui d'abord des activités proprement *apostoliques*: la réforme du diocèse, la pastorale des pasteurs et, comme préface à la doctrine de l'amour, l'activité pacificatrice de ce grand conciliateur. Au second plan j'évoque son activité proprement *spirituelle*: le mouvement de la dévotion qui aboutit à la Visitation; la doctrine et l'apostolat de l'amour enfin. Un exposé sommaire de l'influence salésienne en France termine la vie de ce saint vivant encore... Les trois procès rémissionnaires constituent la source manuscrite la plus importante: les deux procès d'Annecy et celui de Paris. Je les ai dépouillés méthodiquement... Je fais fonds, rarement, sur Charles-Auguste de Sales: il n'est pas un historien, brouillé comme il est avec la chronologie, mais il n'est pas un faussaire; selon l'habitude du temps, il fait d'un mémoire un discours, mais il ne l'invente pas. Il disposait de sources que nous n'avons plus... Je ne cite pas les biographes ou peu: je n'ai guère puisé qu'aux sources, soucieux d'une vue neuve et nouvelle.»

Le dernier paragraphe du dernier chapitre intitulé *Le docteur de l'amour et nous* résume «ce que le docteur de l'amour peut apporter à l'homme de notre temps et d'abord à l'apôtre de l'Evangile»: Notre besoin, la conversion à l'Amour, la transvaluation de l'ascèse, l'amour et la puissance, la sainteté du sacerdoce, pour une Eglise pauvre, l'équilibre salésien, le fond du problème, l'antinomie du maître et de l'esclave, l'optimisme et le pessimisme, l'intégration de l'humanisme, construire l'Eglise, le message salésien: «*Tout par amour et rien par force; ou aimer ou mourir; mourir et aimer; l'amour est plus fort que la mort.*»

NOVA ET VETERA

Direction: Charles Journet

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O.P.

4, avenue Saint-Paul, 1208 Genève.

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

* * *

Conditions d'abonnement: Suisse et étranger :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232 (Revue
Nova et Vetera).

France : Abonnement annuel: Fr. 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
N° 1 de l'année en cours.