

Maurice BLONDEL
(1861-1949)

Exigences philosophiques
du christianisme

(1950)

Un document produit en version numérique par Mr Damien Boucard, bénévole.

Courriel : [mailto :damienboucard@yahoo.fr](mailto:damienboucard@yahoo.fr)

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : [http ://classiques.uqac.ca/](http://classiques.uqac.ca/)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : [http ://classiques.uqac.ca](http://classiques.uqac.ca)

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Damien Boucard, bénévole.
Courriel : [mailto :damiemboucard@yahoo.fr](mailto:damiemboucard@yahoo.fr)

Maurice Blondel

Exigences philosophiques du christianisme (1950). Paris : Les Presses Universitaires de France, 1950, 307 pp. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Pour le grec ancien : TITUS Cyberbit Basic

(disponible à : <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/unicode/tituut.asp>)

Les entêtes et numéros de pages de l'édition originale sont entre [].

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2007 pour Windows.

Mise en page sur papier format

LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, le 9 janvier 2010.

BIBLIOTHEQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
Secteur dirigée par EMILE BRÉHIER

**EXIGENCES
PHILOSOPHIQUES
DU
CHRISTIANISME**

PAR

MAURICE BLONDEL



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1950

Table des matières

I - LE SENS CHRÉTIEN

AVANT-PROPOS

INTRODUCTION

- 1) Établir l'authenticité des faits chrétiens
- 2) Examiner la trame de l'enseignement dogmatique
- 3) Les preuves de crédibilité
- 4) Ce qui reste mystérieux et ce qui devient, par la même, preuve d'une nouvelle sorte
- 5) Preuve tirée de l'union réelle de ces éléments apparemment hétérogènes

Chapitre I - L'aspect historique, ce qu'il a de spécifique dans le christianisme

Chapitre II - L'aspect intellectuel et l'unité permanente de l'esprit chrétien

Chapitre III - Les preuves internes et l'aspect spirituellement vivifiant du catholicisme. Crédentité et intussusception de la vie surnaturelle.

Chapitre IV - Est-il possible de définir l'esprit chrétien en le ramenant à un principe d'unité essentiel ?

- 1) Par réduction à l'idée d'un Dieu de puissance.
- 2) Par réduction à l'idée d'un Dieu de vérité.
- 3) Par réduction à l'idée d'un Dieu de charité.

Chapitre V - De la méthode permettant d'accéder dans le domaine où vit l'unité indissoluble de l'esprit chrétien

Chapitre VI - L'unité catholique

Chapitre VII - Les inventions de la charité et le surnaturel

Chapitre VIII - La destinée offerte et imposée à l'homme

Chapitre IX - Exposé synthétique et marche progressive à partir de l'idée génératrice du christianisme

Chapitre X - L'unité de l'œuvre créatrice pour la gloire extérieure de dieu par l'élévation surnaturelle

Chapitre XI - Les conditions de la réalisation du plan divin pour surmonter la difficulté de l'union entre deux incommensurables, le Créateur et la créature : d'une part, invention de la charité divine pour franchir l'abîme par le « Verbum ca...

Chapitre XII - La doctrine du surnaturel considéré en son triple aspect métaphysique, ascétique et mystique

Chapitre XIII - Comment l'ordre de grâce complète l'ordre naturel et forme avec lui en nous une vie et une personnalité vraiment une

Chapitre XIV - L'union de la nature et de la surnature dans l'ordre pratique lui-même

Chapitre XV - Le problème philosophique de la sainteté

Chapitre XVI - La preuve du christianisme par l'idée et le mot même de catholicisme

Chapitre XVII - Le caractère d'apostolicité du catholicisme

CONCLUSION

I. — Comment l'objection tirée contre le christianisme de l'inadéquation entre l'idéal qu'il propose et les réalités qu'offre l'histoire des mœurs et des idées de ceux qui s'en inspirent et s'en réclament peut être surmontée en découvrant da...

II. — Comment, par une convenance qui est la preuve suprême du catholicisme, une intelligibilité complète correspond en lui à une solution intégrale des problèmes de l'ordre moral et religieux, qui va au fond de l'homme, prend et réclame tou...

II - DE L'ASSIMILATION COMME ABOUTISSEMENT ET TRANSPOSITION DE LA THÉORIE DE L'ANALOGIE

AVANT-PROPOS

I. DOUBLE SENS TRADITIONNEL DU MOT « ASSIMILATION »

II. DÉPASSER LES MÉTAPHORES QUI RISQUENT DE MASQUER LE VRAI PROBLÈME

III. S'AGIT-IL D'UNE SIMPLE PARTICIPATION IDÉALE OU FAUT-IL CONCEVOIR UNE VÉRITABLE PARTICIPATION VITALE ?

IV. RÔLE INSUPPLÉABLE D'UNE ONÉREUSE ÉPREUVE D'ENFANTEMMENT POUR LA « NOUVELLE NAISSANCE »

V. PARADOXE DES TRIBULATIONS DES JUSTES ET SCANDALE DES SOUFFRANCES JUGÉES SELON NOS VUES HUMAINES

VI. OBJECTION SUPRÊME : LE PROBLÈME DU MAL EN SA FORME LA PLUS UNIVERSELLE

VII. SOLUTION SEULE APAISANTE D'UNE THÉOGONIE
ASSIMILATRICE PAR LA VOIE DU RENONCEMENT ET DE
LA MORT MÊME

VIII. EXIGENCES DE LA CHARITÉ DIVINE

REPRISE ET VUE D'ENSEMBLE - CIRCUMINCESSION DES PROBLÈMES
ET UNITÉ DES PERSPECTIVES

I. DOUBLE INSPIRATION DE NOS RECHERCHES

II. OBJECTIONS ET CONTRADICTIONS A TRAVERS LESQUELLES
S'OUVRE LA VOIE ÉCLAIRÉE ET ÉCLAIRANTE

A) Méconnaissances rencontrées et dissipées

B) Dangers permanents et opposés de dénaturation

C) Comment les méprises et les erreurs mêmes peuvent servir au
triomphe de la vérité et montrer le but à atteindre

III. COMMENT LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE PEUT RÉSOUDRE
L'ÉNIGME DE NOTRE INDÉCLINABLE DESTINÉE

APPENDICE - ÉCLAIRCISSEMENTS ET ADMONITIONS

I. REMARQUES SUR NOTRE MÉTHODE D'IMPLICATION CONTRE
LES ABUS DES MÉTHODES ABSTRACTIVES ET
CONSTRUCTIVES

II. QUELQUES PRÉCISIONS DE TERMINOLOGIE

III. SUR LE RAPPORT ENTRE LA TRILOGIE PHILOSOPHIQUE ET
L'ÉTUDE SUR LA PHILOSOPHIE ET L'ESPRIT CHRÉTIEN

IV. CLARTÉS APAISANTES POUR LA RAISON PROJETÉES PAR LA
RÉVÉLATION

Index

NOTE DE L'ÉDITEUR

On trouvera ici deux études complémentaires l'une de l'autre : *Le Sens chrétien* et *De l'Assimilation*, réunies sous le titre global : *Exigences philosophiques du christianisme*. [1]

[Retour à la table des matières](#)

I - LE SENS CHRÉTIEN

[Retour à la table des matières](#)

[2]

AVANT-PROPOS ¹

[Retour à la table des matières](#)

Qu'il me soit permis, avant même de faire paraître le tome III sur *La Philosophie et l'Esprit chrétien* où sera étudié le devoir du philosophe dans le progrès de la civilisation pour l'œuvre de surnaturalisation de l'humanité, de présenter ici ces méditations sur un problème inépuisable. Dictées il y a près de vingt ans, plus rapides, plus directes et accessibles aux non-professionnels de la philosophie, elles projetteront une nouvelle clarté sur les ouvrages déjà parus, en faisant mieux saisir l'inspiration maîtresse et les vues fondamentales de cet *opus* qui n'est *ultimum in exsecutione* que parce qu'il était *primum in intentione*. [3]

¹ Le texte de cet ouvrage fut révisé par l'auteur peu avant sa mort survenue le 4 juin 1949. Cet avant-propos et celui qui figure p. 219 ont été dictés par lui le 1^{er} juin 1949. (*Note de l'éditeur.*)

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Est-il possible, est-il légitime, est-il bon d'étudier, d'un point de vue philosophique, l'esprit chrétien ?

Voyons d'abord les objections qui surgissent contre une telle tentative. N'est-ce point dénaturer forcément cet esprit que de sembler le ramener à des perspectives théoriques et critiques de l'ordre purement humain, en paraissant l'assimiler à d'autres doctrines proprement rationnelles, comme serait une histoire de l'esprit stoïcien ? Ensuite, ce terme d'esprit chrétien ne crée-t-il pas une équivoque entre deux significations, l'une relative à l'interprétation spéculative et dogmatique (tel un exposé de l'esprit spinoziste), l'autre ramenée aux applications qui procèdent, pour reprendre le titre de Chateaubriand, du « génie du christianisme » ? En outre, ne risque-t-on pas, soit que l'on suive l'une ou l'autre de ces orientations, de rompre la mystérieuse unité d'une vie dont le caractère surnaturel semble tenir à l'indissoluble unité et solidarité des vérités doctrinales et des préceptes pratiques ?

Ce qui aggrave nos scrupules, c'est que la plupart des essais tentés par les historiens, les exégètes, les philosophes, d'un point de vue scientifique et rationnel, ont paru dénaturer cet esprit chrétien, tantôt empiétant sur lui pour

rendre compte faussement du surnaturel, tantôt laissant évaporer cette odeur dont saint Paul dit qu'elle surpasse toute perception humaine. Ne faut-il donc pas laisser à ceux qui sont « plus qu'homme », selon le mot de Descartes, une étude qui ne semble justifiable et salutaire que d'un point de vue proprement religieux ou même théologique, voire mystique ? Bien plus, l'Évangile ne nous avertit-il [4] pas que ces choses restent cachées aux curieux pour n'être révélées qu'aux simples et aux petits ?

Enfin, nous rencontrons une objection plus actuelle, plus radicale encore, celle qui a retenti dans un Congrès récent de professeurs catholiques : « Il n'y a pas d'esprit chrétien ; il y a l'esprit humain qui est universel, et il y a le fait historique de la Révélation ; il y a la personne du Christ qui commande avec autorité et dont nous n'avons pas à scruter les raisons profondes, parce que ses enseignements surpassent notre connaissance humaine comme son action échappe à notre science et à notre conscience. »

Ayant maintes fois questionné moi-même sur l'esprit chrétien, et surtout ayant été questionné très souvent sur ce que Harnack appelle, dans son livre fameux, « l'essence du christianisme », j'ai pu constater l'extrême diversité, je ne dis pas seulement des ignorances et des méprises, mais des conceptions et des interprétations même bienveillantes et savantes : chacun de ceux qui réfléchissent un peu personnellement à ce problème émet un jugement qui ne ressemble guère à la plupart des idées vagues ou banales dont se contente la multitude. Est-ce là une raison nouvelle d'éviter l'examen que j'avais entrepris il y a plus de quarante ans, puisqu'il semble presque impossible de ramener à un centre les infinies perspectives de la pensée et de la vie chrétiennes ? Ou bien, au contraire, est-ce une stimulation de plus pour la recherche d'une clarté, d'une ordonnance, d'une harmonieuse unité, parmi tant de conceptions dissonnantes ?

Aucune des objections que nous venons de passer en revue ne semble décisive, et il serait possible, à l'aide des textes sacrés, des autorités les plus hautes et des exemples les plus traditionnels, d'établir que, sans empiéter sur l'ordre surnaturel, il est légitime, profitable, désirable d'examiner à trois points de vue les raisons, les significations et les applications de l'esprit chrétien. Car

le christianisme se donne lui-même non comme une création [5] superposée à la nature, mais comme une élévation, une assomption, une transfiguration, une grâce qui use des facultés normales, les fortifie sans les détruire, s'appuie sur des fondements raisonnables et perfectionne sans supprimer. De plus, s'il est vrai que les mystères de la foi demeurent impénétrables à nos regards intellectuels, de même que la vie de la grâce reste inconsciente en tant que telle, toutefois mystères et grâce s'accompagnent d'une lumière qui rayonne à la fois dans nos connaissances et dans notre conscience. Saint Thomas, si jaloux de maintenir l'inaccessibilité des vérités révélées, indique cependant qu'elles ne sont pas impensables et que la méditation en est « *fructuosissima* » ; de même il y a des états psychologiques qui, d'une manière anonyme mais réelle et constatable, expriment (comme le remarque le cardinal Dechamps) la présence de l'ordre divin dans la vie des hommes et des peuples. Et c'est là une étude très précieuse qui révèle, sous les espèces humaines, l'esprit divin du christianisme. Enfin, il n'y a pas en nous dualité, il y a unité de destinée. Dans l'état historique et concret qui est le nôtre, le concile du Vatican enseigne qu'il n'y a pas de philosophie séparée, que le problème religieux s'impose aux personnes et aux peuples avec une force indéclinable ; et, en raison même de cette vocation universelle de l'humanité, le concile déclare la Révélation nécessaire pour la raison : sont nécessaires aussi l'attention qu'elle réclame de nous, l'examen et l'adhésion qui doivent en résulter. Dès lors, c'est une tâche non seulement permise, mais en un sens requise, que celle qui consiste à appliquer le plus complètement possible à l'étude de l'esprit chrétien ce verset de l'Écriture : *qui elucidant me vitam aeternam habebunt*. Au lieu donc de discuter des diverses objections, nous les verrons disparaître peu à peu, au cours d'une recherche toute positive et directe.

Les difficultés que nous rencontrons dès qu'il s'agit de définir l'esprit chrétien ne tiendraient-elles pas à ce qu'il [6] est plus large que toute définition purement notionnelle, toute compréhension simplement humaine ? Pascal a dit : « Contradiction est mauvaise marque de vérité. » Le contresens commis sur ce texte, pour être très général, n'en est pas moins certain : Pascal signifie par là que, dans l'ordre concret et mieux encore dans les choses de Dieu, il ne

suffit pas que deux assertions se heurtent pour qu'on soit en droit d'exclure l'une ou l'autre : antithétiques au regard de l'entendement, elles peuvent être complémentaires pour une sagesse plus haute, comme elles sont solidaires dans la vie profonde des âmes. N'a-t-on pas souvent remarqué que l'Évangile semble donner des préceptes opposés les uns aux autres, apportant la paix et la guerre, la douceur et la sévérité, la mortification et la joie ? Aussi pour répondre à la question : comment comprendre l'esprit chrétien, la méthode qui s'offre à nous consiste à examiner les traits antagonistes, à chercher s'ils peuvent s'accorder, à découvrir le point de vue qui non seulement fait disparaître les oppositions superficielles, mais manifeste la dépendance réciproque des vérités et des pratiques qui, loin de s'exclure, s'appellent, se vivifient et se fécondent mutuellement. C'est encore Pascal qui disait : on ne comprend un auteur, que si l'on a réuni tous les textes les plus gênants afin de les ramener à une vue cohérente et même unique.

Reprenons donc les thèses que dès l'abord nous avons cru voir se contredire. D'abord, il nous semblait y avoir dans la tradition même deux interprétations qui nous amenaient à un dilemme entre deux conceptions dont trop souvent on a prétendu montrer l'incompatibilité. D'un côté, on nous dit que le christianisme parfait la nature, qu'il est profondément enraciné jusqu'aux fibres les plus intimes, qu'il y a, selon le mot de Tertullien, en tout homme « une âme naturellement chrétienne ». Et dans le livre *La Clairvoyance de Rome*, l'un des auteurs qui avaient le plus dénoncé l'erreur naturaliste et immanentiste écrit que la nature ne saurait avoir par elle-même sa finalité [7] complète sans le couronnement surnaturel qui lui donne son sens suprême et sa signification providentielle. — D'un autre côté, on a sans cesse rappelé que l'ordre surnaturel est entièrement gratuit, que Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état présent où il est, sans l'appeler à une vocation plus haute, et que toute formule paraissant impliquer un postulat, une exigence de notre nature à l'égard du surnaturel est ruineuse pour la foi qui reste essentiellement un libre don de Dieu.

Au premier abord, on n'aperçoit pas le moyen d'unir ces deux tendances ; et, de fait, sous la forme abstraite où nous venons de les présenter isolément, elles sont incompatibles. Mais voici de nouveaux efforts qui sont tentés de plus

en plus utilement pour rapprocher dans une lumière plus large ces deux fragments que semblait séparer un abîme d'obscurité. Il semblait qu'on ne pouvait abandonner complètement l'un ou l'autre de ces aspects et on ne voyait pas cependant la manière de les sauvegarder tous les deux. Pour y réussir, il a fallu le concours de plusieurs initiatives, historiques, philosophiques, théologiques. On a exploré des textes délaissés, on a montré, chez saint Thomas notamment, le sens qu'il convient d'attribuer aux divers passages où il est traité du désir naturel de voir Dieu et de l'échec normal d'une telle aspiration. Peu à peu l'effort de l'analyse a discerné la portée du *desiderium naturale* et la signification qu'il faut donner au mot *frustra* désignant l'impossibilité de la vision convoitée mais métaphysiquement inaccessible, sinon par grâce et par adoption. La critique des textes rejoignait ainsi les investigations métaphysiques et morales, de telle sorte que par un progrès théologique l'on comprenait enfin que le surnaturel n'est ni une création *ex nihilo*, sans préparation dans les aspirations de l'être spirituel, ni une superposition arbitraire, ni non plus une exigence dont la nature pourrait faire l'objet d'une sorte de droit congénital. Rien de tout cela n'est vrai, quoique chacun de ces aspects exprime une apparence spécieuse. Ce qui fait la solidité [8] et la beauté de la thèse catholique sur ce point fondamental, c'est cette alliance des deux dons : celui de la nature raisonnable, préparée à recevoir et à goûter, — et le don de la grâce surnaturelle venant combler d'une façon imprévisible l'attente de la nature spirituelle, sans que jamais par elle-même la raison puisse découvrir et atteindre le terme d'une destinée qui rend l'homme « *consors divinae naturae* ». C'est jusque-là qu'il faut aller pour unir dans l'infinie charité les oppositions qui restent insurmontables tant que l'on demeure dans les régions inférieures de l'abstraction. Par là aussi peut se résoudre le conflit, si douloureux à beaucoup de consciences humaines, de la libéralité et de la sévérité dans l'œuvre divine du christianisme. D'un côté, tout nous est présenté comme effusion de bonté plus que maternelle, de condescendance infinie, de sacrifice allant jusqu'à la croix du Christ. Et puis, d'autre part, l'on nous montre les terribles représailles, non seulement d'une justice qui punit les fautes, mais d'une exigence inflexible à l'égard de ceux qui se bornent à refuser les libéralités toutes gratuites. En sorte que l'homme paraît en droit de s'étonner, de s'irriter, comme on le voit si souvent, en face

d'une religion qui ne lui permet pas de rester lui-même et qui l'oblige à accepter, à utiliser un don qui est censé généreusement gratuit et qui paraît terriblement pesant puisque l'on n'a pas le droit d'y renoncer sans déchoir.

Dans une étude de l'esprit chrétien, la difficulté la plus grande peut-être à surmonter est celle qui résulte du caractère pour ainsi dire irréal que les dogmes catholiques ont revêtu même chez beaucoup de croyants. Par l'effet de l'habitude qui engourdit la pensée, par le développement d'une science ou trop notionnelle ou trop tournée vers les applications purement utilitaires, les esprits contemporains sont détournés des vérités à la fois invisibles et concrètes dont vivaient les âges de foi solide et pratique. Bien peu *réalisent* (au sens que Newman donne à ce mot) le sens à la fois historique et permanent des mystères chrétiens ; d'où [9] une sorte d'atmosphère nébuleuse qui les enveloppe, sans qu'on les nie, mais sans qu'on les regarde avec cette attention qui leur donne leur relief, qui comprenne leur exigence comme celle d'une présence s'imposant à notre adhésion et à notre action. Bien souvent, parmi les intellectuels, ceux qui se disent fidèles et qui le sont d'intention estompent leurs croyances dans les entretiens qu'ils ont avec des hommes étrangers à leur foi : une demi-concession tacite fait éviter les formules littérales, les adhésions formelles, l'attitude qui devrait résulter d'une profession de foi vraiment complète et effective en face des dogmes les plus essentiels qui sont en même temps les plus gênants parfois devant les incroyables, comme ils l'étaient déjà avec les contemporains de saint Paul.

Or c'est là une disposition ou, si l'on aime mieux, une tentation contre laquelle il faut avant tout se mettre en garde. Deux dangers nous menacent constamment. L'un consiste à chercher des significations idéalisées, des interprétations moins brutales, des formes symboliques où les incroyants eux-mêmes pourraient trouver de belles allégories et comme des mythes enchanteurs. Mais si l'on se laissait aller à cette pente, le glissement serait inévitable vers une sublimation qui ferait évanouir la réalité authentique du seul véritable christianisme. Toutefois l'autre danger, symétrique, n'est guère moins funeste et menaçant. Pour réagir contre une idéalisation délétère, beaucoup se contentent d'un littéralisme pur et simple ou ne s'attachent qu'à l'enveloppe des faits, des formules, des rites, des préceptes traditionnels,

comme s'il s'agissait d'une coutume ancestrale ou d'une pratique magique à conserver sans y mettre son âme et sa vie tout entière.

Entre ces deux déformations de l'esprit chrétien, quelle est l'attitude qu'il conviendra de définir et de justifier ? Ce qui est la marque propre et vraiment unique du christianisme, c'est la coïncidence de la réalité historique et de la vérité dogmatique. Les faits restent posés dans *[10]* l'ordre positif en ce qu'ils ont de plus singulier, de plus personnel, de plus contingent en apparence ; tout est incarné en des récits qui portent sur des êtres en chair et en os, sur des événements humblement mêlés à la trame générale de ce monde qui passe. Mais en même temps ces données authentiques servent de support ou même de substance à des interventions divines, à des causes surnaturellement et éternellement agissantes : la conception virginale, la valeur rédemptrice de la croix, le fait de la résurrection ne sont pas des paraboles, et leur réalité historique qui est de foi ne demande pas seulement qu'ils soient acceptés comme des faits pris littéralement ainsi que d'autres faits de l'ordre phénoménal, ou comme des symboles analogues aux enseignements mythologiques et moraux ; ils sont constitutifs d'une vérité intrinsèque dont la valeur dogmatique est absolue. En ce sens, on peut dire que la lettre des faits est en même temps l'esprit vivant, la réalité incarnée sans laquelle ni la lettre ni l'esprit ne resteraient ce qu'ils doivent être. Bref en face des dogmes fondamentaux, nous devons toujours garder dans l'union la plus indissoluble la double croyance à la lettre des faits et à l'esprit divin dont ils sont l'enveloppe, le véhicule et la manifestation authentique. On peut donc conclure que c'est à la lettre qu'il faut prendre la lettre, parce que la lettre véritable n'est telle que par l'esprit et l'esprit lui-même ne reste l'esprit que pris, lui aussi, à la lettre absolument.

Que nous voilà loin de l'attitude fuyante où si souvent la pensée contemporaine se complait ou se réfugie en face des enseignements catégoriques ! Nous ne pourrions nous dire chrétiens qu'à cette double condition : accepter comme certitudes historiques certains faits qu'on peut appeler dogmatiques, là même où les preuves ne relèvent pas de la critique des textes ou des témoignages ; et, d'autre part, tendre à comprendre le sens intime, les exigences vitales, le caractère transfigurateur de ces vérités

doctrinales qui ne [11] restent jamais à l'état de mystères spéculatifs, mais qui doivent passer en nous comme principe de vivification spirituelle et d'union transformante.

Nous n'étudierons pas les questions relatives aux preuves et à l'intégration des faits sur lesquels repose le christianisme et ce qu'on appelle sa théologie positive. Notre rôle n'est pas non plus d'organiser l'ensemble des vérités à croire, ni d'aborder si peu que ce soit le terrain de la théologie dogmatique. Toute différente est notre tâche, qui doit consister à justifier la formule d'après laquelle la méditation humaine et l'étude philosophique des mystères naturellement inaccessibles est cependant très fructueuse, très éclairante, très propre à faire voir les convenances et les cohérences spéculatives et pratiques de la foi. Tâche rationnelle qui fait appel à l'intelligence, recourant aussi bien à l'expérience acquise par l'exercice de la vie morale et religieuse qu'à l'enchaînement de vérités qui s'appuient ou s'appellent les unes les autres. C'est bien cet ensemble, fait de nuances et de clarté, de tact spirituel et d'ordonnance intellectuelle qu'on peut appeler l'esprit chrétien. Son caractère est unique, en effet, comme l'équilibre et les coïncidences que nous indiquons tout à l'heure, unique surtout par l'origine plus qu'humaine de son développement auquel par conséquent nul effort purement extérieur de la pensée naturelle ne saurait suppléer.

En face de l'incrédulité si répandue et jusque parmi les fidèles qui dès l'enfance respirent une atmosphère qui anémie ou détruit la vigueur de la foi, sera-t-il jamais possible de restaurer la vitalité chrétienne et de faire renaître une de ces époques comme celle que Comte appelait « organique », un de ces siècles où l'équilibre spirituel se trouve établi entre la science et la vie de l'âme, entre l'orientation générale des mœurs et la profession franche et intégrale de la religion ? Nous devons l'espérer, mais surtout nous devons tendre à procurer ce bienfait, aussi désirable pour le bonheur des individus et des peuples que [12] favorable aux destinées éternelles des personnes humaines : mais sous quelle forme et à quel prix une telle rénovation est-elle concevable, alors que les esprits ont pris davantage conscience des exigences critiques, des initiatives individuelles, de la diversité ethnique, de la légitime originalité des traditions et des civilisations variées ? Ce qu'on peut dire, c'est

que l'unanimité spirituelle, si elle redevient possible, ne sera pas aussi impersonnelle, aussi passive, aussi homogène qu'elle a pu l'être au moyen âge où tant de problèmes qui nous ont divisés depuis n'étaient pas posés ni même soupçonnés. A des conditions nouvelles qu'on ne peut supprimer doivent donc correspondre des méthodes nouvelles, une manière plus profonde et plus réfléchie d'aborder ce qu'il y a de nécessaire dans l'unité doctrinale, de libre dans les formes accidentelles et d'unifiant grâce à une compréhension mutuelle des diversités qui, loin de nuire, servent à mieux faire ressortir et aimer l'union dans la charité.

En ce qui touche le fond même de la doctrine qui est le principe indispensable de l'unité catholique, comment concevoir la possibilité d'amener tant d'esprits étrangers ou hostiles à notre foi à reprendre contact avec des questions qui présentement leur semblent périmées, chimériques ou même contraires à l'idéal de civilisation qu'ils poursuivent ? C'est ici surtout que notre tâche, toute difficile qu'elle est, apparaît possible et salutaire. Sans cet effort pour réintégrer la solution chrétienne dans les préoccupations dominantes et pour montrer qu'elle seule répond à toutes les exigences de ce que l'on a nommé la conscience moderne et de la spéculation rationnelle et morale, on ne saurait véritablement revivifier tous ces esprits qui se croient en possession d'une réponse au sens de la vie et aux exigences de la pensée. Ce que nous cherchons donc principalement ici, du point de vue philosophique, c'est la raison d'être de la solution catholique, on découvrant par quelles attaches elle se relie à tous les problèmes que laissent en suspens les initiatives [13] les plus hardies de la civilisation actuelle. A l'objection courante d'après laquelle il ne reste plus ou presque plus de catholiques vraiment conscients de leur foi, des difficultés qu'elle soulève, des conséquences qu'elle entraîne, il faut répondre en montrant qu'au contraire plus on prend conscience de ses difficultés, de ses exigences, plus on aperçoit les racines qu'elle a dans la réalité universelle, dans l'homme tel qu'il est, dans la société telle que la font les découvertes les plus modernes, qui procèdent secrètement du *sursum* chrétien lui-même.

On a dit que dans l'histoire déjà longue de l'humanité il s'est présenté, par intermittences, quatre ou cinq périodes comparables à une fièvre de croissance,

tant les inventions transformatrices des idées et des mœurs semblent se grouper autour de quelque moment privilégié de cette histoire. Dès l'ère préhistorique, l'usage du feu, des armes, des métaux a marqué de prodigieuses initiatives où éclate déjà sur plusieurs points décisifs le génie de l'invention. Plus nombreuses, les découvertes se multiplient à des stades qu'on peut fixer ou aux âges reculés des civilisations orientales, ou à l'époque de la splendeur hellénique et latine, ou au temps de la Renaissance, ou durant l'intense poussée des transformations scientifiques et industrielles du dernier siècle. Mais on a remarqué aussi que de telles périodes sont d'ordinaire suivies d'une sorte de tassement, d'un effort de rénovation des valeurs spirituelles plus ou moins bouleversés par les changements d'ordre matériel, politique ou social qui résultent des inventions en apparence le plus étrangères aux problèmes des consciences. Peut-être convient-il d'espérer que l'heure peut venir, pour nous qui avons traversé tant de crises perturbatrices et sommes toujours en pleines et rapides transformations et bouleversements, de voir se produire, en un autre ordre, non pas seulement des restaurations spirituelles, mais des instaurations nouvelles : *instaurare*, ce n'est pas simplement refaire le passé, c'est entretenir le progrès constant de la [14] vie, féconder la tradition et réaliser le vœu que le Concile du Vatican a repris de Vincent de Lérins en parlant d'une croissance de la vérité de mieux en mieux connue et comprise, toujours la même *in eodem sensu*, mais toujours susceptible d'être plus largement expliquée et pratiquée.

En une telle entreprise, il n'y a place pour aucun modernisme : tout au contraire, nous voulons justifier au pied de la lettre les assertions les plus positives de la dogmatique chrétienne. Mais pour les insérer dans les consciences telles que nos sciences critiques les ont préparées, il y a sans doute à approfondir non seulement les arguments extrinsèques, mais, si l'on peut dire, la signification intrinsèque de ces vérités présentées à notre adhésion, *rationabile obsequium*, en prenant garde de commettre sur ce texte le contresens trop souvent renouvelé. Ce que signifie saint Paul, ce qu'il demande, ce n'est pas une soumission sans lumière, obtenue seulement par une déduction qui imposerait le fait ou la formule à croire ; c'est au contraire, ainsi que le comporte le texte primitif, un assentiment intelligent, une justification qui sans doute ne supprime aucunement le caractère mystérieux et surnaturel,

mais qui lui donne une valeur assimilable, nutritive pour l'esprit comme pour la volonté. En un sens, tout le christianisme est supérieur à la raison, mais nulle part il ne lui est contraire ; et la raison, sans empiéter sur le mystère de grâce, y trouve cependant une clarté en face de certains problèmes qu'elle peut et doit poser, alors qu'elle ne peut ni ne doit les résoudre elle-même. Pour que l'humanité vive davantage du Christ, il est donc bon de lui montrer toujours mieux jusqu'à quel point elle a besoin de Lui. Non pas que nous ayons à spéculer pour cela sur un état de pure nature qui, de fait, n'a jamais existé historiquement et qui n'est qu'une entité fictive, possible assurément, mais en dehors des conditions authentiques où se déploie l'activité des hommes et des peuples : il importe de nous prendre tels que nous sommes et de faire reposer [15] notre croyance sur tous les fondements qui la rendent à la fois obligatoire et salutaire.

Veut-on un exemple de ces approfondissements grâce auxquels les objections superficielles disparaissent, tandis que la vérité ancienne reçoit un nouveau lustre ? On pourrait choisir tel ou tel dogme, en apparence très éloigné de notre expérience humaine et sans racines dans notre pensée, sans influence sur notre volonté, comme s'il s'agissait d'un x à admettre sans que nous en comprenions la raison d'être, ni l'utilité pour nous. Dans son pragmatisme, William James cite comme dogme ainsi dépourvu de tout intérêt philosophique, et dès lors absolument indifférent à ses yeux, la Trinité ou encore la Résurrection. Mais quelle illusion profonde est-ce là ! Par une analyse vraiment pénétrante de la pensée en nous et de la vie de notre esprit, nous sommes conduits à découvrir que le mystère même de notre intelligence s'origine à ce mystère suprême de l'unité dans la Trinité et que l'histoire du monde, depuis le *fiat lux* jusqu'à la consommation de la Cité céleste, se trouve suscitée, orientée par ce que la théologie et la philosophie chrétiennes ont dit du dessein créateur : *omnia intendunt assimilari Deo*. Montrer cela à fond, c'est donc enraciner la nature et l'homme et leur faire porter leur fruit véritable qui est l'union finale à Dieu ; mais, d'autre part, c'est permettre aussi de comprendre mieux comment le don surnaturel et tout gratuit de la grâce s'est préparé en nous les points d'insertion qui font que, chez nous-même, elle n'est pas une étrangère et une intruse. A cet égard, les efforts multipliés par les

doctrines immanentistes ont provoqué une conscience plus explicite du caractère absolument transcendant de l'ordre surnaturel, mais aussi de la condescendance avec laquelle, sans se confondre avec la nature, il descend en elle, la stimule, la perfectionne : vue qui éclaire le point si ulcéré chez beaucoup de philosophes craignant toujours le refoulement par la religion des énergies et des ascensions de l'humaine nature sous un joug qui [16] ne serait qu'imposé du dehors et humiliant pour la raison et la liberté.

Prenons encore le fait de la Résurrection qui va nous permettre d'indiquer le triage à opérer dans les affirmations ou négations si nombreuses autour de ce dogme dont saint Paul a dit qu'il est la clef de voûte de la foi. D'abord considérons le fait en lui-même et en ses modalités, afin de voir ensuite en quoi il intéresse foncièrement notre propre histoire, tout notre être présent et futur. — Dans les débats récents, certains ont cru bon d'interpréter la Résurrection dans un sens spirituel, en admettant que le soir de Pâques le corps du Supplicié restait encore aux mains des disciples, pour qui le vrai sens du mystère accompli, c'était de faire comprendre que le Christ victorieux a désormais pour seul et véritable organisme l'univers matériel tout entier et, mieux encore, tous ses fidèles en chair vivante qui recevraient en Lui l'incarnation eucharistique. C'est là une de ces interprétations contre lesquelles nous avons absolument protesté : c'est à la lettre que, pour ne pas perdre tout l'esprit, notre foi doit tenir le fait de la sortie glorieuse du tombeau : le Christ a reparu vivant et triomphant *in carne propria*. — Mais est-ce à dire qu'il convient de nous borner à ce fait brut, de ne le voir qu'avec nos yeux de chair, qu'il suffit d'adhérer à ce qu'on pourrait appeler en style moderne un « fait divers » exceptionnel, et que l'on manque de foi en examinant les modalités nouvelles de la vie du Ressuscité ou les caractères des preuves qu'il fournit Lui-même d'un fait physique dont la portée a essentiellement un caractère supra-sensible ? On a souvent remarqué que le Christ ressuscité, tout en faisant constater sa présence matérielle, ne la révèle qu'à ses disciples, par intermittences, sans laisser toucher à rien d'autre qu'à ses plaies, comme le note Pascal. C'est donc que le fait matériel, tout réel et consistant qu'il est comme fondement du sens spirituel, demande à être complété, vivifié et reconnu dans un ordre supérieur à celui de l'histoire banale. Saint Matthieu

[17] déclare expressément que, parmi les témoins du Ressuscité, quelques-uns crurent et les autres non, malgré l'égle évidence pour tous de la présence corporelle du Christ. Thomas d'Aquin note vigoureusement l'enseignement à tirer de la vérification faite par l'apôtre Thomas Didyme des plaies du Sauveur : *hominem vidit, Deum credens confessus est*. On peut, en effet, constater l'humanité en chair et en os ; mais reconnaître la divinité, c'est affaire non aux sens, non à la perception animale, non à la science positive, non pas même au seul raisonnement, mais à l'intelligence concrète, à la droiture de l'âme, au sens religieux qui est la plus complète et la plus haute forme de la raison.

Ce n'est pas tout encore. Il ne suffit pas, pour épuiser le contenu de l'esprit chrétien, d'unir la vérité historique à l'interprétation spirituelle, à la valeur idéale des faits divinement interprétés ; il faut en outre que les réalités invisibles soient comprises et admises comme ayant bien plus encore que la force d'un exemple, que la réalité d'un enseignement, que le prix d'un idéal auquel nous aurions à adhérer spéculativement et à nous conformer pratiquement : s'en tenir là, ce serait laisser la porte ouverte à tout un symbolisme subjectif, à un simple moralisme qui mériterait au plus le nom de religiosité chrétienne, mais ne serait nullement encore le réalisme catholique. Quel est donc cet élément essentiel qu'il importe souverainement d'intégrer dans la vivante unité de l'esprit chrétien ? — Tout simplement l'efficacité proprement surnaturelle de l'action divine, de la grâce, sans laquelle nous croirions pouvoir, si l'on peut dire, penser le Christ sans vivre de la vie même et de la lumière du Christ. Ce n'est pas une interprétation idéaliste ou une effusion sentimentale, — quelque générosité d'ailleurs qu'on y mette, comme on le voit chez tant de protestants, — qui constitue essentiellement cet esprit, qui n'est plus nôtre que pour servir de réceptacle docile et comme perméable à l'opération vraiment surnaturelle, à la réalité [18] vraiment efficace et substantielle du Christ et de l'Esprit-Saint, sous le voile de l'inconscience, mais avec la réalité d'une présence effective.

Par cet exemple — qui nous permet de comprendre que le Christ ne peut être dit ressuscité qu'en étant autre chose qu'un homme en dehors des autres hommes, qu'en étant autre chose qu'un Dieu extérieur à notre humanité

présente, comme serait un pur idéal transcendant, — nous sommes amenés à dépasser les objections aussi bien que les interprétations superficielles et timorées : comme on nous le disait tout à l'heure, le Ressuscité a, en un sens, l'univers entier, l'humanité totale comme corps glorifié ; mais il faut l'entendre, non comme s'il s'agissait d'une extension purement idéale qui dépendrait de l'activité imitative de ses fidèles : il s'agit à la lettre de la personne vivante du Verbe incarné, qui agit authentiquement en chacun des êtres qui ont à former le corps mystique qui s'alimente de sa vie, de son esprit, de sa charité.

On voit en quel sens les difficultés soulevées contre le christianisme peuvent et doivent servir à préciser, à élargir, à accroître notre intelligence des richesses de l'esprit chrétien. Les difficultés qui arrêtent tant de nos contemporains tiennent souvent à la façon incomplète, superficielle, faussement littérale ou faussement spirituelle dont on présente l'organisme vivant et harmonieux de la foi. Comment, d'après ces échantillons qui nous servent à suggérer la complexité de cette foi, accessible pourtant aux plus simples, devons-nous ordonner le plan général de notre étude ?

1) ÉTABLIR L'AUTHENTICITÉ DES FAITS CHRÉTIENS

[Retour à la table des matières](#)

Une première tâche consiste à établir l'authenticité des faits chrétiens en ce qu'ils ont de positivement historique. Il s'agit de définir le rôle légitime de la critique, car les uns l'éliminent trop en acceptant les faits parasites, sans [19] remarquer qu'au lieu de fortifier ils compromettent les certitudes les plus indispensables et les plus salutaires ; les autres, à l'opposé, prétendent restreindre la certitude historique des faits chrétiens à ceux-là seulement de ces faits qui satisfont à toutes les exigences communes de ce qu'ils nomment « l'historicité », sans se préoccuper des caractères exceptionnels, des confirmations expérimentales et morales que la vie et la tradition chrétiennes peuvent apporter à des événements échappant aux conditions habituelles du

contrôle critique. Nous avons donc dès l'abord à passer entre deux écueils : celui d'une pieuse crédulité, celui d'une exigence injustifiée qui prétendrait ramener le fait chrétien au côté purement extérieur de son apparition dans un point de la durée et de l'espace, en l'assimilant aux phénomènes de l'ordre le plus banal, alors même que par hypothèse ce fait, comme le remarquait Cournot, « n'est pas un fait comme les autres ». Fustel de Coulanges me disait un jour que c'est là surtout que l'historien doit se défier d'être « philosophe » ; et comme je m'étonnais de cette distinction préventive, le grand historien incriminait les philosophes auxquels il reprochait leur mauvaise habitude de tout ramener à des généralités (sans paraître soupçonner qu'il pouvait y avoir une philosophie du concret et du singulier) ; tandis qu'à ses yeux l'historien doit garder toujours vif ce qu'il nommait le sens de l'unique, de ce qui est toujours différent, de ce qui n'arrive jamais identiquement deux fois. Appliquons donc excellemment à l'histoire chrétienne cette règle d'or à laquelle si peu ont eu l'héroïsme de se conformer en toute impartialité et liberté d'esprit.

2) EXAMINER LA TRAME DE L'ENSEIGNEMENT DOGMATIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Sur le fondement de faits, les uns établis solidement, les autres affirmés d'un point de vue encore historique, mais incontrôlés ou incontrôlables par les méthodes habituelles [20] des sciences historiques, il s'agira ensuite d'examiner la trame qui compose l'enseignement dogmatique. Il s'y présente en effet un singulier mélange de réalités sensibles, de conceptions intellectuelles, d'interprétations morales, de préceptes rituels, d'actes sacramentels dont l'harmonie progressivement développée demande à être comprise dans la perspective même où ces lignes multiples, parfois divergentes en apparence, forment un enchevêtrement où certains prétendent découvrir un style composite, des déviations et même des contradictions, allant jusqu'à

opposer l'esprit primitif et ce qu'ils nomment les déformations ultérieures de l'esprit chrétien.

Tâche très délicate, très essentielle, toujours actuelle et particulièrement opportune à une époque où non seulement le schisme et l'hérésie ont brisé l'unité de l'Église, mais où, dans l'Église même, l'on a prétendu voir dans les camps opposés ceux que l'on a appelés les meilleurs catholiques, alors qu'il ne saurait y avoir qu'un seul catholicisme, sans qu'il soit besoin (saint Augustin l'avait dit et Benoit XV l'a rappelé) d'aucune épithète, laudative, restrictive ou intégriste, pour désigner un esprit dont le nom signifie déjà qu'il est un et universel. La difficulté à résoudre ici sera donc d'abord de discerner les tendances antagonistes qui plus ou moins se sont heurtées de tout temps au cours de l'histoire chrétienne, d'en découvrir l'origine, les raisons d'être et les risques : c'est alors que nous pourrons utilement chercher à opérer mieux qu'une simple conciliation, un compromis ou une synthèse, car ce qui convient, c'est moins un esprit de concession qu'un sens de l'unité dans la diversité même. En effet, si les différentes patries au sein de l'humanité doivent justement accepter des oppositions d'intérêt et d'idéal à réaliser, tout en pratiquant l'entr'aide et l'affection réciproques, combien plus, dans la famille du Christ, il doit y avoir place pour une belle variété qui, loin d'empêcher, enrichit et rend plus méritoire l'unanimité la plus profonde. [21]

3) LES PREUVES DE CRÉDIBILITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agira en outre de scruter les raisons de croire, les preuves de crédibilité dans leur extension la plus large. Car il ne s'agit plus seulement pour nos contemporains des arguments tirés du monde physique et des réalités matérielles en combinant les données sensibles et les principes rationnels : ces deux bases, qui restent solides, ont besoin d'être raffermies contre les efforts critiques et complétées par d'autres arguments auxquels nos contemporains sont plus attachés, parce qu'ils ont plus d'attention et de confiance à l'égard

des faits humains, des données psychologiques et sociales, des vérités expérimentales et des méthodes inductives, toutes choses que ne soupçonnaient pas les anciens ou qui n'avaient pas valeur scientifique et portée objective à leurs yeux, mais qui ont aujourd'hui une autorité plus prenante et une influence plus décisive sur les esprits. Ainsi donc le domaine de la crédibilité s'est trouvé élargi et fait état de la vie intérieure et des données proprement humaines, sans qu'il faille pour cela les accuser d'être variables, arbitraires, subjectives, comme si notre nature n'était pas quelque chose de réglé, de foncier, avec des lois et une solidité qu'on peut appeler objective, puisque le sujet lui-même est bien quelque chose d'universellement valable et de substantiellement vrai. L'esprit chrétien pénètre tout cela ; il est donc normal que de tout cela l'on ait à tirer une lumière et des conclusions nourrissantes : c'est là le champ de ce que l'on a appelé l'apologétique intégrale de la crédibilité, celle qui met en lumière tous les appuis rationnels, toutes les justifications et vérifications de la foi, en tant que cette foi peut être étudiée dans ses préambules, dans ses accompagnements, dans ses manifestations et conséquences visibles du dehors dans l'ordre intellectuel. [22]

4) CE QUI RESTE MYSTÉRIEUX ET CE QUI DEVIENT, PAR LA MÊME, PREUVE D'UNE NOUVELLE SORTE

[Retour à la table des matières](#)

L'étude philosophique du sens chrétien peut-elle aller plus loin sans empiéter sur le mystère où demeure inviolablement l'ordre surnaturel, toujours inaccessible à la vue directe de la conscience ? — Il ne le semble d'abord pas. Et cependant il y a traditionnellement une sorte d'étude négative qui consiste à tirer parti du mystère même pour répondre aux exigences les plus hautes du sens religieux. Que de fois on a dit que fausse serait une religion qui n'aurait aucun mystère et qui mettrait Dieu à la portée de nos yeux et de nos mains. Mais peut-être est-il possible d'aller plus loin et de préciser, si l'on peut dire, les contours de l'abîme mystérieux que nul regard ne saurait sonder en lui-

même, mais dont les bords ont des linéaments discernables ou sont comme des lèvres servant à proclamer les besoins de l'âme et les exigences de la vérité suprême.

On a donc pu examiner les états et la vie mystique sous un aspect encore philosophique et, grâce à l'observation comme à la raison, déterminer les phases de la vie spirituelle, les aspirations qui servent de support aux grâces d'illumination et d'union. Car le surnaturel n'est pas une création *ex nihilo* ; il est une élévation, une transfiguration des facultés naturelles sous la motion des dons du Saint-Esprit ; il est donc légitime d'analyser ce qui dans nos facultés humaines est ainsi élevé, transformable, comme une préparation à laquelle nous pouvons et devons coopérer. De Rémuzat disait que l'exercice habituel de notre intelligence n'est possible que parce qu'il y a en nous « des facultés inconnues ou à peine écloses ». Eh bien, c'est là le champ d'investigation qui s'offre à une étude balbutiante sans doute, mais instructive et féconde, pour le philosophe qui profite des témoignages fournis par les mystiques véritables. Au reste, toute l'étude de la pensée nous conduit à cette conclusion que, par toutes les avenues de l'intelligence [23] comme de la volonté, nous sommes conduits à ce bord d'un abîme réel qui n'est pas extérieur à nous, mais qui réside au plus intime de nous-même, en ce que les uns nomment, avec Tauler, le fond de l'âme, en ce qu'on a maintes fois appelé, avec François de Sales, la fine pointe de l'esprit. Toujours nous sommes pour ainsi dire séparés en nous-même et de nous-même par ce mystère de nos origines et de notre destinée : saint Augustin remarquait justement que pour aller de nous à nous-même, de notre moi apparent jusqu'à notre réalité pleine et possédée, nous avons à passer par Dieu. Il n'y a pas de philosophie complète si l'on masque ce problème ; et Dechamps insistait sur ce qu'il nommait la vérité philosophique par excellence, l'affirmation d'une question qui se pose invinciblement à toute conscience et l'impuissance de la raison à définir et à résoudre ce problème des problèmes.

On voit par là comment nous avons à creuser en nous la place où la solution surnaturelle viendra combler le vide. Qu'on ne dise donc pas qu'il est ridicule et inutile de prendre tant de peine pour signaler un tel vide, pour prouver un tel trou : la constatation de cette impossibilité où se trouve la philosophie de s'achever, de boucler la pensée et la vie, est au contraire le plus

haut service que puisse rendre la raison ; et l'esprit chrétien qui n'a pas de plus grand ennemi que la fausse suffisance de l'autonomie égoïste n'a pas de meilleur auxiliaire que ce sens du mystère et de l'humilité. Dieu, dit l'Écriture, aime les vases vides pour s'y répandre. Et c'est déjà un beau rôle que d'avoir à façonner et à purifier ces vases de la nature et de l'homme qui doivent contenir la divine présence.

5) PREUVE TIRÉE DE L'UNION RÉELLE DE CES ÉLÉMENTS APPAREMMENT HÉTÉROGÈNES

[Retour à la table des matières](#)

Cette fois, tout n'est-il pas obtenu de ce que nous pouvons raisonnablement dire du mystère chrétien et de cet accord en lui des preuves les plus positives avec les purifications [24] les plus refoulantes et les plus négatives ? Non, il reste une dernière tâche, la plus rarement tentée et cependant la plus récompensante peut-être : la tâche de montrer que tant d'éléments disparates, tant d'aspects, historique, intellectuel, mystique, peuvent cohérer, s'unir en une vie vraiment simple qui dépasse toute justification et reste accessible aux plus humbles, aux plus ignorants même. Il n'y a pas en l'homme plusieurs étages, et le chrétien n'habite pas, en lui, sur une terrasse qui laisserait les affaires et les facultés naturelles dans leur libre condition aux étages inférieurs. Les scolastiques disaient avec raison qu'il n'y a pas, dans un être composé, si diverses que soient ses facultés, plusieurs formes substantielles : il n'y a que la forme supérieure qui digère en quelque sorte toutes les autres en les pénétrant de sa vitalité unique.

C'est là le trait dominant, la beauté incomparable de l'esprit chrétien que, sans écarter, sans mutiler les puissances les plus diverses du « composé humain », il anime tout l'homme, corps et âme, d'une inspiration partout surnaturalisante et qui n'en est que plus humanisante par cela même. C'est un des points sur lesquels il importe de redresser maints jugements erronés. Trop volontiers on accepte les caricatures que de « saintes gens » offrent de l'esprit

chrétien, comme si, ayant plus, on pouvait se dispenser du moins. Assurément la sainteté se passe du génie, et les souplesses de l'esprit divin passent souvent au travers des convenances protocolaires ; mais, comme disait Newman, les chrétiens, qui sont souvent traités comme le rebut, de l'humanité et sont parmi les petites gens, n'en sont pas moins, selon sa forte expression anglaise, des *gentlemen* chacun en leur condition sociale ; ce qui signifie que les délicatesses de la conscience se reflètent dans les actes et dans les paroles, même chez les plus rudes et les moins éduqués. L'étude complète de l'esprit chrétien, du point de vue philosophique qui doit jusqu'au bout rester le notre, s'attachera donc à tracer ce qu'il y a de commun [25] entre toutes les âmes qui vivent réellement de cet esprit et sont prêtes à communier dans une charité qui n'est pas feinte et qui trouve à aimer chez les plus grossiers en apparence la suprême culture de l'âme humaine.

Dans le langage chrétien, ce centre où la connaissance humaine ne pénètre jamais directement est souvent nommé « le cœur », comme dans l'hymne de la Pentecôte où l'Esprit-Saint est appelé *lumen cordium* ; et dans l'office du Sacré-Cœur, les premiers mots qui désignent la Messe nouvellement instituée sont ceux-ci : *cogitationes cordis*. Il importe de noter qu'il ne s'agit pas d'une vie affective, d'une simple sensibilité, d'une intuition de l'âme échauffée par l'amour : il s'agit d'une présence secrète des dons divins qui, invisibles en eux-mêmes, sont éclairants sans être jamais éclairés ; et par le terme de *cœur*, il faut ici entendre ce qui demeure caché entre les replis de l'âme, là où notre regard personnel et nos affections égoïstes n'ont nul accès. Dans *la Pensée* nous avons vu qu'en effet, nous ne saurions, par aucune des avenues de la connaissance et de la volonté, aboutir à l'unité intérieure : il reste en nous une place qui n'est accessible et destinée qu'à Dieu. Si Dieu n'est pas admis par nous à occuper ce centre et à faire en nous l'unité, c'est alors le dam, avec cette désunion des parties, cette discorde intestine qui divise l'être comme le feu désagrège les corps. [26] [27]

CHAPITRE PREMIER

- L'aspect historique, ce qu'il a de spécifique dans le christianisme

[Retour à la table des matières](#)

Sans doute les religions positives ont toutes prétendu se fonder sur des données réelles, des histoires vécues et des révélations divines. Mais aucune n'a réalisé ces caractères comme le catholicisme. Préparé par une longue tradition, il est apparu à une époque de civilisation où le contrôle des contemporains avait déjà une valeur vraiment critique et certaine. En vain quelques adversaires de fantaisie ont soutenu que le Christ n'avait jamais existé, que la fermentation des idées orientales en conflit avec la culture helléno-latine avait suscité ce mythe solaire : naissance au solstice d'hiver, passion à l'équinoxe de printemps, glorification au solstice d'été, etc. Mais de telles interprétations ne sont que des paradoxes qui ne prévaudront jamais contre les documents et surtout contre les traditions et les monuments les plus authentiques. Il est remarquable d'ailleurs qu'après une phase de hardiesse destructrice, la critique ait restitué beaucoup des certitudes que sa première témérité avait ébranlées ou reniées. Le sentiment s'est généralement accru de l'intelligente qualité des premiers témoins, et on se rend mieux compte que de tous temps il s'est trouvé des hommes d'esprit aussi avisé, de sens aussi réaliste, de prudence aussi vigilante que celle dont nos contemporains peuvent

faire preuve eux-mêmes. Les découvertes les plus récentes de l'archéologie chrétienne ont pleinement confirmé des traditions [28] qu'il y a cinquante ou quatre-vingts ans l'on croyait purement légendaires. Ainsi c'est sur l'histoire solide que repose l'Église et non sur une idéalisation de quelques faits transfigurés par une ferveur sans discernement.

Mais notre rôle n'est pas de décrire les origines chrétiennes, de fixer les points définitivement constatés, les fondements proprement historiques. Nous avons seulement à tenir compte de ce caractère vraiment unique : voilà la plus surnaturelle des religions qui se trouve être en même temps la plus enracinée dans l'ordre naturel des événements avec son état civil, ses collusions avec le monde politique et les institutions officielles, bref une coïncidence entre les données empiriques et les enseignements transcendants, conférant aux faits une signification qui les laisse dans le domaine de l'histoire au moment même où ils sont pénétrés d'une signification idéale et d'une valeur universelle.

Cette coïncidence est si extraordinaire qu'au lieu d'y voir une preuve confirmative, on a maintes fois objecté : si de telles convenances existent, c'est qu'elles sont inventées après coup ; il y a donc lieu d'en tirer non un argument, mais une objection, en soutenant que la plupart des récits qui renferment la double signification historique et doctrinale ont été construits de toutes pièces. Mais une telle critique, outre qu'elle est arbitraire et même vicieuse en supposant ce qui est en question, se trouve infirmée par un nouvel aspect, historique lui aussi, du fait chrétien. Car cette réalité à laquelle adhère la foi n'est pas uniquement dans le passé et soumise aux recherches de l'érudition, qui en serait juge en dernier ressort : elle reste vivante et constamment vérifiée par une tradition intellectuelle et pratique, qui sert elle-même d'expérience et de contrôle en manifestant la perpétuité toujours présente, toujours féconde de l'esprit chrétien à travers les générations qui se succèdent. Déjà saint Augustin avait noté ce caractère toujours varié, toujours identique, de l'histoire chrétienne qui se déroule en des aspects complémentaires : [29] les apôtres, dit-il, ont vu le Christ et ont eu à croire à l'Église future ; et nous, nous voyons l'Église et nous avons à croire au Christ. Et ce n'est toujours qu'une même foi qui insère, sous le visible, une certitude de l'invisible, une conviction raisonnable et mystique à la fois. Ainsi, comme l'enseigne le Concile du

Vatican, faisant écho à l'œuvre si profonde du cardinal Dechamps, le fait de l'Église est par lui-même une preuve historique, une révélation permanente, une manifestation surnaturelle ; en sorte que ce fait à lui seul suffit à fonder la foi catholique et à la rendre coextensive à tout le passé comme à tout l'avenir chrétien.

On voit par là ce qu'il faut entendre lorsqu'on parle du caractère original, unique et spécifique de l'aspect historique pour conférer au catholicisme une valeur absolument transcendante aux prétentions de toute autre religion positive : en aucune autre en effet l'historicité n'est aussi grande, et ne s'allie parfaitement à une validité doctrinale non moins qu'à une perpétuité de vie à travers les âmes et les sociétés.

Ce qui résulte de ce privilège, lorsqu'il s'agit de résoudre les objections contre la foi chrétienne, c'est le droit de recourir à une méthode allant du tout aux parties, de l'ensemble aux détails. La plupart des critiques portent en effet sur des points particuliers, sur des difficultés isolées que l'on peut assurément multiplier et même rapprocher les unes des autres. Loin de nous la pensée de méconnaître le devoir de probité qui impose l'examen rigoureux et parfois l'élagage nécessaire. Mais ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est l'unité concrète de l'histoire chrétienne à partir des faits fondamentaux et en suivant les orientations d'ensemble qui tracent la ligne selon laquelle se développe la vie de l'Église. Les hérésies sont toujours un manquement à cette règle : elles supposent une abstraction, l'excès d'une idée, la préférence abusive d'une tendance, quelque chose d'unilatéral, de partial, ou de partiel, à l'encontre de l'équilibre et contre la masse qui suit l'impulsion constamment [30] maintenue par une sorte de vitesse acquise et d'action continuée. Aussi devons-nous moins compter sur les controverses même les plus utiles que sur la force globale de la tradition dont le Magistère est l'interprète autorisé, dont le passé a toujours finalement consacré les décisions. C'est là encore un des aspects, et peut-être le plus prodigieux, de cette unité historique de l'Église laquelle n'a jamais eu à se déjuger. Elle est demeurée toujours supérieure au génie intellectuel ; car même chez les grands docteurs se trouvent des parties caduques ; mais l'œuvre de ce magistère historique est telle que rien n'en est tombé, et son effort continu donne à la fois l'impression d'une fidélité, d'une

initiative, d'une imprévisibilité telles que dans ce qui passe et semble changer se manifestent une immutabilité et une sorte d'éternité. Et n'est-ce pas là ce qui touche en effet le fond substantiel des êtres, puisque, comme le remarquait déjà Aristote, ce qui entre par l'action humaine dans la réalité, demeure à jamais comme de l'ordre intemporel, si bien qu'à la différence des futurs contingents, ce qui a été une fois posé par l'histoire est tel qu'il est désormais impossible que cela n'ait pas été ? Le catholicisme est à l'épreuve de cette redoutable vérité ; seul il persiste, foncièrement cohérent avec lui-même et ramassant pour ainsi dire tous ses états successifs, toutes les vies qu'il a animées, dans une solidité essentielle qui fait de lui un corps unique, une substance au prix de laquelle toutes les variations de l'histoire banale apparaissent comme de fluctuantes images.

Par là nous acquérons une idée de l'histoire et de la tradition qui dépasse singulièrement les conceptions banales auxquelles on se limite trop souvent. Volontiers nous morcelons la succession, comme si les êtres et les événements étaient les uns en dehors des autres, accordant ainsi aux concepts abstraits de l'espace et du temps une valeur ontologique. Déjà la science positive et la métaphysique ont fait justice de cette manière anthropomorphique de nous représenter les relations de l'ordre réel : en vérité [31] nous ne devons pas isoler les phases d'une vie, et c'est sur le tout, selon le mot de Bossuet, que doit porter le jugement. L'esprit catholique participe à la vision de l'éternité ; il ne se hâte pas de conclure à chaque moment de la durée, à chaque point de l'étendue : lui seul donc nous donne pleinement le sens de la création et étend son regard à travers les siècles pour les ramener à une seule perspective. C'est ce sentiment de la continuité qui s'exprime par la Tradition, au sens fort de ce mot : il ne désigne pas seulement des coutumes transmises, des souvenirs oraux, sinon la Tradition serait variable, elle s'effacerait avec le temps ou disparaîtrait avec les moyens littéraires qui substituent l'écriture au souvenir perpétué dans les confidences des générations successives. Mais non, la Tradition a pris possession de ce qui domine tous les âges, tous les détails variables ; elle est la voix de l'éternité dans le temps même ; et loin d'être une puissance rétrograde ou stabilisante, elle est perpétuellement rénovatrice, parce qu'elle puise la vérité qu'elle transmet à la source intarissable.

Voit-on par là ce que l'aspect historique du christianisme renferme de valeur doctrinale, de signification religieuse ? Avant même d'examiner le contenu intellectuel de la doctrine, le seul examen du cadre où elle nous est proposée, du véhicule qui nous l'apporte constamment, est déjà, ce semble, propre à faire une impression profonde sur toute âme capable d'un peu de réflexion. Un dernier trait mérite enfin d'être signalé. C'est celui sans doute qui cause l'irritation de beaucoup, mais c'est celui aussi qui prouve la gravité de notre destinée et les exigences de la charité divine. Car toute cette histoire que nous venons d'examiner un ses traits essentiels n'est pas loin de chacun de nous : elle s'impose à chacun, pour ainsi dire à tous les carrefours de notre route. Comme le remarque la Constitution *De Fide*, l'Église est une réalité qui heurte physiquement tous les regards et toutes les mains ; elle importune ceux qui ne voient pas en elle leur mère ; elle sert donc de signe de [32] contradiction élevé parmi les hommes et les peuples ; impossible d'esquiver ce contact, cette urgence, cet appel indéclinable. Tous les autres faits de l'histoire, nous pouvons les reléguer, les ignorer, les oublier. Mais normalement le fait de l'Église doit être porté à tous comme un coup direct qui force le secret des coeurs à se révéler ; et c'est pour cela que l'Église est missionnaire, voulant remplir ce précepte d'atteindre visiblement toutes les âmes en faisant connaître sa réalité historique pour répandre sa vie spirituelle qui est celle même de son divin Fondateur réellement présent en tous ses membres.

Mais des objections se pressent et il est nécessaire d'y répondre, non seulement pour les réfuter, mais pour en tirer de nouvelles confirmations. Ne craignons donc pas de les exposer avec toute la force possible. — Comment le catholicisme peut-il se présenter comme historiquement universel, alors que tant d'hommes l'auront ignoré ou méconnu ? De plus en plus les foules humaines ne se détournent-elles pas de lui, et n'y a-t-il pas paradoxe de théologien ou de chimérique à dire qu'en fait sa juridiction s'étend sans exception à toutes les époques comme à tous les êtres humains ? — C'est ici qu'apparaît mieux encore le sens, que nous montrions substantiel et universel, de son caractère historique. Car ceux même qui n'auront pas eu une connaissance explicite de son existence ou ceux qui auront prétendu échapper à ses exigences restent sous l'influence de l'invisible action des grâces

prévenantes : nul n'échappe, soit pour le salut, soit pour la condamnation, aux sollicitations de l'âme invisible de l'Église. Pour n'être pas accessible au contrôle empirique, cette extension du règne de la Rédemption n'en est pas moins une réalité que l'histoire n'aura qu'à consacrer au jour du Jugement dont on a pu dire qu'il est le sommaire de toute la vie de l'humanité.

Nous avons dit que l'état de nature pure, tout possible qu'il est, de l'avis des théologiens, n'est pas réalisable dans [33] les conditions présentes de l'épreuve terrestre. On a pu dire qu'il peut se trouver réalisé en fait dans ce qu'on est convenu d'appeler les « limbes », quoique plusieurs théologiens aujourd'hui pensent que l'option est rendue possible à toute âme et que nul ne saurait être privé, si ce n'est par sa faute, de la vie surnaturelle, tant il est vrai que le mystère du Christ ne peut avoir de limites. Quoi qu'il en soit, ce qui constitue le bonheur naturel dans cet état inférieur procède encore d'une grâce spéciale qui, comme toute grâce, est due au Christ médiateur et sauveur. De cette façon l'on peut maintenir en son sens le plus exact la vérité du caractère entièrement historique, et sans aucune exception, du catholicisme, selon la signification étymologique et littérale de ce mot, puisque ni au Ciel ni dans le dam, ni même aux « limbes » rien n'échappe au règne suprême et éternel du Christ.

Par ces vues nous apercevons peut-être le moyen d'échapper à l'une des objections qui ont arrêté en ces derniers temps le plus d'esprits cultivés. Vous parlez, nous dit-on, de l'unique nécessaire, du catholicisme, comme d'un fait immense qui, dans l'ordre empirique lui-même, s'impose à tous les yeux, à toutes les réflexions ; mais voyez donc au contraire quelle petite chose c'est, au prix de l'effrayante antiquité de la vie, même en ce petit coin de notre terre ; voyez surtout sous quels traits minimes et négligeables se sont présentés les événements ignorés ou méprisés des contemporains, dont on a essayé de majorer l'importance sans réussir à dégager, des faits divers survenus il y a quelques siècles en un point de l'étendue et de la durée et sous des formes toutes contingentes ou presque enfantines, une vérité de valeur absolue, nécessaire, universelle. — Cette objection, impliquée dans l'incrédulité ou les résistances de maints esprits qui se croient animés d'un sens critique, manifeste au contraire une étroitesse et une incompréhension de l'histoire. L'histoire

paraît toujours formée de petits faits dont les contemporains eux-mêmes n'ont pas vu la [34] portée ; et c'est toujours sous des traits contingents ou presque imperceptibles que les grands mouvements de l'humanité ont formé une suite cohérente, bien loin des apparences officielles qui trompent les foules et masquent la réalité secrète des événements décisifs. L'histoire n'est pas rien que dans les phénomènes enregistrables par un film ou un phonographe. Comme le dit Léonard de Vinci, elle est chose mentale ; et ce qu'il y a de plus historique, c'est la signification spirituelle, la réalité invisible, l'unité concrète qui se forme au-dessous du jeu superficiel des apparences. C'est là que gît la vérité du catholicisme, en dépit des fluctuations parmi lesquelles il paraît souvent prêt à sombrer, comme si définitivement l'on avait relégué son rôle ou ses bienfaits dans un passé mort et dans un ordre de choses périmé.

Ainsi notre premier regard sur le catholicisme et son aspect historique nous amène à un problème tout différent de celui auquel se bornent les érudits, les critiques, toujours prêts à séparer des faits la doctrine et à tout ramener à ce qu'ils nomment le problème de l'historicité, comme s'il ne s'agissait que de contrôler ce qui a pu être noté, enregistré, décrit au domaine des faits sensibles ou des jugements contemporains des événements eux-mêmes : de tels témoignages sont assurément indispensables, et nous avons insisté sur ce caractère du fait chrétien toujours incarné en des données perceptibles ; mais se borner à cela, c'est forcément amputer l'histoire de ce qu'elle a de plus divin, cela va sans dire, mais même de plus humain, de plus réel. Nous voici par là amenés à notre seconde partie : l'apport spirituel, l'aspect philosophique de la doctrine catholique, la signification intrinsèque qu'elle insère dans les faits eux-mêmes est l'âme qui anime le corps dont elle s'est historiquement revêtue. Cet examen seul pourra, ce semble, nous révéler s'il y a vraiment cohérence intelligible, unité réelle, en dépit d'interprétations et de transformations dont la multiplicité a servi d'objection contre l'Église, accusée [35] d'avoir défiguré le message primitif, vécu d'expédients et pratiqué, même dans son dogme, la politique du succès. Nulle objection n'est plus grave, nulle critique ne blesse davantage la foi, puisque la marque que le christianisme donne de lui-même, c'est d'être non pas certes immobile, mais immuable, mais parfaitement conséquent avec lui-même à travers tous les renouvellements, mais unique en

tous lieux et en tous temps, comme la tunique sans couture qu'on ne pourrait déchirer sans faire périr la vie même qu'elle abrite et qu'elle exprime. Partout donc nous retrouvons cette indissolubilité de l'histoire et de la doctrine, qui se résume dans l'idée de tradition vivante, à travers la prodigieuse diversité des temps, des races et des civilisations. Allons-nous pouvoir découvrir, sous cette complexité, une simplicité permanente, une idée directrice, une action toujours identique à elle-même et cependant constamment créatrice ? **[36]**

CHAPITRE II

- L'aspect intellectuel et l'unité permanente de l'esprit chrétien

[Retour à la table des matières](#)

Le catholicisme est si bien une doctrine que c'est l'aspect sous lequel la plupart l'envisagent spontanément, soit pour en admettre et en aimer le dogme, soit pour l'accuser de fausser la vie et d'opprimer la raison par un ensemble d'idées et de croyances incompatibles avec la science et la philosophie. C'est donc un grand débat à instituer ; et nous avons d'abord à marquer le bord des précipices que notre route doit éviter. Un premier danger serait de transformer le catholicisme en une sorte de métaphysique ou de gnose, comme si les faits concrets, après avoir servi de point de départ et d'appui, pouvaient ou même devaient être laissés de côté ou repoussés du pied, telle une échelle qui après avoir servi à monter sur un sommet est rejetée comme désormais inutile. Combien d'esprits se persuadent monter dans les hauteurs chrétiennes en spéculant sur les formules théologiques et en laissant de côté les humbles dévotions ! Ne voyons-nous pas un interprète de Jean de la Croix déplorer que ce grand contemplatif n'ait pas abandonné toute l'imagerie religieuse au profit d'une interprétation purement noétique, d'une ontologie dégagée des formes historiques et même des conceptions déterminées ! Ne savons-nous pas que sainte Thérèse a dû protester contre des guides spirituels qui estimaient

l'humanité du Christ dangereuse comme un obstacle pour l'union parfaite à Dieu ? Donc, dès l'abord, maintenons que le sens le plus [37] idéal du catholicisme doit rester toujours attaché aux plus humbles réalités de l'histoire, de l'expérience commune, de la pratique humble et terre à terre. C'est là la grandeur incomparable, la marque unique d'une religion qui, selon le mot de Pascal, tient tout l'entre-deux et dont l'ordre de charité est aussi et tout d'abord un ordre de bassesse et d'humilité. — Mais, d'autre part, s'il faut toujours rester attaché aux faits les plus concrets, aux réalités les plus sensibles au cœur, à la dévotion la plus accessible aux enfants et aux simples, il n'est pas moins nécessaire d'impliquer dans ces faits positifs une signification spirituelle, et ce sens doctrinal n'est pas moins essentiel et inépuisable que la vérité historique sous ses formes les plus contingentes.

Le danger toutefois serait encore ici de déployer parallèlement deux séries qui garderaient chacune leur indépendance, comme on l'a proposé naguère en opposant l'histoire et le dogme, la théologie positive et la théologie spéculative. Il y a interaction constante entre les données de fait et les idées dogmatiques ; et les cloisons étanches que, sous prétexte de méthodologie, l'on a maintes fois réclamées entre l'érudition critique et la spéculation intellectuelle sont fausses et funestes. Pour l'établissement des faits eux-mêmes nous ne pouvons impunément faire abstraction des doctrines qui y sont réellement incarnées. Et, inversement, pour le développement des dogmes chrétiens, nous ne saurions légitimement et impunément nous enclorre dans une sorte de dialectique intellectuelle et de déduction systématique. Entre ces deux ordres, constamment solidaires, s'insère la tradition à la fois idéale et expérimentale qui compose l'unité de la croyance et la fixité de la pratique, dans une seule et même vie, toujours souple et mouvante sans doute, mais toujours conforme au précepte : *crescite semper in eodem sensu, in eadem caritate*.

Grâce à ce mélange de plasticité et de fermeté, l'esprit chrétien réalise cette ambition qui dans l'ordre humain est [38] chimérique et toujours déçue, malgré le rêve renaissant d'une fontaine de Jouvence ; le catholicisme est au contraire une triple source d'éternelle jeunesse, d'abord parce que l'histoire dont il vit se perpétue, sans s'épuiser, dans la liturgie et dans le secret des âmes

qui prolongent et complètent l'œuvre et la passion du Christ ; en second lieu parce que les dogmes générateurs de la foi, comme un germe toujours fécond, sont susceptibles d'être éclairés, adaptés, épanouis en toute génération comme en tous pays, sans jamais livrer la plénitude de leur richesse ; enfin parce que la piété et la mystique, sans avoir besoin d'aucune innovation, prennent, à travers les âges et selon les besoins mouvants de l'humanité, une saveur, une vigueur qui ne connaissent pas de déclin, comme la manne qui avait tous les goûts et qui, paraissant la plus périssable des choses puisqu'elle se corrompait à chaque midi, reparaisait plus abondante et plus fraîche chaque matin.

De ces remarques ressortent ces vérités dont nous ne devons jamais perdre le souvenir et le respect : dans les faits, dans les idées, dans les sacrements qui constituent l'unité fonctionnelle du christianisme, il y a une présence réelle, le corps et l'esprit même du Christ ; c'est cela que nous avons le plus possible à penser et à vivre, par une méditation et par une expérience qui réalisent le double programme de saint Denis rappelé et repris par saint Thomas : le chrétien est celui qui agit et pâtit les choses divines, *non solum discens, sed agens et patiens divina*.

Il était nécessaire d'indiquer, dès le début, cette union organique ; et maintenant, sous le bénéfice de ces avertissements, nous pouvons aborder l'analyse des éléments intégrant que l'abstraction peut légitimement et utilement discerner dans cette réalité sans analogue qui constitue, au sens plein du mot, le catholicisme. Tout naturellement notre recherche philosophique s'attache à l'aspect qu'on peut appeler à la fois raisonnable ou même rationnel de la croyance et de la vie chrétiennes. Il est de tradition que la [39] soumission à l'Église est justifiée en fait, justifiable en droit, et qu'en chaque fidèle, fût-ce sous une forme partielle et imparfaite, il y a des raisons de crédibilité pour conférer à la foi un caractère intellectuel et moral. Voyons donc d'abord l'extension aussi large que possible de ce rôle d'une raison soucieuse de probité, de lumière et de cohésion. Nous aurons à déterminer ce que l'apologétique de la crédibilité comporte, ce qu'elle peut fournir, ce qu'elle laisse à souhaiter ultérieurement. Souvent on l'a restreinte d'une façon excessive ; parfois aussi on l'a étendue outre mesure en majorant sa portée et en exagérant son domaine. S'il ne s'agissait que d'une controverse théorique

sans conséquences pour la pureté et la vitalité d'une foi obtenue à travers des méthodes imparfaites, nous pourrions nous désintéresser de telles recherches. Mais nous devons remarquer que les insuffisances ou les erreurs de la méthode préjudicient gravement à l'esprit chrétien lui-même. Dès lors, pour le définir, pour le propager, nous avons à redresser les déviations, à préciser les préambules, les concomitants, les développements naturels de la foi.

Notre première tâche consistera à prévenir des séparations qui, pour être fréquentes et presque habituelles, n'en sont pas moins fautives et périlleuses. L'on a été souvent porté à isoler les arguments ou même les plans divers dans lesquels on prétend obtenir une justification suffisante de la croyance. Passons rapidement en revue quelques-unes de ces tentatives de fragmentation, afin de nous prémunir contre le risque de devenir nous-mêmes exclusifs ou trop vite satisfaits.

Pour certains, l'apologétique se borne à une science des origines chrétiennes : il s'agit, disait Frémont, d'établir les témoignages qui feront de nous les contemporains des événements évangéliques, et la certitude en peut être établie avec une précision scientifique qui ne laisse plus de place à aucun doute : le christianisme est fondé sur des faits et par des faits ; la vraie méthode de démonstration est [40] donc toute historique. — Mais c'est méconnaître la nature même de la foi religieuse et aussi l'enseignement de l'Évangile : pour croire il ne suffit pas de voir ou d'entendre avec des yeux ou des oreilles de chair. D'où l'avertissement si souvent répété pour faire appel à l'interprétation des témoins, à leur travail d'âme, à leur expérience intime, à leur redressement moral, comme le Précurseur le faisait et comme le Christ l'a redit maintes fois en parlant des oreilles qui ont à s'ouvrir pour d'autres sens que ceux qui font seulement écho au bruit des paroles : *Qui habet aures audiendi, audiat*. Si tant de témoins de la vie et des miracles du Sauveur sont restés fermés et incrédules, c'est donc que l'éveil de la foi n'est pas la simple conséquence d'une constatation purement sensible.

D'autres apologistes fondent leur démonstration, non plus sur les faits, mais sur un enchaînement d'idées qu'ils croient assez fort, assez serré pour produire déductivement une conviction toute intellectuelle, à laquelle la

mauvaise foi seule peut se refuser. Naguère l'on soutenait qu'il y a ainsi une *foi de science* déductivement établie et suffisante aux esprits instruits ; de telle sorte que la surnaturalisation de cette conviction fait passer la crédibilité à la foi surnaturelle par l'intervention toujours inconsciente de la grâce, sans que rien d'humain soit à ajouter à la certitude rationnelle. On a même ajouté que les savants ont ainsi une démonstration en soi qui vaut absolument pour eux, tandis que la plupart des fidèles, incapables de cette foi de science, n'ont qu'à croire sur parole les maîtres et à se contenter de suppléances subjectives qui laissent une large place au sentiment et à la volonté. — Mais ces thèses, quoique défendues avec éclat, sont doublement inacceptables. Les plus savants ont besoin comme les plus humbles d'autre chose que d'une science pour croire, et les plus humbles comme les plus savants ont besoin de preuves s'adressant à leur raison. Sans doute les raisons de la foi sont de valeur inégale ; mais, chez tous, il y a union de clarté et [41] d'obscurité, concours d'une adhésion raisonnable et même d'éléments rationnels avec des dispositions de la volonté et un effort de générosité toujours requis pour correspondre aux sollicitations invisibles de la grâce, aux lumières partielles de l'intelligence.

Ici déjà nous devons remarquer que l'œuvre de la conversion ne saurait être complètement isolée du travail de la démonstration chrétienne. Durant les controverses du dernier siècle, on a tenté de séparer radicalement, comme le faisait l'abbé Gayraud notamment, l'apologétique et la psychologie religieuse ou la direction spirituelle. Assurément ce sont là des champs d'action formellement différents, et il ne saurait s'agir ici d'empiéter sur le travail du directeur ou du casuiste. Mais, dans l'intérêt même de la crédibilité, il importe de montrer que, parmi les arguments rationnels, il y a une place à faire aux satisfactions données à l'intelligence par le rôle même de la bonne volonté et de la bonne foi dans la préparation et la justification de la foi elle-même. Beaucoup d'objections naissent de ce que trop souvent les apologistes se bornent à ce qu'ils nomment des preuves externes et des arguments objectifs, comme s'ils devaient suffire isolément et comme s'ils rendaient possible par eux seuls l'accès à la foi. Comme il n'en est rien, l'apologétique doit donc tenir

compte de compléments, des concours qu'il est normal de procurer, de décrire méthodiquement et de développer dans les âmes.

Inversement, il y aurait abus à prétendre isoler ces preuves internes, ces dispositions, qui sont nécessaires, mais qui ne sont nullement suffisantes à une foi en possession d'elle-même. Par un contresens longtemps renouvelé, on a attribué à certains apologistes catholiques la prétention insoutenable de substituer à l'apologétique historique, rationnelle et objective, une démonstration uniquement fondée sur la vie subjective, sur les aspirations du cœur, sur les dispositions de la volonté, et ils n'ont pas eu de peine à montrer que, livrée à ses seules ressources, une telle apologétique [42] n'en est pas une du tout : elle laisserait s'évanouir toute l'armature des faits, des raisons, des dogmes, des préceptes, des pratiques catholiques, pour aboutir à ce que l'on a appelé, d'un nom usurpé quoiqu'il porte déjà en lui-même sa condamnation, le néo-christianisme, sorte de religiosité qui n'est ni nouvelle, ni à vrai dire chrétienne.

Ainsi prémunis contre les mutilations de l'esprit chrétien, trahi parfois par ses propres défenseurs, nous avons maintenant à indiquer comment et pourquoi doivent s'unir en un faisceau tous les arguments qui contribuent à susciter et à justifier la croyance catholique.

Une première idée est à énoncer avec insistance dès l'abord. Les diverses preuves ne sont pas, en fait, exigées par tous, et souvent même l'appui donné par la raison à la foi est extrêmement réduit. Mais il faut dire aussi que les diverses preuves ne sont pas indépendantes, interchangeables, surnuméraires. D'une part donc, nous devons maintenir que la foi peut être affaire de bon sens, adhésion simplement et largement raisonnable, sans rien de techniquement rationnel, sans recours à de savantes recherches d'histoire, de philosophie, de critique. D'autre part, nous devons montrer que, pour les esprits capables de réflexion systématique, une apologétique intégrale peut et doit utilement grouper tout l'ensemble des preuves qui forment véritablement une harmonie dont la beauté et la force sont bonnes à manifester. C'est donc à tort que l'on considérerait l'apologétique comme une juxtaposition d'expédients, variables selon les temps et les personnes, une sorte de

caravansérail d'idées, qui entrent ou qui sortent, ou, comme on l'a dit, une « pantologie » soi-disant sacrée, mais qui fait songer à la tour de Babel plutôt qu'à l'Arche d'alliance.

Ceci posé, il y a lieu, pour constituer une science homogène de l'apologétique, de déterminer la forme spécifique qui lui assurera l'unité, la spécificité et l'efficacité, dans les limites où elle peut exercer une influence légitime, soit qu'il [43] s'agisse de repousser les objections des incrédules, soit qu'il faille soutenir une adhésion naissante, soit qu'on ait à promouvoir une connaissance et une fécondité plus grandes des vérités de la foi. Car on se tromperait si l'on estimait qu'une telle étude n'ait aucun profit pour les croyants eux-mêmes : tous, nous avons sans cesse à nous convertir davantage en pénétrant plus avant dans l'esprit chrétien : on ne le communique pas si on ne fait que le jeter du dehors, tel un objet dont on se détache soi-même comme d'une vieille connaissance ; la foi n'est contagieuse qu'en restant toujours fraîche et vive, compatissante aux incrédulités, compréhensive des doutes, inépuisable en ses aspirations.

Dechamps disait qu'il n'y a en somme que deux faits à constater : l'un hors de nous, qui est le Christ et l'Église ; l'autre en nous, qui est notre misère, notre grandeur, nos aspirations, nos faiblesses, nos espérances invincibles, malgré des obscurités que la philosophie même la plus intégrale ne peut que reconnaître sans les dissiper ; ces deux faits s'appellent, se répondent, s'emboîtent ; et, ajoutait-il, de ces deux faits, immenses et constants, le témoin, l'acteur, c'est nous-mêmes, avec tout ce que comporte le mystère de notre destinée et l'urgence de nos responsabilités. Le rapport entre ces deux faits n'est cependant pas un parallélisme : le fait interne est moins ce qui est vu que ce qui fait voir, ce qui amène à recevoir des yeux de Dieu lui-même. Mais ce plan peut servir de cadre à ce qu'on peut appeler l'apologétique intégrale, toute fidèle à ce que Dechamps nommait, d'un mot expressif, « la méthode de la Providence ». Elle trouve dans l'Écriture Sainte, dans les Pères, dans saint Augustin notamment, dans Pascal et Newman (on pourrait ajouter d'autres noms très nombreux, Savonarole, Lacordaire, Moehler, etc.), des répondants et des modèles. Elle fait place à toutes les prévenances de la grâce, *multiformes*

viae Dei, à toutes les puissances de l'homme, et cela dans l'unité d'un point de vue dominateur : la rencontre de l'âme avec la grâce divine. [44]

Comment s'opère cette rencontre ? Que pouvons-nous en savoir ? Dans quelle mesure est-il possible de la préparer, de la discerner, de la seconder ? Voilà l'aspect formel qui constitue l'objet propre de l'apologétique. En d'autres termes, nous recherchons par elle tout ce qui est connaissable et faisable par l'homme pour insérer et rendre fécond en lui l'esprit chrétien, en tant que notre raison, sans empiéter sur le mystère, peut l'éclairer de quelque manière. Nous n'aurons donc pas seulement à montrer les côtés lumineux, les arguments strictement intellectuels ; car, puisqu'il est raisonnable et divin à la fois qu'il y ait des aspects obscurs, des concours surnaturels, nous devons faire état de ces exigences qui, indirectement mais très réellement, rentrent dans le cadre des justifications de la foi. Nous n'étudierons certes pas ici ces mystères de la vie chrétienne en eux-mêmes ni tels que la Révélation nous les fait connaître, sous le voile de l'analogie¹ ; mais nous tiendrons compte de leur existence comme d'une condition qui rend possibles la foi et la pratique chrétiennes. A cet égard, l'apologétique rationnelle s'étend à ce qu'il y a de supra-rationnel, et l'étude objective envisage légitimement le rôle indispensable des dispositions subjectives, comme aussi des secours divins. Bref, une apologétique n'est vraiment intégrale, une, spécifiquement fondée comme science formelle, que si, sous l'aspect rationnel, elle étudie l'organisme complet de la crédibilité ; et ce qui rend croyable le catholicisme, ce n'est pas seulement son aspect rationnel, mais tout ce qui s'y ajoute d'éléments moraux, mystiques et proprement surnaturels. A cet égard, l'étendue de l'apologétique est beaucoup plus large qu'on ne l'imagine, sans qu'elle ait pour cela à sortir de son cadre ou à manquer aux réserves imposées par la théologie.

Ne nous méprenons toutefois point sur la nature de [45] notre tâche : il ne saurait s'agir ici d'un traité d'apologétique ; notre dessein est tout autre que d'énumérer les preuves multiples, de repousser les objections et de fortifier la démonstration catholique. Il s'agit uniquement d'analyser l'esprit chrétien et

¹ Nous avons tenté ailleurs une étude ou plutôt une méditation de ces grands mystères (cf. les t. I et II de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*).

de chercher, en cette partie de notre étude, ce qui, en l'appareil intellectuel dont il s'étaye devant la raison, contribue à le vivifier ou à le compromettre. Il y a là un aspect parfois peu remarqué, peu scruté, mais cependant de première importance. Nous allons voir en effet que certains arguments, valables en soi, risquent de rompre l'équilibre et de faire dévier la pensée religieuse, tout vrais que soient ces arguments et tout indispensables qu'ils restent à l'harmonie de l'ensemble. Dechamps avait eu un vif sentiment de l'inutilité parfois dangereuse d'une apologétique abstraite, remarquant qu'elle est d'ordinaire inopérante, mais non toujours sans inconvénients ni pour ceux qu'elle contente après qu'ils ont la foi, ni pour ceux qu'elle rebute en les laissant déçus dans leur incrédulité. La question, on le voit, vaut la peine d'être examinée à fond, puisque, chose paradoxale mais trop réelle, avec les meilleures intentions du monde et avec des arguments fondés, l'on risque de faire dévier l'esprit chrétien ou de nuire à sa diffusion.

Nous accusera-t-on pour cela de discréditer des preuves traditionnellement énoncées ? Ce serait à tort ; car, loin de tendre à infirmer ces preuves, nous cherchons à leur conserver leur signification exacte, leur fonction propre, leur valeur maxima. Ce que nous critiquons seulement, c'est un procédé d'abstraction, d'origine assez récente et qui ne répond nullement aux habitudes d'esprit ni aux doctrines expressément affirmées des Pères et des docteurs de l'Église, toujours préoccupés de ce qu'Eusèbe appelait, au singulier et dans son ensemble, « la démonstration évangélique ». Ce que Dechamps a appelé pour la critiquer, « l'apologétique des classes », n'est nullement l'expression de la Tradition ; elle est le fait de certains auteurs de [46] manuels et, à leur suite, la traduction en langage abstraitif des formes modernes d'une pédagogie analytique et parfois dissolvante. De son côté, Newman avait critiqué ces procédés qu'il appelait « notionnels », en faisant ressortir que les croyants fondent réellement leur foi sur des raisons tout autres que les arguments abstraits dont ils semblent se contenter lorsqu'il s'agit pour eux d'exposer et de justifier leur foi. D'après lui, les preuves de cette nature ne sont que des adjuvants, des présomptions, des probabilités, sans que jamais une certitude réelle naisse d'aucun de ces arguments isolés. Il recourait alors à sa célèbre théorie d'une convergence de preuves cumulées qui détermine une assurance

morale et qui sert ainsi de base suffisante à l'acceptation raisonnable des vérités chrétiennes, de telle sorte que cet « assentiment » n'aura plus qu'à être surnaturalisé par la grâce pour constituer la vertu de foi.

Il ne semble pas qu'il faille concéder à Newman ni même à Dechamps l'infirmité des preuves envisagées sous l'aspect partiel où les considère l'esprit philosophique d'analyse et d'abstraction. Loin donc de compromettre la force des arguments proprement rationnels, nous devons maintenir qu'ils ont une solidité permanente, qu'il faut par conséquent éviter d'en affaiblir le crédit au moment même où on indique le danger qu'il y a à les isoler et à s'en contenter. Prenons par exemple les preuves classiques de l'existence de Dieu, à partir des réalités sensibles, et grâce à l'emploi du principe rationnel de causalité : l'abus qu'on a pu faire parfois de tels arguments ne légitime nullement l'abandon qu'on serait tenté d'en faire en prenant d'autres points de départ et d'autres méthodes pour la démonstration. Ces preuves, vénérables par leur antiquité, consacrées par les plus hautes autorités, recommandées par leur utilité à l'égard de maintes intelligences plus frappées de ces preuves qui leur semblent plus précises, plus palpables, plus impérieuses que toutes autres, sont à intégrer dans un ensemble où elle serviront toujours et pour tous d'armature invisible, [47] comme l'est le squelette pour assurer le jeu plus libre et plus souple d'une vie qui le cache mais qui a contribué à le produire et doit continuer à le nourrir et à le renouveler. Les critiques que l'on a pu justement faire de nos idées sur la matière ou sur la causalité ne doivent pas tendre à supprimer l'affirmation de la réalité sensible ni de la nécessité d'une cause première : qu'on purifie ces affirmations fondamentales en les dégageant de concepts artificiels, rien de mieux ; mais il y a, en ces données de la nature et de la raison et dans les preuves cosmologiques et métaphysiques de Dieu, une consistance dont on ne peut se passer, une force primitive qui résiste aux efforts de la négation et qui soutient les preuves ultérieures pour leur assurer, dans les heures de trouble ou de panique intérieure, la victoire et la sécurité ; comme une armée adossée à une falaise, et qui ne peut reculer ni craindre de surprise derrière elle, garde l'élan et la confiance qui la forcent à triompher.

Nous voici plus libres maintenant d'aborder la périlleuse critique de la méthode qui consiste à fonder la foi sur tel ou tel argument, comme si un seul

pris à part pouvait absolument suffire à éclairer et alimenter l'esprit chrétien. Rien cependant de plus insuffisant, de plus dénaturant parfois, qu'une confiance présomptueuse méconnaissant les complexités, les exigences, les mystères de la doctrine dont un catholique doit s'imprégner et vivre, s'il ne veut pas risquer d'être inférieur à son devoir, de devenir un obstacle à la foi des autres, de donner l'impression d'une pensée superficielle ou tranchante ou inconséquente. Que de tort ont fait à la religion des hommes que nous n'avons pas la possibilité de juger en leur for intérieur, mais qui ont associé la profession catholique à toutes les misères intellectuelles, morales ou sociales ! Assurément les imperfections ne sont pas un argument qu'il faille opposer à la vérité ou à l'efficacité de la foi et de la grâce ; il ne faut cependant pas que certaines étroitures et certaines duretés proviennent des idées courtes et trop absolues sur lesquelles certains [48] esprits appuient leurs convictions, plus pénétrées souvent, à leur insu, de passion que de sens religieux.

Chose nouvelle, au moins sous une forme systématisée : on a prétendu isoler complètement l'apologétique rationnelle et la science théologique elle-même de tout élément moral, comme s'il s'agissait d'un théorème à démontrer et non d'une affaire d'âme, d'une question où l'intelligence a besoin de tout l'esprit de finesse, de droiture, pour porter son jugement sur ce qui est en effet, selon le mot de Bossuet, le tout de la vie et le sens suprême de sa destinée. Dechamps a fortement insisté sur ce fait que jamais un homme n'arrive à la foi s'il n'a, avec le désir de la lumière, le besoin d'une vie plus pure et plus généreuse. Et dans l'encyclique pour le centenaire de la canonisation de saint Thomas, Pie XI fonde toute sa louange et tout son enseignement sur la solidarité constante de la science et de la vertu qui se soutiennent indissolublement et se complètent nécessairement dans l'œuvre de la sagesse, comme pour la propagation de l'esprit chrétien.

Pour achever de mettre au point cette causalité réciproque, Dechamps avait résolument interverti l'ordre habituel de l'apologétique : au lieu de graduer son argumentation en commençant par établir le déisme, puis en justifiant le christianisme en général, enfin le catholicisme en ce qu'il a de propre et de plus décisif, il déclarait qu'un tel processus, qui semble conforme à l'entendement discursif, n'a pour lui qu'une logique claire, mais morte, inerte,

sans prise sur les âmes. Et de fait, me disait un jour un missionnaire de saint François de Sales, qui avait passé sa vie à prêcher des missions et à préparer des milliers de conversions, jamais je n'ai été témoin d'un seul retour, d'un seul mouvement vers Dieu par une démonstration si factice, si languissante, si étrangère aux besoins d'une âme travaillée par le sentiment de sa misère et par la grâce de Dieu. Même, ajoutait-il, le déisme, difficile à établir dans les esprits contemporains quand on en fait le but premier et isolé, risque d'arrêter [49] ceux qui s'attacheraient à des preuves abstraitement spéculatives, et, après avoir perdu beaucoup de temps et d'efforts pour faire admettre le Dieu des philosophes, on aurait souvent fait surgir et durcir les obstacles sur la route qui mène au Dieu des chrétiens. Aussi Dechamps voulait-il que l'on procédât, non des parties au tout, mais à partir de l'unité totale et que l'on proposât, d'emblée, la plénitude de l'organisme catholique, avec l'Église et le Christ : c'est ce qu'il appelait la démonstration catholique de la vérité chrétienne et de la religion, fondée sur les faits les plus incontestables et les plus immédiatement accessibles à la vue de tous.

Prenons donc acte de cette méthode de la Providence, véritable génératrice de l'esprit chrétien ; mais rappelons-nous aussi toujours que, sous la sauvegarde de cette méthode unitive, nous ne faisons nullement fi d'aucun des arguments rationnels, d'aucune des justifications partielles, d'aucune des confirmations intellectuelles ou morales, qui demandent seulement à être coordonnées, hiérarchisées et vivifiées par cette inspiration d'ensemble que nous cherchons justement à définir sous ce nom unique d'esprit chrétien. Le mot *catholique* sur lequel les Pères de l'Église ont déjà tant insisté implique en effet plusieurs significations qui, toutes, convergent vers l'unité et l'universalité : l'Église qui porte ce nom et qui, comme le remarque saint Augustin, restera toujours seule à le mériter et à se le faire attribuer, réunit en même temps la totalité de ses preuves et la totalité de ses membres. Une même lumière luit, une même vie circule à travers la multiplicité et la variété indéfinie de ses croyances et de ses fidèles ; et c'est cette unanimité, spirituelle et corporelle tout ensemble, qu'il s'agit de ne jamais rompre par aucune analyse, par aucune dissension intestine. Donc même à propos des justifications qui portent sur le côté rationnel et sur la crédibilité de la foi, la

vraie perspective est celle qui vise constamment l'intégrité de la démonstration sans se contenter d'aspects partiels. [50]

Le danger à éviter ici et qui n'est pas chimérique, c'est d'exposer les esprits à canoniser des arguments isolés qui, loin de donner le sens vraiment catholique, risquent de le dénaturer en le ramenant à des partialités d'école, à des préférences personnelles. Parce qu'en effet la certitude catholique est un tout et revêt un caractère absolu, beaucoup attribuent une sorte d'infaillibilité et d'exclusivisme à leurs vues sommaires, à leurs perspectives individuelles, à leurs passions même. D'où ce trait, souvent noté, mais qui ne porte que contre une perversion du sens religieux : les catholiques, a-t-on dit, sont incapables de s'entendre entre eux, de coopérer avec discipline, parce que chacun tient à ses propres idées comme si leur jugement propre revêtait une forme d'universalité et d'autorité souveraine. Et cela n'est pas vrai seulement des questions pratiques et sociales où les divergences sont si nombreuses en raison de la complexité ou du renouvellement incessant des perspectives, mais même en ce qui concerne les attitudes doctrinales où l'unité devrait se marquer sur tout l'essentiel. Il en résulte que, chacun voulant ainsi se faire centre et juge, l'on risque de voir les plus autoritaires devenir les plus rebelles et presque les plus anarchistes des hommes, quand leurs idées sont contredites, et cela au nom même de la raison et des principes d'ordre que l'on ramène à la conception que chacun aime à s'en faire. Il est donc très important de former les esprits à une notion plus large, plus compréhensive de l'unité catholique et en particulier du rôle de la raison et des évidences historiques et intellectuelles au service de l'Église. Le plus souvent une culture qui est incomplète, mais qui se croit suffisante, méconnaît à son insu les conditions essentielles de la crédibilité et de ce que les théologiens appellent les préambules, les concomitants et les adjuvants de la foi. Aussi, pour assurer l'équilibre des consciences et prévenir des partialités ou des étroitesse aussi nuisibles à la vérité qu'à la charité chrétienne, est-il nécessaire d'exposer l'organisme harmonieux [51] des preuves que la raison peut et doit apporter au service du *rationabile obsequium*.

Un premier risque serait de croire qu'il n'y a ici de rationnel que ce qui peut être positivement établi dans l'ordre des idées par la raison spéculative

elle-même. C'est ainsi que souvent l'on a borné l'argumentation à prouver l'existence d'un Dieu personnel, l'immortalité de l'âme humaine, la vérité d'une religion naturelle et l'obligation d'obéir à la révélation surnaturelle fondée sur la Toute-Puissance et sur les miracles destinés à accréditer le message impérieux de l'autorité divine. Tout cela, qui est littéralement vrai et qui restera impliqué dans la foi, n'est cependant pas le véhicule direct qui mène les esprits en face des options décisives. Par cette préparation lointaine on ne rend compte en effet ni du mouvement intérieur de l'homme vers la vérité religieuse qui ne s'impose pas seulement à lui du dehors, ni des causes conscientes ou inconscientes qui rendent universellement obligatoire et possible l'adhésion de l'intelligence et de la volonté à une vérité qui n'est pas seulement un commandement retentissant au dehors et n'atteignant pas toutes les oreilles, ni des raisons pour lesquelles, même dans l'ignorance de la Révélation, le salut reste obligatoire et possible, ni des conditions supra-conscientes de l'union réalisée entre la bonne volonté de l'homme et le don de Dieu ; toutes choses qui, sans être accessibles à l'analyse intellectuelle, sont cependant conséquentes entre elles et conformes à l'idée même que la réflexion doit se faire de la vraie religion en esprit et en vérité. En sorte que là où l'on risquerait de voir des difficultés obscures ou répugnantes au rationalisme, nous découvrons des satisfactions pour une raison vivante et concrète qui, loin de rester placée dans l'analyse de preuves partielles, considère l'ensemble des convenances ou même des exigences d'une religion parfaite.

Sans doute, c'est en supposant pour ainsi dire résolu le problème religieux que nous déterminons les « requisits » [52] (selon un mot de Leibniz) de la foi ; mais, quoique ces requisits ne puissent être directement éclairés ou vérifiés, ils n'en sont pas moins éclairants, raisonnablement admissibles et, mieux encore, apportant comme par reflet d'un foyer invisible une satisfaction qui est, elle encore, d'ordre éminemment intellectuel. Saint François de Sales a merveilleusement décrit ce soulagement que donne à l'esprit cette supposition d'une vérité trop profonde ou trop haute pour être atteinte par notre regard, mais qui, lorsqu'on nous la révèle, nous fait dire intérieurement : c'était donc là ce que je cherchais sans le trouver et ce que je trouve sans le savoir assez,

mais en éprouvant un bien-être et comme une chaleur de l'âme qui vaut mieux et donne plus de lumière que toutes les preuves de l'entendement.

On s'est souvent demandé si, dans la foi même, qui demeure toujours obscure sous son voile que rien ne soulève jamais complètement en ce monde (cf. la Constitution *De Fide* du Concile du Vatican), on peut cependant, sans se contredire et sans violer le mystère, parler des lumières de la foi, d'un témoignage intérieur qui fait rejaillir de la foi elle-même une crédibilité accrue. Distinguons soigneusement entre l'idée fautive d'une clarté pénétrant l'objet propre de la foi surnaturelle ou l'action inconsciente de la grâce, et d'autre part ce qu'on pourrait appeler le halo de clarté et de chaleur qui rayonne autour de l'invisible foyer. Dans le *fides ex auditu*, il s'agit non pas d'entendre le secret intrinsèque, mais de percevoir l'enseignement formulé qui laisse place à la nécessaire interprétation de l'âme bien disposée : en un sens donc il demeure vrai que l'objet formel de la foi ne peut être à la fois cru et vu, il reste *argumentum non apparentium* ; en un autre sens, la foi, qui ne voit pas, fait voir, non pas son objet, mais ce qu'il en faut croire, ce qui nous donne des raisons nouvelles, une sorte de « connaissabilité » et de connaturalité telles que les formules de foi ne restent pas des mots vides, des choses impensées ou impensables, car on y trouve en les méditant un aliment [53] fructueux, une saveur qui dépasse tout sentiment, parce qu'elle est le fruit, dans la nature même, du don surnaturel de Sagesse (*sapit*).

Par là même on devine que, dans cette richesse de preuves toujours unies dans la foi vivante, l'analyse humaine trouve, selon les goûts et les tempéraments, à se satisfaire diversement. Il n'y a qu'un esprit chrétien tout simple, tout droit ; et cependant il y a infinie diversité, chaque âme ayant, comme le dit l'Apocalypse, son nom unique, propre et secret. De là aussi l'heureuse variété des familles spirituelles des instituts religieux, dont se sert le gouvernement providentiel non pas tant, comme on l'a dit parfois, pour assurer plus de liberté et de souplesse contre les tendances absolutistes et exclusives, que pour enrichir la cité céleste de couleurs et d'oeuvres plus abondantes, comme pour porter remède à toutes les indigences de la cité terrestre. Sous la sauvegarde de l'unité, toutes les singularités des saints, qui sont souvent de grands originaux, sont, sinon imitables, car il ne faut qu'imiter le Christ, du

moins admirables, parce qu'enfin la simplicité de la perfection est d'autant plus proche de Dieu qu'elle enferme plus de richesse intérieure dans le domaine des âmes. *[54]*

CHAPITRE III
- Les preuves internes et l'aspect
spirituellement vivifiant du catholicisme.
Crédentité et intussusception
de la vie surnaturelle.

[Retour à la table des matières](#)

Fondé sur des faits historiques, appuyé par des arguments intellectuels, le christianisme n'est cependant ni simple donnée contingente dans le passé, ni pure idée que des raisons d'ordre spéculatif pourraient accréditer de façon suffisante. Tout en étant à la fois fait et vérité, il est encore vie et aliment spirituel. De même que la liturgie célèbre la triple naissance du Christ, naissance dans le temps à la crèche, naissance éternelle dans la génération du Père céleste, naissance dans les âmes par une extension mystérieuse, mais bien réelle, de l'Emmanuel au plus intime des cœurs fidèles, de même l'esprit chrétien comporte une triple étude : nous avons déjà recherché quelles en sont les manifestations dans l'histoire, nous avons vu les raisons qui militent en faveur de sa crédibilité et tendent à l'imposer à notre assentiment réfléchi, à notre consentement volontaire ; mais il reste un aspect, et non le moindre, à examiner, pour mieux comprendre sa plénitude, son caractère obligatoire, les conditions qui le rendent non seulement croyable, mais devant être cru et susceptible d'être incorporé à notre vie humaine par une intussusception qui fasse de lui à la fois la nourriture de l'âme et la transformation divine de l'homme surnaturalisé. [55]

Déjà nous avons, du point de vue rationnel, indiqué que cette opération mystérieuse est par hypothèse conforme aux requêtes de la pensée religieuse, quand ses exigences nous sont présentées au nom du dogme. Sans doute nous n'aurions su les prévoir, les inventer, les vérifier ; mais quand elles sont proposées à la foi, elles deviennent pour un esprit rigoureux beaucoup moins une objection qu'elles ne sont une satisfaction et une confirmation spéculative : « si c'était vrai, doit-on dire, c'est bien ainsi que cela devrait être » ! De là une subtile objection nouvelle et un nouveau problème : « C'est trop beau pour être vrai, riposte-t-on, et cet agencement merveilleux de la doctrine et de la pratique chrétienne prouve seulement une lente idéalisation, un roman séculaire des émotions sacrées. » Et l'on ajoute alors : « Ce qui nous met en garde contre ce splendide rêve du génie sacré, c'est l'impossibilité de concevoir l'union effective de deux ordres, de deux vies qu'on nous dit radicalement incommensurables l'une avec l'autre : l'assimilation de l'homme et de Dieu, dans les conditions où on la réclame et où on la proclame est, comme l'avait noté Aristote, chose radicalement absurde, déplacée, coupable même de cette ambition sacrilège que les anciens nommaient $\rho\iota\varsigma$ et qui devenait passible de la vengeance des dieux, $\nu\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$: cette vengeance, elle se traduit pour les modernes dans la faillite si ordinaire des prétentions qu'ont les chrétiens de valoir mieux que les autres, quoiqu'ils restent opprimés par les mêmes misères ; en sorte que, loin de prouver la présence de l'action divine, leur vie ne traduit souvent que l'illusion de leur crédulité ambitieuse. »

Ces griefs qui ont retenti en bien des âmes soulèvent un problème peu remarqué, très subtil peut-être, mais très réel, très capable d'arrêter les intelligences pénétrantes. Et comme pour le résoudre il faut entrer en un examen assez approfondi, peut-être même d'apparence nouvelle pour beaucoup, il est bon d'y consacrer un effort d'attention : le résoudre, ce sera en effet mettre en lumière un des [56] aspects essentiels de l'esprit chrétien. Dans les controverses récentes l'on s'est de part et d'autre mépris souvent sur ce qu'on est convenu d'appeler les preuves internes et la méthode qui a été équivoquement nommée « méthode d'immanence ». Il est bon de tirer au clair les malentendus et les méprises, en précisant les vrais problèmes, l'orientation de la recherche et les conclusions à obtenir.

Écartons d'abord une conception fautive : beaucoup ont cru que cette prétendue « apologétique interne » pouvait subsister à part, apporter des arguments isolés et suffisants, procurer même la connaissance de ce que les faits de l'histoire, les dogmes expressément révélés et l'enseignement officiel du Magistère nous donnent comme constitutifs du catholicisme. Pas de contresens plus complet. De même que les arguments objectifs de crédibilité ne doivent pas être isolés et ne forment qu'un chaînon dans la trame de l'unique et totale démonstration, de même les preuves internes ne sauraient être mises à part des autres ni aucunement suppléer à ce que les autres peuvent seules nous apprendre et nous faire accepter.

Mais, dira-t-on, si les preuves internes ne peuvent se passer des arguments objectifs, ces derniers ne sont-ils pas traditionnellement considérés comme capables à eux seuls de justifier la foi et de fournir la matière intellectuelle que la grâce, toujours inconsciente, n'a plus qu'à informer secrètement pour surnaturaliser nos conclusions naturelles ? Là semble être l'illusion à démasquer. Les arguments objectifs, comme l'implique la Constitution vaticane *De Fide*, absolument valables en soi, ne deviennent valables en nous et pour nous qu'à une double condition ; secours de la grâce, *interna auxilia*, et, simultanément, mais indispensablement, disposition consciente et volontaire qui correspond intérieurement à ces secours, eux aussi intérieurs et supérieurs tout ensemble.

Mais, insistera-t-on, ces dispositions intimes, d'ordre subjectif, ne sont-elles pas variables à l'infini, accidents [57] individuels, affaire de direction et de casuistique, mais non de science et de méthode impersonnelle ? Nouvelle erreur et méprise très préjudiciable ; car, en de si graves questions, être incomplet ou même dévier si peu que ce soit, c'est exposer l'esprit chrétien à diminuer sa prise sur les intelligences et sa vitalité dans les âmes. En effet, l'étude des dispositions subjectives n'a pas un objet moins réel, moins réglé, moins utile à connaître que les faits dits extérieurs. Supprimer le sentiment de notre responsabilité morale, la nécessité de notre éducation personnelle dans l'œuvre de notre formation religieuse, c'est indûment laisser la place à la fautive subjectivité, à ce qu'il y a d'affectif, d'arbitraire, de partial, de

capricieux même dans les émotions de cet ordre qui a plus besoin qu'aucun autre d'un contrôle aussi mûri et savant que possible.

Mais, ne cesse-t-on d'objecter, en accordant aux preuves internes une valeur décisive, ne risque-t-on pas de confondre les secours divins et les efforts humains, au point de faire disparaître le caractère proprement transcendant de l'opération divine et de tomber ainsi dans la confuse erreur de l'immanentisme le plus justement condamné, parce que, sous des apparences de mouvements pieux, d'aspirations sentimentales, d'élévations spirituelles, et même d'élan mystiques, une telle doctrine intervertit les rôles ou plutôt supprime radicalement l'intervention de la grâce au profit d'effusions et d'illusions toutes humaines ? — Ici encore la crainte des abus ne doit pas nous faire écarter l'usage légitime et même indispensable des vérités salutaires. L'emploi des preuves internes est fondé à la fois sur un enseignement autorisé, sur une expérience féconde, sur un besoin qu'il est utile et indispensable de satisfaire. L'importance de ces points est telle qu'il nous faut ici apporter toute la précision possible, fût-ce au prix de quelques développements un peu appuyés.

Pour former avec la nature et la grâce une véritable unité de vie, de telle sorte que les chrétiens fassent honneur à leur dignité d'homme, comme le demandait le Pape [58] saint Léon, il ne suffit pas de juxtaposer deux existences, l'une selon le monde de la science positive et de la raison commune, l'autre selon un idéal cultivé en vase clos ! La surnature n'est pas une création *ex nihilo*, une superposition postiche ; elle est une élévation de nos facultés, une compénétration vitale et vitalisante, sans confusion, mais sans dualité. Ce surnaturel n'est pas fait pour rester en soi, *in se*, comme s'il était une sorte d'être distinct ou un réceptacle destiné à nous aspirer en nous faisant sortir de notre nature humaine. Il est au contraire fait pour être en nous, *in nobis*, sans être jamais pour cela issu de nous, venu de nous, *ex nobis* ; et le sens admirable et touchant de l'Emmanuel, c'est précisément d'être venu habiter parmi nous, pour nous, en nous, à la fois par sa naissance charnelle, par son don eucharistique, par sa vie mystique qui mêle deux vies absolument inconfusibles, mais entièrement unies l'une à l'autre. Donc le problème est non pas de marquer les distances, qui sont indélébiles, non pas d'empêcher les promiscuités, qui ne sont pas à craindre puisque le surnaturel est absolument

innaturalisable, si humblement qu'il descende et se cache en nous ; la question est tout justement contraire : comment ce rapprochement assimilateur devient-il possible et effectif, comment l'union devient-elle aussi proche de l'unité, là où un Aristote disait qu'il serait scandaleux et indécent de parler d'amour entre Dieu et l'homme, tant la disproportion est infinie ? Ne voit-on pas dès lors combien les préparations intérieures, les ascensions morales, les purifications spirituelles sont nécessaires pour conférer un sens humain, une valeur morale à ce rapprochement qui ne doit pas être juxtaposition pure et simple de deux entités hétérogènes ? Si inconsciente que soit la grâce en tant que telle, elle doit cependant trouver dans la nature un appui, un aliment, une expression pour sa flamme secrète. Dès lors, laisser croire que l'attention méthodiquement portée à nos dispositions intimes importe peu, c'est s'exposer à ses comptabilités de conscience en partie double qui sont [59] un des plus affligeants spectacles, une des objections les plus douloureuses à recueillir, les plus difficiles à réfuter, lorsque des incroyants nous déclarent qu'ils admettraient volontiers tout le catholicisme s'il n'y avait les catholiques eux-mêmes pour les faire douter de sa vérité et de son efficacité.

Loin de nous la pensée de confirmer un tel reproche dont nous verrons plus loin à montrer l'injustice profonde : car ce n'est pas l'esprit chrétien, c'en est le défaut, la déviation ou la dénaturation qui entraînent de semblables méconnaissances. Il n'en demeure pas moins vrai que le désir de Newman n'est pas toujours réalisé et que de grands défauts humains sont compatibles avec une sincère profession du catholicisme. C'est qu'en effet l'inconscience de l'ordre surnaturel, même vitalisant en nous, permet aux insuffisances de la nature ou de la volonté de masquer aux témoins, ou même et surtout au fidèle le plus pieux, l'opération divine qui le laisse ou le maintient dans l'humilité. C'est en ce sens que toujours la Providence a recruté les chrétiens en bonne partie parmi ceux qui semblent méprisables aux yeux du monde, de ce monde qui admire plus volontiers les *splendida vitia* que ces vertus que Nietzsche et bien d'autres avant lui estiment basses, puérides, voire viles.

Une explication plus profonde d'un tel paradoxe, qui a souvent servi d'objection contre l'esprit catholique accusé d'abaisser les personnes et les peuples réside en cette doctrine que résume le mot déconcertant de l'Évangile :

je vous remercie, mon Père, d'avoir caché ces choses aux doctes pour les révéler aux petits. La raison humaine est naturellement portée à placer les grandeurs de Dieu en haut et à attribuer aux spéculations religieuses comme aux nobles vertus d'une volonté analogue à celle des Stoïciens la valeur la plus désirable et la plus élevée. La sagesse divine va pour ainsi dire au rebours. Dieu, dit Corneille, ne s'abaisse pas vers des âmes si hautes à leur propre regard. Et Pascal a raison de dire [60] que c'est en bas, par les humiliations, que l'on s'offre le mieux aux inspirations et à l'union divine. Poursuivons cette analyse, en nous servant, pour des voies si cachées, d'images très accessibles par leur caractère métaphorique : volontiers l'on se figure que Dieu ne peut nous venir que du dehors et pour ainsi dire des cimes célestes, comme si c'était à la condition d'être transcendant dans l'espace même qu'il restait proprement surnaturel, inaccessible en son mystère. Or n'est-ce pas plutôt le contraire qui est vrai : le transcendant est pour ainsi dire plus intime que ce qui est en nous au plus profond de l'âme ; et c'est cette transcendance cachée dans ce que les psychologues et les métaphysiciens appellent notre immanence qui véhicule le mieux en nous la vie cachée de Dieu, la présence inconsciente de la grâce, l'humble charité qui s'ignore elle-même.

Bien des illusions auraient été épargnées, dans les controverses sur l'immanence, si on s'était défendu contre les images fausses et tyranniques qu'évoque le terme de transcendance interprété spatialement, alors qu'il s'agit de discerner la transcendance intérieure, non seulement compatible avec le caractère gratuit et surnaturel de la grâce en nous, mais qui n'a précisément un tel caractère que dans la mesure où la transcendance passe, si l'on peut dire, par-dessous l'âme, par le dedans le plus intérieur. Car aussi tout ce qui procède du dehors peut bien servir d'avertissement révélateur et de véhicule, mais c'est toujours par l'opération intime qu'est consommée la vivification surnaturelle. C'est en cette acception précise qu'il convient d'entendre, avec les maîtres de la vie spirituelle, unanimes sur ce point, le mot évangélique *regnum Dei intra vos est*. De mieux en mieux on comprend que l'étude des preuves internes et de l'aspect immanent de l'esprit chrétien est aux antipodes de l'idée sommaire dont beaucoup se contentent soit pour l'approuver, soit pour la condamner, soit même pour lui réserver une place accessoire comme à un argument parfois

utilisable pour nous conduire des préambules [61] rationnels au seuil du temple, mais sans nous rien laisser entrevoir du sanctuaire. Nous avons ici à dissiper deux méprises que les analyses précédentes nous préparent à définir et à éviter.

D'abord l'étude de ce qu'on nomme les preuves internes ne tend nullement à rendre simplement plausibles les vérités chrétiennes dans la mesure seulement où elles répondraient aux aspirations de notre nature, comme si les vertus du philosophe ou du sage selon le monde étaient déjà une part de la justification et de l'adoption divine. Ce que nous avons à maintenir, comme c'est l'enseignement le plus formel, c'est que toute cette préparation, si louable ou si indirectement utile qu'elle puisse être, ne constitue aucunement et ne commence même pas l'œuvre du salut : il faut un retournement des perspectives, une nouvelle naissance, au sens fort du mot une conversion ; et l'on peut s'étonner que certains des hommes autour desquels beaucoup de bruit a été fait comme s'ils étaient déjà des saints, — fussent-ils d'ailleurs privés des sacrements — aient prétendu toujours conserver leur même esprit initial avant comme après leur conversion, comme s'il s'agissait de changer d'objet, mais non d'esprit, et comme s'ils persistaient à glorifier leur propre rectitude et infaillibilité à travers leurs professions de foi successives.

Ce qui achève de manifester une telle méconnaissance de l'immanence chrétienne, c'est-à-dire de la vie de l'Emmanuel en nous, c'est cet éclaircissement complémentaire. L'étude de la véritable immanence ne conduit pas à affirmer une plénitude intérieure, à justifier nos conquêtes morales, à définir des dogmes et des acquisitions ; elle consiste au contraire à mettre en évidence notre incurable indigence et misère spirituelle. Loin de prétendre combler un vide par le déploiement de notre nature, elle sonde, elle creuse le vide que seule la surnature pourra combler, mais que de nous-mêmes nous ne pouvons même pas discerner et mesurer. [62]

On voit par là l'injustice extrême qu'il y aurait à accuser une telle recherche d'empiéter sur le mystère de la grâce, de naturaliser le surnaturel, d'inventer les vérités et les vertus spécifiquement réservées à l'action de l'Esprit-Saint. Ici deux écueils opposés sont à éviter. D'un côté, nous ne

devons nullement faire fi des efforts de la bonne foi et de la bonne volonté ; nous devons agir en un mot comme si, en un sens, tout dépendait de nous. Mais, d'autre part, nous devons tout attendre de Dieu, parce que pour l'œuvre salutaire qui est à opérer en nous, rien littéralement ne dépend de nous seuls.

Pour un peu on accuserait cette étude des conditions de l'immanence divine en nous de tomber fatalement dans le vice le plus contraire à la vertu de religion, l'orgueil qui prétend se déifier tout seul, tel un Prométhée, tel un Lucifer. Nous venons cependant de montrer que le terme normal d'une telle enquête, c'est bien la négation absolue et motivée d'une si monstrueuse aberration ; s'il y a une erreur et une lacune, c'est là où l'on se figurerait que l'on peut légitimement et impunément se passer d'une enquête philosophique portant sur les limites de l'homme en face du problème de sa destinée : faute d'une telle investigation, l'apologétique la plus riche en arguments risque de trouver ou même de former des esprits pleins, vraiment fermés aux voies d'accès de la grâce divine qui ne passe point par les certitudes rationnelles et les satisfactions morales d'esprits satisfaits de leur propre connaissance. Ce qu'il y a de définitif et l'on peut dire de canonique dans l'œuvre de Dechamps, c'est bien d'avoir montré que plus la philosophie, plus la vertu humaine sont développées et parfaites selon leur mesure naturelle, plus elles sentent leur déficience, leur impossibilité de se borner à ce qu'elles atteignent d'elles-mêmes. Or ce résultat sans lequel les esprits demeurent rebelles à la soumission aux mystères et aux pratiques chrétiennes ne saurait être obtenu qu'à l'aide d'une apologétique interne. Celle-ci n'est donc pas en marge de la [63] démonstration normale, elle en est une pièce essentielle. Jamais on ne s'est passé d'y recourir de façon au moins implicite, fût-ce sous le couvert de la direction individuelle des consciences. Mais il importe extrêmement d'ériger méthodiquement et explicitement cette part essentielle de la conscience catholique en science de valeur universelle et communicable. Et cela n'est pas seulement utile pour le bien des âmes à éclairer et à mouvoir, chacune en son unité singulière ; cela est salutaire pour permettre aux témoins, bienveillants ou hostiles au catholicisme, de comprendre plus à fond et de juger plus équitablement ce que Harnack appelait, mais en le dénaturant à tant d'égards, « l'essence du christianisme ».

On le voit, l'aspect psychologique et moral et tout ce qui se rapporte aux preuves internes et aux conditions immanentes de l'esprit chrétien est plus complexe, plus nuancé, plus pénétrant, plus essentiel qu'on ne le suppose d'ordinaire ; et il s'agit d'une étude objective de caractère scientifique et universel, qui ne se ramène nullement à une simple direction individuelle des consciences ou à une méthode de conversion. Lorsque nous avons parlé de ce qu'il y a à la fois de conscient, de subconscient, d'inconscient, d'infra et de supraconscient dans cette question des attaches intimes du christianisme en notre vie comme en notre pensée, l'on avait pu croire que nous abusions des mots et que nous jonglions avec les paradoxes et les obscurités ; peut-être nous concédera-t-on qu'il n'en est pas ainsi. Il y a en effet des préparations morales qui sont conscientes et doivent être volontaires. Il y a des dispositions plus profondes qui, avant ou après la zone éclairée, constituent des habitudes, au sens scolastique du mot *habitus*, c'est-à-dire des états d'âme dont nous n'avons pas directement conscience quoiqu'ils résultent souvent d'acquisitions dont nous sommes partiellement responsables, comme on le dit de l'endurcissement du cœur, de l'obnubilation de l'esprit ou au contraire du redressement [64] de la volonté et de la purification de l'âme. Et au-dessous de cette subconscience il y a aussi une inconscience qui tient soit à l'impossibilité de percevoir les motions de la grâce et les secours d'ordre surnaturel, *interna auxilia*, soit même de connaître le fond de notre nature, de notre hérédité, de notre valeur personnelle, nul ne sachant s'il est digne de haine ou d'amour, selon la parole des Livres saints. Aussi faut-il ajouter que cet inconscient est, peut-on dire, infra ou supraconscient, selon qu'il peut devenir objet ultérieur de connaissance naturelle (comme lorsque Bossuet dit, après saint Paul, que le jugement suprême n'aura pas à changer le pécheur, mais seulement à lui révéler sa malice, au point que l'enfer, c'est le péché et rien que le péché, mais devenu conscient de sa laideur et de sa culpabilité), ou qu'il s'agit de la révélation et de la rémunération qui ajoutent à la conscience mise à nu en face d'elle-même ce perfectionnement, œuvre nouvelle de Dieu pour achever sa créature, non seulement selon ses mérites, mais hors de proportion avec ces mérites mêmes : à ceux qui ont déjà il sera ajouté ; et les souffrances de cette vie sont infiniment surpassées par l'effusion de la charité : *non condignae passiones hujus temporis...*

C'est de cet ensemble d'expériences, d'inférences, d'espérances que vit l'esprit chrétien dont Newman disait que, parmi les spectacles de ce monde, il regarde toujours une sorte de vision à la fois sous-jacente, intérieure, dominatrice, selon le texte de saint Paul *rerum substantia sperandarum* : contemplation qui nous accompagne toujours comme une *beata pacis visio*, quoique l'aridité et la détresse puissent souvent cacher cette joie, mais sans jamais détruire cette paix qui est le legs du Christ à ses fidèles et le nom terrestre de la joie chrétienne.

Mais, dira-t-on, tout cela suppose qu'on a déjà la foi, et notre étude de l'esprit chrétien devrait en donner une idée indépendante de cette héroïque confiance qui n'est peut-être qu'un mirage ou, comme disent les psychologues [65] modernes, une autosuggestion. A cette objection, plusieurs réponses s'offrent et se corroborent. D'abord nous ne proposons pas une apologétique et ne visons pas directement à la conversion des âmes : ce n'est point là notre tâche de philosophe. En second lieu, nous cherchons à rendre compte de l'état d'âme qui constitue l'esprit chrétien en sa plénitude ; et nous avons déjà montré que cet esprit n'est pas seulement une idée, une théorie à définir spéculativement, comme si elle pouvait être entièrement connue du dehors, mais une disposition totale de l'être spirituel en tant qu'il connaît, qu'il sent, qu'il agit, qu'il espère, qu'il aime ; dès lors, pour ceux mêmes qui n'ont pas l'expérience personnelle de cette réalité intégralement vécue, il est bon de faire appel à une sympathie leur permettant d'imaginer par hypothèse quelque chose de cet état mystérieux qui répond à l'invitation : *vide quam suavis est Dominus*. Enfin n'oublions pas que, pour écarter certaines objections qui tendaient à dire impossible pour l'homme l'assimilation à une vie plus qu'humaine, il était devenu nécessaire de tourner cette objection en argument plus décisif. Car, loin d'ignorer cette difficulté, nous avons à nous en prévaloir pour surmonter le scandale superficiel des esprits qui s'offusquent du dogme d'après lequel *Deus dat quod jubet*, c'est-à-dire que la grâce prévenante rend seule possible ce qui serait en effet impossible à l'homme, de telle sorte qu'en récompensant notre bonne volonté, c'est encore son propre don que Dieu couronne. La profonde cohérence de tout cet enseignement, fondé à la fois sur notre expérience, sur notre impuissance, sur la libéralité divine, est donc une

preuve très supérieure aux objections qui ont servi à nous la faire proposer et à la mettre en valeur.

Pour achever cette étude des aspects psychologiques et moraux de l'esprit chrétien ou même de la part humaine des préparations ascétiques et mystiques, il nous reste un point important à mettre en lumière. En ce qui touche les aspects rationnels ou la crédibilité de la foi, nous avons [66] eu à nous mettre en garde contre la tentation d'isoler et de majorer les diverses preuves, comme si chacune valait à part pour fonder et même requérir une foi de science ; nous avons même insisté sur le danger d'une telle abstraction qui se retourne parfois contre les intentions des défenseurs du christianisme. De façon analogue nous avons à redouter et à prévenir un abus non moins périlleux des preuves internes : elles ne doivent être isolées ni des preuves rationnelles, ni les unes des autres. Ce qu'on a appelé la crédentité ne se sépare pas de la crédibilité ; toutes deux demandent à être intégrées dans une démonstration cohérente et harmonieuse, et cette démonstration a besoin elle-même de réserver la place et le rôle de la grâce sans laquelle ni l'intelligence ni la volonté ne sauraient aboutir à la foi, — la foi qui est toujours en partie de science, en partie de bonne volonté, et en totalité de grâce surnaturalisante.

Si on isolait les diverses preuves internes, comme on l'a malheureusement trop souvent fait ou compris en ces derniers temps, on s'exposerait à dénaturer la synthèse chrétienne et on encourrait justement toutes les sévérités déployées contre l'immanentisme. Supposons, par exemple, que l'on insiste uniquement sur les dispositions subjectives et les aspirations moralement religieuses ; on irait tout droit aux thèses modernistes d'après lesquelles le christianisme n'est lui-même qu'un épanouissement progressif des inclinations primitives de la raison et de la liberté, qu'une réponse au don initial d'un Dieu de bonté qui nous offre son amitié en échange — comme de plain-pied — de notre amour pour Lui, nous ayant pour ainsi dire donné nous-même à nous-même pour que nous ayons le mérite et la joie de nous restituer, de nous élever, de nous unir personnellement à Lui : il s'agit, dans la vie chrétienne, d'un bien autre drame et d'une destinée infiniment plus haute, plus paradoxale, plus vraiment surnaturelle. — Inversement, si l'on insistait de façon dominante ou même exclusive sur la transcendance de la fin que Dieu nous assigne, sur [67] notre

incommensurabilité avec lui, sur ce théocentrisme interprété au sens d'un égoïsme divin qui rapporterait forcément tout à sa gloire, alors on présenterait une caricature de la Bonne Nouvelle ; on rendrait révoltante cette prétendue bonté qui chercherait uniquement des courtisans serviles, on mentirait à ce mystère de la charité : *non dixi vos servos, sed amicos et filios*.

En revanche, si l'on confronte et si l'on compose les unes avec les autres toutes ces vues en apparence divergentes ou même contradictoires, alors, dans une lumière plus pénétrante que celle d'une logique abstraite ou d'une psychologie spécieusement superficielle, nous découvrons que ces aspects opposés se compensent, se complètent, s'accordent en une unité de pensée et de vie. Tout alors peut être et même doit être réintégré dans cette unité qui est plus qu'une synthèse, puisque une synthèse implique des éléments décomposables et réellement séparés, tandis qu'ici tous les ingrédients ne sont eux-mêmes que par leurs relations mutuelles et leur symbiose effective. C'est ainsi qu'on peut fondre ensemble les deux paradoxes de Tertullien qu'on a souvent accusé d'incohérence passionnée, tandis qu'au fond il s'agit de deux aspects d'une même vérité en dépit de l'opposition des deux faces de cette solide médaille : *homo naturaliter christianus*, et de fait on a souvent cité, non sans embarras parfois, ce témoignage sur l'âme naturellement chrétienne, terme qui, pris à la lettre, serait gros d'un naturalisme destructeur du catholicisme, mais qui comporte un sens excellent ; — *credo quia absurdum*, la foi a pour raison d'être de sembler contre la raison même : thèse antithétique de la précédente, et qu'il ne faut pas se hâter non plus ni d'approuver sans explication ni de condamner sans réserve. De fait les deux assertions peuvent s'associer et se compénétrer, si l'on veut bien, comme nous l'avons montré, comprendre d'une part que les plus foncières aspirations de la nature humaine sont orientées vers le Dieu de notre repos et de notre félicité, et [68] comprendre d'autre part que non seulement il y a, en notre infirmité de créature, et en notre nature déchue, des résistances ou des répugnances, mais encore qu'essentiellement le mystère divin surpasse et déconcerte la portée et les habitudes de notre pensée discursive, ou même de notre intelligence contemplative qui ne saurait scruter l'abîme de la Trinité sans être accablée, aveuglée et comme anéantie par cette gloire plus meurtrière pour notre pauvre

sagesse humaine que le soleil regardé en face ne l'est pour nos infirmes yeux de chair.

Naguère, en des conférences privées, un apologiste soutenait que la seule et vraie preuve de la vérité chrétienne, c'est qu'elle est renversante pour la raison, révoltante pour la volonté de l'homme ; si elle subsiste, il faut donc que cette vérité ait une force surnaturelle pour mater de telles résistances. Eh bien, même en cette attitude il y a une part à retenir, un remède à une exagération contraire, une mise en garde contre une apologétique au rabais qui ne montrerait que les côtés attrayants, les formes optimistes, les promesses faciles qu'on prodigue au débutant, mais qui sont souvent si différentes des expériences vitales et des purifications nécessaires. Nous avons vu en effet que, parmi les preuves internes, celle qui résume, redresse et dépasse toutes les autres, c'est l'aveu de notre indigence incurable, de notre néant profond, de notre renonciation salutaire. Un christianisme qui n'incorporerait pas cette attitude suprême ne serait plus la religion de l'Évangile, du Calvaire et des saints. « Tu es celle qui n'est pas », s'entendait dire Catherine de Sienne ; et pour ramener jusqu'à l'Être divin cette infirmité radicale il n'y a, nous le verrons mieux plus loin, que l'abnégation prescrite à tout vrai disciple, *abnega temet ipsum*. La négation d'une négation, a-t-on dit, est la plus forte affirmation : le renoncement du néant à son néant pour se donner à Dieu est la véritable et unique manière d'aboutir à une divine réalisation. [69]

Peut-être, en cette ébauche sommaire, avons-nous suggéré l'importance de ce qu'on a nommé l'intégration d'une apologétique unique en un ensemble équilibré. Non pas que chaque fidèle ait besoin de connaître expressément toute cette pondération de preuves ; mais la science pour se constituer a besoin, elle, d'avoir un caractère aussi universel et compréhensif que possible. Il faut même ajouter qu'en cette entreprise il n'y a pas seulement un intérêt scientifique, pas plus qu'un instrument de conversion davantage perfectionné. Il s'agit, devant les incrédules et mieux encore pour les croyants eux-mêmes, d'offrir une vue plus exacte et plus féconde du christianisme en son intégralité. Déjà nous l'avons laissé entendre, la pratique religieuse souffre souvent d'une insuffisance de connaissance, d'une partialité où l'humain et le déficient limitent trop l'influence du divin et du surabondant de la grâce. Le Concile du

Vatican enseigne solennellement que la vitalité de l'Église à chaque moment de son existence terrestre doit être une preuve décisive de sa divinité, et que ce peut même être là, pour tous, la preuve suffisante. Combien donc il importe que la pensée et la vie des fidèles confèrent à cet argument toute sa puissance et toute son efficacité ! Les progrès de la diffusion catholique se mesurent à l'intensité même et à la pureté de ce rayonnement ; et c'est pourquoi il est si désirable de donner à l'esprit catholique pleine conscience de ses richesses, de ses devoirs, de sa fécondité. Dès les origines on donnait le spectacle des chrétiens comme l'argument par excellence ; mais encore faut-il que chacun autant que possible observe et justifie le précepte : *agnosce, o christiane, dignitatem tuam : filius lucis esto.*

Léon XIII a plusieurs fois insisté sur les causes qui ont trop souvent nui aux efforts les plus généreux quand ils étaient mal éclairés, entachés de partialité, incapables d'adaptation aux changements providentiellement permis ; et il concluait que « l'imprudence des bons a souvent plus nui que l'habileté et l'ardeur des méchants ». A supposer, [70] ajoutait-il, que parmi cent causes de nos difficultés quatre-vingt-dix-neuf proviennent d'efforts injustes des adversaires et une seule des chrétiens, c'est celle-ci qu'il s'agit surtout de faire disparaître, d'abord parce que c'est la seule qui dépende directement de nous, mais aussi parce que c'est celle qui donne prise et efficacité à toutes les autres attaques. On nous pardonnera donc de signaler ce qui nous semble réformable : non point que nous méconnaissions ni les injustices multiples dont les chrétiens sont victimes ni leurs mérites propres, mais c'est rester, semble-t-il, d'accord avec la tradition que de répéter et de pratiquer le précepte *noli vinci a malo, sed vince in bono malum*. On accuse de « soumissionisme », presque de trahison, ceux qui s'occupent moins de résister au mal dans une attitude défensive ou même agressive que de faire œuvre positive, en faisant « luire le soleil sur les méchants comme sur les bons ». Une étude de l'esprit chrétien doit donc comprendre et justifier cette attitude si contraire à l'esprit du monde, du monde qui se dit et se croit « bien pensant » ou qui même estime être seul à bien penser et à bien agir par son intransigeance même.

Toutes les réflexions précédentes convergent donc vers cette assertion : l'esprit chrétien ne se laisse pas réduire par l'analyse à des éléments réellement séparables et indépendants les uns des autres ; c'est sous cet aspect d'unité qu'il reste seulement lui-même, et il est imprudent d'isoler des arguments partiels, quelque valables qu'ils soient au regard de l'esprit le plus critique, si on ne les rapporte pas toujours à un centre unique de perspective. Tel est l'aveu que font plus ou moins explicitement tant de chrétiens, qui, questionnés sur leurs raisons de croire, répondent qu'ils n'ont besoin d'aucun argument particulier, parce qu'ils ont une sécurité d'ensemble dont ils n'ont plus besoin de faire l'analyse et qui leur paraît plus solide, plus lumineuse qu'aucune autre assurance. « Je suis plus certain de ma foi que de moi-même », disait saint Augustin, malgré le [71] paradoxe qui lui a été reproché à ce sujet et que Malebranche a repris au profit de la Révélation et des livres saints pour assurer la réalité du monde sensible ; mais l'argumentation de Malebranche ne répond pas à l'attitude prise par son maître Augustin qui n'use pas de la foi au service d'une croyance subalterne : il ne fait qu'y trouver une justification intrinsèque de cette foi elle-même qui ne laisse hors d'elle rien qui puisse lui être opposé ni servir de prétexte au doute.

Par crainte du vague des preuves internes tirées de la conscience et qui à elles seules ne suffiraient pas à nous mener au delà d'un moralisme ou d'un protestantisme très libéral, faut-il déclarer que les seuls arguments solides, précis, impératifs sont ceux qui s'étaient sur les faits et que l'historien a qualité pour produire et justifier ? Faut-il même ajouter que, à elles seules, ces preuves historiques peuvent suffire et devenir décisives ou même contraignantes ? Il y a là des confusions qu'il faut dissiper en retenant la part de vérité qui explique cette attitude très fréquente chez des hommes plus doués pour l'étude des faits positifs que pour celle des réalités spirituelles, d'ailleurs non moins positives que les événements de l'histoire. Les faits ne sauraient, à eux seuls, suffire à la démonstration évangélique. De même que le surnaturel échappe à la conscience psychologique, il échappe à l'empirisme historique. Il est de foi qu'un travail d'âme et qu'un secours de la grâce sont indispensables pour dégager des faits, même les plus miraculeux, le sens divin que la foi y découvre. Non pas que la foi y mette une signification qui n'y serait pas

réellement ; mais la simple vue des réalités extérieures ne saurait procurer l'élément surnaturel que nous avons à croire et qui suppose de notre part un effort d'interprétation et un acte de bonne volonté. Donc, sur un premier point, la thèse énoncée dépasse la mesure ; et il est dangereux de donner comme absolument probantes, suffisantes ou même exclusives, des preuves qui ne le sont pas, [72] qui ne doivent pas l'être et qui, si l'on pense s'en contenter, se réfèrent secrètement à d'autres dispositions intellectuelles ou morales. On peut même ajouter que, dans la mesure où l'on voudrait se tenir à de tels arguments, on risquerait de dénaturer la foi à laquelle on est parvenu par d'autres voies complémentaires et inconscientes : l'attitude de ces chrétiens qui estiment être en droit d'exiger de tous une adhésion formelle à des arguments de fait et à des déductions contraignantes ne s'inspire plus de l'esprit évangélique ni de ce respect avec lequel Dieu même, d'après les Livres Saints, traite l'âme humaine, ne demandant qu'une adhésion libre et spirituelle.

Mais il y a une difficulté plus radicale à opposer aux prétentions des apologistes par le fait et la déduction. Car c'est un des points les plus irritants pour certaines consciences que la seule idée d'un recours au fait pour étayer et comme pour incarner l'idéal religieux. A l'École Normale c'était l'objection que j'ai rencontrée le plus souvent ; est-il concevable que l'absolue vérité se traduise en des phénomènes toujours contingents et relatifs ? comment la vie éternelle des esprits est-elle liée à quelques événements aussi insignifiants, aussi inconnus de la plus grande partie du genre humain et qui, s'ils se passaient aujourd'hui en notre temps de publicité, ne figureraient même pas dans les « faits divers » de nos journaux ? — Il y a donc une question préalable à poser et à résoudre, celle même de l'incarnation toute singulière et concrète de vérités universelles et éternelles qui, d'un point du temps et de l'espace, comme la crèche de Bethléem ou le Calvaire, rayonne en tout ce qui l'a précédée, en tout ce qui l'a ignorée, en tout ce qui subsistera à jamais dans l'histoire du monde et de l'humanité. Voilà la légitime question qui précède et domine toutes les preuves de fait qui sans cela semblent plutôt provoquer des objections et des répugnances que procurer lumière et satisfaction à maints esprits. Or pour répondre à une semblable difficulté, il faut nécessairement faire intervenir des [73] considérations supérieures à la simple historicité des

événements. Si en effet l'une des grandeurs les plus originales du catholicisme, c'est de ne jamais laisser les idées en l'air et les vérités en suspens, mais de les réaliser en des êtres, en des actes qui ont à la fois une existence saisissable à l'observation directe et une portée invisible et universelle, on ne saurait donc isoler l'une de l'autre ces deux faces ni se contenter soit des arguments spéculatifs, soit des données empiriques.

Du reste la méthode qu'indique le P. Pinard de Laboulaye suppose une progression de preuves analytiques, comme si l'addition de ces fragments de démonstration pouvait aboutir à une certitude synthétique. C'est ainsi qu'il veut cumuler l'historicité, puis la messianité, puis la divinité du Christ, comme si chacun de ces étages avait par lui-même une solidité assurée indépendamment du fait qui les couronne, ou comme si surtout le poids infini de la conclusion suprême pouvait être porté, sans les écraser, par les arguments inférieurs. Dès lors à la plupart des esprits qui, non sans raison, vont droit au terme, ces substructions préalables donnent l'impression d'étais artificiels et de raisonnements sur commande ressemblant à des pétitions de principe. Combien la méthode de Dechamps est plus juste, plus efficace, cette méthode qu'il appelait celle de la Providence et qui est aussi celle de la vraie science, celle qui consiste à présenter d'emblée le tout de la foi catholique dans son unité, en montrant que les convergences nous mènent de toutes parts à cette réalité unique, qui ne s'obtient pas par bribes et morceaux ! On ne commence pas par être déiste, puis chrétien, puis protestant, puis catholique, comme s'il fallait passer par des étapes humaines et par des démarches analytiques, alors qu'il s'agit de répondre par oui ou par non à la question qui se pose au fond de toutes les consciences et dans toute l'histoire de l'humanité.

Ce qu'on vient de dire d'une démonstration soi-disant scientifique et historique par les faits, il faudrait le répéter, [74] *mutatis mutandis*, d'une démonstration qui prétendrait se fonder sur les idées, les preuves intellectuelles, les arguments métaphysiques. Tout cela peut et doit entrer dans l'ensemble des justifications ; mais rien de cela ne saurait être impunément isolé ni considéré comme suffisant, même dans l'ordre des preuves de simple crédibilité. Les objections tirées, contre le catholicisme, de son incarnation en des réalités singulières trouvent leur analogue dans l'opposition de maints

esprits métaphysiciens à l'idée d'une vérité vivante et toute personnelle : il leur semble que l'interprétation abstraite ou idéale est infiniment supérieure ou même seule possible, quand il s'agit de l'absolu. Il y a donc là un premier obstacle, une tenace et spécieuse erreur à éliminer des intelligences qui s'estiment les plus hautes et les plus clairvoyantes. Ainsi la défense du christianisme ne peut se contenter de ce qu'on appelait les préambules rationnels de la foi si l'on ne commence par détruire l'illusion spécieuse de l'immanentisme ou du panthéisme idéaliste. Mais on ne saurait y réussir sans intéresser à cette tâche autre chose que des spéculations dialectiques ; et c'est en effet une des tâches les plus urgentes mais les plus difficiles que de percer à jour la secrète sophistique de ces doctrines, soi-disant éprises de cohérence et d'intelligibilité, mais qui faussent les données mêmes du problème et ne réussissent pas, malgré leurs artifices, à rester conséquentes avec elles-mêmes ni par là même intelligibles selon leur propre vœu.

Si en fait bien des convertis, bien des croyants se persuadent que les arguments de faits ou d'idées leur ont donné satisfaction et procuré la certitude dans la foi, c'est qu'à leur insu ils ont complété leurs arguments explicites par un recours tacite à des prémisses de sens commun. D'ordinaire en effet aucun croyant n'a pratiquement recours à la totalité de la démonstration chrétienne ; certains aspects le contentent et à juste titre, mais parce qu'il admet virtuellement tous les autres. Il ne faudrait cependant pas [75] méconnaître ces autres preuves qu'il est bon et même nécessaire de faire entrer dans une science équilibrée des justifications de la foi ; et on peut même ajouter qu'une connaissance de cet équilibre est très désirable dans l'intérêt même de l'esprit chrétien, fait d'harmonie, de largeur et de paix. De là résulte une nouvelle question, un problème central à poser. Puisque l'esprit chrétien est cette unité de certitude qui embrasse tout l'être, rallie toutes ses connaissances, anime toutes ses attitudes, comment définir ce principe unique et total ? C'est au singulier que spontanément l'on parle de l'esprit chrétien, du sens chrétien, comme s'il était partout homogène et identique à lui-même : n'importe-t-il pas de définir cette essence capable de se répandre comme un parfum, comme une âme, dans l'extrême diversité de ses manifestations ? — Voilà le point que nous avons maintenant à examiner. [76]

CHAPITRE IV

- Est-il possible de définir l'esprit chrétien en le ramenant à un principe d'unité essentiel ?

[Retour à la table des matières](#)

On a souvent objecté que, comme toutes les réalités de l'histoire, le christianisme a sans cesse évolué, au point qu'il paraît aboutir parfois à contredire son élan primitif. Les uns prétendent revenir à sa pureté originelle ; d'autres louent sa plasticité indéfinie et sa fidélité à une tradition qui ne se perpétue qu'en s'adaptant à des besoins toujours changeants ; d'autres encore voudraient faire gloire à l'Église d'avoir corrigé par son sens réaliste les rêves des premiers âges et l'illusion de la parousie : millénarisme qui reparaît à toutes les époques, comme l'attente d'un règne temporel dès ce monde. Une difficulté se présente donc dès l'abord : s'il y a eu changement, peut-on cependant soutenir avec saint Vincent de Lérins, cité par le Concile du Vatican, que ces rénovations se sont faites toujours *in eodem sensu et in eadem sententia* ? Cette assertion nous fait déjà écarter l'idée d'une immobilité qui figerait le christianisme dans l'abstrait, dans l'irréel, dans le passé mort : il ne peut s'agir d'une unité statique ; ce que nous avons à chercher, c'est s'il y a vraiment une unité dynamique, une continuité d'orientation, une fixité mouvante, selon la vieille formule : *motus fundatur in immobili*.

Précisé en ces termes, le problème s'offre à nous d'une manière déjà plus claire, mais qui demeure embarrassante [77] par la difficulté de comprendre comment une idée directrice peut être à la fois immobile et motrice. A cette première hésitation s'en ajoute aussitôt une seconde : s'il s'agit d'une idée vivante qui doit assimiler des apports étrangers sans perdre son originalité, quelle peut être, dans le christianisme, cette conception dominante sous laquelle toutes les autres conquêtes de la pensée, tous les enrichissements de l'histoire viennent s'agréger et s'unir ? Nous ne serons donc pas surpris, en présence de tels problèmes, si nous découvrons qu'en fait bien des réponses divergentes ont été fournies et que les jugements ont singulièrement varié sur ce que les biologistes appelleraient le caractère dominateur de cet immense être vivant qu'est le catholicisme séculaire.

Considérant à travers les âges les principaux types sous lesquels on a voulu classer la synthèse chrétienne d'après les éléments historiques qui semblent avoir contribué à sa formation, nous trouvons trois thèmes fondamentaux à harmoniser. Rien de plus instructif que de déterminer ces notes, d'origines diverses, qui ont servi à composer la symphonie chrétienne. Commençons par faire entendre séparément ces thèmes, ces mélodies qu'on a essayé de concerter ensemble comme les plus savants compositeurs usent du contrepoint et de toute la richesse de la polyphonie musicale.

Divers types de synthèse

1) PAR RÉDUCTION A L'IDÉE D'UN DIEU DE PUISSANCE.

[Retour à la table des matières](#)

— Un premier thème, que nous transmet la tradition hébraïque, est celui d'un Dieu de toute puissance, souverain Seigneur et créateur de toutes choses, inaccessible en son mystère, Dieu de crainte et de majesté qu'on ne saurait nommer de son vrai nom ni représenter sous aucun des traits qu'invente la pensée humaine ¹. [78]

2) PAR RÉDUCTION A L'IDÉE D'UN DIEU DE VÉRITÉ.

— L'effort de la philosophie, surtout en ce qui est de la spéculation hellénique, nous présente un autre thème qui s'est lui aussi profondément répandu en l'âme chrétienne : un Dieu d'intelligibilité, un principe transcendant de vérité et de sagesse, un Logos, par qui tout a été fait avec poids, nombre et mesure. Et ce Verbe divin, lumière incréée, est la source de tous les esprits, qui participent à sa clarté, doivent se pénétrer de sa vie et retourner à Lui, seul médiateur et sauveur ².

¹ Cf. *La philosophie et l'Esprit chrétien*, t. I, pp. 3-32 ; 187-198 ; 296-299 ; 305-319 et *passim* de la 1^{re} édition ; la nouvelle édition est sous presse.

² Cf. *La pensée*, t. I, pp. 170-204 ; 398-400 ; 402-408 de la 1^{re} édition ; pp. 100-185 ; 332-331 ; 335-340 de la nouvelle édition.

3) PAR RÉDUCTION A L'IDÉE D'UN DIEU DE CHARITÉ.

[Retour à la table des matières](#)

— Mais, à côté de ces deux puissantes harmonies, retentit un chant plus nouveau, plus exaltant, celui même qui semble la Bonne Nouvelle par excellence. Nous savions que Dieu est puissance ; nous savions que Dieu est vérité et intelligence ; mais osions-nous croire que Dieu est charité, non pas un Bien qui serait comme un neutre, comme un rayonnement de chaleur analogue à la nature du feu qui est de brûler, mais une bonté infiniment généreuse, un amour faisant mentir la froide sagesse des philosophes anciens pour qui la seule idée que Dieu pourrait aimer l'homme semblait scandaleuse ? S'il y a un apport original du christianisme, n'est-ce point là surtout qu'il est ? Assurément, l'on a pu dire, avec justice, que le miracle du peuple juif a été de conserver, parmi le déluge des idolâtres, une intransigeante affirmation monothéiste de la toute puissance et de la pure transcendance divine. Assurément aussi, on a pu dire que le miracle grec, c'est d'avoir conçu l'esprit, la pure pensée, la raison suprême comme la divine intelligence ordonnatrice du tout, alors même que jamais la philosophie n'avait pu s'élever à l'idée de création et de l'incommensurabilité divine. Mais ce qui est vraiment inédit, c'est l'enseignement, bien plus, c'est l'apparition de [79] l'amour incarné allant jusqu'au bout de l'amour et donnant sa vie pour l'homme.

Allons-nous pour cela nous trouver en face de trois conceptions plus ou moins irréductibles l'une à l'autre, ou doit-on espérer faire de ces trois thèmes une seule et même harmonie sans que chacun d'entre eux cesse d'être entendu dans une inspiration qui les dépasse et les transforme ? Voilà le problème que nous avons à résoudre et qui n'est peut-être pas aussi simple qu'il paraît d'abord. Nous sommes si accoutumés à unir ces diverses conceptions d'origines diverses que volontiers nous les croirions spontanément accordées. Détrompons-nous cependant. L'étude de l'histoire nous montre que, tour à tour, chacun de ces thèmes fondamentaux a cherché à dominer ; que, selon

l'idée qui prévaut, les thèmes subordonnés et l'harmonie d'ensemble revêtent un aspect différent ; que par conséquent nous nous trouvons réellement en face de tendances difficilement conciliées, de discordances même parfois. Scrutons donc ces variations d'une même doctrine et voyons successivement comment apparaît le christianisme selon qu'on a mis l'accent sur l'un ou l'autre des thèmes que nous venons d'énumérer. Peut-être que cette analyse critique nous préparera à mieux voir la véritable unité, l'incomparable originalité de l'esprit chrétien qui doit fondre en lui toutes les nuances, permettre toutes les diversités et cependant rester animé d'une vie qu'aucun des éléments dont il semble formé ne peut prétendre alimenter à lui seul.

On a dit, en comparant le talent et le génie, que le premier excelle à grouper les idées éparses dans l'atmosphère où il déploie son art réfléchi d'ingénieuse synthèse : d'où le succès souvent rapide d'une œuvre où se reconnaissent les contemporains et qui leur montre les facettes multiples des vérités les plus à la mode. Le second au contraire, tout en assimilant les données anciennes et nouvelles, apporte un principe inédit, une inspiration qui selon l'étymologie même de ce mot anime d'un même souffle des [80] matériaux jusqu'alors épars ou même ignorés. La question que nous devons traiter maintenant, c'est le problème soulevé par les interprètes qui tendent à faire du christianisme soit un mélange de traditions et d'idées venues des points les plus divers de l'Orient ou de l'Occident, de la pensée juive, grecque, romaine, soit une construction théologique et philosophique formée de notions systématiquement ordonnées, ainsi que le prétendent certains intellectuels (dont l'un disait naguère que *la Somme* nous dispense de recourir à l'Évangile et que le treizième siècle marque le *terminus ad quem* de la synthèse catholique), soit un sédiment formé et accru constamment par les alluvions de la vie plus encore que de la pensée, et de la morale chrétienne plus encore que de la spéculation dogmatique. Est-ce que, si différentes qu'elles soient, ces interprétations ne méconnaissent pas le génie chrétien, cet esprit du christianisme qui, plus qu'aucune œuvre de l'art humain le plus créateur, exprime l'unité divine de son origine et de son développement total ?

Afin de mieux justifier cette seconde alternative, il va être instructif de passer en revue les interprétations qui, spéculativement ou pratiquement, font

du christianisme une juxtaposition ou, comme disaient les Alexandrins, un syncrétisme où dominant tour à tour quelques-unes des tendances associées et des idées hétérogènes qui semblent composer la religion catholique comme un grand fleuve où l'on reconnaît à leur couleur les eaux des divers affluents. Certes aucun des trois ingrédients précédemment discernés ne saurait manquer sans que disparaisse le christianisme ; et en ce sens ce n'est que par abstraction qu'on peut les distinguer. Toutefois le rôle que l'on attribue dans la combinaison à l'un ou à l'autre de ces composants peut différer extrêmement, et nous allons voir en effet que, selon celui de ces éléments qui sert de principe actif et dominateur, nous nous trouvons en face de synthèses qui ne se ressemblent nullement. Par là s'expliquera ce fait paradoxal [81] qui a scandalisé en ces derniers temps bien des esprits témoins d'une opposition de plus en plus complète et acharnée entre des groupements catholiques ; si bien que là où l'entente, la coopération, tout au moins le support mutuel devraient sembler faciles, autant qu'obligatoires et salutaires, des contentions se sont produites de la manière la plus pénible, la plus tenace, la plus préjudiciable. Il ne s'agit donc pas seulement d'une question théorique à élucider ; il s'agit de la coordination pratique des efforts, mieux encore, il s'agit de « l'unité des esprits dans la vérité, de l'union des cœurs dans la charité » selon la prière assidue du P. Pernet.

I. — Première forme d'une synthèse catholique à partir de l'idée fondamentale du Dieu de puissance

Pour certains esprits, pleins de zèle, épris des droits de Dieu, préoccupés d'ordre et d'autorité, l'idée directrice, l'inspiration primitive, l'intention souveraine doit être le respect de la toute-puissance, de la majesté et des exigences d'un Dieu qui ne peut rien rapporter finalement qu'à Lui-même. Sublime adoration qui prosterne le néant que nous sommes devant l'infinitude et la perfection absolue ; sentiment profond de religion qui est en effet « *initium sapientiae timor Domini* ».

Si cette pensée devient principale autant qu'elle est initiale, sous quel aspect vont apparaître les autres éléments de la synthèse chrétienne ? — Le Dieu de majesté et de crainte apparaît aussi comme le Dieu de vérité et de justice. Mais cette vérité est surtout celle de ce qu'on a appelé le théocentrisme absolu et l'égoïsme divin. On ne cherche pas de ce point de vue à comprendre autre chose, en ce qui concerne le dessein providentiel, que l'incompréhensibilité même des décrets de l'omnipotence. Ce que Dieu veut et fait, c'est là le vrai, le juste, le bon ; et ainsi, du sommet de la théologie jusqu'au plus infime détail de la discipline politique ou religieuse, tout s'explique uniquement par ce [82] vouloir qui ne fait qu'un avec la science et la sagesse du Maître et du Créateur.

Déjà on devine aussi de quelle nuance se colore ici la doctrine de la charité : si le bien, c'est ce que Dieu veut, notre amour, entrant dans les prédestinations et les vues divines, s'attache et se réserve à ceux que la miséricorde a retirés de la masse de perdition, et notre zèle s'allume contre ceux qui résistent à la grâce, au point que compatir aux misères naturelles ou aux indigences surnaturelles, c'est énerver la résistance au mal, c'est faire preuve de soumissionnisme et de faux libéralisme, c'est mettre le pied dans le camp ennemi et déjà trahir à moitié la cause sainte qui réclame ce que Tertullien nomme la flamme vengeresse.

Sans doute nous forçons certains traits pour faire ressortir le danger de la pente où trop logiquement glissent certains esprits, qu'une sincérité plus ardente qu'éclairée porte à demander le feu du ciel sur les ennemis de Dieu. Exagération, venons-nous de dire ; et cependant les cas ne sont-ils pas innombrables de cette violence passionnée qui déjà méritait à ses propres apôtres le reproche du Christ : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes. » Ici déjà nous pouvons constater l'inconvénient majeur qu'il y a à abstraire des principes à partir desquels on ratiocine, au risque de rétrécir l'esprit catholique. En tout cas il ne semble pas que ce soit sur l'unique idée d'un tel théocentrisme qu'il faille faire reposer l'équilibre de la pensée chrétienne, et nous avons à voir maintenant si nous serons plus heureux en examinant une autre forme de composition.

II. — Le principe dominateur de la synthèse catholique peut-il être pris dans l'idée du Dieu de vérité et d'un intellectualisme pur ?

Du nom même de son divin fondateur, le christianisme semble trouver son centre en ce Verbe éternel, image adéquate du Père, médiateur unique et suprême entre [83] Dieu et l'ordre créé (cf. le développement donné dans *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I), vérité totale d'où procède l'Esprit-Saint. En cette conception, dont la gnose a donné une caricature, l'idée hellénique du *Logos* est venue commenter, expliciter l'enseignement évangélique et surtout les textes de saint Jean sur la lumière dont le sens mystique s'identifie au sens même de la vérité, principe tout ensemble de vie et de lumière. De même encore, reprenant à Aristote le mot et l'idée d'une pure contemplation qui éternise l'homme en lui permettant, comme en un éclair, d'apercevoir l'immuable, l'on a transposé cette thèse spéculative en une mystique où reste dominante la notion d'une vision : dès ce monde l'acte de l'intelligence est le plus haut degré où atteignent les esprits aristocratisés et dans la vie future c'est bien la contemplation qui constitue le terme suprême et béatifiant.

Sous cette inspiration, que deviennent les autres idées qui nous ont paru indispensablement incluses dans la synthèse chrétienne ? La puissance divine est intimement associée à l'intelligence qui en est la loi essentielle. Dieu se voit et voit en Lui tous les possibles, toutes les essences, toutes les natures intelligibles ; le vouloir est compris dans cette lumière comme l'expression d'une infinie sagesse, et la vérité n'est pas une créature, elle est le Créateur même. La devise qui domine tout, qui est mise en première place, c'est le mot d'ordre : *Veritas*¹. De là cette tendance à subordonner le gouvernement de tout à une discipline fondée sur la science, selon la formule souvent répétée :

¹ Combien riche pourtant et admirable cette devise d'un grand Ordre religieux qui sait magnifiquement unir la contemplation et l'enseignement la recherche spéculative et l'apostolat charitable !

sapientis est ordinare ; et, si cette sagesse renferme des éléments qui ne semblent pas d'abord d'ordre théorique, peu à peu cependant une secrète dialectique amène l'énoncé d'une thèse et d'une pratique d'après lesquelles la sagesse elle-même finit par être considérée comme pure science et théorie pure. [84]

Que devient enfin l'idée de charité dans cette synthèse délibérément intellectualiste ? L'essence divine est considérée comme répandant le bien par nature, de même que le feu naturellement diffuse de la chaleur : *Bonum est diffusivum sui*, dit le vieil adage, qui emploie le neutre comme pour mieux marquer qu'il y a là quelque chose de constitutif, d'intelligible et pour ainsi dire d'impersonnel. D'où enfin cette autre formule : *ens, verum, bonum et unum convertuntur*, c'est-à-dire que l'être, le bien, l'unité s'identifient avec la vérité et dans la vérité même. D'où alors cette sérénité imperturbable du chrétien qui, ayant démontré les raisons qui lui procurent une foi de science, pose la doctrine, en se désintéressant des questions de personne et des égards envers les errants ou les ignorants. Un homme plein de cœur me disait un jour en parlant d'un philosophe travaillé par le doute et dont je plaignais le sort : il ne faut pas s'émouvoir des accidents individuels ; dans notre perspective seule la vérité compte ; nous ne prenons jamais en considération les personnes ; la charité n'est que dans la vérité : il suffit donc de montrer la lumière ; tant pis pour ceux qui ne savent ou ne veulent pas la voir. — Naguère en une conférence donnée à la Sorbonne, à la Société pour l'étude des idées nouvelles, on soutenait cette thèse : le monde moderne va de son côté, l'Église du sien : tant mieux pour ceux sur qui la grâce est tombée ; nous n'avons qu'à laisser les autres suivre leur chemin. C'est dans une telle logique que l'on justifie le rôle de ces « catholiques athées », comme on a appelé certains des défenseurs incrédules de la foi : on ne peut, disait-on, leur en vouloir s'ils n'ont pas reçu la grâce de croire ; et il faut d'autant plus leur savoir gré des services qu'ils rendent à la vérité par les aspects humains qu'ils en découvrent ou par les procédés que leur incrédulité même les autorise à employer là où des scrupules religieux pourraient gêner l'audace des croyants. Dans une lettre célèbre à Albert de Mun, Louis Veuillot déclarait qu'un coup de sabre bien asséné peut [85] être la meilleure des charités. Sans aller aussi loin dans le paradoxe, bien

des esprits ont subordonné l'extension de leur charité à leur conception de la vérité, d'une vérité qu'ils ramènent souvent à leur propre conception, à leur esprit, à leur perspective de clan, de chapelle, de caste, de tradition ou d'intérêt personnels.

Si grande et si nécessaire qu'elle soit, l'idée de vérité risque donc de dénaturer la conception proprement catholique et d'aboutir à faire de ce nom même une enseigne de parti, alors qu'il importe par dessus tout de rappeler la parole : *Deus vult omnes salvos fieri* : le Christ est mort pour tous, et on ne l'aime, on ne l'imite qu'en enveloppant tous les hommes, même les plus indignes, dans une sollicitude infiniment charitable. Ne devons-nous pas dire dès lors que s'il y a une idée maîtresse, un principe original, une âme unique dans l'inspiration chrétienne, c'est cette affirmation de saint Jean : *Deus caritas est ?*

III. — Est-ce le point de la charité qui peut être pris comme le principe dominateur et unificateur de l'esprit chrétien ?

On l'a souvent redit : Dieu est amour ; c'est à l'amour que l'on reconnaît les disciples de Celui qui a promulgué ce commandement nouveau, ce commandement le plus grand de tous, comme Il le déclare Lui-même : celui qui a l'amour de Dieu et du prochain a accompli toute la loi ; tout le reste disparaît, la charité seule ne périt point et subsiste éternellement.

Examinons toutefois les conséquences qu'une façon abstraite et, pour ainsi dire, logique d'envisager la charité entraîne parfois, lorsqu'on applique mal le conseil : *ama et fac quod vis*. Ce beau mot de saint Augustin (qui comporte la plus haute signification dans la perspective où son auteur l'a compris lui-même) risque cependant de faire dévier l'esprit chrétien ; et à diverses reprises nous avons [86] vu dans l'histoire le danger d'une doctrine mettant tout l'accent sur la seule charité : ainsi Joachim de Flore au XII^e siècle a prétendu qu'au règne du Père et du Fils, de la puissance et de l'intelligence, allait et

devait succéder l'avènement du libre Esprit d'amour ; ainsi maintes illusions des mystiques hétérodoxes ont germé au cours des âges dans des imaginations échauffées et dans des cœurs plus ardents qu'éclairés et purs ; et peut-être que, dans notre temps, nous pourrions découvrir des traces d'une généreuse ferveur qui, sous couleur d'exalter la bonté divine, méconnaît les salutaires rigueurs de l'ascèse chrétienne.

Que fait-on en ce cas de l'idée de puissance divine, de majesté et de transcendance, qui met un abîme d'incommensurabilité entre le Créateur et le néant qu'Il appelle à l'existence ? De cette puissance même on ne garde que la notion qu'il n'y a rien d'impossible aux inventions et aux abaissements de l'amour infini. On en conclut que, d'emblée, Dieu nous a donnés nous-mêmes à nous-mêmes pour que nous ayons le mérite et la joie de nous restituer à Lui qui se donne à nous en échange de cette restitution même ; et alors disparaît toute distance, dans une familiarité qui porte certains *Origène* modernes à tomber finalement dans la même erreur que le grand spéculatif d'Orient : Dieu est si bon qu'il ne condamnera personne, et l'enfer n'est que la menace qu'on oppose aux enfants pour les rendre plus sages par la peur de Croquemitaine.

De l'idée de vérité essentielle et d'intelligibilité foncière, que fait-on dans cette combinaison dont l'idée de charité devient le principe dirigeant ou même exclusif ? On se refuse de plus en plus à fonder l'ordre chrétien sur un ensemble de vérités nécessaires ; on répugne, non d'ailleurs sans certaine raison, à la notion d'un Dieu identifié à une Essence, source de toutes les autres essences, mais qui reste transcendant à toute nature créée. On ne veut pas même s'arrêter à cette difficulté : comment peut-il y avoir union de charité là où il y a incommensurabilité de nature ? [87] On est porté à refouler cette question dans le domaine des abstractions et de la fausse ontologie qui discutait des êtres de raison ou des entités comme s'il s'agissait des existences les plus positives. Aussi condamne-t-on en bloc, comme des restes d'idolâtrie, toutes assertions relatives à la distinction de la nature humaine et du pur esprit qu'est Dieu, en qui l'être et l'essence ne sont qu'un, tandis que dans les créatures subsiste une différence indélébile entre la nature et l'existence concrète. Et quand nous essayons de rappeler cette hétérogénéité métaphysiquement indestructible, on s'irrite comme si nous demeurions

attaché à de purs verbalismes, au lieu de ne voir en Dieu qu'un Père que rien ne saurait séparer de ses enfants. Grave conséquence de cet optimisme superficiel qui supprime tout dénivellement et tout obstacle, mais qui par là même, ainsi que bientôt nous le verrons davantage, abaisse Dieu au lieu d'élever l'homme, et dès lors aussi abaisse la destinée humaine en méconnaissant les exigences suprêmes de la charité divine.

Plus loin nous aurons à faire mieux comprendre combien cette prétendue charité — qu'on met au premier plan et dont on veut faciliter l'accès et étendre l'empire — est cruellement décevante et meurtrière au regard de la divine Bonté, qui a pour nous infiniment plus d'ambition que ces chevaliers-servants d'une charité humaine, ramenée à la mesure de notre personnalité. Dès maintenant il fallait dénoncer cette méprise, afin de faire comprendre cette conclusion négative à laquelle nous voici finalement amenés et qui nous prépare à une intelligence plus compréhensive de l'unité catholique.

C'est qu'en effet les analyses dont nous venons de nous servir en cette rapide esquisse impliquent que notre réflexion discursive réussit à décomposer ou à recomposer l'esprit chrétien, tel qu'il est dans les âmes où il vit mystérieusement. Or c'est là un présupposé faux. On peut donc dire que, dans la mesure où l'on a prétendu disséquer le [88] sens chrétien, démonter ses organes, refaire sa synthèse par une connaissance explicite, on l'a tué plutôt que vivifié. Non pas que de telles analyses doivent être écartées, mais elles ne sont utiles et salutaires que dans une autre perspective que celle où l'on s'est trop souvent placé et où nous venons de les exposer. Souvent l'on a remarqué que ce qui touche et éclaire les âmes, c'est bien moins un long travail d'érudition, de logique ou d'éloquence qu'un contact spirituel, que l'approche de la sainteté : l'on a même parfois ajouté que l'étincelle d'où jaillit la foi se produit en dehors et au-dessus de tous les matériaux laborieusement accumulés pour préparer l'illumination et allumer l'incendie. C'est donc que nous n'avons pas encore trouvé le véritable terrain sur lequel fermente, s'échauffe et surgit la flamme sacrée. Il nous reste à faire l'effort le plus considérable, celui qui nous met en garde contre l'insuffisance, les déceptions de ce que Dechamps appelait la science impuissante des démonstrations scolaires.

Mais, dira-t-on, est-il possible, est-il permis de pénétrer sans empiétement dans ce domaine profondément obscur et saintement réservé à la rencontre de l'âme et de Dieu ? L'esprit catholique n'est-il pas un mystère vivant, inaccessible aux doctes, et qui ne se livre qu'aux simples et aux humbles, fussent-ils les plus savants des hommes, parce qu'on ne devient croyant qu'en déposant les curiosités indiscreètes et en acceptant d'entrer sous le voile, là où Denys l'Aréopagite disait que nous ne saurions trouver que l'ombre impénétrable et « la grande Ténèbre » ? Voilà maintenant ce qu'il nous faut explorer, fussions-nous amenés à conclure qu'en effet nous ne saurions rencontrer que l'obscurité. Espérons toutefois que là encore nous pourront justifier et pratiquer le *rationabile obsequium*. [89]

CHAPITRE V

- De la méthode permettant d'accéder dans le domaine où vit l'unité indissoluble de l'esprit chrétien

[Retour à la table des matières](#)

S'il paraît embarrassant de définir le sens chrétien, la cause n'en serait-elle pas à l'emploi d'une méthode insuffisante et imparfaitement adaptée à son objet ? Ce qui précède a pu ou même a voulu laisser une impression d'ambiguïté inquiète : sans doute il y a variété légitime et providentielle dans l'unité catholique, *in dubiis libertas et multiformes viae Dei diversa quoque dona spiritus* ; il ne faut toutefois pas que cette variété conduise à une diversité foncière, encore moins à une contrariété intestine. *In necessariis unitas* ; et s'il faut ajouter, avec l'adage faussement attribué à saint Augustin, *in omnibus caritas*, cette charité ne doit pas consister à fermer les yeux pour mieux ouvrir les cœurs : il faut qu'en faisant large crédit et humble accueil à tous, elle tende d'autant plus énergiquement à l'unité fondamentale et définitive des âmes dans la lumière comme dans l'amour du Christ ; autrement le christianisme ne serait qu'une étiquette placée sur un caravansérail d'idées, comme on le lui a reproché parfois à tort. Ne blâmons donc pas ceux qui ne transigent jamais sur les exigences doctrinales. Pascal a dit : la vérité n'est pas la vérité sans la

charité ; il est nécessaire d'ajouter comme assertion compensatrice : la charité n'est pas la charité sans la vérité scrupuleusement cherchée et servie. [90]

Pour rendre compte des hésitations et des conflits qui parfois troublent la conscience chrétienne ou arrêtent maints incroyants sur la route du retour ou de l'accès à la foi, cherchons donc en quoi peuvent consister les insuffisances de méthode qui ne nous ont pas permis, dans notre recherche antérieure, d'aboutir encore à cette unité de perspective d'où, selon le mot de Bossuet, tout se débrouille aux yeux de l'âme sur la scène confuse de ce monde. Trois principales causes semblent expliquer l'échec relatif des tentatives souvent faites pour déterminer, du point de vue philosophique ou apologétique, l'intime nature du catholicisme, auquel s'applique toujours le témoignage du Précurseur sur le Christ : il en est un parmi vous que vous ne connaissez pas. On croit le connaître et même le juger, parce qu'on le fréquente quotidiennement ; mais ces rencontres incessantes ne révèlent pas son secret ou contribuent même à le faire ignorer, de même que les psychologues ont noté ce fait paradoxal que les habitués d'une maison sont souvent plus incapables de la décrire de mémoire qu'un visiteur aux impressions plus neuves et plus vives. Mais laissons de côté ces détails accessoires que l'on pourrait multiplier dans l'ordre non plus seulement psychologique, mais moral ; et examinons les causes qui soustraient, même aux plus attentifs et aux plus impartiaux des témoins et des critiques, le fond le plus essentiel de la pensée chrétienne.

On raisonne d'abord trop volontiers sur l'esprit catholique comme s'il était entièrement réductible à l'analyse. Nous avons tellement pris l'habitude scientifique de diviser les difficultés à la manière cartésienne, de dissoudre les corps bruts, de disséquer les êtres vivants, de scruter le subconscient ou l'inconscient jusqu'aux ténuités les plus infinitésimales que notre présomptueuse ambition est d'atteindre par là le fin du fin, le fond du fond de toute chose, même des secrets spirituels, des opérations divines, des états mystiques et de l'union surnaturelle. D'où cette [91] curiosité qui porte aujourd'hui tant d'analystes, croyants ou incroyants, à ces sondages dont on espère retirer la clef du mystère. — Or, même dans l'étude de la nature, cette méthode trop exclusivement analytique reste forcément incomplète : elle laisse échapper l'étincelle sans laquelle aucune synthèse n'est possible ; et dans la

mesure où l'analyse, qui ne trouve jamais cette étincelle dans ses cornues ou sous son scalpel, en fait abstraction (sans se priver pour cela d'affirmer qu'elle est exhaustive de la réalité totale), elle devient mutilante, trompeuse, meurtrière. A plus forte raison quand il s'agit non plus de la nature inférieure, mais des opérations qui, par hypothèse, impliqueraient le secours divin, de tels procédés analytiques sont fatalement condamnés à méconnaître l'objet même qu'il s'agit de saisir en son intime et indivisible unité.

Une deuxième cause, solidaire de la précédente, rend compte plus clairement encore des demi-échecs que nous avons constatés. Nous avons cherché à réunir les diverses sources d'où dérivait historiquement ou doctrinalement l'esprit chrétien. Profitant pour cela des analyses portant sur les faits, sur les idées, sur les états de conscience et transformant toutes ces données en notions aussi distinctes que possible, nous nous étions demandé comment de telles conceptions, isolément formées et plus ou moins disparates, pouvaient se grouper en un organisme vivant. Rien de plus chimérique qu'une telle prétention ; et cependant elle est si ordinaire qu'on ne remarque même pas qu'elle détruit d'avance ce qu'on voudrait expliquer et justifier. Si le christianisme comportait une semblable méthode, il ne serait pas une religion, n'étant ni un, ni religieux : il serait un syncrétisme de croyances et de spéculations mêlées à des faits ; mais il ne procéderait pas d'un principe supérieur aux phénomènes disparates d'un caractère subalterne et mouvant.

Troisième cause et nouvelle conséquence des deux erreurs de méthode que nous venons de signaler (et c'est sur ce [92] point que nous apercevrons le mieux déjà le remède qu'il conviendra d'appliquer à de si préjudiciables déficiences) : si le christianisme s'était en effet formé à l'aide d'éléments fournis par l'analyse et en groupant des notions abstraitement élaborées, il résulterait tout entier d'accommodements, d'adaptations ; et il serait survenu après coup, comme un complément d'une vie déjà constituée, d'une spontanéité à laquelle il s'imposerait de façon extrinsèque, sans rien puiser de sa sève dans l'ordre naturel et rationnel. C'est ainsi que trop souvent on l'a considéré comme un fardeau surajouté, pire encore, comme une intrusion refulante, comme un trouble-fête, comme une mortification arbitrairement et gratuitement onéreuse. Parmi les objections qui arrêtent les esprits cultivés,

aucune n'est plus tenace et plus nuisible qu'un tel grief : le christianisme survient comme un accident dans la vie normale de l'humanité ; historiquement, il est fait de pièces et de morceaux ; philosophiquement, il répugne aux principes désormais conquis par la science et la métaphysique ; moralement, il forme des caractères passifs et soumis, sans véritable virilité, sans initiative, sans noblesse d'âme. Et je rencontrais dans la copie d'un bachelier cette formule qui, informations prises, venait en effet du professeur : l'état dit de sainteté est un état immoral. — On voit donc par ce tableau synoptique la gravité et la convergence des griefs qu'une mauvaise méthode d'exposition accumule si injustement contre l'esprit chrétien. Il s'agit précisément pour nous de prendre le contrepied d'une semblable conception et d'une méthode aussi dissolvante.

Du point de vue où nous allons nous placer, nous montrerons que les objections ci-dessus énumérées vont au contraire se changer en preuves éclairantes : ce qui paraissait se contredire va s'appeler et se compléter. Cela est vrai même pour l'ordre métaphysique et les préambules de la foi ; cela sera plus vrai encore pour les vérités proprement chrétiennes et pour l'unité de la doctrine révélée. En [93] d'autres termes, là où l'on croyait voir des données disparates et des conflits surgir, apparaîtront des convenances, mieux encore des implications, des aspects d'une unité qu'aucune analyse ne saurait réellement dissocier. Combien souvent, d'après nos manières humaines de penser et de parler, l'on oppose les attributs divins les uns aux autres, comme s'ils se gênaient et se limitaient mutuellement ! Et pourtant la raison comme la foi doivent nous élever au-dessus de ces discours anthropomorphiques, pour nous faire, sinon comprendre à fond, du moins entrevoir et affirmer l'essentielle simplicité et l'unité parfaite de Dieu. Ce qui est véritable du point de vue métaphysique, ne pourrons-nous le reconnaître plus encore dans l'ordre de la sagesse surnaturelle où la puissance, la science et la bonté, dont nous avons vu les oppositions factices, ne sont au fond qu'une seule et même Providence.

Mais comment envisager cette perspective qui semble dépasser notre mode humain de connaître et d'enseigner ? Il ne suffit pas, en effet, de constater les insuffisances de notre pensée et de notre parole, ni même de dénoncer les

inconvéniens qui en résultent : *in divinis, multum deficit omnis cognitio humana*, selon l'adage scolastique. Il s'agit de savoir si, malgré ces déficiences et au-dessus d'elles, nous pouvons, de façon positive et légitime, nous placer nous-mêmes, sinon au centre divin de l'unité, du moins, grâce au concours de la raison et de la Révélation, en un point de vue d'où disparaissent les discordances et les oppositions donnant naissance aux objections foncières contre le christianisme.

Pour cela il est nécessaire de reprendre en sous-œuvre le problème entier de la destinée humaine. Oui ou non, l'homme, tel qu'il est en fait, peut-il se suffire et donner à sa pensée, à sa vie personnelle ou sociale, à ses inclinations supérieures, à ses aspirations religieuses, une solution satisfaisante ? Ou bien, du plus bas jusqu'au plus haut degré de l'expérience séculaire et de l'analyse la plus rigoureuse, la [94] clairvoyance et la probité exigent-elles que nous reconnaissons une insuffisance radicale et incurable ? Et si cette dernière affirmation est la seule qui réponde à notre état historique comme à notre enquête philosophique, est-il possible d'aller au delà d'un aveu brut ? Est-il légitime, en face de ce vide, d'examiner les bords de l'abîme, de le scruter d'un regard, de tirer quelque enseignement positif d'une telle carence, d'un tel défaut, d'un tel vide qui semblait d'abord tout négatif ? Remarquons-le bien en effet : ce vide n'est appelé tel que par contraste avec l'apparente et fausse plénitude des expériences qui n'aboutissent pas et qui, elles, devraient plutôt être appelées négatives que saturantes, *vanitas vanitatum*. Donc, outre que ce vide dont nous parlons n'est pas fictif puisqu'il est posé comme l'aboutissement de toute la réalité expérimentée, il faut ajouter qu'il représente par antiphrase le contraire même de ce qui finalement nous a paru vain, inconsistant, défailant. Par là on peut donc dire que, malgré le mystère et l'indétermination où il nous apparaît, un tel abîme d'obscurité est conçu invinciblement comme renfermant le maximum d'être, le terme de nos aspirations, la seule plénitude qui n'est pas décevante.

Nous venons de reprendre, par une voie purement expérimentale et rationnelle, les expressions mêmes et l'enseignement d'un Jean de la Croix ne cherchant et ne voulant trouver l'être que par la nuit obscure et le néant. Mais encore devons-nous nous mettre en garde contre la tentation à laquelle ont

succombé tant de métaphysiciens et de pseudo-mystiques en laissant dans l'indétermination absolue ce terme suprême de la spéculation. C'est ici que nous aurons à insérer les données précises de l'histoire et de la Révélation et à justifier l'attitude d'une sainte Thérèse protestant avec une souveraine énergie contre tous ceux qui, pour atteindre « le Dieu sans forme », voudraient laisser de côté, comme un simple moyen désormais dépassé, l'humanité du Christ. L'esprit chrétien disparaîtrait dans [95] la mesure même où il aboutirait à une sorte de gnose et à un idéalisme détaché des réalités incarnées. Il est donc plus nécessaire que jamais non seulement de montrer que la foi surnaturelle suppose et complète tout l'édifice de la nature et de la raison qui lui servent de soubassement (de même que le composé humain sert de support à l'esprit en ce monde et dans la vie future aussi), mais encore de rattacher constamment la plus haute spéculation chrétienne aux données concrètes de l'histoire, aux expériences de la piété populaire, aux dévotions les plus humbles, à l'amour des détails où s'est incarnée la vie du Christ, de la Vierge et des saints. Certains croient monter en se dégageant de ces prétendues « enfances » du christianisme ; en vérité ils perdent le sens catholique, sans gagner pour cela le sens philosophique ou le sens humain, bien au contraire.

Ainsi peu à peu nous verrons rentrer dans un seul et même plan les éléments les plus opposés au premier abord, la plus haute spéculation philosophique et la dévotion d'une enfant ignorante, le secret de la création entière et l'apparition dans un point de l'espace et du temps d'un fait qui paraît infime et tout disproportionné à cette immensité des siècles, des générations et des mondes. Bien plus, dans l'ordre moral comme dans l'ordre philosophique et historique, il faudra que les contrastes se fondent en une même lumière et que les rigueurs des exigences divines apparaissent, selon le mot de Dante, comme naissant du premier et incomparable amour. A cette condition seulement l'on pourra espérer accéder à l'esprit unique et incomparable du christianisme authentique. Mais, on le voit, la tâche requise par la méthode esquissée est en effet immense, et nous ne saurions que poser quelques jalons, destinés à orienter les recherches dans le sens où la tradition catholique a toujours marché pour résoudre, parfois sans s'arrêter à les discuter, les objections multiples qui la harcelaient au passage.

Cette synthèse ne peut, il est vrai, s'achever pour nous ici-bas dans cette unité parfaite qui demeure un vœu, une [96] promesse pour la Jérusalem céleste. Mais, selon le mot de Newman, il est bon, dans l'infirmité même de nos pensées terrestres, de savoir toujours et même d'avoir un peu déjà la présence de la bienheureuse vision de paix et d'unité. On ne participerait pas à l'esprit chrétien, on n'en pourrait aucunement parler, si l'on n'avait quelque sentiment de cet accord définitif de la nature, de la raison, de la foi et de l'union de grâce : c'est à esquisser cette harmonie d'ensemble que nous voudrions maintenant consacrer la sixième partie de cette étude, en attendant les conclusions qui résulteront d'une vue, même lointaine et partielle, de ce que saint Augustin appelait « la Cité de Dieu ». [97]

CHAPITRE VI - L'unité catholique

[Retour à la table des matières](#)

Le catholicisme n'est rien s'il n'est pas tout, et son nom qui signifie universalité serait menteur si un seul point échappait à ce plan, seul providentiel. Cette affirmation indique par elle seule l'étendue embrassée ; et elle écarte absolument l'idée, si communément répandue, d'une religion qui aurait ses heures, son domaine restreint, sans imprégner toute l'atmosphère où nous respirons, toutes les formes de l'activité. Beaucoup, sans qu'ils en aient pleine conscience, vivent et raisonnent comme si la nature, la science, la vie publique étaient en dehors des sollicitudes du Christ, et comme si les vrais et seuls catholiques constituaient ce groupe qu'on a appelé « les professionnels de la question confessionnelle ». Nous avons à justifier une attitude toute contraire. Si le problème philosophique est celui qui exprime le plus complètement l'ensemble des recherches sur la nature, la vie, l'être et le sens des choses, il faut donc que la philosophie tout entière ait à porter son témoignage et à montrer que la pensée, comme l'action, viennent finalement tester en faveur des réponses que le christianisme apporte aux inquiétudes de la conscience.

Sans refaire le travail tenté dans les trois livres sur *La Pensée*, *L'Action* et *L'Être et les êtres*, il serait utile ici de condenser les résultats de ces enquêtes, entreprises sans parti pris ni pétition de principe, mais spontanément

convergentes vers cet unique centre de perspectives, où se [98] raccordent leurs lignes de visée. D'une part, nous allons avoir à montrer cette préparation sans laquelle le christianisme ne pourrait apparaître que comme une superfétation. Mais, d'autre part, nous aurons d'autant plus à sauvegarder son irréductible originalité et à faire voir que, si préparé qu'il soit, il est une nouveauté absolue, d'un caractère entièrement gratuit de la part de Dieu, tout en étant obligatoire pour l'homme qui n'a d'autre destinée que la vocation surnaturelle, à laquelle il ne saurait impunément se dérober.

I. — La première filière à suivre dans cet effort tendant à engrener la pensée chrétienne dans la pensée tout court, consiste précisément à reprendre dès ses plus lointaines origines l'histoire de l'esprit, à observer ce que Bohn appelle « la naissance de l'intelligence », et à faire voir que cette genèse implique des besoins, des progrès successifs, des réussites partielles, mais aussi des insuffisances et même des échecs dont nous ne pouvons rendre compte qu'en aboutissant à la disposition d'esprit qu'on a justement appelée « l'attente religieuse ». Si donc elle est conséquente avec elle-même, sans illusion sur ses forces et sur ses faiblesses, toujours attentive à ne pas pécher contre la lumière, à ne pas se décourager ni à se surfaire elle-même, la pensée humaine dépasse normalement le monde sensible, l'ordre scientifique, les spéculations métaphysiques, les satisfactions morales, pour nous mettre en face d'une inquiétude non seulement congénitale et transitoire, mais finale et naturellement incurable.

En somme, l'état typique de l'humanité se trouve réalisé en deux faits, historiquement définis. — D'abord la promesse originale, l'expectative messianique, le message dont le peuple juif était le dépositaire par excellence, mais qui, à des degrés divers, a retenti plus ou moins dans tous les âges, chez tous les peuples, en toutes les âmes. On a beau dire que c'est en arrière que la légende plaçait l'âge d'or : [99] cette vérité partielle n'empêche pas la certitude plus profonde et plus universelle encore d'une réalité supérieure vers laquelle se lèvent les regards et les espoirs de l'humanité, toujours en quête d'une *ripa ulterior*. Cette inquiétude qui, malgré tant de déceptions, renaît dans

une confiance invincible est un de ces faits qu'on ne peut ignorer ou méconnaître sans mentir à la conscience. Et il s'agit justement d'inventorier tout ce qu'il implique, de découvrir le ressort de ce mouvement incoercible, d'expliquer comment, toujours poussée en avant, toujours incapable de se reposer en un lieu stable, la pensée humaine se dépasse perpétuellement elle-même. — Le second état typique que nous offre l'histoire est, non plus cette attente messianique, si obscure ou si anonyme qu'elle soit, mais précisément l'état de la sécurité catholique, comme si là seulement la pensée avait enfin trouvé le mot de son énigme, le secret de sa destinée et cette patrie de la vérité qui, selon l'expression scolastique, marque son centre d'élection, son *ubi* véritable ; car, disait-on au moyen âge, chaque chose a sa place, son point d'équilibre et son acte propre, son *ubi*. — Or ces deux états se correspondent, et en dehors de cet appel et de cette réponse parfaitement adaptée, tout n'est plus que difficulté, incompréhensibilité, marche errante ou repos dans la nuit, comme cette angoisse des voyageurs que Plotin nous décrit au bord de la mer dans des ténèbres sans étoiles.

Dans le livre sur *La Pensée*¹, est exposée, de façon détaillée et cohérente, cette continuité qui va du monde le plus inorganique jusqu'au sommet de la contemplation : l'intention de cette étude c'est de mettre en évidence l'ensemble des conditions nécessaires à l'apparition de la conscience et de la vie spirituelle, mais aussi les limites [100] inévitables qui s'imposent à toute intelligence finie. Le vœu primitif de la pensée, c'est l'unité parfaite de ce qu'elle est et de ce qui est, à l'image de la parfaite union du Père et du Verbe. Mais cette unité divine est le privilège inaccessible de Dieu même et, quoique la raison s'éclaire à la lumière incréée, elle demeure cependant foncièrement inadéquate à la Pensée pure. Assurément il se pourrait que cette inadéquation restât l'état de nature de tout être créé. Comme le dit saint Thomas, le désir de voir et de posséder Dieu, qui est l'objet auquel aspire l'intelligence, ne saurait s'achever naturellement ; et la raison elle-même ne saurait que reconnaître ses

¹ Cf. les deux tomes de cet ouvrage paru en 1934 ; les Presses Universitaires de France, qui ont assumé et continuent les éditions de la librairie Alcan, ont réédité le tome I et vont incessamment faire paraître le tome II presque épuisé.

propres limites, sans avoir à incriminer l'auteur d'un tel ordre qui laisse insatisfaite et vaine une aspiration naturelle, mais déraisonnable en dépit du vœu spontané de la nature intelligente. Si donc la Révélation nous propose par grâce la possibilité de surmonter cette inaccessibilité et de devenir, comme dit saint Jean, « enfants de Dieu » et participants de la lumière divine, au point de le voir enfin *sicuti est et facie ad faciem*, alors le christianisme, tout imprévu qu'il est, tout gratuit et inexigible qu'il apparait, n'est plus du tout une surcharge, une intrusion, un refoulement, un assujettissement, une diminution ou un avilissement de l'homme ; bien au contraire : il éclate à nos regards comme ce qu'on n'osait espérer, ce qu'on aurait voulu pouvoir attendre, ce qui couronne et consomme tout l'édifice de la nature et de la pensée.

Conçoit-on maintenant comment déjà se justifie l'appellation qui est celle de l'Évangile, la « Bonne Nouvelle » ? C'est neuf, d'une nouveauté inexprimable ; et cependant c'est ce qu'il y a de plus foncièrement conforme à tout l'élan, *ab origine mundi*, à toutes les ascensions que marque l'œuvre biblique des six jours, à tout l'effort profond de la science, de l'art, de la philosophie, de la véritable civilisation. Ainsi se concilient les deux caractères qui semblaient d'abord incompatibles : la transcendance absolue et la **[101]** préparation immanente du christianisme au plus profond de l'univers.

Réfléchissons davantage encore à ce problème de la pensée, pour mieux comprendre comment le plan chrétien, tout en étant absolument libre et gratuit de la part de Dieu, est cependant la vérité la plus intégrale, la plus substantielle qui se puisse concevoir. Déjà sur ce point nous pouvons justifier, comme nous le ferons mieux encore plus tard, l'adage liturgique : *nihil debuit, plus non potuit*. Dieu ne devait rien et la création comme l'élévation de l'homme demeurent pure libéralité ; mais Il n'a pu rien de plus grand, rien de meilleur que ce qu'il a réalisé ; et c'est en ce sens que la création est digne de Lui, si incommensurablement qu'elle reste au-dessous de Lui, et alors que sa gloire essentielle demeure au-dessus de la gloire extérieure que Lui procure tout l'ordre des créatures et même de leur vie surnaturalisée.

Si l'on médite en effet sur ce qu'est la pensée en soi et sur l'immense difficulté d'élever à la faculté de penser des êtres créés, on demeure dans

l'étonnement de cette merveille. Penser, c'est, absolument parlant, l'intime vie de la Trinité sainte où l'unité se consomme dans la lumière réverbérée du Père au Fils dans la réciprocité d'amour de l'Esprit. *Lumen de lumine, spiritus, lumen et vita*. Le Père est esprit, le Fils est esprit, l'Esprit est le baiser du Père et du Fils. Hors de là il n'y a rien que ténèbres. Comment donc est-il concevable qu'une lumière s'allume en dehors de ce foyer ? Ne croyons pas en effet qu'il y ait d'autre clarté que la divine lumière de Dieu : le néant n'existe pas ; écartons toute image qui laisserait supposer qu'en dehors de l'Être absolu il y a place pour autre chose, essences éternelles, possibilités ou impossibilités, à la manière dont Leibniz se figure les fulgurations divines comme une production fatale d'une intelligence infinie, entachée de panthéisme. Mieux vaudrait imaginer que, pour produire des créatures et spécialement des êtres spirituels capables de connaître et [102] d'aimer, Dieu, selon l'expression de saint Paul (*Philipp.*, II, 7), a fait place en Lui-même, se *ipsum exinanivit*, afin de permettre à ces êtres de reconstituer en Lui, de ressusciter, pour ainsi dire, sa propre vie, sa propre pensée. Mais pour que ces êtres demeurent eux-mêmes et jouissent de cette divinité reconstituée, il faut justement qu'ils ne se confondent pas dans l'immensité par un retour absorbant, comme l'étincelle qui retombe et se perd dans le foyer d'où elle a jailli. Ainsi l'amour et la puissance divine sont d'accord pour produire et limiter à la fois des êtres pensants qui à la fois participent à la lumière divine et s'en distinguent par des limitations qui sont la condition même d'une vie personnelle, d'une béatitude propre, d'une extension nouvelle du règne et de la gloire même de Dieu.

Ainsi le problème de la pensée étudié aussi librement et aussi foncièrement que possible par une philosophie préoccupée de rendre intelligible la genèse de l'esprit, aboutit à des conclusions conformes aux exigences de la théologie catholique. Ces exigences nous pouvons les résumer, du point de vue rationnel, en trois propositions. — Il n'y a pas d'autre lumière que celle de Dieu et de son Verbe ; c'est elle qui éclaire tout homme venant en ce monde et qui est à la fois clarté et vie. — Mais cette pensée divine, ne saurait être naturellement et complètement participée par aucune créature ; c'est par analogie, à travers mille déficiences, que l'intelligence créée vise, sans l'atteindre, l'unité de l'être

et de la vérité, comme un soleil qu'on ne peut regarder en face ; l'intelligence est comme atteinte, en face de l'infini, d'un scotome central, et, selon l'expression de Bossuet, l'esprit ne peut qu'approcher de cette lumière inaccessible, dans son « vol étonné » et « s'agitant à l'entour ». — Toutefois, si penser, dans la plénitude de ce mot et de cet acte, n'est possible qu'à Dieu dont la sagesse antique avait su déjà parler comme de l'Acte pur, de la Pensée de la pensée, par grâce il peut y avoir infusion de la lumière, participation de l'esprit divin. Ainsi le christianisme est bien ce qui [103] donne à nos ténèbres naturelles autre chose qu'une illusion, autre chose qu'une mortification et un obscurcissement de la raison : il nous apporte, si l'on veut le recevoir, « le pouvoir d'être faits enfants de Dieu » et de communier au Verbe éternel, incarné en notre nature, incarné en chacun de ses fidèles et occupant mystérieusement ce centre de l'âme qui, sans lui, resterait vacant et obscur, mais qui lui est destiné et qui, par lui, et avec lui, devient le principe de l'illumination et de la vie divine en nous. Toute la pensée des créatures est en effet orientée vers le désir d'une telle solution ; mais ce terme reste naturellement inaccessible ; il est donc tout gratuit de la part de Dieu. Et par là se concilie le double caractère toujours reconnu au christianisme : conforme au vœu essentiel de l'intelligence qui aspire invinciblement et infructueusement à voir, à posséder Dieu, il pourrait être refusé sans injustice ; il n'y a aucune nécessité qui rende Dieu débiteur de sa créature, et le don surnaturel, qui constitue notre pensée en intime union avec le Verbe, demeure donc pure libéralité, sublime invention, charitable initiative.

II. — De même que le problème de la pensée, le problème de l'agir nous conduit à des conclusions analogues qu'il importe d'exposer, afin de faire tomber tant de préventions et d'orienter la volonté humaine vers son terme, également inaccessible et infiniment désirable. Ce problème de l'agir, en quoi consiste-t-il, sinon à faire comprendre la difficulté de concevoir et de réaliser une cause seconde qui soit cependant digne d'être appelée agissante. La plupart de nos actes ne sont en effet que des contrecoups d'impulsions subies. Mais y a-t-il, pour un être créé, une possibilité d'initiative absolue ? C'est ce point qui va, par l'examen qu'il faut en faire jusqu'en son fond, nous révéler

mieux encore l'esprit le plus secret de la grandeur du plan divin, tel que le catholicisme nous le fait connaître.

Pour qu'il y ait véritable *agir* au sens propre et total du [104] mot, il semble indispensable que l'initiative procède de l'agent ; sinon il ne serait, selon l'expression de Malebranche, qu'un *agi* ; et c'est bien ainsi qu'en somme Malebranche, même Leibniz, à plus forte raison Spinoza, nous présentent notre rôle : nous sommes mus, alors même que nous croyons mouvoir. Cela semble si nécessaire que les plus hardis spéculatifs ont abouti à supprimer l'acte pur de Dieu pour faire place au devenir, à l'élan obscur mais souverain de l'homme, ainsi que l'ont fait les métaphysiciens post-kantiens et les philosophes immanentistes des dernières années. Tant le concept d'agir paraît impliquer un commencement absolu et tant la pensée elle-même, pour être active, c'est-à-dire intelligible, semble requérir une création au moins partielle ou ébauchée. Comment, du point de vue chrétien, la philosophie peut-elle faire droit à de telles exigences dont on ne peut méconnaître qu'elles paraissent impérieuses et, à certains égards, fondées ?

Constatons d'abord que nous avons invinciblement le sentiment d'être cause et, selon l'expression d'Aristote, d'avoir la paternité de nos actes avec plus de certitude que celle de nos enfants ; nous sommes cependant conduits par nos analyses les plus indubitables à reconnaître qu'en la plupart de nos actions nous subissons des influences multiples : nous nous trouvons partagés entre l'évidence de notre passivité constante et la conviction d'avoir malgré tout une initiative propre sans laquelle nous n'aurions pas la conscience d'être actifs, ni même celle d'être passifs, ni enfin la conscience d'être des êtres conscients. L'étude de l'action consiste essentiellement à résoudre cette difficulté : faire toute la part de la passion en démêlant tout ce qui pèse sur nos apparentes décisions, sur nos opérations effectuées, sur les suites si souvent imprévues de nos résolutions ; et puis faire la part, s'il reste quelque chose pour elle, de l'activité digne de ce nom.

Problème si redoutable que souvent on l'a masqué ou que l'on s'ont borné à énoncer les termes désirables de la [105] solution, sans rendre distinctement concevable la relation même de ces termes : c'est ce que Bossuet appelait

« tenir les deux bouts de la chaîne, sans voir ni saisir l'entre-deux ». Sans doute c'est déjà beaucoup de formuler les propositions indispensables à conserver, même quand on les laisse à l'état brut, comme des graines qui enveloppent le germe invisible dans sa gaine alimentaire. C'est le mérite de la doctrine thomiste d'avoir intrépidement affirmé, en même temps que la prémotion divine, la liberté de la créature raisonnable, même en laissant peu compréhensible cette assertion que Dieu veut et fait humainement libres nos volitions et nos actions dont cependant il procure seul la possibilité et la réalisation. Ne serait-il cependant pas désirable d'expliquer davantage le sens de cette coopération dont on nous dit implicitement qu'elle est un double agir ? Saint Bernard, dans une formule merveilleuse de précision descriptive, avait spécifié que chacun des deux coopérateurs est, en un sens, auteur de tout l'acte. Mais on souhaiterait que cette description pût devenir explication ; et c'est cela qu'une étude méthodique et complète de l'agir humain peut seule et doit finalement viser et procurer.

Or ce qu'une telle étude de l'action vise à établir, c'est ceci : la liberté, dont nous avons nécessairement l'idée, l'emploi et la responsabilité, ne consiste pas en des options partielles, subalternes et indépendantes les unes des autres ; toutes ces décisions fragmentaires qui relèvent en effet de notre décision ne participent à la liberté qu'en tant qu'elles se rattachent à l'alternative suprême où se joue notre destinée et dont chaque acte peut devenir l'enjeu et comme le péage. Si les moindres objets, sous des formes enfantines parfois, sont capables de servir de véhicule à l'option totale, c'est toujours en tant que ces occasions mettent en question notre attitude foncière envers le bien, le devoir, la fidélité à la lumière et à la vocation. Au lieu donc de traiter de la liberté et de l'agir à propos de ces emplois occasionnels, il faut poser le problème là où il réside vraiment dans son **[106]** intégralité ; la question de la liberté et de l'action nous met forcément en présence du dilemme : participer à l'initiative divine en identifiant notre vouloir au vouloir même de la cause première, ou bien chercher dans une autonomie égoïste à nous constituer nous-mêmes dans le *non serviam*. Dès lors la philosophie aboutit à poser, d'en bas, le problème dans les termes mêmes où le christianisme le présente d'en haut. On voit à quelle profondeur s'opère la rencontre de l'investigation rationnelle et des

requêtes religieuses. Cette convergence, qui n'a rien d'accidentel, d'arbitraire ni même d'évitable, manifeste le caractère foncièrement réaliste du christianisme, puisque toutes les avenues de la philosophie, méthodiquement parcourues en toute leur étendue, convergent vers ce rond-point central où nous cherchons à établir notre observatoire sans y être encore parvenus.

Nous n'y sommes point parvenus, parce qu'en fait, tout en voyant les termes à unir un peu plus clairement que tout à l'heure, nous n'apercevons pas encore pourquoi cette coopération de deux activités si inégales est exigée, ni surtout comment s'accomplira cette union qui laissera à l'homme la dignité d'être cause, la possibilité d'un agir quasi divin et le mérite susceptible d'être le réceptacle de la béatitude elle-même. Mais ce n'est qu'en nous plaçant dans la perspective religieuse, que, plus loin, nous répondrons un peu à ces questions. Nous voudrions présentement parcourir encore une autre voie, de manière à montrer comment le problème de l'être, comme celui du penser et de l'agir, conduit la philosophie, par un processus tout intrinsèque, à des solutions qui, si l'on peut dire, proposent en creux ce que le christianisme a précisément à nous fournir comme une plénitude remplissant et dépassant infiniment les aspirations, les prévisions, les sollicitations de toute attente raisonnable et religieuse.

III. — Le problème de l'être que la philosophie antique avait abordé d'emblée est apparu si profond que les [107] modernes l'ont souvent esquivé pour s'attacher au problème de la connaissance, comme si la critique de nos facultés suffisait à la philosophie et faisait même évanouir la curiosité ontologique. La plupart considèrent que notre intelligence n'atteint que des phénomènes, des relations, du devenir, des états subjectifs, une activité immanente : dès lors l'Être en soi, et même l'être en nous, loin de pouvoir être étudié comme une réalité mystérieuse, est ramené à l'histoire de la science positive et des démarches de l'esprit dans la production de cet édifice de relativité universelle.

Mais escamoter n'est pas résoudre un problème. L'étude même de la pensée et de l'action nous a manifesté la fraude commise par le relativisme qui prétend connaître des relations et ignorer les termes même censément mis en rapport. De divers côtés surgit un néo-réalisme ; et le problème de Dieu, loin d'être périmé, s'impose à l'attention des esprits les plus libres et les plus critiques. Ce n'est point parce qu'une telle question est obscure qu'on est autorisé à la supprimer ni même à l'éviter, et l'antique difficulté reparaît : l'Être absolu est-il ? et s'il est, comment concevoir à côté de lui, en lui, d'autres êtres ? faut-il, avec Spinoza, absorber dans la Substance unique tout ce qui subsiste, et l'Être absolu est-il l'être unique et total ? ou bien, s'il y a réellement des êtres qui méritent ce nom d'êtres, comment prennent-ils place dans cette plénitude de l'Être en soi et par soi ? Vainement on a pris le biais d'imaginer le néant comme un vide réel où se logeraient les causes secondes ; mais cette image matérialisante n'est qu'un faux expédient : la pensée du néant, a-t-on dit justement, est un néant de pensée ; on ne saurait supposer que l'être divin, par une sorte de manichéisme, eût en face de lui quelque chose qui, n'étant pas encore, pourrait cependant fournir comme une place disponible, une $\chi \cdot \rho \alpha$, selon l'expression de Platon qui réduit à ce mot l'idée de la matière première éternellement mise à la disposition du démiurge.

Si donc il y a des êtres, le problème de leur réalité n'est [108] pas moins difficile et nécessaire à résoudre que celui de la cause première et de l'absolu divin, double énigme dont la philosophie n'a cessé malgré tout de chercher le mot ; et ici encore l'investigation la plus intrépide doit nous amener à préparer l'accueil de la Révélation chrétienne. L'être en soi, nous dit-elle, ce n'est pas seulement une substance brute sans pensée, une pensée pure sans fondement et sans amour : c'est l'unité même de cette Trinité des personnes ne formant qu'une indivisible substance. Et malgré l'entière suffisance de cette vie parfaite toujours en acte, le dessein providentiel a librement, par bonté, sans nécessité aucune, appelé des êtres créés à une participation de la béatitude infinie. Assurément de tels êtres ne sauraient être posés en eux-mêmes comme des équations immédiatement résolues : en eux, l'être ne saurait d'emblée s'égaliser à la pensée ni la connaissance à la fin entrevue et convoitée. Cette inadéquation congénitale qui marque la distinction nécessaire du Créateur et de toute

créature concevable n'empêche pas cependant une assimilation progressive, une coopération méritoire, une union qui, n'étant jamais confusion de natures, peut devenir adoption filiale et, selon l'expression théologique, fruition et jouissance de la béatitude divine elle-même. De la sorte les êtres ont à la fois une subsistance qui leur reste propre et une dépendance inviolable de leur cause unique et souveraine : ils ne doivent rien à aucun autre être que Dieu, qui en un sens est tout en tous, sans qu'il faille évoquer le faux concept d'un néant dont nous dériverions ; et cependant cet être des créatures est tellement réel que, pour les esprits doués de liberté, leur existence peut se séparer de la vie divine, au point qu'il vaudrait mieux pour eux qu'ils ne fussent pas nés ; mais cette séparation est leur fait ; elle n'est possible que parce que l'union pour être bonne suppose une option volontaire et un libre emploi de la grâce divine.

On voit jusqu'où il faut aller pour donner au problème de l'être une signification irréductible : il ne se confond ni [109] avec le problème de la pensée ni avec celui de l'agir : c'est même parce que nos pensées ne peuvent égaler leur objet, parce que nos actions ne peuvent atteindre leur fin totale que l'être en nous ne se ramène ni à l'aspect idéaliste ni à l'aspect pragmatiste. Il y a, si l'on peut dire, entre la conscience que nous avons de nous-mêmes et le terme de nos aspirations, une disproportion naturellement incurable ; c'est pourquoi le problème de l'être garde son originalité : l'être en nous n'est jamais seulement ce que nous connaissons ni ce que nous réalisons, il réside dans ce centre mystérieux qu'aucun bien naturel, qu'aucune lumière de la raison ne saurait éclairer et remplir à fond. Saint Bernard, après saint Augustin, a eu le plus vif sentiment de ce qu'il appelle l'abîme de nos êtres prêt à tout engloutir sans toucher le fond solide. Il n'est donc pas surprenant que la philosophie, ne pouvant résoudre ce problème, se soit souvent détournée de lui ; et cependant c'est son devoir strict de nous mettre en face de ce que l'Aréopagite nommait lui aussi les profondeurs abyssales de tout être créé.

Ainsi, par toutes les avenues qu'une philosophie courageuse doit suivre jusqu'au bout de sa portée, nous parvenons à manifester des vides positifs, si l'on peut dire, des trous réels dont nous ne pouvons ni nier l'existence ni combler la profondeur ; et par là nous comprenons le sens philosophique de cette assertion où l'on a voulu résumer la doctrine thomiste en disant que si

l'esprit résume en lui toute la nature, c'est parce que lui-même est essentiellement « capable de Dieu », *capax Dei*, et parce que notre raison est faite pour l'être dans toute la variété et la plénitude des sens de ce mot.

On nous objectera que, pour décrire ainsi les requêtes philosophiques dans toute leur étendue, nous nous inspirons secrètement de la Révélation chrétienne. C'est vrai en un sens : une philosophie qui va sans dévier, sans faillir, sans s'arrêter trop tôt, jusqu'au terme légitime et complet de son développement normal, c'est, disait Fénelon, un roman *[110]* de philosophie. Mais pourquoi ne pas nous éclairer d'une lumière plus vive là où déjà une clarté diffuse ne nous était pas refusée ? Distinguons donc entre ce qui peut, ce qui devrait être accessible à une raison bien dirigée et ce qui ne saurait être que la révélation de vérités naturellement inaccessibles. Une comparaison va nous faire entendre cet enseignement que des scrupules excessifs ont fait souvent méconnaître. Les paroles d'un chant nous échappent et tout en percevant les voix nous ne devinons pas le sens des mots. Qu'on mette sous nos yeux le libretto : aussitôt nous discernons sans peine toute la suite du texte chanté. Dira-t-on que ce libretto est le créateur de notre audition, le révélateur unique ou principal des paroles enfin comprises ? Non, car déjà nous percevions des notes et sans cette perception le texte écrit ne nous aurait pas procuré la joie à la fois musicale et littéraire qui fait la beauté du chant. Ainsi en est-il pour ces très nombreuses vérités dont saint Thomas dit que la Révélation les confirme, les précise, les purifie, les universalise, sans qu'elles soient en elles-mêmes au-dessus de toute capacité rationnelle.

Mais, ajoutera-t-on peut-être, ne risquez-vous pas ainsi de présenter le christianisme comme le simple complément d'une philosophie qui établirait par ses requêtes les fondements et pour ainsi dire les cadres de l'ordre surnaturel, qui doit rester imprévisible, gratuit et incommensurable avec toutes les données naturelles ? Cette objection, précieuse à recueillir, nous amène en effet à un nouveau problème, celui des éléments spécifiquement chrétiens ou, en d'autres termes, le problème de l'apport original qu'aucune Spéculation humaine ne pouvait pressentir et qui a mérité pour cela d'être appelé, dans toute la force du terme, l'Évangile, c'est-à-dire la nouvelle par excellence, la Bonne Nouvelle, une nouveauté si grande qu'elle reste inconnue de ceux

mêmes qui se sont trop familiarisés avec elle, et qui mérite qu'on dise d'elle cette parole du Précurseur : « il en est un parmi vous que vous ne connaissez pas ». Nous allons **[III]** donc échapper à la critique que pouvait suggérer tout notre effort antérieur : car nous semblions peut-être tellement préparer l'esprit chrétien par l'esprit humain que nous risquions de provoquer ce reproche à double tranchant : ou bien vous cherchez par l'étude immanente de notre nature humaine à prouver la conformité de la raison et de la grâce : ou bien vous suspendez tellement la nature au surnaturel que nous ne comprenons plus comment il serait possible de rester dans le plan purement humain ; de sorte que vous oscillez de l'abus d'une immanence à l'abus d'une transcendance, également ruineux pour l'équilibre du catholicisme.

A la fin de cette partie consacrée à la préparation philosophique, il est donc nécessaire d'insister en toute énergie sur ces deux conclusions : 1° Les solutions que la philosophie peut et doit proposer, non seulement laissent le champ libre à la doctrine chrétienne, mais elles montrent en elle une réponse inespérée, une convenance merveilleuse, et cela sans qu'aucune exigence présomptueuse puisse résulter d'une telle correspondance, puisque la spéculation humaine, loin de prétendre fournir elle-même les réponses et les moyens, reconnaît spontanément son impuissance et son indigence. — 2° Malgré de telles déficiences, l'ordre naturel pourrait subsister sans qu'aucune nécessité, aucune justice, aucune bonté rendent impossible cet équilibre imparfait, mais viable. Donc, qu'on ne nous accuse pas de tomber de Charybde en Scylla. Le rôle de la philosophie est sans doute ici délicat et même périlleux : raison de plus pour ne pas se dérober à une tâche qui n'est redoutable que parce qu'elle doit être très profitable.

Nous allons donc maintenant changer d'observatoire et nous placer en une perspective tout opposée à celle que nous venons d'examiner. Il s'agit de considérer le message divin et, à la lumière de la Révélation, d'entrevoir ce que les Livres Saints nomment les inventions de la charité divine dans l'œuvre de la vocation, de la réparation et de l'élévation surnaturelle de l'homme, dans l'unité multiforme du plan providentiel de l'univers. **[112]**

CHAPITRE VII

- Les inventions de la charité et le surnaturel

[Retour à la table des matières](#)

En quoi consiste précisément la nouvelle inouïe qu'apporte la Révélation ? Elle dépasse, d'après l'enseignement de l'Église, tout ce que l'homme aurait pu prévoir, désirer, obtenir. Nous avons beau, par l'analyse philosophique, scruter les aspirations et les indigences humaines, appeler de nos vœux un bonheur que nous ne savons définir et que nous voudrions infini : rien de toutes ces requêtes ne peut, même de loin, présager le don surnaturel, qui déconcerte la raison, au point d'avoir paru « scandale » et « folie » aux Juifs et aux païens qui en reçurent le premier témoignage. Bien plus, même parmi nous, beaucoup entendent le son des paroles, répètent les formules du message chrétien, mais bien peu en « réalisent » vraiment la portée et le contenu véritable. Oserai-je dire que, devant l'énoncé catégorique de notre destinée en termes dégagés des formules routinières, des fidèles instruits, des professeurs de théologie, des prélats ont manifesté une surprise et presque une indignation ?

Quelle est donc littéralement cette promesse de l'Évangile ? C'est l'insertion de l'homme en la vie divine, l'adoption positive, l'assimilation vitale qui ne mortifie l'homme que pour une nouvelle naissance faisant de nous *consortes naturae divinae*. Ce ne sont point là, comme le disait naguère un

sage prédicateur, de « pieuses exagérations de Notre-Seigneur », mais cela est cependant très malaisé à comprendre [113] humainement ; et c'est d'un tel don que les Apôtres eux-mêmes avaient reçu l'annonce comme un choc inquiétant : *durus est hic sermo*. Comment donc la grandeur d'une telle bonté peut-elle apparaître dureté, provoquer effroi et fuite ? Comment un tel prodige est-il concevable et réalisable ? Voilà ce qu'il nous paraît indispensable de chercher si nous voulons enfin entrevoir quelque chose de l'intimité et pénétrer dans le secret de l'esprit chrétien.

Remarquons donc d'abord que toutes les préparations antérieures, quelque utiles qu'elles aient pu être, paraissent désormais comme des échafaudages, destinés à être enlevés pour que la splendeur de l'édifice se révèle librement. Tel est bien le témoignage des convertis : le voile est tombé, et tous les arguments qui se trouvaient dessinés sur ce rideau leur semblent désormais enlevés et superflus : sans avoir aucune intuition des vérités de la foi, ils ont l'évidence de leur foi elle-même, tout obscurs qu'en demeurent les objets. Ce sentiment de certitude supérieure à toute autre est d'expérience commune, et il se justifie pleinement du point de vue de la foi elle-même qui repose, non pas sur des arguments, mais sur le témoignage intime que Dieu se rend à lui-même en nous par le don de cette grâce sans laquelle il n'y aurait que crédibilité et présomption humaines.

Essayons de faire entrevoir la difficulté que Dieu, si l'on ose dire, avait à résoudre pour faire participer à sa vie des créatures essentiellement séparées de lui par l'incommensurable abîme qui semble rendre incommunicable l'absolue perfection de l'Être en soi et par soi. A se placer au point de vue métaphysique, la nécessité d'une telle séparation ne saurait être méconnue. De là tout ce que la Bible rappelle de la majesté inviolable, de la loi de crainte, de la justice inflexible, des sanctions rigoureuses : loin de nuire à l'ordre de la charité, cet ordre de la nécessité est, comme nous le verrons bientôt, la condition inéluctable, mais aussi et surtout le moyen même dont use [114] la souveraine Bonté. Toujours est-il que la loi de grâce ne supprime nullement la loi de vérité et que la *Bonne Nouvelle* ne déroge en rien à l'ordre constitutif qui sert d'assise à la création tout entière.

Si ce n'est pas dans cette perspective métaphysique qu'il faut chercher le secret des inventions divines, où donc le placer ? Nous avons vu que nulle pensée créée, nulle cause seconde, nul être dérivé ne saurait comporter l'adéquation qui est le privilège de la Trinité où, selon l'enseignement du Magistère, Dieu est son être, son essence, son esprit, sans qu'aucune distinction des personnes puisse nuire en quoi que ce soit à l'absolue unité de la substance. Le don surnaturel consisterait-il donc à supprimer en nous l'inadéquation qui subsiste forcément entre notre pensée, notre action, notre être ? — Non ; car cette inadéquation, que les thomistes nomment « la distinction réelle de l'essence et de l'existence » et dont ils aiment à faire la vérité fondamentale de leur doctrine, est chose impossible à supprimer, parce que la réalisation d'une unité parfaite supprimerait toute différenciation des créatures entre elles et des créatures avec Dieu. Ici encore subsiste une barrière infranchissable. Et ce n'est pas seulement l'impossibilité radicale d'une telle unité qui s'impose à nous, c'est, bien mieux encore, l'exigence même de la charité qui maintient cette distinction essentielle. Car, sans une telle séparation, les êtres, absorbés dans l'unité divine, cesseraient d'être eux-mêmes et, perdant toute réalité consciente de soi, ils ne seraient plus des béatifiés, des enfants de Dieu ; ils se confondraient comme des étincelles dans un foyer, en cessant de s'appartenir pour jouir de leur union. En d'autres termes, il n'y a pas, pour des créatures, de béatitude et de subsistance propres, sinon par communion volontaire. L'unité n'est pas l'union ; et l'union spirituelle peut devenir transformante, mais sans supprimer pour cela le sentiment des distances, l'humilité reconnaissante, le chant des miséricordes et l'élan infini, toujours capable de découvertes **[115]** nouvelles au sein même de la possession la plus assurée et la plus entière.

De ces aperçus résulte une conception précisée du surnaturel. Le moment est venu d'écarter certaines images confuses, certains emplois insuffisants du mot et de l'idée qui résument en un vocable technique l'apport original du catholicisme. Le *surnaturel*, c'est en effet ce qui, comme vérité, comme vie, comme fin, est infus, c'est-à-dire donné par Dieu sans qu'aucune industrie humaine puisse déceler la présence ou procurer l'action de cet élément, de ce ferment, à la fois inaccessible et mis au plus intime de nous-mêmes. Laissant

de côté les sens vicieux ou subalternes de ce mot ou même les aspects relatifs aux modes de l'action divine, essayons de définir en quoi consiste ce que les théologiens nomment le surnaturel en soi, le surnaturel absolu.

De façon implicite on se contente souvent de l'idée que le surnaturel est ce qui, en Dieu, échappe à notre connaissance rationnelle, ce qui par conséquent a besoin d'une révélation pour être connu de nous, tel le mystère de la Trinité. Il en résulterait que la Révélation résiderait dans la promulgation d'une vérité spéculative, comme si deux parts étaient à faire dans la connaissance de Dieu. Par l'une nous atteindrions naturellement un morceau, si l'on peut dire, un aspect de la divinité. Le reste serait réservé à une information venue d'en haut et portant sur des aspects réservés. — Une telle notion du surnaturel semble insuffisante et même inconséquente. En Dieu, il n'y a pas des aspects séparables, et toute notre connaissance reste, selon l'expression de saint Thomas, *multum deficiens in divinis*. D'autre part, le surnaturel n'est pas une simple curiosité métaphysique à satisfaire. D'ailleurs, comment les mots révélateurs pourraient-ils nous suggérer des vérités incommensurables avec toutes nos idées et toutes nos expériences humaines ? Enfin et surtout le surnaturel, comme on l'a vu plus haut, est essentiellement union, assimilation, béatification : tout [116] ce qui ne va pas à la charité et n'en vient pas, disait Dechamps, n'est pas, au sens strict, du surnaturel chrétien. Donc la conception à retenir ici, c'est celle sans doute d'une connaissance nouvelle, mais qui procède de l'esprit d'adoption et qui tend à nous communiquer, selon une belle expression de saint Anselme, les mœurs divines.

La cohérence de ces diverses analyses est une confirmation de plus du caractère, en un sens pleinement raisonnable, en un autre sens divinement harmonieux, de la dogmatique chrétienne : d'un côté, aucune des exigences de la métaphysique n'est méconnue ou violée ; mais, d'autre part, la libéralité toute gratuite de Dieu se manifeste sans se laisser enchaîner par d'autre convenance que celle de son amour.

Nous touchons maintenant à l'un des points les plus sensibles de la conscience humaine : l'esprit chrétien, a-t-on dit souvent, est révoltant, parce qu'il fait d'un don gratuit une obligation rigoureuse sous peine de mort

éternelle ; comment comprendre et admettre que la bonté s'impose et puisse tourner en rigueur vengeresse, comme s'il s'agissait d'un maître susceptible et jaloux, mesurant l'offense, non à l'infirmité de l'offenseur, mais à la majesté de l'offensé, et avilissant ses courtisans par la manière même dont il distribue ses faveurs à titre de restitution ? — Cette objection spécieuse n'est que sophistique : il importe cependant de la discuter à fond, et cet examen nous aidera à mieux entrer encore dans l'intime des perspectives chrétiennes, en nous préparant ainsi à comprendre quel moyen Dieu a employé pour réaliser l'adoption de ses créatures, fin véritable de toute l'économie de ce monde, selon l'ordre historique qui, en fait, est celui dans lequel nous avons à vivre, à penser et à agir.

Allons d'emblée au paradoxe extrême que nous aurons à justifier. Dieu peut-il se renier lui-même ou, si l'on ose dire, se suicider en renonçant à son être, à sa béatitude, à son amour pour lui-même, qui ne ressemble en rien à un [117] égoïsme puisqu'il est fait de l'amour réciproque des trois Personnes également divines ? Non, cette hypothèse est déraisonnable et même monstrueuse. L'être est si foncièrement bon qu'il ne peut pas ne pas se vouloir et cela en toute intelligibilité, en toute liberté. Or supposons que Dieu mette en sa créature quelque chose de sa propre vie, une possibilité de participation à son être : ne faut-il pas dire qu'invinciblement cette présence, cette aspiration divine demeure sans repentance, incapable de se démentir, de méconnaître l'excellence d'un tel don, la libre volonté de cette existence dont rien ne saurait empêcher l'intelligence et le cœur de rester épris ? Même si l'on fait mauvais usage de ce don de l'être, on ne saurait l'incriminer ; et c'est ce que remarquent les mystiques, comme Tauler, Julienne de Norwich et tant d'autres, quand ils déclarent que même chez les plus pervers, chez les damnés, persiste un bien foncier, un attachement indélébile à l'être, sans quoi d'ailleurs la peine et l'éternelle survivance ne se comprendraient même pas. Donc le ressort de notre destinée demeure, en tout état, attaché, appuyé, actionné par l'amour de l'être pour lui-même, en tant qu'il est analogue, bien plus, en tant qu'il est partiellement identique et participant à l'amour de l'Être absolu pour son être propre.

Sur ce dynamisme radical, tout est bâti et ordonné ; et c'est en ce sens profond qu'on doit interpréter la grande vérité théologique dont Dante s'est fait l'écho dans l'inscription qu'il place à l'entrée de l'Enfer même, qui est lui aussi, comme tout le reste, « l'œuvre du premier Amour ». Dès qu'on comprend ce secret, l'on ne songe plus à s'étonner des exigences qui, toutes rigoureuses qu'elles sont, résultent inévitablement d'un maximum de bonté généreuse. Il ne pourrait en être autrement sans que fût ruinée toute l'économie de la vocation surnaturelle, sans que fût impossible ou irréaliste toute la divine élévation de l'humanité. Ce n'est pas de façon verbale et comme un trompe-l'œil que Dieu veut nous unir à sa perfection et à sa félicité, c'est en toute **[118]** réalité et au prix le plus juste, sans quoi nous ne serions que des copies, des reflets, non point des membres vivants du Christ vivant en nous.

Dès lors se trouve définitivement écartée cette objection, liée à une illusion : le chrétien est un homme comme un autre avec quelques devoirs en plus, quelques croyances ou quelques pratiques surajoutées pour obtenir, par une sorte d'assurance sur l'autre vie, une retraite honorable. Combien de gens, sans aller jusqu'à cette conception qu'on eût appelée autrefois prosaïque, bourgeoise et raisonnable, ont cependant l'idée que le christianisme est une sagesse de tout repos et que tous les excès répugnent également à son esprit de conservation, d'équilibre et d'autorité stabilisante ! Même parmi les adversaires de la foi chrétienne beaucoup s'imaginent qu'il est tantôt lié à la protection d'un ordre terrestrement établi, tantôt menaçant pour les vertus humaines les plus chères à notre dignité, à notre indépendance, à notre esprit de progrès social et d'initiative scientifique. Souvent même l'on a prétendu que ces deux aspects différents se concertent et confèrent de plus en plus au christianisme ce double caractère d'être une morale d'esclaves et un règne d'autocratie.

Pour dissiper de semblables préjugés — que des faits ou des doctrines ont paru accréditer parfois, — nous avons, non pas à atténuer, mais à dépasser l'idée banale qu'on se fait trop souvent du christianisme sous prétexte de louer son rôle civilisateur et sa bienfaisance humaine. Il ne s'agit pas, en lui et par lui, d'organiser un bonheur à la mesure de l'homme et des sociétés temporelles ; il s'agit, à travers les risques et les épreuves qui assaillent les

bons comme les méchants, au grand scandale des esprits trop terrestres, d'une ambition divine à réaliser. Rien ne compte, aux yeux de la charité surnaturelle, que la fin sublime qui nous est assignée et qui, nous venons de le montrer, nous travaille invinciblement comme l'expression de l'esprit mis en nous pour nous faire opter entre le salut ou la perte de Dieu. [119]

Sans doute cette alternative déconcerte les moralistes, les penseurs qui se bornent à des considérations obvies ; on voudrait, selon le mot de Musset, pouvoir suivre à l'écart un plus doux sentier. Mais ce chemin que l'on croirait plus humain, plus aimable, plus sûr, serait en réalité une déception, un sentier qui se perdrait sans aboutir à aucun des buts convoités. Et ce n'est pas seulement le commandement autoritaire de Dieu qui nous impose une autre solution, en apparence plus onéreuse, en réalité plus amoureuse et plus heureuse ; c'est le mouvement foncier de notre nature elle-même jointe aux sollicitations et aux stimulations de la grâce surnaturelle.

Tandis que la sagesse antique nous suggérait des préceptes de modération, de repliement et presque d'abdication : « *ne quid nimis !* mortel, n'aie pas des espoirs immortels ; être fini, évite les ambitions infinies ! », la sagesse chrétienne nous prescrit tout le contraire : « *duc in altum !* la mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure » ; et le mot où l'Évangile résume la nouvelle loi qu'il promulgue, c'est le mot d'excès, *excessus* : Dieu sortant pour ainsi dire de lui-même et nous demandant de sortir de nous pour aller jusqu'au bout du possible ou même, dit le Christ, de l'impossible, sagesse qui en effet, selon le mot de saint Jean, va « *in finem* » et qui empêche l'humanité de pouvoir légitimement s'appartenir à elle-même. Voilà le grand scandale, le principe des répugnances et des hostilités, l'enjeu terrible et la solution seule conforme cependant à ce qu'il y a de plus généreux dans notre nature, de plus attirant dans les prévenances et les douces violences de la grâce.

Peut-être estimera-t-on que théoriquement cette analyse de l'esprit chrétien, en montrant le sommet où il nous conduit, fait tomber dans les régions inférieures et repousse dans l'ombre bien des méconnaissances, bien des fausses susceptibilités, bien des prétentions sans noblesse et sans clairvoyance. Mais un tel tableau ne reste-t-il pas comme [120] en l'air, sans être pour ainsi

dire accroché à une paroi solide ? et ne faut-il pas montrer aussi qu'il s'agit d'autre chose que d'une peinture, que d'une perspective ? Il est facile de dessiner des architectures prodigieuses ; le difficile c'est de les faire tenir debout avec des matériaux solides et pesants. On nous parle sans cesse de notre assimilation à Dieu, d'une vocation surnaturelle, du prix à payer pour transformer le prêt de la grâce en richesse acquise. Mais tout cela, qui est aisé à dire, n'est-il pas une fiction, une irréalité, une impossibilité même ? Nous avons dû montrer les obstacles métaphysiques ; n'y a-t-il pas aussi des obstacles moraux qui barrent la route à ce qu'on nomme l'adoption de l'homme par Dieu ? et ne s'agit-il pas de ramener cette expression des Livres saints à une parabole, à une de ces formules orientales où la part de l'exagération est pour ainsi dire constante et normale ?

Pour arbitrer ce différend entre les théologiens eux-mêmes qui ont diversement interprété la doctrine de notre déiformité, il est nécessaire d'examiner plus à fond les moyens mis en œuvre pour rendre possible cette sorte de déification qui fait de l'homme surnaturalisé un être nouveau : son activité devient comme passive et sa passivité devient comme active dans cette coopération qu'on a pu appeler « théandrique » et qui correspond à un état tel que celui dont saint Paul nous donne la formule : *vivo, jam non ego, vivit autem in me Christus... mihi vivere, Christus est*. Comment cela se réalise-t-il ? Les inventions divines ont, disions-nous, des abîmes à franchir : le moment est venu de scruter ces abîmes et de voir quels ponts peuvent être jetés dessus. Ce sera l'objet de notre huitième partie. [121]

CHAPITRE VIII

- La destinée offerte et imposée à l'homme

[Retour à la table des matières](#)

Peu à peu nous avons cherché à comprendre en quoi consiste la destinée qui nous est à la foi imposée et offerte, imposée en ce sens que, même en la manquant, nous ne pouvons nous soustraire à ses reprises, offerte en ce sens que notre acceptation et notre coopération sont requises pour que le don imposé produise ses effets libérateurs et béatifiants. Ce sont là, dira-t-on, des passes difficiles à traverser pour la pensée qui cherche à discerner les voies de Dieu et les mouvements de la nature humaine. Mais combien plus difficile est encore l'intelligence et la réalisation des moyens conduisant à un tel but ! Nous devons même dire qu'on ne saurait se rendre réellement compte de ce but lui-même si on ne connaît pas les chemins à parcourir, les moyens à employer ou à subir pour atteindre effectivement la fin qui nous est assignée.

Malgré tout l'effort que nous avons déjà tenté pour faire ressortir l'énormité d'une solution qui enlève l'homme à lui-même et, pour ainsi dire, à tout l'ordre créé afin de l'insérer dans la vie divine elle-même, a-t-on véritablement saisi, autrement qu'en paroles et en images, la terrible vérité de cette transformation ? Il ne s'agit pas d'une alchimie spirituelle qui changerait l'homme sans l'homme en un être céleste ; il s'agit d'un renoncement volontaire, d'une immolation consentie, d'une mortification foncière ; et voici

pourquoi. Naturellement nous nous attachons à l'être déjà merveilleux que constitue notre vie sensible, [122] esthétique, spirituelle, avec ce qu'elle nous apporte de jouissance, de puissance, d'excellence ; et nous avons raison d'admirer cette nature humaine ornée de dons merveilleux. Et c'est justement cela qui doit servir de prix d'échange, de monnaie d'achat pour gagner une autre vie qui ne s'offre d'abord à nous qu'insensible, inconsciente, inimaginable, effrayante même, comme le déclare l'Écriture en rappelant que le maître est exigeant et dur, qu'il veut récolter là même où il n'a pas semé, qu'il sera encore ôté à ceux qui n'ont pas assez... Comment tout cela est-il compatible avec la doctrine de charité ? Et est-ce là la Bonne Nouvelle qui réjouit les cœurs avides ?

Nous avons cependant à faire entendre des réclamations plus pénétrantes et des exigences plus onéreuses encore. La thèse du *rachat* (*redemptio*), celle aussi de *l'achat* qui procure le salut et la perle précieuse au prix d'une abnégation de l'homme restituant à Dieu les dons naturels, n'est qu'une parabole, très saisissante il est vrai, très autorisée par les Livres Saints et la tradition patristique, très utile toujours pour frapper nos esprits, habitués aux réalités de ce monde ; mais ce n'est pas le mot complet de l'énigme, l'explication suffisante. Cette allégorie, qui répond d'ailleurs à une vérité littéralement exacte, a besoin d'être interprétée, rectifiée, complétée. — Interprétée d'abord, car ce marché, qui semble mettre en présence deux adversaires pour un troc à débattre, donnerait une idée fautive de la générosité divine et de l'infirmité humaine. Ce n'est pas pour lui que Dieu veut nous acheter ou nous racheter, comme si nous n'étions pas déjà ses serviteurs et ses débiteurs ; mais c'est pour nous et pour nous rendre participants de son règne : *propter nos homines et propter nostram salutem ; non dixi vos servos, sed amicos*. — Redressée, car cette comparaison laisserait supposer que nous avons quelque chose de nous-mêmes et à nous pour servir de paiement, comme si nous n'avions pas tout reçu ou comme s'il y avait commensurabilité entre la valeur du bien à sacrifier et du bien à recevoir : il nous [123] est dit que le Christ est venu chez lui en venant à nous, *in propria, in sua venit*, et que la disproportion est infinie entre ce que nous donnons ou souffrons et la grâce ou la gloire à nous accordée, à nous destinée, *non sunt condignae passionis hujus*

temporis en face du *pondus aeternum gloriae*. — Complétée, car cette parabole mercantile, analogue au pari de Pascal, suggère moins une idée d'élan généreux et amoureux qu'un calcul subtil et avisé, ce qui est plus même qu'une lacune, puisque la sentence du salut, telle que l'a prédite le Christ, implique que les élus auront ignoré souvent, d'avance, le sens divin de leur générosité, ainsi que le notent aussi les mystiques s'oubliant eux-mêmes pour obéir aux préceptes répétés du Maître intérieur : « Pense à moi et je penserai à toi. *Jacta cogitatum tuum in Domino et ipse enutriet te.* »

On a repris naguère cette théorie du commerce de l'homme et de Dieu en prétendant lui conférer une signification toute morale. Dieu, sans avoir à retoucher son œuvre première pour la surnaturaliser, nous aurait, d'emblée, donné nous-même à nous-même, afin que nous ayons de quoi lui témoigner notre propre générosité par une restitution qui nous vaudrait en somme de recouvrer et au delà tout ce que nous aurions provisoirement sacrifié. De la sorte tout le mystère de notre genèse divine serait ramené à une lutte de l'égoïsme et de la générosité ; et il suffirait de comprendre combien l'amour de soi est faux, inintelligent, rétrécissant, pour que, par une volonté éclairée et aidée de Dieu, nous réalisions cette transformation spirituelle dont la vie morale est le péage qui nous ouvre l'accès à l'union éternelle et béatifiante. — Une telle explication a plus d'inconvénients même que la parabole commerciale, dont on sent bien qu'elle est une image plutôt qu'une vérité exacte : son danger serait de laisser croire que l'union de l'homme avec Dieu est une simple relation d'amitié, analogue à ces rapports d'affection qui attache par libre choix deux êtres humains, mais en les laissant extérieurs l'un à [124] l'autre et sans communion réelle. Encore cette critique est-elle insuffisante, car entre des hommes, fussent-ils les plus étrangers du monde, un même sang, une même origine, une même nature raisonnable permet une véritable compénétration, tandis qu'entre Dieu et l'homme il n'y a originellement rien de tel ; et cependant c'est à cette union, pour ainsi dire substantielle et charnelle, que tend la vie chrétienne : on méconnaît donc à la fois les obstacles à surmonter, l'intime union à réaliser, en se bornant à ce moralisme métaphysique qui ne donne aucune idée juste de notre incorporation vitale et

déifiante au Christ notre chef et, par Lui, par son Esprit, par sa présence réelle, à l'inhabitation en nous des Personnes divines.

Pour pallier ce que ce marchandage avec Dieu a de déficient, on a proposé une théorie du rachat de l'homme au démon. Mais sans parler d'autres inconvénients ou inconvenances graves, cette explication, qui s'est accrochée à certaines métaphores prises littéralement et exclusivement, a le tort de tout subordonner au « rachat » du péché, sans faire allusion à *l'achat* de la perle précieuse et au péage de la vie divine. Elle a contribué à rétrécir et à dévier la doctrine de l'élévation surnaturelle.

De plus, les interprétations que nous venons d'exposer et de critiquer, quelque utiles qu'elles puissent être pour introduire certaines intelligences dans le vestibule du christianisme sans ouvrir les portes du sanctuaire, laissent de côté ou même méconnaissent et éliminent (c'est le cas pour la dernière théorie examinée) un élément qui semble à la fois essentiel et déconcertant : c'est ce que nous pouvons appeler l'intrusion de Dieu en l'homme ; car il ne s'agit pas de rester soi-même en face de Lui, de tendre même à Le conquérir comme les Titans ; il s'agit de faire comprendre, du point de vue même de la charité, une ingérence qui nous enlève à nous-mêmes bon gré mal gré et qui ne permet aucun équilibre uniquement et purement humain. Il ne suffit pas en effet de présenter le christianisme comme une [125] offre de pure bonté ; car il est bien plus que cela ; il s'agit de faire comprendre comment cette bonté même impose une apparente exigence qu'au premier abord on pourrait dire paradoxale, tyrannique, voire injuste et révoltante. J'ai reçu une nature et je n'ai pas le droit de rester simplement fidèle à cette nature raisonnable en me passant d'une offre ultérieure qu'on me dit gratuite et qui, de plus, ne peut être acceptée, utilisée et justifiée qu'à la condition pour moi de dépasser, de renier, de sacrifier cette nature humaine dont j'étais mis en possession : comment rendre raison de cette ingérence ? et faut-il seulement recourir, comme on l'a fait le plus souvent, à cette considération que Dieu est le maître absolu de ses créatures, qu'étant la puissance et la justice en soi, il peut leur imposer tout ce qu'il estime bon à son point de vue souverain ; que dès lors toute plainte serait un crime de lèse-autorité, une tentative de vol au préjudice du domaine de Dieu, seul créateur et seigneur de toutes choses ?

Loin de nous la tentation de faire écho à ces griefs ; mais s'il reste vrai que, selon la comparaison de saint Paul, l'argile ne se rebelle pas contre le potier qui la façonne à son gré, nous avons cependant à justifier notre docilité autrement que comme une contrainte sous la force ; et même nous avons à chercher dans la bonté elle-même le mot de l'énigme et le secret d'exigences qui ne semblent plus rigoureuses qu'afin d'exprimer un plus secourable amour. En effet, l'intrusion dont on s'est si souvent offusqué n'est pas celle d'un égoïsme jaloux qui réclame une soumission aveuglément passive ; elle est celle d'une charité qui ne se contente pas, pour nous, pour notre bien, pour notre dignité et notre béatitude, d'une demi-élévation, d'une lointaine participation à la béatitude infinie. Pour beaucoup, il semble qu'en se faisant homme le Verbe ait voulu se faire à notre mesure et abaisser sa générosité à un commerce tout humain. Mais c'est là dénaturer tout le sens des Écritures, toute l'expérience de la sainteté. Ce n'est pas [126] à notre mesure que Dieu a voulu proportionner et réduire ses dons ; Il ne s'est fait homme, comme dit Augustin, que pour nous faire dieux, pour nous dilater infiniment ; et tout le sens de l'épreuve à laquelle nous sommes soumis est de nous configurer à la vie divine en faisant, non pas disparaître, mais reculer nos limitations humaines. A ce point de vue, les souffrances les plus incompréhensibles, d'abord, quand on veut les expliquer ou par une simple expiation pénitentielle ou par un mérite purement moral, s'éclairent d'une lumière nouvelle et triomphante : *oportuit pati et ita intrare in gloriam* ; nécessité, non pas par fatalité ou brimade, mais au contraire par besoin de procurer à l'homme cette transformation qui l'amène à être d'autant plus capable d'union qu'il a été plus refoulé, plus écartelé, plus agrandi par les purifications passives. En un sens même il faut dire que cette union comporte une intimité d'autant plus complète que les âmes ont été d'abord plus sevrées en apparence des joies, et que, pour prévenir toute confusion, les stigmates des épreuves présentes resteront à jamais comme les marques glorieuses et protectrices ; en sorte que, l'absorption étant à jamais rendue impossible par les épreuves dont l'éternité n'effacera jamais les traces rayonnantes, l'union pourra au contraire être d'autant plus pénétrante que les rigueurs auront été plus implacables.

L'aspect sous lequel nous venons de considérer la loi de l'épreuve nous montre déjà que cette épreuve n'est pas seulement expiatrice ; car en toute hypothèse la parole *oportuit pati* se trouve justifiée en raison de ce double but : empêcher l'union de l'homme à Dieu d'apparaître comme un simple échange de bonne volonté qui laisserait chacun à sa propre nature, et empêcher une assimilation plus intime d'aboutir à une absorption. Dès lors on comprend déjà que toute l'économie du christianisme et toute l'élévation surnaturelle de l'homme seraient impossibles à expliquer ou à réaliser s'il n'y avait comme un péage à [127] payer et une transformation à opérer. L'irritation de ce qu'on est convenu d'appeler, d'ailleurs indûment, « la pensée moderne » contre les exigences censément dures et humiliantes du christianisme tient donc à une méconnaissance profonde de son véritable esprit. Il ne s'agit pas, en lui, d'abaisser, de brimer notre être naturel, notre raison, notre volonté ; il s'agit d'employer les moyens indispensables pour exalter, pour purifier, pour déifier dans toute la mesure possible l'homme lui-même, sans le priver de rester homme, mais en l'unissant à l'Homme-Dieu et, par Lui, avec Lui et en Lui, à la vie intime, à la béatitude de la divinité. Sans doute ce qui est mis souvent au premier plan, parce que c'est la première condition à remplir, et ce qui est d'abord onéreux, c'est la pénitence pour remédier à une dégradation qu'il faut guérir avant d'élever l'homme normal à un état supérieur. Mais cette voie purgative, toujours plus ou moins nécessaire, prépare ou véhicule déjà en elle une phase encore éprouvante quoiqu'elle ne soit déjà plus qu'une preuve de l'amour divin et qu'un mode d'union transformante.

Concluons donc que les prétendues ingérences du Maître — qu'on accuse si volontiers de dureté égoïste comme s'il n'était avide que de faire sentir ses susceptibilités, ses jalousies, sa souveraineté, — témoignent au contraire d'un dessein tout opposé. Que de fois, par la faute d'une traduction ambiguë, on a mal compris la formule où saint Augustin résume tout l'élan des âmes et toutes les prévenances divines : « Vous nous avez fait pour Vous, ô mon Dieu, et notre cœur est dans l'inquiétude jusqu'à ce qu'il se repose en Vous. » Mais il ne faut pas traduire ce « *pour Vous* » comme s'il y avait *pro Te*, à cause de vous, et à votre profit. Le texte latin, vraiment intraduisible ici, exprime que ce mouvement de l'âme va à Dieu pour elle-même, selon l'élan spontané d'un

être qui de toutes ses forces cherche à se déployer pour atteindre sa fin et sa félicité : *fecisti nos ad Te*.

Mais nous devons approfondir davantage cette doctrine [128] des deux dons et chercher le centre commun où la pensée et la volonté ont, selon l'expression de Tauler, à recevoir en elles la génération divine. Ne nous payons pas en effet de mots sans obtenir un rayon de lumière, sinon une clarté complète, sur cette mystérieuse genèse d'une vie nouvelle et sur les conditions de cette nouvelle naissance que réclame l'Évangile, *denuo nasci*. Il est facile d'énoncer en paroles cette rénovation qui confère à l'homme quelque chose de proprement divin ; mais il n'est pas aisé soit de discerner les difficultés d'une telle transformation, soit de découvrir les moyens requis pour l'accomplir, soit de définir les réserves qui restent métaphysiquement, moralement, religieusement nécessaires afin d'échapper à tout danger de panthéisme.

Lorsqu'on parle de notre union à Dieu, trop souvent on interprète ces mots comme s'il s'agissait d'une liaison d'amitié, et nullement d'une participation réelle. Et cependant toute la littérature biblique et chrétienne évoque l'idée la plus forte, celle même que suggère l'Évangile en parlant de deux êtres qui ne sont plus qu'un en leur propre chair, *duo in carne una*. Constamment la séparation d'avec Dieu est caractérisée comme un adultère, et de plus l'union spirituelle est présentée comme plus intime, plus exigeante que toute autre relation ; d'où l'extrême pureté d'intention et de désir qui est requise pour cette déiformité. Or si nous cherchons à entrer dans cette perspective de l'union parfaite entre deux êtres absolument incommensurables, comment comprendre que l'un ne supprime pas l'autre ou que l'autre ait quelque chose à donner, à sacrifier, alors qu'il n'a rien de soi et qu'il est tout passif en son fond ? C'est ici qu'apparaît le sens suprême des deux dons : le premier, qui constitue la nature raisonnable avec sa tentation de se complaire et de se suffire en elle-même, n'a cependant rien encore qui constitue une vie vraiment autonome, puisque tout ce qu'elle possède n'est qu'une sorte de prêt, un moyen au service du Créateur ; mais alors le rôle de cette nature [129] raisonnable, c'est de rendre possible et méritoire la restitution, la soumission des facultés dont elle dispose à Celui-là seul qui peut en être la fin totale comme Il en est le principe.

Faisons un pas de plus. Nous ne saurions participer à Dieu, qui est acte pur, qu'en devenant aussi un pur agir. Or comment cela est-il concevable ? Usons ici de métaphores toutes simples, mais qui réussiront mieux que de subtiles analyses à suggérer l'idée maîtresse. Dieu, pour créer des êtres libres, s'est comme retiré partiellement de son domaine souverain, il s'est comme exilé ou suicidé ; et alors il nous appartient de Lui rendre son empire, de Lui faire place en nous, et si nous Lui devons cette puissance il nous doit de recouvrer son propre être en nous. C'est jusque-là qu'il faut aller pour saisir quelque chose des inventions divines dans l'œuvre créatrice et déifiante ; et à ce point de vue tout le reste paraît indigne de l'intervention divine. D'où le mot : *nihil debuit, plus non potuit*. Dieu a tant aimé sa créature qu'il s'est assujéti à la possibilité du déicide, mais qui était la condition de cette théogonie dont il nous reste à entrevoir l'incomparable grandeur.

Mystère de vérité et d'amour

De proche en proche et à travers des images successives, nous pénétrons, ce semble, jusqu'au sens littéral du dessein divin, tel que la Révélation peut seule nous le faire connaître avec une précision suffisante et une certitude sans atténuation. Toutes les métaphores que nous avons employées chemin faisant sont justes et contribuent à éclairer, à enhardir et à orienter les esprits ; mais elles restent encore insuffisantes et, même en ajoutant leurs suggestions les unes aux autres, elles ne nous donnent pas l'idée centrale, l'âme qui anime la foi et la piété chrétiennes. Sans doute le mot traditionnel de rédemption évoque l'idée d'un rachat ; mais cette conception n'exclut nullement celle d'une élévation indépendamment même d'une réparation et d'une [130] expiation. A son tour l'idée d'acquisition, d'ascension convient pour marquer le passage d'un ordre de nature à une vie surnaturelle qu'on ne saurait payer trop cher ; d'où le paradoxe évangélique de l'obligation où nous sommes de vendre tous nos biens pour acheter la perle précieuse : conduite qui prise à la lettre dans le domaine des choses temporelles serait folie, et qui pourtant est sagesse au

regard de l'esprit chrétien. Mais, ici encore, l'analogie est décevante en partie, car il n'y a aucune proportion entre les deux termes d'échange, et de plus nos biens ne sont qu'apparemment nôtres : aucun sacrifice partiel, aucun calcul utilitaire n'est de mise ici. Ainsi peu à peu sommes-nous amenés à comprendre qu'il s'agit pour nous, non pas de renoncer à quelque bien déjà possédé, dût-on payer le prix fort, mais de nous renoncer nous-mêmes en cela justement qui est déjà le plus noble, le plus généreux, le plus divin de nous-mêmes, cela afin de restituer à Dieu ce qui est, au fond de nous, le bien propre et inaliénable de Dieu, — puisque même chez le damné il reste un fond d'être indélébile, une réalité excellente, et c'est ce fond qui précisément empêche la destruction du coupable en faisant sa peine ; car son châtement ne lui vient pas du dehors, il résulte du sentiment qu'il a d'avoir mésusé du don divin, d'un don qui reste sans déclin et sans reproche.

Dès lors la métaphore même du déicide, si profonde qu'elle soit, n'épuise pas tout le sens du mystère de la création et de la déification. Sans doute c'est beaucoup déjà d'apercevoir que, pour nous appeler à l'existence et à la béatitude, Dieu s'est mis à notre disposition, s'est prêté comme un moyen à notre ambition, s'est pour ainsi dire retiré de la place qu'il nous destine afin que nous l'y replacions nous-mêmes. Et déjà aussi par là nous devinons l'horreur du péché, ce péché que nous prions l'Esprit-Saint de nous faire haïr autant que Dieu le hait lui-même : car vraiment le péché est intrinsèquement comme une mutilation qui enlève à Dieu ce règne dont le *Pater* nous fait [131] demander qu'il soit sur la terre comme au Ciel le plein accomplissement de la divine volonté. Tout cela nous aide assurément à pénétrer un peu dans le plan providentiel et à entrevoir les inventions de la puissance, de la sagesse et de la charité dans ce drame où, sans qu'il y ait rien de nécessaire, il n'y a rien non plus d'arbitraire. Mais enfin au delà des satisfactions que peuvent nous offrir de tels essais d'explication, il subsiste toujours de l'inaccessible ; et le mot de saint Paul revient, non comme un aveu d'obscurité décourageante, mais comme une aperception de profondeurs inscrutables dont on sait seulement qu'elles sont lumineuses et bonnes : *o altitudines !* L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu ce que contient, ce que promet ce mystère de vérité et d'amour. Tel semble être le sentiment qui résume l'unité convergente des

textes sacrés, des commentaires et des expériences que nous offre la tradition : une cohérence parfaite, une réponse inespérable aux aspirations les plus hautes, un surcroît que nul n'aurait pu pressentir et définir, mais qui procure à qui s'en rend compte une plénitude de joie et une certitude de solidité, de sécurité : voilà quelques-uns des éléments qui composent, chez ceux qui en vivent, l'esprit chrétien, cet esprit dont les spectateurs du dehors ou s'irritent, ou s'étonnent, ou doivent avouer leur envie.

Par l'analyse progressive qui nous a permis d'épeler ce témoignage que rend l'histoire de l'Église, nous n'avons fait qu'une enquête aussi objective que possible. Afin de conférer au résultat de cette investigation analytique une valeur plus décisive au regard des intelligences qui aiment justement à embrasser d'une vue synthétique le chemin parcouru ou même à saisir tout d'une vue l'unité contemplative, nous voudrions maintenant tenter un effort inverse de celui que nous venons d'accomplir. On dit avec raison qu'en parcourant une même route dans les deux sens, on découvre des aspects tout différents : l'aller et le retour [132] nous révèlent des horizons nouveaux. Attachons-nous donc à revoir dans un ordre inverse ce que Gerbet nommait « le dogme générateur » du christianisme avec toutes ses conséquences ; et qu'on nous pardonne, comme il le demandait lui-même, de nous placer en quelque façon dans le secret conseil de Dieu, afin de réaliser cette encourageante promesse des Livres Saints qui mettent sur les lèvres de la Sagesse cette parole : *qui elucidant Me vitam æternam habebunt*. Non pas qu'il soit possible de violer le mystère qu'exprimait tout à l'heure l'exclamation de l'apôtre, *ô profondeurs !* mais du moins, en usant des données de la Révélation, qui est bien faite pour nous éclairer sur l'essentiel de notre destinée, des données aussi de la raison qui pose le problème des rapports des êtres et de Dieu, des données enfin de l'expérience religieuse et de la sainteté, il ne semble pas illégitime d'espérer une confirmation et même un accroissement des richesses intellectuelles qui forment une partie précieuse du patrimoine chrétien.

L'on se plaignait naguère de l'incuriosité et de l'indigence de maints esprits contemporains en ce qui concerne la connaissance du christianisme, et on réclamait une renaissance de la métaphysique religieuse. Peut-être que cette dernière expression appelle des réserves ou des critiques ; car il ne s'agit pas de spéculer sur nos dogmes pour en extraire des vérités philosophiques ; de telles tentatives ont souvent abouti à un semi-rationalisme qui dénature le sens original et proprement surnaturel de la Révélation chrétienne. Mais du moins on peut souhaiter que, du point de vue franchement et intégralement chrétien, l'unité de la pensée apparaisse, comme saint Augustin l'avait pressenti, en se plaçant, si l'on peut dire, à l'intersection du plan historique et du plan rationnel, de telle sorte que, procédant à partir de l'état transnaturel qui est le nôtre, nous voyions se dérouler cette lutte des deux Cités qui, en chacun de nous comme dans l'humanité et dans l'univers entier, doit aboutir à un seul et unique jugement. Le rôle de la spéculation [133] philosophique doit tendre à anticiper sur ce jugement ; car c'est en prévoyant les fins dernières que l'ordre seul peut se constituer dans les pensées comme dans les actions. Bossuet avait successivement étudié la suite des empires et « la suite de la religion ». C'est aussi, au sens où il l'entendait, une « suite » que nous devons décrire ; et tout notre effort va être maintenant d'étaler la convenance de toutes les parties qui forment l'ensemble de la dogmatique et de la pratique chrétiennes sous l'aspect que l'analyse philosophique peut légitimement envisager. [134]

CHAPITRE IX

- Exposé synthétique et marche progressive à partir de l'idée génératrice du christianisme

[Retour à la table des matières](#)

Vos dii eritis : cette parole de la Genèse peut servir d'inscription à l'une ou à l'autre des deux cités. C'est la promesse divine. C'est la tentation satanique. Comprendre l'opposition de ces deux devises et en saisir la signification, c'est le plus haut service que puisse rendre l'intelligence humaine sous la lumière de la révélation chrétienne. Le danger, c'est de subir l'appel de l'orgueil qui porte l'homme à prétendre se déifier lui-même. Son tort, ce n'est pas d'avoir une sublime aspiration, c'est de ne pas s'imposer les moyens nécessaires et de ne pas entrer dans les dispositions que de lui-même il pourrait déjà estimer justes et salutaires, mais que le christianisme lui enseigne et lui donne les moyens de pratiquer avec une clarté et une force dont nous sommes naturellement incapables.

Que demande Dieu de nous ? et quel dessein le christianisme nous indique-t-il comme étant le but unique et suprême de la création et en particulier de l'humanité ? Saint Thomas le résume en une proposition d'une force extrême : tout le mouvement de la nature, tout le progrès de la connaissance ont pour raison d'être et pour fin ultime fin multiplier les esprits en vue de la vie éternelle. Et ailleurs il ajoute que Dieu, en voulant élever surnaturellement

l'homme jusqu'à participer à sa vie et à sa béatitude, a traité l'homme comme si l'homme était le Dieu de Dieu [135] même, *tamquam si homo fieret Deus Dei ipsius*. Voilà certes d'étranges assertions. On n'en imagine point de plus étonnantes. Il s'agit d'en explorer le contenu.

Dieu a donc voulu (et ce dessein est la raison même de son intervention créatrice) faire à côté de Lui, qui est cependant pleinement suffisant et ne laisse rien à combler, d'autres êtres, et pour ainsi dire d'autres dieux. Librement, sans aucun besoin de sa part, sans susceptibilité ni trace d'égoïsme, si l'on ose ainsi parler, Il a tenu à communiquer sa propre béatitude, à produire d'autres lui-même, à aimer, à susciter des esprits libres eux-mêmes et capables de lui résister, parce que leur docilité et leur amour ne pouvaient être méritoires, vraiment réels, vraiment divins, qu'à cette condition et sous ce risque. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, ce dessein ne paraît-il pas un rêve, une chimère, une impossibilité ? N'y a-t-il pas des obstacles absolus, une incommensurabilité irrémédiable entre l'Être qui est tout être et ce qui n'a rien de soi et par soi ? Oui, c'est très vrai, ce sera éternellement vrai, et toute crainte de confusion est pour toujours à écarter comme un non-sens. Et cependant l'invention divine a consisté à « communiquer l'incommunicable même », par un admirable stratagème qu'il s'agit de découvrir, afin de rendre à Dieu le tribut de la reconnaissance et d'aider l'homme à remplir son office dans l'économie du plan providentiel.

Mais n'est-ce pas jouer sur les mots que de parler ainsi au mépris du principe de non-contradiction ? comment communiquer ce qui, absolument parlant, demeure, selon le mot même des Écritures, le privilège de Celui « qui ne donne sa gloire à nul autre », de Celui qui, selon la théologie, ne peut que s'aimer lui-même en nous et ne fait que couronner ses propres dons, selon la célèbre expression de saint Augustin ? Et justement n'est-ce pas la suprême objection qu'on a opposée souvent à cette thèse, pourtant nécessaire du point de vue rationnel comme du point de vue chrétien, à savoir que, n'ayant rien d'aimable en nous [136] et par nous, nous ne pouvons être l'objet de la complaisance divine qu'à la condition de revêtir la forme du Verbe, de consentir à la présence et à la vivification de l'Esprit-Saint ; si bien qu'en effet ce que Dieu aime, ce n'est pas l'humain, mais encore et toujours le divin qui

nous est infus ? — C'est contre cette objection qu'il importe de réagir, sous peine de laisser le christianisme sous l'impression de malaise, de défiance, d'hostilité même qui détache de lui tant d'esprits persuadés qu'ils possèdent un idéal supérieur de bonté et que la conception théologique n'est plus qu'une survivance d'un âge périmé où les injustices et les duretés de la vie politique et sociale habitaient les hommes à subir le joug et les caprices d'un maître absolu. Comment donc sortir de l'embarras où, d'emblée, nous a jeté l'affirmation de notre déiformité ? Comment surtout rendre concevable une communication de ce qui, par définition, demeure jalousement réservé à Dieu seul ?

L'illusion à dissiper ici est celle-ci. Trop souvent ceux même qui ont parlé le plus intrépidement de l'élévation surnaturelle conférant à l'homme le *consortium divinae naturae* ont gardé le sentiment que nous recevons une sorte d'investiture gracieuse par laquelle nous devenons, à côté de Dieu, des êtres analogiquement divins. Une sorte d'image spatiale encore ou conceptuelle persiste en notre pensée, pour nous laisser croire à une sorte de redoublement, d'expansion ou d'infusion de la vie divine en des êtres naturellement extérieurs, étrangers, inconvertissables à elle. Et alors il n'est pas surprenant qu'on se heurte à des difficultés insurmontables : on ne peut comprendre en effet comment des êtres finis peuvent, sur leur propre terrain, voir s'élever la divinité elle-même ; et il est clair, dans une telle perspective, que l'expression de notre déification est une simple analogie. C'est qu'aussi la vérité dont vivent les saints, et à laquelle participent tous les chrétiens par la grâce, est toute autre que l'analogie dont nous venons d'exposer la formule habituelle. Essayons donc de réagir [137] contre une déformation qui, pour être très fréquente et très tenace en beaucoup d'esprits, n'en constitue pas moins une mutilation du message divin.

Ce qu'il faut d'abord voir aussi nettement que possible, c'est que le *consortium naturae divinae* ne fait pas de l'homme un Dieu en quelque sorte juxtaposé à Dieu. Nous disions précédemment que tout le but du Créateur est de multiplier les êtres jouissant de la béatitude et unis à sa propre vie. Mais ce n'est nullement à dire que cette béatitude, cette vie divine soit autre que celle qui réside exclusivement en Dieu. Comprendons donc bien, fût-ce en parlant

notre langage grossier, que tout le problème consiste à obtenir que Dieu soit en l'homme sans que l'homme cesse d'être lui-même et sans que nos propres limites disparaissent sous la poussée du flot de vie divine et de félicité qui envahit et dilate notre être personnel. Ainsi Dieu reste bien l'incommunicable en soi et cependant Il communique quelque chose de cet incommunicable même : il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu ; il n'y a pas d'autre béatitude, disait saint Thomas, que la béatitude divine ; c'est bien cela qui nous est donné, mais qui reste le propre de Dieu tout en étant, par grâce, notre propre fruition, selon l'expression technique des théologiens. A-t-on réussi à saisir l'énoncé du nouveau problème qu'il nous faut maintenant résoudre ? Dieu a trouvé le moyen, non pas seulement de nous donner d'autres biens que Lui, mais de se donner Lui-même, en nous laissant comme la propriété, comme la création de cet être divin résidant en nous, puisqu'il s'agit bien en effet de l'inhabitation de la Trinité en l'âme justifiée et surnaturalisée. Or voici ce semble la seule manière dont une telle merveille est réalisable. Soyons attentifs à ce point décisif qui donne la clef de la dogmatique comme de la pratique chrétiennes.

Afin d'appeler à partager sa propre félicité, l'Être en soi ne pouvait, lui qui est acte pur et charité infinie, se contenter de créatures qui auraient été pure passivité. Pour [138] qu'elles fussent à son image et à sa ressemblance, elles devaient donc avoir à produire et même à se produire en quelque façon, si bien qu'elles devinssent, comme leur auteur, *causa sui*. Mais le moyen d'une telle création ? Nous ne saurions former de notre fond que des caricatures d'être, et toutes nos aspirations divines ne vont d'elles-mêmes, quand elles prétendent se satisfaire, qu'à l'idolâtrie. La seule chose qui puisse nous libérer, c'est le détachement absolu de notre égoïsme, c'est la substitution en nous de la volonté divine à notre sens propre, c'est le renoncement à nos ambitions proprement humaines afin de faire vraiment place à l'opération divine. Nous disions précédemment que, pour nous faire être, Dieu s'était comme retiré, *Se ipsum exinanivit* (*Philipp.*, II, 7), dit saint Paul : c'est donc à nous de Lui restituer sur nous-mêmes l'empire dont Il s'était volontairement dépouillé afin de nous permettre de le Lui restituer librement aussi et par amour ; c'est donc une mortification radicale de l'être naturel et humain qui prépare l'avènement de l'Être surnaturel et divin. Vraiment alors il faut dire, au pied de la lettre, que

nous enfantons Dieu ; car, sans notre *fiat*, Dieu ne serait pas dans cet inviolable donjon de notre liberté qu'il dépend de nous de Lui ouvrir ou de Lui fermer à jamais. Dieu nous doit donc de rayonner à nouveau ; et sa gloire extérieure, c'est en effet d'obtenir la pleine générosité des âmes qui subissent volontiers toutes les purifications passives. La mesure de l'être surnaturel en l'homme et de sa béatitude future, c'est le degré même de son courage dans l'épreuve qui substitue à sa volonté propre les exigences, en apparence cruelles, en réalité tendrement paternelles, de Celui qui ne peut se pincer qu'au point de vue de l'éternelle vérité et de la joie parfaite.

Comprend-on maintenant comment Dieu s'aime Lui-même en nous, comment Il veut infiniment s'y retrouver, comment c'est pour nous, plus encore que pour Lui, qu'il a accepté toutes les humiliations et les souffrances décisives [139] afin de rendre à l'homme la possibilité de sa génération ou de sa régénération divine ? Comprend-on aussi le sens des duretés provisoires qui ont fait accuser le christianisme d'être la religion de la douleur et de l'humiliation, alors qu'elle est celle de la félicité et de l'exaltation glorieuse ? Comprend-on l'enchaînement de tout ce plan où les plus étranges paradoxes se résolvent en une cohérence de lumière et de bonté ?

De ce point de vue en effet s'expliquent la suite des dogmes comme aussi la liaison de la vie ascétique et de la discipline catholique. On disait naguère, à propos de l'expression « l'humanisme dévot », que ces deux termes hurlent d'être accouplés : oui et non ; car il y a une façon fautive et même destructrice, et il y a une façon belle et salutaire de les entendre. Si l'on voulait signifier par ces mots que l'homme n'a qu'à rester lui-même avec tous les charmes de la science et de l'art, sauf à jeter sur cette civilisation le somptueux manteau d'une dévotion toute épanouissante, alors il faudrait déclarer que cet optimisme est contraire à ce que Bossuet nommait « le sérieux incompréhensible de la vie chrétienne » ; et on risquerait de méconnaître ce que nous appelions l'intrusion, l'ingérence, les exigences crucifiantes, tout ce qui arrache l'homme à ses satisfactions même les plus nobles et les plus élégantes : la réalité des faits, la vérité des dogmes démentent cette conception d'un christianisme au rabais. Mais si, par l'humanisme, l'on veut protester contre les théories d'un égoïsme divin qui rapporterait tout à soi ; si l'on songe à l'expression de l'apôtre parlant

de « la philanthropie de Dieu » qui a tout fait pour nous, pour notre amour et notre salut, alors il est beau et vrai d'insister sur le mystère de la charité qui à lui seul contient et suscite tous les autres.

On s'est demandé parfois ce qu'eût été, sans la chute originelle, la condition de l'humanité et comment il se fait qu'une épreuve eût précédé l'entrée de l'humanité innocente dans la gloire, comment aussi cette épreuve unique pouvait [140] conditionner toute la suite de l'histoire. Les considérations précédentes nous aideront à élucider cette difficulté qui a arrêté certains esprits, comme si le plan providentiel n'avait jamais été qu'une succession de retouches ou « d'à-coups » selon l'expression d'un critique récent. Rien pourtant de plus cohérent que le récit biblique si, à travers les données qu'on peut dire historiques, sans même être obligé de prendre à la lettre le détail de la narration, nous scrutons la signification intime des faits sous leur enveloppe littérale. Ce qui nous est enseigné, c'est qu'en l'état primitif une interdiction limitait l'épanouissement de la curiosité et de l'ambition humaines. En quoi consistait cette défense sacrée, telle qu'elle pouvait être imposée à un être natif et si l'on ose dire naïf ? S'adaptant à cette enfance de l'être sensible et avide qu'est « le composé humain », l'épreuve semble avoir porté sur le renoncement prescrit par Dieu afin d'obtenir le sacrifice des aspirations naturelles aussi bien du côté de la chair que du côté de l'intelligence. Le fruit de « l'arbre de la science du bien et du mal », c'était la convoitise spontanée et pour ainsi dire normale qui répondait au don primitif de la nature raisonnable. C'est cela cependant qu'il fallait s'interdire pour rester dans l'ordre divin ; et une telle renonciation, qui semblait mutiler le plus noble élan de l'esprit, ne pouvait manquer d'apparaître onéreuse et de provoquer une tentation d'orgueil révolté et de convoitise redoublée : *non serviam*.

Par là s'explique un peu la possibilité d'une chute qui souvent a été jugée invraisemblable ; car, a-t-on dit maintes fois, avant l'ignorance et la concupiscence qui ne sont que des suites de la révolte originelle, comment une tentation pouvait-elle trouver écho dans la raison et le cœur de l'homme naturellement droit, sain et éclairé d'une divine lumière ? Eh bien, pour Adam, comme pour les Anges soumis eux aussi, d'après la tradition, à la nécessité

d'une option décisive, l'épreuve à surmonter est de telle nature qu'il ne suffit pas d'une évidence intellectuelle, d'une rectitude [141] naturelle pour en triompher : il faut une générosité qui procède du plus intime de l'être, en passant à travers une obscurité et une sorte d'immolation et de mort. Oui, dans tous les cas, l'accès de la vie surnaturelle requiert le sacrifice des biens naturels les plus fonciers, les plus légitimes, avant même qu'on ne voie et qu'on ne goûte la compensation d'un tel holocauste. Nous avons dit déjà, nous discernons mieux encore maintenant les conditions de la genèse surnaturelle, de cette théogonie dont nous avons montré qu'elle est la raison suprême de la Création tout entière.

Mais, objectera-t-on, n'était-il pas indigne de Dieu, indigne aussi de l'homme, de se prêter à cette *capitis diminutio*, à cette abdication de toute virilité, de telle sorte qu'un état d'enfance perpétuelle aurait maintenu l'humanité édénique dans ce jeu puéril qui consistait à cultiver le jardin sans d'ailleurs aucune nécessité, aucune utilité, *ut operaretur terram*, travail superflu puisque tout était censé s'offrir abondamment aux désirs de l'homme ? Et, ajoute-t-on, le corollaire d'une telle conception n'est-il pas que ce qu'on admire dans l'humanité présente, l'effort souvent héroïque du travail, les nobles joies de la science, le drame moral, le chef-d'œuvre de la vie sociale et toute cette lutte pour la Cité du bien qui fait notre grandeur, tout cela serait donc une simple suite et comme un choc en retour du péché initial ? — A cela deux réponses conviennent et s'ajoutent l'une à l'autre. Oui, en un sens, la chute, permise par Dieu, est devenue l'occasion d'un plus grand bien soit du point de vue surnaturel lui-même, soit pour l'élévation naturelle de l'humanité civilisée : *felix culpa* ; il n'en reste pas moins que ces avantages sont payés par des risques accrus, par des échecs individuels ou collectifs, par une transposition de l'épreuve : car si la science du bien et du mal, loin de nous être interdite, nous est prescrite, elle comporte des précautions, des renoncements, des rectifications d'intention qui sont onéreuses et qui exposent [142] chaque personne isolément à des défaillances dont l'épreuve primitive, si elle avait tourné favorablement, aurait dispensé toute la suite des générations humaines.

Ce qu'à l'aide de la doctrine augustinienne on peut mettre en une clarté plus grande que jamais, pour répondre à des difficultés qui ont surgi dans la

conscience moderne, c'est l'idée d'une épreuve antécédente à toutes les éventualités que comportait l'usage de la liberté humaine. Dans la perspective à la fois une et plastique du plan créateur, quelle qu'eût été la fidélité ou la rébellion de l'homme, une condition primordiale s'imposait absolument pour que l'être appelé à une vocation surnaturelle pût être en effet élevé à cette dignité du *consortium divinum*. Ce qui varie, ce sont les modalités de cette élévation, modalités logiquement comprises dans les prévisions du Créateur, de telle sorte que son dessein, quoique tout gratuit et impérieux, se trouvait modifié de fait d'après l'emploi que l'homme ferait de son vouloir propre. Par là tombe l'objection si souvent répétée contre le caractère dur et arbitraire des conséquences de la chute. Que de fois, avant ou après Voltaire et Victor Hugo, on s'est insurgé contre l'apparente absurdité de ces dogmes qui semblent nous présenter cet illogisme : l'homme était coupable ; pour le sauver il a fallu qu'il devînt plus coupable encore en crucifiant le Christ ! Raisonnement purement superficiel et totalement incompréhensif, qui subordonne à la loi du temps et de la déduction abstraite l'ordre éternel et l'enchaînement des réalités spirituelles. Ce qui fait l'incomparable beauté des inventions divines, c'est justement cette acceptation de la charité qui confère à la créature le pouvoir ou de restituer Dieu par la soumission filiale de l'homme quelque onéreuse qu'elle lui soit, ou de devenir proprement déicide en empêchant pour ainsi dire Dieu de renaître en cet être qu'il avait mis en possession d'un pouvoir d'option ; en sorte que le sacrifice du Calvaire devait prendre une double signification. D'abord, il traduisait la conséquence forcée [143] de la condescendance divine en face de l'homme libre et rebelle ; d'où l'idée qui revient constamment des exigences du Père céleste et de sa justice implacable condamnant son propre Fils au supplice qui résulte de la volonté coupable : les choses étaient ainsi arrangées que d'avance la création de l'homme surnaturalisable impliquait, si l'on peut dire, un danger mortel pour Dieu. Mais en même temps ce qui est suite implacable, obéissance imposée au Christ, nécessité historiquement inéluctable dans l'hypothèse de la rébellion, a besoin de prendre un caractère d'immolation volontaire, de réparation généreusement consentie, de pardon amoureux : oui, le Christ meurt par soumission nécessaire, *factus obediens usque ad mortem* ; mais, oui aussi, le Christ s'offre et meurt parce qu'il l'a bien voulu ; et la réparation de pure justice n'aurait pas été miséricorde

rédemptrice si le Christ, en subissant la conséquence logique du dessein rigoureux, n'avait pas ajouté à cette expiation le pardon qui efface le crime commis contre lui par un acte de charité dépassant infiniment les rigueurs mêmes de la justice.

Grâce à ces deux aspects du mystère rédempteur, tout devient explicable, aussi bien les exigences de la réparation que les miséricordes de la grâce, sans proportion avec les mérites de l'homme, quels que soient les efforts du repentir et de la pénitence. Que nous sommes loin de ce moralisme indigent qui raisonne de notre destinée comme s'il s'agissait seulement de quelque faute à compenser dans l'ordre fini par quelque redressement de notre volonté propre, sans même qu'on eût à tenir compte des suites si souvent irréparables d'un acte mauvais qui prolifère à l'infini ! A vrai dire, le sens du péché, de sa divine nocuité, de ses conséquences humainement incurables a trop disparu des consciences chrétiennes pour qu'il ne soit pas urgent d'insister sur l'étendue et la gravité du drame qui se joue en nous entre l'âme et Dieu. **[144]**

CHAPITRE X

- L'unité de l'œuvre créatrice pour la gloire extérieure de dieu par l'élévation surnaturelle

[Retour à la table des matières](#)

Si d'un point de vue central l'on envisage la suite du dogme chrétien en toutes ses directions rayonnantes, on ne peut pas ne pas être frappé de sa cohésion qui le rend aussi satisfaisant pour l'esprit logique que solide pour le sens du réel. En même temps ce qui domine tout, c'est l'impression d'une charité qui use des moyens les plus extrêmes, les plus paradoxaux pour communiquer à la créature le maximum d'élévation et de béatitude. Comment donc se fait-il que le plus souvent aujourd'hui on reproche au catholicisme d'être déraisonnable et incohérent autant que contraire à la justice, à la dignité, à la bonté dont on s'est fait une image censément supérieure, en réalité diminuée et idolâtrique !

Le grand besoin de l'apostolat, c'est de manifester l'unité de cet esprit chrétien, qui est tout le contraire d'une synthèse, en dépit des prétentions communes aux historiens qui le considèrent comme un syncrétisme formé d'apports orientaux et helléniques. Essayons donc de présenter en raccourci, nous n'osons dire l'idée directrice, car il s'agit de tout autre chose qu'une idée, mais l'âme, et le mot n'est pas encore assez fort, la divine pensée, mieux encore la charité qui darde ses rayons dans tout l'ensemble qui constitue le

catholicisme et que les maîtres de la science sacrée nomment « la gloire extérieure de Dieu ». Expression étrange et [145] difficile à commenter que ce mot de *gloire* qui revient si souvent dans les livres saints et dans la prière liturgique. Gloire, c'est par métaphore comme le rayonnement qui manifeste la splendeur intime ; et c'est d'abord, en Dieu même, cette plénitude qui se concentre en elle-même, sans que rien puisse l'épuiser ni l'accroître, ni la traduire au dehors. Mais il y a aussi la gloire extérieure ou, comme disent les théologiens, « accidentelle » de Dieu ; et c'est ici que nous avons à nous défier des fausses analogies ou des explications défailantes. Trop souvent l'on croit glorifier Dieu en Le représentant comme un maître avide d'adulation et de servilité ; et on interprète en ce sens les rigoureuses exigences des préceptes, des épreuves, des transformations mortifiantes. La vérité semble être beaucoup plus large et plus belle. Osons employer les mots les plus brutaux, les plus enfantins, en disant que la gloire extérieure de Dieu c'est, non pas certes de répandre sa divinité hors d'elle-même comme une sphère qui éclaterait pour laisser échapper son trop plein de chaleur et de force, mais de produire d'autres êtres, des êtres vrais, des êtres qui comme tels ont une valeur propre, des êtres capables de connaître, d'aimer, de posséder quelque chose de Dieu même en participant à sa béatitude ; si bien que, sans sortir de soi, sans créer d'autres dieux, Dieu cependant vit en d'autres lui-même : ils sont eux, et donc ils restent éternellement distincts de leur auteur, et cependant ils sont Lui en participant à sa vie divine. Quoi de plus glorieux que cette expansion qui enrichit à l'infini l'univers retentissant de l'hymne de la joie et de la reconnaissance ? Cette gloire est bien, en un sens, extérieure à Dieu ; et cependant c'est encore et toujours la seule lumière, la seule charité, la seule béatitude divine qui rayonne en cette cité céleste. Voilà la vision qu'offre la métaphysique chrétienne ; et aussi admirable que ce dessein glorieux est la manière dont il est réalisé, ainsi que nous allons le montrer de ce centre de perspective.

Avant de se donner à sa créature et pour lui permettre [146] de devenir, selon l'expression thomiste, *capax Dei*, Dieu lui demande de renoncer à l'indépendance qu'il lui avait octroyée, mais pour lui conférer le pouvoir de faire le seul acte qui puisse procéder d'une cause seconde sans cesser d'être un

véritable agir : renoncer à ce qu'on a reçu, alors qu'on pourrait s'enfermer dans son égoïsme et s'admirer dans les dons de nature. C'est là une initiative qui surpasse tout l'ordre créé, puisqu'elle implique qu'au delà des qualités reçues et des puissances naturelles on affirme, on veut l'infini comme la négation de nos propres limites ; cette voie indirecte, comme le remarquait Denys l'Aréopagite, est la plus positive de toutes comme niant les négations et excluant les limitations. D'où cette conclusion, qui n'est pas seulement celle des mystiques, mais la loi commune de la vie chrétienne : on n'acquiert l'infini qu'en acceptant préalablement le renoncement volontaire à tout le fini en tant que fini. Non pas que l'ascèse chrétienne soit pessimiste, hostile à la nature, de tendance bouddhiste ou manichéenne ; loin de là : la nature, malgré les risques et les abus dont elle est l'utile occasion, est doublement bonne, d'abord parce qu'elle constitue un premier patrimoine à faire valoir et un don originel justement destiné à servir de prix d'achat ; en second lieu parce qu'une fois que l'esprit d'abnégation a amorti l'élan naturel, toutes les affections purifiées participent à la vie nouvelle de la grâce, si bien que le parfait détachement et la sainte indifférence nous rattachent purement à tout et enveloppent tous les êtres d'une sollicitude qui n'en dédaigne aucun.

Qu'on veuille bien réfléchir en même temps aux conditions métaphysiques qui sont nécessaires à la réalisation d'un être vraiment personnel, d'une activité dont on puisse dire qu'elle est originale, *causa sui*, d'une félicité dont le sentiment ne saurait procéder que d'un mérite obtenu ; et alors on sera amené à reconnaître que la loi de l'épreuve, si foncièrement mortifiante qu'elle soit, est le seul chemin concevable pour conduire la créature au *summum*, à [147] l'*optimum*, bref à une réalité véritablement surnaturalisable et capable de communier à la vie divine. On s'est demandé familièrement : « Si j'étais roi, que ferais-je pour le bonheur de mes peuples ? » On a pu se demander souvent, plus sérieusement que le Garo du fabuliste : « Si j'étais Dieu, que ne ferais-je pas pour faciliter et assurer la multiplication et la félicité de mes créatures ! » Eh bien, c'est à justifier la vraie réponse et l'austérité des moyens nécessaires à cette élévation de l'ordre créé que nous tendons ici de toutes nos forces. Les conceptions humanitaires, le déisme facile, les prétentions du surhomme, toutes ces conceptions qui ont cru surpasser l'idéal chrétien, ne sont au regard

d'une critique pénétrante que des impossibilités, bien plus, des amoindrissements et des avilissements d'une aspiration qui reste congénitalement un désir de connaître, de posséder, d'être même Dieu, selon la parole tentatrice : *dii eritis*.

On nous objectera peut-être qu'en rattachant l'ordre chrétien à l'élan métaphysique de la pensée et de la volonté humaines, nous nous exposons à une confusion compromettante pour la gratuité du surnaturel, comme si, dès le fondement de la nature raisonnable, un germe était posé qui, en se développant, s'épanouirait finalement de lui-même dans ce qui semble le domaine réservé à la grâce. Une telle objection est à écarter à tout prix ; car, si elle était fondée, ce serait la ruine du dogme, de la discipline, de la morale et de la pratique chrétiennes en ce qu'elles ont de plus spécifique et de plus essentiel. Non, le surnaturel n'est pas le prolongement, l'épanouissement, la conquête de notre humanité déployant ses dons primitifs. Non, la loi de l'épreuve et le rôle de la Rédemption ne se bornent pas à nous rétablir dans l'état antérieur au péché. Non, les dogmes chrétiens ne demandent pas à être interprétés comme des paraboles servant à illustrer un drame simplement moral où l'homme et Dieu feraient alliance, comme si l'avènement de la charité résultait d'une simple générosité intelligente. Si l'objection contre laquelle nous protestons [148] offre une apparence spécieuse, c'est seulement lorsqu'on réduit le surnaturel à être une connaissance révélant des vérités refusées aux prises naturelles de l'esprit ou à être une soumission à des préceptes imposés par une autorité. Dans ce cas en effet on ne saurait, sans manquer aux exigences de ce surnaturel caractérisé par le fait qu'il est tout extrinsèque à notre pensée et à notre volonté, prétendre que l'ordre chrétien trouve une pierre d'attente, mieux encore un ressort, dans quelque désir inné. Il en est tout autrement dès qu'on comprend que l'accès du surnaturel est conditionné par le renoncement que nous décrivions, par la disposition humble, dépendante, confiante qu'il suppose de notre part. Loin donc de le présenter comme un prolongement, comme une conquête et, selon le mot du P. Rousselot, comme une « captation » qui permettrait à notre intelligence de prendre Dieu s'il n'établissait les barrières protectrices du surnaturel, nous avons à revêtir un esprit tout opposé, à convenir intérieurement que rien de ce qui vient de nous

ne peut nous procurer ce que nous avons à recevoir de Dieu en Lui offrant l'entier renoncement à notre appartenance propre.

Mais, objectera-t-on encore, s'il est vrai qu'il y a en effet opposition radicale entre l'attitude naturelle et l'attitude surnaturelle de l'âme, ne retombe-t-on pas en d'inévitables difficultés et erreurs sous le coup de ce dilemme : ou bien c'est encore de nous-mêmes que nous tirons cette vue métaphysique et cette disposition religieuse d'après lesquelles nous reconnaissons la nécessité salutaire de cette « renonciation totale et douce », selon le mot de Pascal, de ce transfert de volonté semblable à ce pari dont on nous dit qu'à la fin nous comprenons que nous n'avons en somme rien donné, rien payé, mais tout gagné ; et alors ce n'est là encore qu'une double phase d'un seul et même développement purement humain ; — ou bien il faut admettre que, pour nous renier nous-mêmes, nous avons besoin de l'aide divine, au point que sans la grâce nous resterions invinciblement [149] dans l'égoïsme et le naturalisme : conséquence qui aggrave l'erreur janséniste elle-même, qui condamne la nature à être foncièrement impuissante ou même mauvaise, et qui rend inexplicable ou chimérique la conception d'une « âme de l'Église » à laquelle peuvent communier les hommes de bonne volonté ; et en ce cas, comme on le soutenait naguère, la cité surnaturelle, née d'une grâce qui n'est pas donnée à tous, demeure à part ; et, à côté de ce surnaturalisme restreint, se trouve brutalement juxtaposé le monde humain, qui suit sa voie de jouissance, de science, d'ambition, de civilisation humanitaire, sans qu'on puisse établir des ponts entre ces deux cités.

Mais ces deux interprétations sont l'une et l'autre fautives ; elles procèdent toutes deux d'une méconnaissance partielle des modes d'intervention de la grâce. Dans le premier cas, s'il est vrai que nous avons à faire effort nous-mêmes pour sortir de l'égoïsme, ce n'est pas à dire que ce travail de l'âme ne soit pas stimulé et soutenu par une grâce prévenante et adjuvante. Ainsi que le dit Ripalda dans son *De ente supernaturali*, sous les actes en apparence les plus naturels sait se glisser le concours surnaturel de la grâce pour coopérer à nos décisions, pour conférer à notre liberté une valeur d'un prix qu'elle n'aurait pas par elle-même, pour permettre en un mot de résoudre sous des vêtements en apparence humains le problème divin d'où dépend le salut ou le

dam. Il ne s'agit donc plus d'une simple question morale à résoudre, il s'agit, fût-ce anonymement, d'une option qui engage notre divine destinée. Par là s'explique la possibilité, pour la grâce issue de l'Incarnation et de la Rédemption, d'atteindre, de vivifier, de sauver ceux mêmes qui ignorent les enseignements précis de la Révélation. Donc ne disons plus qu'en cherchant à orienter les âmes vers le problème que nous appelions celui de la génération de Dieu en nous, nous risquons de tomber dans le naturalisme, le modernisme ou l'immanentisme : c'est exactement le contraire qui est vrai, puisque [150] l'attitude spirituelle que nous réclamons est théoriquement et pratiquement toute opposée à celle de ces doctrines, en leur servant d'antidote. Pour peu qu'on y réfléchisse en effet, on s'aperçoit qu'il serait de notre part absurde de prétendre nous déifier nous-mêmes ou finalement nous substituer à Dieu en niant tout ce qui dépasse le surhomme, alors qu'en fait nous insistons de toutes nos forces sur la restitution de Dieu, du Dieu unique et vrai, du Dieu incommensurable et absolument au-dessus de toute nature créée et créable ; restitution qui suppose un don premier de Dieu aux êtres raisonnables et ce don second dont saint Jean nous dit que Dieu, étant venu chez les siens qu'il laissait maîtres de Le refuser ou de Le recevoir, a donné à ceux qui L'ont accueilli le pouvoir d'être faits ses fils, ses enfants d'adoption, — l'Évangile dit même, plus fortement encore, ses propres générateurs.

Dans le second cas, on ne méconnaît pas moins la présence de l'action surnaturelle dans le monde même le plus indifférent, le plus hostile peut-être aux croyances chrétiennes et à la seule idée du surnaturel. Prétendre que l'Église va de son côté, que la civilisation moderne va du sien, en s'éloignant de plus en plus l'une de l'autre, c'est restreindre illégitimement l'effusion de la charité et le devoir de l'apostolat. Il faut même dire qu'une des espérances les plus chères aux âmes désireuses de l'extension du règne de Dieu comme le demande le *Pater*, c'est la convergence d'efforts qui s'ignorent ou se combattent parfois, mais qui procèdent secrètement d'une inspiration chrétienne. Sans doute notre monde contemporain paraît s'écarter de ses origines catholiques ; et cependant les sciences positives, les progrès matériels, les initiatives sociales procèdent en partie de l'ébranlement donné à la conscience humaine par l'idéal chrétien. Provisoirement beaucoup l'ignorent

ou croient le contraire ; mais il faut tendre à ramener les fils prodigues, qui restent des fils, à la maison paternelle, en espérant que le frère resté fidèle se montrera finalement [151] plus accueillant, plus compréhensif que celui de la parabole.

Ainsi de part et d'autre nous échappons au reproche de compromettre la pure transcendance du surnaturel, tout en montrant qu'il peut descendre au plus bas, au plus obscur, au plus ignoré des âmes et des peuples. Son caractère surhumain ne tient nullement au fait qu'il est promulgué du dehors ; car il agit au dedans sans cesser pour cela d'être supérieur et extérieur à ce qu'il y a de plus intérieur à l'homme. — Du fait que le surnaturel est non pas seulement secret métaphysique à défendre comme par un tabou ou à dévoiler à notre intelligence empêchée par un ukase divin d'aller d'emblée au terme de sa puissance de capter l'être, comme si l'être n'était que l'objet intelligible, il résulte que, dans l'ordre de la grâce, il s'agit plus essentiellement d'une vie et d'une volonté d'amour que d'une vue, ou plutôt d'une adhésion obscure et suspendue à une vision ultérieure, différée par ordre et par précaution. Il faut ajouter que si en effet il y a, dans le surnaturel, une promesse de vision, cette vue ne sera tout ce qu'elle doit être que par l'effet d'une vie infuse et d'une charité capable de nous assimiler le secret divin comme une confidence intime et vécue, et non pas seulement comme une présentation extérieure et spéculaire, — si réelles que soient d'ailleurs la causalité réciproque et la stimulation, la priorité et supériorité alternantes de la connaissance et de l'adhésion assimilatrices. — Et du fait que ce n'est pas d'un secret tout spéculatif que nous sommes provisoirement privés, mais d'une union de vie et de charité que nous avons à recevoir et à accueillir le don absolument gratuit et naturellement, métaphysiquement incommunicable et imprévisible, il résulte que le surnaturel n'est pas une barrière de séparation, mais qu'il consiste en une merveilleuse invention de la générosité pour faire *un* ce qui était, ce qui reste, ce qui sera à jamais inconfusable. En sorte que, sans crainte aucune d'empiétement, le dessein de la Révélation et de l'élévation, *a parte Dei*, et l'effort de pénétration et d'assimilation, *a parte* [152] *hominis*, impliquent moins comme visée principale l'affirmation et le maintien des distances contre tout risque de confusion (ce risque n'existant pas, en cette perspective de

pensée et de vie) qu'un désir et un élan de rapprochement maximum, *miris et occultis modis*. Et c'est alors en effet, tout le contraire de l' $\rho \iota \varsigma$. C'est au point que nous avons une objection nouvelle à discuter : comment la suture est-elle possible, et la dignité humaine respectée ? **[153]**

CHAPITRE XI

- Les conditions de la réalisation du plan divin pour surmonter la difficulté de l'union entre deux incommensurables, le Créateur et la créature : d'une part, invention de la charité divine pour franchir l'abîme par le « Verbum caro factum » et l'union hypostatique ; d'autre part, les épreuves qu'impose à l'homme l'union transformante.

[Retour à la table des matières](#)

Nous voici parvenus à l'idée maîtresse qui tend à prévaloir à propos du surnaturel. Toutes les controverses récentes semblent finalement converger vers une interprétation à la fois plus précise, plus large, plus vitale de la notion du surnaturel chrétien. Même du côté où très longtemps on s'était attaché jalousement à montrer son caractère tout extrinsèque, on s'accorde de plus en plus à reconnaître qu'il y a une préparation et, comme le dit l'Encyclique *Pascendi*, une *convenance* qui, dans la nature même, suscite un désir de connaître et de posséder Dieu, comme une pierre d'attente pour la vocation surnaturelle. Et de l'autre côté, chez ceux même qui avaient d'abord exagéré l'inclination que nous avons vers Dieu, comme si par elle nous pouvions développer et parfaire notre destinée sans autre révélation que celle de la conscience morale, on s'est rendu de mieux en mieux compte de l'impossibilité d'égaliser l'idéal chrétien par une religion naturelle et par une

doctrine immanentiste. Mais pour [154] rapprocher davantage encore ces deux mouvements si longtemps divergents, il apparaît indispensable de donner du surnaturel chrétien une idée qui n'a peut-être jamais été complètement explicitée, quoiqu'elle inspire visiblement toute la tradition patristique, théologique et mystique. Cette idée est celle-ci : le surnaturel ne consiste pas uniquement dans la confidence d'un secret métaphysique, d'une promotion soudaine que rien ne nous ferait goûter parce qu'elle n'aurait aucune relation avec nos aspirations congénitales ; il consiste en une transformation de nos facultés, de nos espérances, de nos possibilités naturelles ; et il confère aux rapports de l'homme et de Dieu une intimité que jamais la raison n'aurait pu prévoir, désirer, procurer.

C'est donc, non dans l'ordre des vérités ontologiques comme s'il s'agissait d'une nouvelle création *ex nihilo*, c'est dans l'ordre des attitudes, des volontés, des affections, des actions que se trouve modifié le rapport du Créateur et de sa créature. La charte de la vie chrétienne se fonde sans doute sur la promulgation de vérités ignorées et inaccessibles ; mais ces vérités elles-mêmes ne sont utiles à connaître et n'ont même, si l'on peut dire, de « connaissabilité » que parce qu'elles sont une Bonne Nouvelle liée à l'avènement du royaume de Dieu dans les âmes et à l'effusion d'une grâce vivifiante et transformante. Sans doute l'énoncé de la vérité précède, prépare, commande la vie nouvelle ; mais, plus profondément encore, c'est la finalité vitale et l'assimilation intime d'une divine réalité qui permet à ces vérités d'être éclairantes et agissantes en nous, même alors qu'elles restent obscures sous le voile de la foi. Le mot qui résume l'esprit chrétien, ce n'est donc pas la clef d'une énigme intellectuelle ; c'est cette parole évangélique : *jam non dicam vos servos, sed dixi amicos et filios*.

C'est là ce qu'il importe de méditer en toutes ses conséquences. — Du fait d'abord que le surnaturel n'est pas principalement la manifestation d'une thèse métaphysique, [155] ou d'un secret qui serait jalousement gardé contre la curiosité d'une intelligence congénitalement capable de capter l'Être, il résulte que les craintes des théologiens relativement au danger d'empiétement de la recherche rationnelle se trouvent conjurées : non pas assurément qu'il ne faille absolument empêcher toute ingérence, toute présomption de la philosophie en face de l'ordre chrétien ; mais cette ingérence est rendue impossible dès

l'instant où l'on montre qu'en effet la Révélation annonce tout autre chose encore que des mystères spéculativement considérés, et que de telles vérités, trop profondes pour être pénétrées par la pensée purement humaine, sont en rapport avec notre vocation et notre participation à la vie de la Trinité elle-même. — D'où cette autre conséquence complémentaire et plus importante encore : car, du fait que le surnaturel, même une fois révélé, apparaît comme absolument gratuit et exige une inversion de nos dispositions proprement naturelles afin que nous substituions ce que saint Thomas nomme les « mœurs divines » à nos vertus naturelles, il résulte que le problème à résoudre n'est pas de faire comprendre et respecter la séparation en prévenant toute confusion (car la confusion est entièrement impossible), mais au contraire de montrer comment l'union devient possible et de plus en plus intime entre le Dieu de charité et l'homme, fût-ce l'homme innocent, ou surtout l'homme coupable et déchu.

Dans la perspective que nous critiquions plus haut, il semblait que le surnaturel ne pût subsister que si on le considérait comme un apport extrinsèque, protégé par des défenses sacrées, par un tabou ; et cela d'autant plus que l'on accordait à l'esprit la faculté de connaître et de vouloir Dieu et sa béatitude : d'où la nécessité de fortifier encore les barrières et d'insister sur le jeûne métaphysique qui est provisoirement imposé à l'*intellectus impeditus*, en attendant que cette intelligence redevienne en quelque sorte elle-même, *intellectus ut sic*, c'est-à-dire capable d'atteindre son [156] seul et véritable objet qui est l'Être, qui est Dieu. — Dans la perspective où nous avons été amenés à nous établir, il s'agit au contraire de faire voir que le dessein divin vise, non point la séparation ni même la distinction des deux ordres comme sa fin première et principale, mais au contraire leur rapprochement, leur intime coopération, l'union transformante qui, sans rien supprimer de la nature humaine, la fait participer à une vie plus qu'humaine.

On ne saurait exagérer les répercussions spéculatives ou pratiques, intellectuelles ou sociales du choix qui est à faire entre ces deux conceptions du surnaturel. La seconde, exposée en toutes ses convenances, semble inclure ce qu'il y a de positif et de vraiment traditionnel dans la première. Mais en revanche la première semble avoir parfois méconnu certaines des vérités qui

demeurent indispensables à l'économie du dogme catholique. C'est pourquoi, s'il est bon de faire droit aux avertissements salutaires qui viennent de la première de ces conceptions, ce sera pour empêcher la seconde de tomber elle-même, en réagissant contre des thèses trop étroites, dans des exagérations contraires par excès de largeur. Tel a été notre dessein lorsque nous avons insisté sur la mortification radicale, sur le don de crainte qui est le commencement de toute sagesse, sur l'infinie disproportion du Créateur et de sa créature quelque élevée qu'elle soit. Nous ne voudrions cependant pas, fût-ce pour mieux sauvegarder ces austères et nécessaires vérités, laisser croire qu'il subsiste un fond d'égoïsme divin dans toutes ces rigueurs de ce que les mystiques ont nommé les purifications passives, car en dernière analyse tout cela n'est que la preuve et l'épreuve de l'amour, selon une expression de saint François de Sales. C'est pour élever plut haut et pour s'unir plus intimement l'homme que Dieu le soumet à une plus profonde destruction des obstacles que la nature oppose à la fusion sans confusion des deux volontés, des deux amours à joindre ensemble par-dessus les abîmes qui les séparent. [157]

Mais, dira-t-on, tout cela, qui peut sembler vérifié dans l'héroïsme de la sainteté, n'est-il pas inaccessible ou même étranger à l'existence commune et à la banale piété ? A cette objection l'on doit sans doute répondre, comme le font de plus en plus nettement les maîtres de la vie spirituelle, que le moindre degré de foi et de grâce porte déjà les germes des états les plus élevés, et qu'il y a seulement différence de mesure ou de développement, mais non pas d'essence ou de qualité entre les humbles débuts et les formes les plus hautes qui tendent à l'union future. Et il convient d'ajouter, comme une vérité psychologique et morale qui nous aide à fonder notre synthèse chrétienne sur des données universellement vérifiables, que l'acceptation même implicite des épreuves communes et de la mort, sans révolte ni désespoir, est déjà elle-même une adhésion plus que virtuelle, mais déjà réelle, comme un grain de sénevé qui suffit à préparer la croissance du grand arbre de la vie divinisée et immortalisée.

On le voit donc, ni en théorie, ni en pratique, il ne subsiste aucun danger de naturalisme dans l'idée que nous essayons d'offrir du surnaturel, puisque spéculativement et effectivement ce surnaturel implique l'aveu d'un don

impossible à naturaliser et implique aussi le sacrifice consenti, jusqu'à la mort inclusivement, de notre être naturel. Mais alors nous rencontrons une objection toute opposée, celle de pécher par un surnaturalisme immodéré, par un « transcendantisme » exclusif, comme l'indiquait naguère Luigi Stefanini dans le *Convivium*, ou comme déjà, en 1894, la *Revue de Métaphysique* l'avait expressément reproché à l'*Action*. Il s'agit donc maintenant de répondre à cette grave et délicate difficulté : n'avons-nous pas tellement exalté le surnaturel, tellement montré sa mission et sa puissance transformatrice, tellement réclamé la disparition du vieil homme au profit de l'homme nouveau, que nous risquons de supprimer l'un des deux termes, devant le terme suprême de notre ascension ou plutôt (car ce mot [158] suggère encore l'idée d'un effort personnel) de notre assumption ? ou, si l'on nous accorde encore que, d'intention au moins, nous maintenons le rôle de l'homme comme la matière de l'holocauste ou même comme le sauvageon sur lequel est entée la tige seule féconde, n'est-on pas inquiet sur ce qui reste de notre nature même, sur la suture qui permet la circulation de la sève en deux vies qui semblent si difficilement compatibles l'une avec l'autre ? C'est ce que nous allons étudier, car la question a pris une telle importance devant les consciences les plus cultivées qu'il vaut la peine de l'examiner à fond. [159]

CHAPITRE XII

- La doctrine du surnaturel considéré en son triple aspect métaphysique, ascétique et mystique

[Retour à la table des matières](#)

Ce terme de *surnaturel*, trop souvent employé d'une manière imprécise et même fautive, a besoin d'être défini en un sens technique, afin qu'il puisse sans équivoque être utilisé dans la philosophie chrétienne.

D'abord il ne faut pas nous contenter de la signification étymologique : ce qui est au-dessus d'une nature donnée pourrait être appelé, dans un sens vague, mais dès lors confus et peu intéressant, une surnature ; c'est ainsi qu'on a prétendu que l'être vivant est quelque chose de surnaturel par rapport à la matière inorganique, l'être pensant par rapport à la vie organique. On a même voulu parfois préparer l'idée du surnaturel chrétien en prétendant que dans l'échelle des êtres il y a une hiérarchie qui se termine par un suprême échelon. Une telle image est plus dangereuse qu'utile : elle donne une idée facilement fautive du vrai surnaturel. — On a souvent aussi abusé de ce terme en désignant ce qui est extraordinaire, inexplicable, mystérieux : on est frappé par des faits sensibles propres à exciter l'imagination et répondant au besoin de crédulité et d'occultisme qui travaille tant d'esprits détachés des croyances religieuses. Il faut condamner absolument un tel emploi du mot surnaturel.

D'une manière déjà plus précise on a appelé surnaturels [160] des faits auxquels conviendrait seulement l'épithète, classique en théologie, de « préternaturels ». Quelle différence y a-t-il entre les réalités que désignent ces deux termes ? Comme le remarquait le cardinal Dechamps, les états mêmes qui procèdent de la puissance divine et excèdent les forces naturelles de la créature

ne doivent pas être appelés indistinctement surnaturels : tout ce qui est d'ordre physique, d'ordre psychologique, d'ordre métaphysique même ne saurait justifier aucune autre appellation que celle de préternaturel, si grands que soient les miracles de la puissance et de la charité divines, soit dans les corps, soit dans les phénomènes vitaux, — fût-ce la résurrection d'un mort, — soit dans les grâces d'illumination et de vision mystiques. Il n'y a de surnaturel, dit Dechamps, que ce qui va à l'union par la charité et d'une manière qui échappe à toutes les prises de la conscience et de l'intelligence humaines.

Essayons de préciser encore cette notion du « surnaturel absolu ». Sans doute on a souvent appliqué l'expression surnaturel à ce qui n'est que préternaturel en se référant à la distinction de ce qui est simplement surnaturel par rapport à nous, *quoad nos*, ou de ce qui l'est quant au mode de réalisation, *quoad modum* ; mais cette extension du terme, quoique assez habituelle, offre tellement plus d'inconvénients que d'avantages qu'il vaut mieux, semble-t-il, s'en affranchir le plus possible.

Ayant ainsi écarté les abus, les faux sens, les extensions inutiles, essayons de voir l'idée exacte qu'il convient de nous faire du surnaturel chrétien, au sens fort et absolu du mot.

1° On a souvent répété que c'est Dieu, pris en soi, qui est le surnaturel même. Dieu, dit-on, est au-dessus de toute nature ; dans la rigueur des termes il n'a pas une nature, il est sa propre essence : dès lors il constitue cette surnature absolue que nous révèle le christianisme. — Mais une telle explication n'écarte pas les difficultés qu'elle prétend éliminer [161] : bon gré mal gré le mot surnaturel implique une relation entre ce qui est le naturel et ce qui le dépasse ; c'est donc un mot d'un caractère anthropomorphique ; et l'inconvénient qu'il y a à le projeter, si l'on peut dire, en Dieu même ne saurait être dissimulé qu'au prix de conséquences que l'on peut appeler, faute de mieux, dénaturantes. Si Dieu seul était surnaturel, que pourrait être la vie surnaturelle en nous ? Il faudrait la ramener à une simple connaissance extrinsèque de la transcendance divine ; il faudrait borner l'union promise à une simple vision qui risquerait d'absorber la créature dans la lumière divine ou bien qui ne permettrait qu'une représentation par intermédiaires et analogies interposées. Il résulterait encore

de là que la Révélation porterait uniquement sur ce qui subsiste de toute éternité et de toute nécessité en Dieu seul, sans constituer un ordre nouveau, un don de grâce, une invention de la pure charité.

Dès lors le surnaturel ainsi compris oscillerait entre deux écueils : ou bien il semblerait plaqué, imposé, comme un heureux accident dépendant d'un décret divin par une incompréhensible intrusion de Dieu en sa créature ; ou bien on risquerait de ramener le surnaturel à l'objet même de l'intelligence, comme si congénitalement tout esprit tendait à capter Dieu et comme si la fin normale de cette intelligence était provisoirement soustraite à l'homme par une sorte de tabou. Dans l'un et l'autre cas le surnaturel demeure équivoque, soit qu'on le considère du point de vue humain, soit qu'on essaye de se placer dans la perspective divine.

2° Pour rectifier et compléter cette doctrine du surnaturel, la théologie a proposé de plus en plus nettement une conception plus équilibrée. En quoi consiste-t-elle au juste ?

Le surnaturel, comme le mot même le suggère, suppose d'abord une nature donnée, un ordre humain ; et c'est cette nature qui est, non pas le point de départ d'une création nouvelle, mais le point d'appui et la donnée d'une élévation [162] qui confère à la créature une participation de la vie divine. Notons d'abord que la grâce implique un premier don, une nature déjà subsistante ; et ce sont ces facultés qui ont à être élevées, fortifiées, sublimées dans l'union transformante. Remarquons ensuite qu'il s'agit par là d'une relation nouvelle entre Dieu et l'homme. Le surnaturel, ce n'est donc pas Dieu en lui-même ; ce n'est pas non plus une chose créée qui serait plaquée et ajoutée en l'homme : c'est une sorte d'hymen de l'âme et de Dieu. Par conséquent il ne faut pas croire à un simple accident, à un surcroît arbitraire, à une forme extrinsèque à l'homme ou une vérité intrinsèque à Dieu : c'est, selon l'expression consacrée, une adoption, une assimilation, une incorporation, un consortium, une transformation qui assure à la fois l'union et la distinction des deux incommensurables par le lien de la charité.

Une telle conception du surnaturel nous délivre du danger que nous signalions tout à l'heure en décrivant l'oscillation entre deux écueils également redoutables, l'écueil d'un surnaturel tout postiche et l'écueil d'un surnaturel qui ne serait que le suprême épanouissement de l'intelligence atteignant et captant son objet. Rien de tel ici, puisqu'il s'agit non de saisir Dieu en soi, fût-ce sans Lui et malgré Lui, mais d'accepter une amitié qui, librement offerte, demande à être librement accueillie. La formule du surnaturel n'est-elle pas dans l'Évangile : « Je vous appellerai non plus mes serviteurs, mais mes amis et mes frères » ? Dès lors le surnaturel apparaît comme un lien d'amour plutôt que comme un rapprochement métaphysique ; et c'est par la charité que la connaissance elle-même se perfectionne plutôt que par une pure spéculation qui laisserait les deux êtres comme extérieurs l'un à l'autre. Ce n'est point à dire que la vision ne précède pas et n'accompagne pas l'union de charité : une connaissance est toujours requise et incluse pour permettre la certitude de la possession en même temps que le sentiment de la distinction entre le [163] Créateur et sa créature. Mais en même temps que cette distance maintient l'humilité et la personnalité de chaque esprit, l'assimilation de la vie humaine à la vie divine insinue dans l'intelligence créée une énergie accrue, au point que les Livres Saints parlent d'un intime face à face, allant jusqu'à affirmer que c'est dans la lumière et par la lumière divine que nous connaissons Dieu *sicuti est* et que nous nous connaissons nous-mêmes dans notre véritable relation avec Lui.

Comment une telle intussusception est-elle possible et réalisable ? et par quelle épreuve purifiante le don premier de la nature sert-il de prix d'achat à la perle précieuse qu'est la grâce de l'union divine ? — C'est l'objet de l'étude suivante intitulée : *De l'Assimilation*¹. [164]

¹ Se reporter aussi à l'étude plus technique du surnaturel contenue dans le tome premier de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, III^e Partie. La nouvelle édition de cet ouvrage est sous presse.

CHAPITRE XIII

- Comment l'ordre de grâce complète l'ordre naturel et forme avec lui en nous une vie et une personnalité vraiment une

[Retour à la table des matières](#)

Dans les conflits qui mettent aux prises les défenseurs et les adversaires du christianisme, dans ceux même qui se sont élevés entre les représentants de l'esprit chrétien, la difficulté principale semble pouvoir s'exprimer ainsi : la distinction des deux ordres naturel et surnaturel est telle que ou bien l'on ne peut expliquer le passage de l'un à l'autre sans compromettre soit la valeur propre de la raison, soit la transcendance de la grâce ; ou bien on maintient une simple juxtaposition des deux ordres en affirmant, sans la rendre intelligible, la formule célèbre : *gratia non tollit naturam sed perficit*.

Il importe donc d'approfondir cette question de l'adhérence du surnaturel à la nature humaine, cette inhabitation de la vie nouvelle dans une nature qui ne cesse pas d'être elle-même tout en étant transformée. On a nommé *théandrique* cet état mystérieux qui par définition fait communier deux êtres, deux vies, par une grâce du *Verbum caro factum* ; mais si une telle assertion est nettement promulguée, il reste, du point de vue de la pensée raisonnable, à découvrir un mode de possibilité qui l'empêche de demeurer à l'état d'énoncé brut et opaque. Or, ce n'est point là une tâche aisée ; mais, pour peu que l'on réussisse

à introduire ici quelques rayons éclairants, le bienfait sera très grand pour [165] ceux qui veulent pratiquer le *rationabile obsequium* et se mettre, selon le précepte de l'Apôtre, en état de rendre raison de leur foi. Bien souvent les chrétiens qui ont été en rapport avec les incroyants capables de raisonner leur propre incrédulité ont rencontré cette objection dont même les simples subissent le contre-coup : il est très beau de parler de la vie divine en l'homme ; mais ne sont-ce point là des mots, des mots impensables, des mots que démentent perpétuellement les très pauvres réalités de ces dévots qui, selon le mot de Montesquieu, font consister leur piété à se croire meilleurs que les autres, alors qu'en fait ils manquent des plus délicates et parfois des plus essentielles vertus naturelles ? Théoriquement et pratiquement l'objection est donc très réelle, très influente, très urgente à réfuter.

Si l'on restait placé au point de vue exclusif de la connaissance notionnelle, on ne pourrait sans doute surmonter les difficultés de la réponse à un tel embarras. Définir d'un côté une prétendue nature, un état de nature pure, puis en face un surnaturel absolu qu'aucune faculté de l'homme ne saurait soupçonner, désirer, définir ou procurer, c'est fatalement exposer soit au rejet de la surnature comme d'une addition postiche ou d'une intrusion injustifiable, soit à une absorption asservissante de la dignité humaine, à ce qu'on a appelé une morale d'esclaves, à un avilissement de courtisans tenus en tutelle comme de perpétuels mineurs. Laisser le débat sur ce terrain où l'incrédulité a tout intérêt à le maintenir, c'est rendre facilement odieux l'enseignement du dogme et de la morale catholiques ; et les apologistes qui ont héroïquement assumé la tâche d'exposer ou même d'imposer cette conception, qui a pris le nom d'« extrinsécisme », ont contre leur gré rejeté vers l'erreur contraire de l'immanentisme beaucoup d'esprits qui ne pouvaient se résigner à une solution aussi inintelligible pour la pensée critique que révoltante pour la volonté éprise d'un généreux sentiment de la dignité humaine comme de la bonté divine. Il y a donc une autre attitude à prendre que celle qui [166] consiste à opposer abstraitement la nature et la surnature, comme on l'a fait trop souvent sous prétexte de prévenir toute confusion et de fuir les dangers, d'ailleurs très réels, du semi-rationalisme, du nouveau pélagianisme, du libéralisme ou de l'idéalisme immanentiste. Une fois pour toutes déclarons que autant que

personne nous redoutons et nous refoulons ces doctrines, et que même c'est pour leur ôter toute occasion de séduire les esprits que nous nous plaçons dans une autre perspective que celle de l'extrinsécisme.

Pour comprendre au moins partiellement comment la surnature, tout en restant entièrement transcendante, complète et reprend en sous-œuvre la nature même afin de ne former avec elle qu'un tout unique, il est indispensable de faire tomber une équivoque et de mettre en lumière une vérité peu remarquée. — L'équivoque est celle-ci : on s'imagine spatialement que, pour rester transcendant, le surnaturel doit être forcément importé du dehors, sous forme explicite, s'adressant par des signes sensibles et des notions formelles à une connaissance réfléchie. Or ces véhicules, tout légitimes et tout indispensables qu'ils sont pour nous révéler l'existence de fait de l'ordre surnaturel, ne constituent pas le surnaturel lui-même : ce vrai surnaturel procède au-dedans ; il est, non pas certes de nous, *ex nobis, ex natura* ; mais il est en nous, *in nobis* ; et c'est sous cette forme intérieure que s'opère la surnaturalisation. Donc ces *interna auxilia* qu'indique le Concile du Vatican comme « nécessaires » à la genèse et à l'efficacité de la foi ont, si l'on peut dire, leur transcendance en une forme immanente, leur supériorité dans l'intériorité plutôt que dans l'extériorité à laquelle on voulait à tort les assujettir. Dès lors le problème n'est plus de faire cohabiter dans notre infime pensée un apport matériel venu du dehors, comme une épine qui entrerait dans notre chair, — ce qui n'est même pas dire assez, car il est plus malaisé d'introduire dans la trame de la vie intellectuelle un objet brut que de faire tolérer un corps étranger dans les tissus organiques. [167] La question devient celle-ci : comment une influence d'ordre spirituel et surnaturel peut-elle agir au fond de notre personnalité intellectuelle et morale, sans compromettre sa propre existence, en l'aidant à se développer, mais sans cesser de demeurer distincte ? Ce qui était une intrusion inintelligible et meurtrière pour l'intime vie de l'esprit n'apparaît donc plus que comme une coopération qu'il s'agit maintenant de définir en montrant comment, selon l'expression des Livres Saints, l'esprit de l'homme en adhérant à Dieu ne forme, sans aucune confusion, qu'un même esprit avec lui.

Par cette première régression le problème est donc ramené à des termes qui ne se heurtent plus comme s'il s'agissait de transformer en vérité spirituelle une lettre toute matérielle. C'est la lettre elle-même qui contient, véhicule et révèle un esprit plus vraiment esprit que notre propre pensée. Par conséquent ceux qui accusent le catholicisme de matérialiser l'Évangile, d'avoir transposé la religion d'esprit et de vérité en une religion d'autorité, ne comprennent rien à l'exacte signification de nos dogmes, de notre discipline, de notre vie chrétienne. Ce qu'ils prétendent vouloir, ils ne l'obtiennent pas ; et, contrairement à leur prétention d'adorer un Dieu pur esprit, ils assujettissent leur religion à une conception philosophique et à une idée qui reste un simple idéal humain. C'est en ce sens que la Révélation doit, comme on l'a souvent répété, empêcher la religion naturelle d'anémier, voire de dénaturer l'esprit religieux : celui-ci dépérit dans la mesure où le déisme l'envahit en confisquant à son profit ce qu'on a nommé le libre christianisme ou le néo-christianisme : illusion qui a fait bien des victimes et qui maintient en dehors de l'Église bien des âmes pourtant généreuses et clairvoyantes, mais qui ne vont qu'à moitié chemin, ne disons pas de l'ordre surnaturel, qui ne se donne pas à moitié, mais des aveux et des requêtes de la raison naturelle elle-même. [168]

Ayant dissipé une équivoque redoutable, nous avons encore à mettre en lumière une vérité peu remarquée parce qu'elle restait masquée par les méprises dont nous venons de nous garer. Cette vérité, c'est celle de la *convenance* qu'il y a entre les aspirations spontanées, quoique inefficaces, de la nature et les réponses imprévues, les satisfactions inespérées que l'ordre surnaturel apporte au vœu imprécis, mais positif, de notre nature spirituelle. Ce point, de capitale importance, commence à être méthodiquement étudié de maints côtés à la fois : il est important de profiter de ces efforts convergents qui nous aideront à comprendre comment en effet la surnature, loin de briser ou d'accabler la nature, la perfectionne.

Tout à l'heure nous montrions que c'est moins du dehors que par le dedans que le surnaturel, tout supérieur qu'il est, pénètre et habite en nous ; et déjà par là nous faisons tomber le reproche, maintes fois renouvelé, contre la prétendue hétéronomie et contre la tendance matérialisante du catholicisme, religion d'autorité et d'observance littérale. Maintenant nous avons à établir une vérité

plus intime encore et qui semblera peut-être plus paradoxale ; car il s'agit de faire voir que le surnaturel ne vient et ne peut venir en effet que par voie d'intériorité, quels que soient d'ailleurs les véhicules matériels et les pratiques littérales qui lui servent normalement à se révéler et à se communiquer. Si cette thèse est comprise et admise, on aura écarté foncièrement le grief d'hétéronomie et l'objection qui consiste à déclarer incompréhensible ou même impossible l'union de la nature raisonnable et du don surnaturel. Du même coup on préviendra l'exagération contraire et le danger de confondre les deux ordres, puisque ce sera en eux-mêmes, par leur adhérence entre eux et leur inhérence en nous, qu'apparaîtra finalement leur distinction dans l'unité même de leur coopération.

S'il est vrai que la grâce d'adoption filiale, qui constitue l'état nouveau auquel le chrétien est appelé, comporte bien [169] plus qu'une connaissance, si cette élévation de l'homme, sans créer d'autres facultés que celles qu'il possède naturellement, a pour objet de l'associer à la vie divine au prix d'une oblation de sa nature purement humaine, ce n'est donc pas comme une chose transmise du dehors et comme une vérité étrangère à recevoir, c'est comme une rénovation intime que l'ordre surnaturel se présente et doit être accueilli : d'où il résulte qu'une disposition personnelle, qu'une conversion intérieure, fût-elle obscure et implicite, est réellement nécessaire pour que la grâce s'insère dans une âme et y produise cette seconde naissance dont parlent constamment les Livres Saints. Assurément, chez l'enfant, chez l'ignorant, chez le plus instruit même, l'apport de la grâce est normalement lié à un signe sensible, à un rite sacramentel, à un acte extérieur ; mais ce véhicule, qui sert à marquer l'introduction d'un don et la soumission de celui qui le reçoit, n'empêche pas la vérité du caractère tout intime, tout spirituel, d'être le principal et l'essentiel ; et dès lors on doit dire que la naissance de l'homme à la grâce implique, non une pure passivité, comme serait une incantation magique, mais une conformité de l'être actif que nous sommes à une vocation qui réclame de sa part une adhésion, une coopération, une union par le dedans et non simplement dans le domaine matériellement soumis à la contrainte et à la passivité.

Ainsi tombe la prévention la plus forte et la plus subtile de la raison contre les exigences impératives du catholicisme : ni il n'est une matérialisation, une extériorisation, une suggestion, ni les vérités qu'il infuse en nous ne se passent d'un acte moral, d'une acceptation méritoire, d'un consentement au moins tacite et virtuel. C'est donc à tort qu'on a voulu opposer cette religion d'autorité à la religion en esprit et en vérité ; car le catholicisme a ce caractère unique d'unir ces deux aspects et même de montrer qu'ils ne sont possibles et stables que tous deux ensemble et l'un par l'autre. C'est ce qu'il reste à mieux comprendre. Un [170] nuage en effet passe sans doute ici dans maints esprits. Nous voyons bien, dira-t-on, qu'en effet la vie surnaturelle suppose un support moral, une préparation humaine ; mais ne tend-elle pas à absorber, à annihiler l'œuvre de la nature au profit d'un état si surhumain qu'il apparaît souvent inhumain ? Ou bien, si l'on insiste sur ce qu'on a nommé l'humanisme dévot, ne risque-t-on pas finalement d'éteindre les exigences divines, d'affadir l'héroïsme chrétien et d'aboutir à une confusion propice aux illusions du semi-naturalisme ou du libéralisme théorique et pratique ?

A cette difficulté, que nous avons déjà rencontrée sous des formes moins radicales, il est nécessaire d'opposer une explication radicale elle aussi. Tout le mouvement de la nature tend à deux conclusions à la fois opposées et solidaires : d'une part les aspirations humaines et l'effort de la civilisation nous orientent vers un idéal qui doit se rapprocher toujours davantage de l'idéal chrétien ; mais simultanément la loi du renoncement est imposée comme la condition *sine qua non* de l'accès à la vie vraiment chrétienne : en sorte que pour atteindre ce que nous devons affirmer et vouloir, il nous faut passer par un état contraire à notre élan naturel. C'est ce drame intérieur qui, clair aux âmes droites et généreuses, reste obscur et comme scandaleux ou insoluble aux esprits pleins d'eux-mêmes ou reculant devant l'effort onéreux. Mais, pour être contraires l'une à l'autre, ces deux tendances ne sont pas moins toutes deux profondément conformes à la raison, si elle va jusqu'au bout de ses propres exigences. Aussi ne peut-on pas dire que la loi de la soumission, du sacrifice, de l'humilité, de la mortification soit contraire à la dignité et aux aspirations de la raison et de la volonté humaines. Ici encore, ici surtout, la grâce, en paraissant contredire et meurtrir la nature, ne fait que la fortifier, que l'éclairer,

que la parfaire. Mais d'autre part le conflit entre nos deux volontés reste toujours tel que nous ne pouvons, sans le secours de la grâce, triompher [171] effectivement de la loi des membres et de l'égoïsme congénital : c'est ce qu'ont fortement marqué saint Paul, saint Augustin et tant d'autres qui ont expérimenté et décrit la lutte dans laquelle la grâce, sans violenter la nature, la libère d'un joug qu'elle serait impuissante à secouer d'elle-même.

De ces analyses on doit dégager ces conclusions : c'est en s'insinuant au plus profond de notre nature, par des voies en quelque sorte souterraines, que la grâce, toute surnaturelle et supérieure qu'elle est, agit en l'homme ; mais l'homme n'est point pour cela chassé de lui-même, ni prisonnier chez lui, ni réduit à un rôle tout passif et subalterne, ni condamné à s'annihiler : à travers les purifications parfois les plus mortifiantes, c'est toujours l'élévation, l'exaltation, la pleine utilisation pour la déification de nos puissances humaines que l'action surnaturelle vise et accomplit. On doit donc dire que la greffe est bien profonde, jusqu'à la racine même de notre vie personnelle : il y a suture tellement étroite que, même sous la cicatrice, l'unité de vie assimile l'homme à Dieu, pour constituer cette merveille qu'on appelle « l'être théandrique », c'est-à-dire cette dualité qui semble enrichir Dieu d'une gloire extérieure, celle d'être Lui-même en un autre et de faire de cet être nouveau un autre Lui-même. Peut-on concevoir une invention plus admirable de la charité, une réussite de l'union sans confusion et comme un accroissement de la richesse créée elle-même ?

Qu'on ne dise donc plus qu'il faut opter entre l'extrinsécisme ou l'immanentisme : l'Emmanuel peut être tout en nous sans cesser pour cela d'être absolument au-dessus de nous : mais si, par l'union hypostatique, le Verbe éternel s'est uni personnellement à la nature humaine jusqu'en sa forme matérielle, nous pouvons, nous aussi, profiter de cette incarnation et être incorporés, par le Médiateur, à cette vie du *Verbum caro factum*. Sans doute le mystère subsiste ; mais le dogme n'est pas tout obscur, et une lumière [172] très fructueuse nous révèle des convenances qui suffisent à écarter les objections et les doutes.

Des doutes, c'est qu'en effet il n'est pas permis d'en avoir, et c'est, là encore, une difficulté à surmonter. On s'imaginerait qu'il suffit d'une foi conditionnelle ; et il a semblé plus méritoire à quelques-uns de faire, sans certitude, comme si c'était certain. Pascal n'a-t-il pas proposé l'argument du pari ? Or cet argument (et on peut s'étonner qu'on n'ait pas dénoncé son incorrection chrétienne) n'est nullement recevable : dans la mesure où il fait valoir des intérêts, où il établit des probabilités et où il laisse subsister une incertitude, si légère qu'elle soit, un tel procédé de démonstration, qu'on a critiqué du point de vue logique et mathématique, est à condamner du point de vue catholique, si spécieux qu'il puisse paraître du point de vue psychologique et moral. Nous ne sommes pas autorisés à penser et à agir comme si la foi ne nous donnait pas une certitude supérieure à toute autre, absolument et divinement fondée. Comment donc réserver la part de la volonté dans l'acte de foi, alors que l'assurance des vérités à croire doit être pleine et totale ? C'est qu'en effet nous n'avons pas seulement à affirmer des vérités plus ou moins obscures, à adhérer aux données d'une Révélation qui nous apporte des nouvelles étrangères à notre monde ; il s'agit d'une confiance docile et amoureuse au Révélateur lui-même qui ne se fait connaître que pour donner, que pour nous faire vivre et pour se faire aimer ; or doute-t-on de l'amour sans blesser celui qui doit être aimé ?

L'idée même que nous avons proposée du véritable surnaturel exclut tout doute d'une foi, qui est ou qui n'est pas, mais qui ne saurait être hypothétique sans se détruire elle-même. Ainsi s'explique cette exigence redoutable, mais logique et bienfaisante : il n'y a pas de demi-foi, de foi conditionnelle, de foi par intérêt et par calcul, de foi par prudence et sous bénéfice d'inventaire. Bon gré mal gré nous avons à nous mettre tout entier dans notre réponse à [173] l'appel de notre destinée. Aussi s'explique-t-on que, même sous des actes parfois enfantins, puisse se trancher le problème de l'option qui fixe la responsabilité éternelle. Naguère on proposait une théorie d'après laquelle la plupart des hommes, n'étant pas conscients des dogmes révélés, des préceptes imposés, de la gravité de l'enjeu, resteraient entre le Ciel et l'Enfer comme des simples ne parvenant point à l'état adulte de la raison. Cette invention, qui n'a aucune racine dans l'enseignement traditionnel, méconnaît, ce semble, la

valeur des décisions portant sur des alternatives qui n'ont pas besoin d'être notionnellement étiquetées pour mettre en jeu les secrets des cœurs et des volontés. Ici encore nous devons dire, avec saint Bernard, que, sous les espèces les plus humbles, la grâce et la nature coopèrent sans se confondre, pour former ensemble un acte indivisible qui peut valoir pour l'éternité ou faire peser sur l'âme coupable une indélébile sanction.

En résumé, l'association si paradoxale de la grâce et de la nature, en dépit des révolutions intimes qu'elle provoque ou impose, ne laisse pas d'être une œuvre de paix, de concorde, de calme profond. Les plus grands mystiques l'ont expressément noté. Après les heures ou les années de combat spirituel, de souffrances tragiques, d'états extraordinaires, il se fait finalement un apaisement, et, dans cette sérénité supérieure, toutes les forces de la nature, désormais sublimées et transformées, déploient leur tranquille activité en une joie supérieure et sous la conduite de l'Esprit divin. Preuve qu'en effet, malgré les concupiscences qui ne meurent jamais tout à fait en ce monde, la nature et la surnature peuvent préluder à l'accord suprême de la vie bienheureuse à laquelle participeront même les corps glorifiés. On voit donc que le catholicisme, loin d'être une religion contre nature, contre raison, contre liberté, est essentiellement la voie du triomphe de l'homme et de l'humanité. Pour mieux faire ressortir cette belle continuité que masquent trop souvent les conflits de ce monde, il ne sera pas inutile [174] d'examiner les applications des doctrines qui viennent d'être exposées. Nous allons voir à quel réalisme profond nous conduisent les études portant sur les rapports de la grâce et de la nature dans l'ordre sensible, moral et social. Ce sera là une sorte de contre-épreuve en même temps qu'une extension de notre synthèse catholique. [175]

CHAPITRE XIV

- L'union de la nature et de la surnature dans l'ordre pratique lui-même

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons d'entrevoir comment la spéculation philosophique surmonte la difficulté d'unir, au moins théoriquement, deux êtres, deux vies qui semblent incommensurables. Mais si cette union peut paraître réalisable au regard du métaphysicien qui accepte comme possibles les données de la foi, une telle union est-elle pratiquement réalisée ? et comment se manifeste cette alliance mystérieuse qui ne saurait demeurer sans efficacité ? — Ainsi donc nous voici en face d'un nouveau domaine à explorer, celui des applications, des défaillances ou des fruits de cette vie théandrique dont nous avons entrevu le caractère permanent.

Commençons par examiner les effets visibles à l'observation et qui ne s'expliquent cependant que par l'influence d'une puissance surnaturelle : ce sont là, selon l'expression consacrée, les « notes » ou preuves psychologiques et morales de l'Église qui, par son unité, sa sainteté, son universalité, sa pérennité, fournit à tous les yeux comme un reflet de son invisible foyer.

A juger l'histoire du peuple d'Israël ou de la religion chrétienne par échappées de détails, l'on serait tenté d'apercevoir surtout les misères humaines, les échecs incessants, l'indigence apparente ou réelle des résultats.

On a pu dire que la Bible, étudiée par la critique qui replace le peuple juif parmi les autres dans la trame générale des [176] événements de l'histoire, semble une très pauvre réalité, « un long récit fastidieux de batailles », me disait un grand esprit, avec les déceptions continuelles d'une attente séculairement trompée et l'insignifiance d'un petit État qui faisait humble figure dans l'ensemble des grands empires et des civilisations brillantes. Et pourtant c'est de là qu'éclate le mieux ce qu'on a nommé le miracle juif : plus on ramène à ses proportions, humainement minimes, notre Histoire sainte, plus cette façon de rétablir la vérité de l'histoire fait ressortir le paradoxe de l'influence spirituellement exercée par cette petite nation, chargée de maintenir une tradition monothéiste qui s'était partout altérée et de sauvegarder l'alliance, l'espérance immense d'un salut universellement offert. Cette apologétique, qu'on a appelée glaciale, tant elle est dépouillée de tout vêtement et de toute chaleur factices, est aussi la plus décisive pour les esprits capables de comprendre et d'admirer la pureté miraculeusement conservée d'un enseignement battu en brèche par toutes les passions et par toutes les révolutions qui font de l'histoire des âges bibliques un chaos d'erreurs religieuses et de ruines politiques.

N'en est-il pas de même, et plus encore, de l'Église, survivant au Christ presque avant d'avoir été fondée autrement que sur des paroles et des exemples ? A constater ses origines, ses tâtonnements, ses crises intérieures, ses luttes avec les cultes orientaux, avec la pensée hellénique, avec la domination impériale, on demeure étonné de l'esprit qui persiste, grâce à une adaptation plastique aux réalités les plus diverses, les plus hostiles parfois. C'est ainsi que peu à peu une assimilation spirituelle a transformé les temples, les rites, les institutions, les mœurs, les âmes ; en sorte que du Panthéon même on a fait une église, et aux superstitions païennes, comme aux formes de l'art antique, on a insufflé une civilisation s'inspirant de l'unité toute nouvelle introduite par le ferment chrétien dans la pensée et dans la société. On a eu beau objecter que ces éléments [177] si hétérogènes ont été parfois mal digérés, corrupteurs, ruineux pour la primitive institution de la Bonne Nouvelle : à y regarder de près, la puissance assimilatrice du christianisme a finalement triomphé des difficultés résultant souvent de son succès même

après des peuples auxquels l'Église semblait se plier pour mieux redresser et pour diviniser tout ce qui dans les traditions les plus diverses pouvait être converti et purifié. Ici donc encore, nous constatons (et la critique historique la plus indépendante a rétabli la vérité de cette assimilation active et triomphante du ferment chrétien) que les provisoires condescendances du christianisme ont abouti à une synthèse dans laquelle les éléments humains les plus réfractaires ont tôt ou tard été comme transsubstantiés par un principe de vie et d'unité permanentes.

Mais c'est dans l'ordre intime de la vie personnelle que se manifeste le mieux cette puissance d'absorption. Les mots manquent pour bien dénommer la continuité qui s'établit dans les pensées et dans les actes, pénétrés à la fois d'aspiration humaine et de vie surnaturelle. Nous parlions de transsubstantiation et d'absorption : ce sont là métaphores inexactes : car, à la différence de l'union hypostatique qui fait de l'Homme-Dieu une seule personne multipliée par l'Eucharistie, les êtres surnaturalisés par la grâce ne cessent pas d'être des personnes seulement humaines ; et on ne saurait trop insister sur la distinction inviolable qui prévient toute crainte de faux mysticisme et d'absorption panthéistique. On a proposé, afin de marquer la cohabitation des deux éléments en nous, le terme de consubstantiation ; comme si deux êtres substantiels résidaient dans le chrétien en état de grâce, ainsi que tendrait à le faire croire cette vision qui avait montré en sainte Catherine de Sienna le Christ apparaissant dans le propre visage de la sainte : mais cette expression est encore inexacte, trop forte ou trop faible, puisque deux vies ne se développent point parallèlement et substantiellement dans l'être surnaturalisé. C'est [178] une même vie, mais qui n'est point unité essentielle ; c'est union parce que qui dit union, dit à la fois différence d'être et intime relation d'adhérence volontaire, méritoire et goûtée ; c'est symbiose triomphante.

Nous retrouvons ici la vérité que nous avons envisagée sous son aspect spéculatif, mais dont il est bon de voir l'application dans le détail. Le surnaturel consolide la nature elle-même : si, sous l'aspect métaphysique, il y a inconcusibilité entre le Créateur et la créature, cette disproportion incurable, qui maintient une sorte de barrière matérielle protectrice contre toute

suppression de la personnalité humaine, est, sous un autre aspect, volonté d'amour et condition de valeur spirituelle, de béatitude personnelle pour l'être créé lui-même. Les deux faces, rationnelle et charitable, du plan providentiel apparaissent ici pour se compléter et se parfaire l'une l'autre. Mais, on le voit, la distance demeure, et le Dieu de majesté subsiste à jamais dans le Dieu de charité ; en sorte que l'apparente multiplicité des perfections divines se résout, même à notre égard, dans l'absolue simplicité qui ne fait qu'une seule et même vérité de tous ces attributs dont notre pensée discursive fait anthropomorphiquement la distinction. C'est de cette illusion d'optique que nous devons toujours nous défier lorsque s'élèvent des objections contre la rigueur des jugements divins, contre les exigences de la justice ou de la charité elle-même : non seulement il faut concilier ces attributs, mais il faut montrer qu'il se compénètrent, même pour nous, si nous savons parvenir au point où la nature et la surnature nous aident à dépasser le point de vue notionnel et à réaliser l'union des deux ordres qui ne se bornent pas, en nous, à une simple juxtaposition.

Prenons quelques exemples qui nous aideront à concrétiser ces explications. S'il est vrai que le chrétien est, selon, l'expression de saint Paul, enseveli avec le Christ par une sorte de mortification de tous les appétits naturels, il est cependant on même temps ressuscité virtuellement avec [179] Lui. D'où la double attitude qui se marque chez lui à l'égard des sentiments, des aspirations, des amours les plus légitimes ; et c'est ce que le monde ne comprend pas, car le monde n'a pas le secret de cette double attitude qui lui paraît paradoxe, contradiction, insincérité, voire hypocrisie, alors qu'il s'agit d'une disposition profondément belle, justifiable et méritoire. Voyons encore quelques échantillons de ces attitudes contrastantes, qu'on aurait tort d'isoler et d'opposer, quoiqu'elles ne soient pas toujours réunies même chez les saints.

Voici par exemple l'amour de la nature, l'épanouissement du sentiment esthétique, le chant naturel de l'âme en face des grands spectacles et des héroïsmes humains. D'un côté, tout cela peut et doit être ramené au sentiment d'une infinie petitesse, d'une vanité passagère, d'un détachement suprême ou d'un sacrifice méritoire en vue de pratiquer une sainte indifférence qui annihile tout en présence de l'unique nécessaire et de l'infinitude divine : saint Jean de

la Croix a écrit le cantique du rien en face du Tout. — Mais saint Jean de la Croix a écrit aussi le chant de l'amour universel et, comme saint François d'Assise, il a découvert partout les traces visibles de l'invisible beauté. En sorte que le parfait détachement le rattache très doucement, très joyeusement à tout l'ordre des créatures, aimées et admirées, non seulement dans leur auteur, mais en elles-mêmes, à la fois pour Dieu et pour elles qui vont à Lui et qui doivent nous porter vers Lui.

Analysons de même ce désir de la gloire et de l'influence, passion naturelle des nobles et généreux esprits. Être dans l'estime d'une âme, a dit Pascal, c'est la plus belle place et la plus digne d'être cherchée. Ce sentiment si vif doit d'abord être amorti chez le chrétien qui cherche l'humble abjection, qui aime à « être ignoré et compté pour rien », qui préfère les autres à soi pour tout honneur et qui donne, selon la remarque de Newman, l'impression d'appartenir à ces miséreux, à ces « pauvres d'esprit », à ces petites gens [180] où, de fait, le christianisme s'est si souvent recruté : au point qu'une des épreuves à surmonter pour maints convertis, c'est de se confondre avec ce troupeau parfois justement décrié. — Mais regardons l'autre aspect, et, après ou avec cette mortification foncière d'un appétit de gloire et d'action, voyons ce que le christianisme tire de cette inclination mortifiée et transfigurée. *Duc in altum !* ce précepte de l'Évangile s'applique à toute hardiesse intellectuelle, à toute recherche de la vérité, à toute initiative d'apostolat et d'action, à toute entreprise salutaire. Bien plus, s'il nous est demandé de renoncer à la fausse gloire du nom, qui ne porte que sur l'apparent éclat et sur l'illusion des paroles sonores en l'ordre présent des phénomènes, en revanche, rien n'est perdu des secrètes influences, des dévouements ignorés, des aumônes cachées, des vérités semées dans les âmes, qu'on ne connaîtra que plus tard ou jamais en ce monde ; et la gloire, la vraie gloire, seule substantielle et éternelle, jaillira du chrétien qui a agi pour Dieu et pour ses frères au sein de l'obscurité : *occulta omnia revelabuntur*. Ainsi donc l'inclination naturelle de domination qui, laissée à elle-même, n'aurait trouvé que vanité et déception, reçoit, à travers l'humilité chrétienne et par la fécondité de la grâce, une satisfaction plénière. D'un côté, la parole terrible aux orgueilleux : *receperunt mercedam suam..., vani vanam* ; de l'autre, la promesse : *merces vestra erit magna nimis*.

On a prétendu parfois que le christianisme n'a fait que reprendre à son profit, comme si elles étaient surnaturelles, des tendances de notre nature profonde et capables de conduire l'homme à l'héroïsme et même à des excès pathologiques ; tel le goût de la souffrance, l'étrange plaisir des privations, le besoin du dévouement et du sacrifice, l'exagération de la pénitence et de l'expiation. Mais si ces tendances sont en effet spontanées chez certains, elles trouvent dans le christianisme, non seulement leur explication complète, mais aussi et surtout leur règle, leur modération, leur **[181]** correctif même, là où la rigueur ascétique dépasse les austérités raisonnables, tels les faux mystiques et ce qu'on a appelé la recherche sadique de la souffrance. C'est là un des points où se révèle le mieux le caractère raisonnable, le sens intelligible et l'équilibre merveilleux de la nature et de la grâce dans leur union la plus paradoxale. Car, à la différence du Bouddhisme, des fakirismes, du stoïcisme et de toutes les doctrines ou sectes qui ont exalté le culte de la douleur et de la mortification ou qui ont déprécié les joies accessibles à l'homme, le christianisme reste étranger à toute conception pessimiste, là même où il encourage le détachement, voire la souffrance volontaire. Loin de produire une sorte d'insensibilité orgueilleuse et méprisante, l'ascèse chrétienne accroît la douceur, la mansuétude, la compassion, l'humilité, les tendresses profondes et secourables, l'allégresse intérieure, l'espérance fortifiante, la charité vive et cordiale. Ici donc encore, les aspects contraires s'unissent dans cette vie où la grâce et la nature se complètent et s'enrichissent mutuellement, là même où au premier abord on aurait pu redouter un conflit comme celui que laissent apparaître ceux qu'on a appelés, avec François de Sales, les « saintes gens », qui ne sont pas saints du tout. — Mais nous aurons bientôt à examiner l'objection qu'on tire souvent d'imperfections accidentelles et dont le christianisme n'est aucunement responsable.

Pour faire comprendre, à un point de vue non pas seulement moral, mais pleinement réaliste, l'unité où se consomme le rapport de la nature et de la grâce, examinons un instant le problème de la réversibilité des mérites et celui du pardon que prescrit le *Pater* comme la règle qui servira à nous juger nous-mêmes. Souvent l'on a trouvé peu compréhensible, peu juste même cette substitution des innocents aux coupables et cette obligation de sacrifier parfois

la justice à la miséricorde. Or c'est là un des plus grands commandements de la Loi nouvelle ; et il importe de montrer ce qu'il y a de fondé, d'intelligible, de bon en une [182] telle prescription. Le mystère de la Rédemption est l'expression pleine et efficace d'une telle loi ; et la loi du pardon qui nous est imposée est une extension de l'œuvre rédemptrice elle-même. Comment cela est-il possible et justifiable ? Et quelle lumière peut sortir d'une méditation sur ce point assez déconcertant ?

Comme nous l'avons vu, les relations morales et les obligations religieuses se fondent sur l'ordre naturel lui-même. Saint Thomas dit : ce qui est conforme à la nature est bon ; le mal est un désordre foncier qui a une racine, non pas seulement dans les intentions idéales, mais dans les relations réelles des êtres. Ainsi il y a une consistance, qu'on peut appeler réaliste et ontologique, dans le mal, quoique le mal ne soit point par lui-même un être et qu'il résulte seulement des relations faussées entre les êtres. C'est pourquoi il ne suffit pas d'un changement idéal, d'un regret, d'une conversion des désirs et des intentions pour guérir et expier les plaies faites par la faute et plus encore par le péché. La faute, c'est, dans l'ordre naturel et humain, la méconnaissance des valeurs et la préférence accordée à des biens inférieurs. Le péché, c'est la méconnaissance de l'ordre divin qui a établi l'universelle hiérarchie des biens et l'obligation d'obéir à la loi divine. De part et d'autre, le désordre a créé un état positif et durable dont les conséquences sont virtuellement illimitées et irréparables : car on ne peut empêcher ce qui a été d'avoir été ni de porter à l'infini ses conséquences. Dès lors, la faute et le péché gardent quelque chose d'indélébile ; et le repentir ne suffit pas à effacer le mal commis qu'aucune réparation ne saurait compenser absolument.

D'où l'appel fait à ce pardon qui renonce à la justice au nom d'une miséricordieuse bonté. Tel est le sens des textes de l'Écriture déclarant qu'aucune oblation ni sacrifice n'avait su désarmer la justice, que le Père céleste avait exigé l'accomplissement du déicide comme l'expression d'une rigoureuse équité, que le Christ avait obéi à cette [183] sentence inexorable qu'impliquait la force intrinsèque de la volonté pécheresse ; et alors, pour que cette nécessité, aussi rigoureuse qu'une conséquence logique, eût un effet sauveur et expiatoire, il fallait en outre que la victime transformât cette

nécessité de justice en une offrande libre et amoureuse, d'où les paroles que l'Écriture prête au Verbe incarné qui s'immole : *tunc dixi : ecce venio... oblatum sum quia ipse volui.*

Par là s'embrassent vraiment la justice et la miséricorde ; et voilà également la voie qui nous est ouverte, le commandement imposé par la loi du pardon : comprenons-en toute la raison réaliste et toute la beauté charitable. En effet, selon un mot des livres sacrés de l'Inde, si la vengeance et la haine répondent à la haine et au mal, comment la haine finira-t-elle jamais ? Pour remédier aux torts qu'une liberté humaine a commis et qui sont engrenés dans la réalité d'un passé et d'un avenir échappant à nos prises, il n'y a, en dépit des compensations partielles, qu'un moyen : c'est la condonation réciproque des torts et des dommages éprouvés. Si nous exigeons notre dû jusqu'à la dernière obole et si nous demandons à Dieu de nous venger, alors vraiment nous restons enchaînés et nous enchaînons les autres et le Christ lui-même dans une responsabilité inexpiable. Au contraire, en renonçant à exiger ce qui demeure impossible à restituer complètement, nous allégeons, si l'on peut dire, le fardeau qui pesait sur les épaules du Crucifié et nous accordons à nos frères coupables une remise qui, en leur profitant, nous profite aussi à nous-même, en servant à notre égard de mesure à la miséricorde de celui que nous avons déchargé ainsi d'une part de la pesante justice qui l'accablait en vain.

Comprend-on la signification, très cohérente, très réellement fondée et extensive, de cette rédemption et de cette loi du pardon, dont on a osé parfois dire qu'elle est un déni de justice, une aggravation des fautes, une contradiction de l'ordre moral, une humiliation et un avilissement inacceptables ? Voit-on surtout comment, ici encore, la connexion [184] est parfaite entre la réalité naturelle et les lois mystérieuses de la charité surnaturelle ? Aucune confusion n'est possible entre le libre et le nécessaire, entre la rigueur des faits positifs et la générosité qui fait tourner la sévérité d'une justice inexorable en une occasion de bonté et en une invention de charité. Tant il est vrai que, considéré en son agencement total, le plan où la nature et la surnature trouvent à s'unir ne nous expose à aucune confusion, non plus qu'à aucune dissociation. La plénitude de la vie chrétienne ne crée donc pas, comme on l'a parfois répété, un *homo duplex*, une sorte de schisme

intérieur qui ferait de nous un monstre perpétuellement oscillant ou divisé en ses affections et en ses pensées. Nouvelle preuve de ce que nous avons appelé le profond réalisme de l'ordre chrétien. Et c'est là en effet, pour ceux qui savent le voir, une confirmation de cette vérité que le christianisme est pris sur le vif, qu'il s'adapte à tous les besoins, que, comme un solide, il offre des aspects indéfiniment variés, mais tous concordants ; à plus forte raison quand, au lieu de regarder du dehors ses faces multiples, on pénètre au dedans afin de découvrir l'esprit qui anime et unit toutes les fonctions de cette vie théandrique.

On a dit maintes fois qu'en face du christianisme, le panthéisme est la doctrine la plus captivante pour les âmes éprises de vie spirituelle, d'absolu, de diversité harmonieuse. Peut-être faut-il objecter au contraire que la synthèse panthéistique, au lieu d'être harmonie, richesse, absolu, caricature les solutions que présente l'unité catholique ; car l'absolu du panthéisme n'est que le relatif perpétuellement oscillant entre les contraires ; sa richesse n'est que privation de la transcendance infinie au profit d'une immanence toujours muable et indigente en ses extensions indéfinies. Le catholicisme donne à la fois le Dieu en tous et le Dieu en soi, et, sans compromettre la parfaite transcendance, il incarne le Verbe divin jusqu'aux profondeurs de la chair et jusqu'en chacun des êtres singuliers capables de vie personnelle et de volonté libre : nulle part la diversité [185] ne reste aussi assurée, et cependant nulle part l'unité n'est aussi complètement obtenue.

C'est qu'en effet il y a deux sortes d'unité, tout à fait différentes et même opposées : celle du monisme et celle où nous conduit le christianisme. La première mêle, en une identité de nature qui va jusqu'à joindre les contraires, toute la diversité des choses, toutes les distinctions apparentes des êtres, afin d'aboutir à fondre tout dans un être unique et impersonnel, dans une substance qui comprend tout le devenir, tout le relatif, toutes les imperfections, mais qui en somme exclut par cela même le parfait, l'absolu, la pensée pure, l'existence en soi et pour soi. Ainsi comprise, l'unité et l'identité sont plutôt mélange et confusion. La conception chrétienne répond de toute autre façon au vœu suprême de l'esprit. Elle ne confond pas le tout avec une somme des parties juxtaposées et successives, par une sorte d'image matérialisante qui, même

chez l'idéaliste Spinoza, fait du corps un attribut divin. L'unité véritable consiste en la présence en tous et en tout d'une même médiation réelle, d'un universel concret qui, sans se mêler aux imperfections des créatures et à leur mode fini d'existence, est cependant partout lui-même et tout entier, Dieu de puissance qui fait subsister toutes choses, Dieu de lumière qui éclaire toute intelligence en la faisant participer à la clarté du Verbe et à la vie de l'Esprit, Dieu de charité qui permet aux âmes fidèles l'union par laquelle Il se donne tout entier à tous ceux qui consentent à Le recevoir. Voilà le sens de cette unité spirituelle qui ne se borne pas à des relations de nature, mais qui suppose l'intervention de la pensée et de la volonté, afin de maintenir la distinction des personnes, avec le mérite et la joie de l'intimité librement consentie.

Nous nous demandions comment la nature et la surnature peuvent s'unir, et comment la première des notes de l'Église peut se réaliser et se vérifier, tant dans les membres que dans l'organisme entier que nous saluons des mots : *credo [186] in Ecclesiam unam*. Cette unité, on vient de l'entrevoir, est, malgré le paradoxe du rapprochement d'ordres incommensurables, une réalité vécue d'abord dans l'intimité des âmes chrétiennes, chacune dans son seul à seul avec le Maître, l'Ami, l'Époux intérieur. Elle est réalisée et vécue dans les diverses sociétés humaines : famille, nation, chrétienté, humanité, catholicité, sous les réserves que nous aurons bientôt à indiquer, non pour restreindre, mais pour approfondir cette vérité essentielle. Et cette unité est réalisée encore et vécue à travers les générations qui se succèdent en ce monde, dans la continuité de la Tradition, dans la Cité qui comprend aussi bien l'Église souffrante ou triomphante que l'Église militante. Unité du dogme, unité de la pratique, unité de la discipline, tout cela procède d'un seul et même esprit dont on ne peut méconnaître un seul aspect sans perdre du même coup la vie qu'il infuse lui seul et à tous.

Les moralistes anciens avaient eu le sentiment d'une vérité analogue, quoique très subalterne, lorsqu'ils disaient : *bonum fit ex integra causa ; malum, ex quolibet defectu*. Le bien, quelque particulier qu'il puisse sembler, suppose toujours pour être le bien une intention droite et complète, c'est-à-dire que nous devons moins nous attacher à tel ou tel bien particulier qu'à ce qui représente ou contient, en une occasion donnée, le Bien lui-même en son

intégralité. C'est en ce sens que Socrate disait que la vertu est une, même sous les formes les plus diverses. Mais ce qui est vrai pour les dispositions de notre volonté aux prises avec les difficultés de l'action morale, combien est-ce plus vrai encore lorsqu'il s'agit de l'unité qui embrasse tous les fondements métaphysiques de la nature, tout le développement de notre pensée, toutes les aspirations du cœur et de la volonté, tout l'ordre de la grâce et les prévenances divines pour notre vocation et notre élection surnaturelle ! Donoso Cortès disait : seul le catholique est une unité vivante, étant un être surnaturel, parce qu'il possède Dieu en lui. Une telle [187] assertion s'éclaire et se justifie en montrant comment l'unité du chrétien, l'unité de l'Église, l'unité du plan providentiel ne forment qu'une seule et même vérité, quoique aperçue en des cadres différents et, provisoirement du moins, en une sorte de raccourci que la vie éternelle développera sans l'épuiser jamais.

Est-ce à dire que cette unité aboutisse à l'uniformité qui n'est qu'une fausse identité ? Nullement ; car l'infinie fécondité de la puissance, de la sagesse et de l'amour divin ne procède pas par ces voies générales auxquelles notre raison discursive est assujettie. Plus la perfection est riche, plus elle se diversifie en applications originales qui manifestent la variété même de ses dons. L'absolue simplicité n'est imitable qu'au prix d'une immense multiplicité. C'est pourquoi il n'y a pas, dans le monde de la nature, de la pensée, de la grâce, deux faits entièrement superposables, deux êtres indiscernables, deux vocations tout à fait identiques : c'est beauté et charité à la fois ; car l'amour, qui s'attache à ce qui est unique et vivant, a toujours besoin de cette variété qui, selon le mot de Bossuet, est tout le secret de plaire, en permettant d'aimer uniquement, incomparablement chacun des êtres exprimant quelque perfection et quelque dessein du Très-Haut. Ne comprenons donc pas l'unité au rebours de ce qui en est la condition suprême et le charme inépuisable. [188]

CHAPITRE XV

- Le problème philosophique de la sainteté

[Retour à la table des matières](#)

Ne faisons-nous pas cependant la part trop belle à l'esprit chrétien, non seulement en décrivant ce qu'il est dans l'ordre idéal où la philosophie spéculative cherche à le contempler dans son ensemble doctrinal, mais en canonisant pour ainsi dire d'emblée ceux qui s'en inspirent, qui devraient en vivre, qui prétendent parfois l'incarner, tout en restant si éloignés de la parfaite harmonie qu'il requiert ? Parmi les notes de l'Église, après l'unité, c'est la sainteté que l'on propose à l'attention du monde, comme si ce fait privilégié dont on s'attribue l'exclusive possession défiait la critique et imposait l'admiration ou l'adhésion. N'avons-nous donc pas, du point de vue rationnel, à discuter ces prétentions, à examiner les nombreuses objections qu'appellent la faiblesse, les défaillances, les déficiences des chrétiens, l'infériorité sociale ou politique des personnes ou des sociétés catholiques, et même l'étrangeté, pour ne pas dire plus, de maintes vies proposées au culte public des fidèles ?

D'abord y a-t-il des saints en dehors de l'Église visible ? La question ne peut être résolue sans une distinction préalable. Nous l'examinerons plus loin ; mais dès à présent nous devons dire que la formule : « hors de l'Église point de salut et point de sainteté », contient une ambiguïté dont il faut sans retard se

libérer : l'Église invisible, celle qu'on appelle l'âme de l'Église, dépasse les cadres officiels, mais ne cesse pas pour cela de participer à la grâce rédemptrice ; et rien n'empêche d'admettre qu'un jour l'Église visible [189] honorera, sous une forme qu'il lui appartiendra de déterminer, un saint qui ne l'aura pas connue ou reconnue elle-même, ainsi qu'on le proposait naguère pour un mystique et un martyr musulman, Al-Hallâj¹.

Ceci posé, examinons seulement, non l'objection née de la perfection des non catholiques, puisqu'elle peut être un rayonnement de la grâce du Christ, mais la difficulté née des imperfections, parfois si graves, si déconcertantes, de maints fidèles qui forment le troupeau commun ou même des chefs qui le dirigent, des personnages qui sont censés illustrer la foi par leurs œuvres. Nous n'insisterons pas sur l'argument le plus obvie, le plus communément proposé : la fragilité, les inconséquences de la nature humaine, qui sont en effet sans limite assignable. Mais, ajoute-t-on, il ne s'agit pas de simples défaillances auxquelles n'échappe pas même le plus sage, qui « pêche sept fois par jour » ; il s'agit de ces dévots, dont la dévotion, au dire de Montesquieu, consiste à penser qu'ils valent mieux que les autres, alors qu'ils manquent souvent des vertus les plus délicatement et les plus noblement humaines, pour se contenter de pratiques et de formules compatibles avec une affligeante médiocrité ou même une inconscience morale.

Sans prendre la défense de ces insuffisances ou de ces déformations, on a pu soutenir, non sans vérité, que de telles imperfections, parfois permises par Dieu, soit pour entretenir l'humilité de ceux qui s'en aperçoivent et en gémissent secrètement, soit pour masquer les vertus plus profondes qui échappent au regard, ne sauraient légitimement fonder un jugement sévère contre le catholicisme et son efficacité. Sans doute il est désirable, comme nous l'avons déjà dit, que, selon le vœu du Concile du Vatican, l'éclat spirituel du peuple chrétien frappe les yeux et serve de preuve irréfutable, indubitable de la divine vérité qui [190] reluit dans l'Église à chaque moment de son

¹ Une thèse considérable de doctorat ès lettres du grand érudit Louis Massignon étudie, documents à l'appui, la vie extraordinaire de ce mystique musulman.

histoire, de telle sorte qu'il doit suffire de la voir vivre devant nous pour conclure légitimement et nécessairement à son fondateur et à sa mission. Néanmoins le problème de la sainteté est encore d'un autre ordre ; et s'il est vrai que nous avons besoin d'un troupeau fidèle aussi nombreux et aussi fervent que possible afin de justifier à tous les esprits de bonne foi le caractère surnaturel du catholicisme, l'on a répété plus souvent encore que nous avons surtout besoin de saints dans toute la force du terme, afin de réchauffer le monde qui se refroidit, ainsi qu'on le lit dans l'office de saint François d'Assise, *frigescente mundo*. Pourquoi cela ? qu'est-ce donc qu'un saint ? d'où vient l'importance attachée aux canonisations ? et comment en revanche expliquer cette hostilité méprisante ou irritée du monde, dont naguère un candidat au baccalauréat faisait le naïf aveu en déclarant que « l'état de sainteté est un état immoral » ?

Il y a une sorte de défi au monde dans les allures habituelles et d'ailleurs toujours neuves et originales des saints. Ils semblent, comme le Christ, un signe de contradiction, une pierre de scandale, un démenti à la prudence timorée et aux apparentes vertus qu'inspire l'esprit mondain. D'où le problème que les saints posent aux consciences des témoins de leurs initiatives, de leur austérité, de leur « folie », selon une expression qu'on leur applique souvent comme on l'a appliquée à leur divin modèle. Sans doute nous avons dû insister maintes fois sur le caractère profondément humain et pleinement raisonnable de la vie chrétienne, et Jean de la Croix déclarait que le mystique est le plus sensé des hommes. Mais enfin un autre aspect est encore plus frappant : la sagesse surnaturelle contredit en somme les préceptes communs, les conseils des philosophes et des moralistes, cette modération dont Aristote disait qu'elle est un juste milieu entre des excès contraires. Rien de trop, disait le proverbe antique. A cette prescription de la pensée païenne répond la doctrine évangélique qui, pour imiter [191] l'excès de la charité divine, réclame de l'homme un excès de même sens : la seule mesure d'aimer Dieu, dit saint Bernard, est de l'aimer sans mesure comme par une folie contagieuse. Il ne faudrait donc pas croire que l'idéal chrétien soit celui d'une vertu bourgeoise et d'un équilibre tout reposant. Quoiqu'il y ait eu de grands saints pour réaliser cette paix inaltérable des « petites vertus » dont la continuité et la perfection

suffisent à faire atteindre le plus haut degré de l'union spirituelle, cependant il semble plus ordinaire de voir incarner chez les héros de la sainteté certains traits particuliers, certaines initiatives paradoxales qui provoquent la surprise, les interprétations fâcheuses, les persécutions même. Les saints semblent donc bien, dans le plan providentiel, destinés à réveiller les âmes de leur torpeur même vertueuse, à empêcher l'idéal chrétien de se banaliser, de s'humaniser, de dégénérer en une sorte de philosophie idéaliste, à la manière des sages du Portique ou des héros de l'ascèse métaphysique. Destinée à faire éclater la présence du surnaturel dans le monde même qui est porté à la nier ou à la reléguer dans le passé de l'histoire ou de la légende, la sainteté justifie la perpétuelle déclaration de guerre du Christ au monde et par conséquent du monde au Christ.

Rien d'étonnant dès lors si l'Église garde le privilège de cet état méthodiquement perturbateur et qui force le secret des cœurs à se révéler selon le jugement que les Ames porteront sur les fruits des apôtres de l'Évangile et des imitateurs du Christ, qui n'a pas craint les paroles dures, les avertissements terribles à la sagesse pharisaïque, les actes humiliants et l'obéissance allant jusqu'au supplice des esclaves. Morale d'esclaves, a-t-on dit de la loi chrétienne, qui prescrit l'humilité, la mansuétude, l'oubli des injures, l'amour des ennemis, tout ce qui semble contredire la fierté naturelle et la magnanimité du caractère. Et cependant si l'on réfléchit aux voies qui seules conduisent à l'union transformante sans nous permettre de nous arrêter à notre [192] étage humain, il faut bien convenir que les prétendues vertus naturelles, quand elles sont trop confiantes en elles-mêmes et se tournent à l'admiration, méritent le nom de *splendida vitia*. Que l'on songe aux paroles du *Magnificat*, dont on a osé dire qu'elles sont pleines d'un venin dont l'Église a dû les expurger par sa musique sacrée : elles expriment, tout au contraire, la vérité foncière qui illumine une âme pleine de Dieu, vérité qui ne s'applique pas aux réalités politiques de ce monde, mais qui comprend les plus mystérieuses profondeurs de la grâce travaillant la bassesse humaine pour l'élever jusqu'à l'union divine. Ceux qui s'estiment puissants, riches, rassasiés et sages, ce sont ceux-là qui demeurent vides, affamés, dépouillés, abaissés. Aussi la sainteté est-elle en haine aux esprits fermés aux appels de la grâce, puisque celle-ci, selon le mot

de l'Écriture, ne se répand que dans les vases vides, vides de l'amour-propre, vides de toute complaisance dans les œuvres personnelles.

A ce compte, on ne contestera plus que la sainteté véritable ne se trouve que là où est l'esprit de Dieu, c'est-à-dire l'Église invisible dont l'Église visible n'est que l'organe. Et on comprend aussi que l'irritation des hommes contre les témoins importuns de cet esprit soit à sa manière une preuve de plus en faveur du caractère unique, impossible à contrefaire, toujours imprévu et déconcertant, de la vérité catholique. De ce point de vue, nous sommes armés pour répondre aux objections renouvelées contre les infirmités privées ou publiques, contre les défaillances particulières ou les déficiences collectives des hommes ou des nations catholiques. La Providence n'a pas besoin de ce qu'on osera appeler des preuves ostentatoires et glorieuses. La vérité de l'ordre religieux se révèle humblement, dans l'intimité des âmes, par des preuves discrètes bien plutôt que par des manifestations éclatantes. Celles-ci, il est vrai, ont joué leur rôle utile dans l'histoire, mais non sans mélange ni sans rançon souvent plus onéreuse que n'ont paru avantageux ces triomphes suivis de lendemains douloureux. [193] A vrai dire, le mélange d'ombre et de clarté est, comme le remarquait Pascal, la règle du jeu dans le gouvernement divin du monde ; et Pascal ajoutait, en avouant l'erreur de sa logique outrancière, son désir ou d'une entière clarté, ou d'une entière obscurité pour la certitude ou pour le mérite de la foi ; mais non, concluait-il, c'est le mélange d'ombre et de lumière qui permet le mieux la révélation des secrètes dispositions et du commerce mystérieux entre Dieu et les âmes.

Du reste l'illusion millénariste toujours renaissante est celle dont nous devons le plus nous défier : toujours nous sommes portés à escompter pour demain le règne de Dieu sur terre ; c'est là l'illusion charnelle qu'il faut à tout prix éviter, parce qu'elle est grosse d'impatience ou de violence, de déception ou de découragement, pour ne pas dire d'abdication et de trahison. Rien donc ne peut ni ne doit nous empêcher de reconnaître à l'Église cette note authentique, spécifique, permanente, inaliénable, insuppléable, démonstrative de la sainteté : caractère tellement original qu'aucune contrefaçon n'a jamais pu s'en faire de manière durable, générale, plausible. N'est-ce pas là une preuve de cette réalisation théandrique, Dieu dans l'homme, l'homme en Dieu,

dont il semblait d'abord que c'était un rêve chimérique ou absurde, alors qu'un Aristote nous déclarait qu'un amour entre Dieu et l'homme serait indécent, déplacé, irrationnel, impossible, tant la disproportion est forte de l'un à l'autre ? **[194]**

CHAPITRE XVI

- La preuve du christianisme par l'idée et le mot même de catholicisme

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les objections les plus subtiles et peut-être les plus influentes auprès des esprits de haute culture, nous en rencontrons une qu'il s'agit de tourner elle aussi en preuve et en confirmation éclairante. Bien des âmes généreuses estiment que toute religion de dogmes arrêtés, de préceptes rigoureux, de discipline autoritaire est une survivance du passé, et que, s'il faut garder l'idée d'une Église, c'est pour y voir une assemblée de libres croyants, un organe de la solidarité humaine, un moyen de communier avec le Père commun de tous les êtres, avec la divine lumière qui éclaire les esprits, échauffe et guide les volontés : voilà, dit-on, le seul véritable catholicisme, celui qui justifie son nom en restant fidèle à l'étymologie qui lui fait signifier universalité. N'avons-nous pas dit nous-même qu'il y a une âme invisible de l'Église ? et n'est-ce pas là qu'il faut transporter le centre d'équilibre et de rayonnement de toute vie religieuse, de tout culte de Dieu en esprit et en vérité ? C'est de telles pensées que s'inspirent maints congrès pour l'union des Églises et ce parlement des religions où l'on s'est étonné de voir le catholicisme historique manquer à l'appel comme s'il trahissait son nom et sa fonction. Il vaut la peine d'étudier attentivement cette difficulté spécieuse.

Saint Augustin déclarait que le nom seul de *catholique* suffit à le retenir dans le sein de l'Église, car seule cette Église se donne à elle-même, réussit et réussira toujours à se faire [195] rendre par tous ce nom qui est son bien propre et inamissible : a-t-il dit et vu juste ? Et que signifie exactement cette prétention que l'histoire a jusqu'ici vérifiée ? car nul ne s'y méprend lorsque dans le Credo l'on chante l'*Unam, sanctam, et catholicam Ecclesiam*. — Parce que ce mot nous désignons simultanément plusieurs sortes d'universalités ; mais nous excluons cette promiscuité des religions qu'on a pu comparer à une tour de Babel. Essayons donc d'indiquer ces diverses acceptions et toute cette extension du mot « catholique » ; car, en le comprenant bien, nous verrons du même coup comment il est le glaive tranchant qui sépare ce qui doit être disjoint, sans confusion, sans diminution possible, de la vérité assiégée de toutes parts par les erreurs et les faiblesses multiples.

— Le sens le plus obvie s'applique à l'extension dans le temps et dans l'espace d'une Église qui comprend des hommes de toutes races, de tous âges, sans distinction de frontière ni limitation étrangère au pur ordre spirituel. Officiellement la catholicité est définie par l'adhésion au magistère suprême et à la hiérarchie qui est le canal de l'autorité, de l'enseignement infaillible et de la vie sacramentelle. Mais cette façon historique, géographique, juridique et canonique de déterminer et de justifier l'étymologie et l'application du mot catholique n'en donne cependant pas l'idée complète, si exactes que soient d'ailleurs les indications précédemment données. Essayons de montrer comment le catholicisme, sans rien perdre de ses contours précis, a encore une autre largeur que celle à laquelle s'arrêtent communément les regards des hommes, plus attentifs aux réalités visibles qu'aux aspects invisibles.

— L'esprit catholique ne s'étend pas seulement au temps et à l'espace, ni au groupe des fidèles qui en portent explicitement le nom et la livrée. Il nous fait participer à l'immensité, à l'éternité, à l'universalité : il justifie par là la plénitude de la signification attachée au terme grec qui signifie plus qu'oecuménique, plus que perpétuel ; car ce [196] terme s'applique à ce qui est la totalité, dans l'ordre non seulement humain et terrestre, mais métaphysique, spirituel, divin même. Le catholique ne fait donc pas partie seulement d'une large communauté humaine, fût-ce à travers les âges et les

génération passées, présentes ou futures, comme le culte de l'Humanité dont le positivisme se fait gloire en supposant que c'est le plus large objet possible et la plus haute fin d'une religion réaliste. Le réalisme catholique comprend, avec l'ordre cosmique et l'ordre humain, l'universalité des êtres ; et ce n'est rien encore, puisque la communion avec eux n'est effective que par leur commune relation avec un même Créateur et par une destinée finale qui réalisera dans l'unité le plan providentiel. Ainsi le catholique est bien l'homme qui, uni à tous les autres parce qu'il est d'abord uni à Dieu, ne laisse en dehors de lui rien qui lui soit étranger. Le poète parlait du lien qui l'associe à tout ce qui est humain : la vie catholique est infiniment plus compréhensive ; tout lui est incorporé et intelligible, dans la mesure où la volonté de Dieu se fait sur la terre comme au ciel.

A juger d'après les apparences, les catholiques semblent une minorité, un *pusillus grex*, usurpant un titre présomptueux ; et déjà l'auteur de l'Épître à Diognète remarquait le contraste entre la grandeur du nom ou du rôle et l'infime minorité de ceux qui remplissent la mission d'être à la lumière du monde », « le sel de la terre » : nous semblons être dans un cachot, disait-il, des prisonniers et des méprisés ; et c'est cependant nous qui contenons le monde et portons son salut. Ainsi, dès l'âge apostolique, apparaît vigoureusement le double sens du mot catholique, l'un restrictif, l'autre immense et ne laissant rien échapper à son emprise.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas revenir aux confusions précédemment dénoncées et proscrites ? Ne faut-il pas abaisser les barrières de l'orthodoxie et de la discipline et conférer à toutes les âmes de bonne volonté une sorte de baptême implicite ou, avec Origène, un retour final au [197] salut ? — Pour faire tomber cette objection ou plutôt cette méprise, il nous suffira de dire que ce ne sont pas seulement les sauvés ou les élus qui rendent hommage à la vérité et à l'action universelle du catholicisme : c'est une erreur d'imaginer que ceux qui s'en séparent et qui s'y ferment sont en dehors de lui. Il en serait peut-être ainsi dans l'hypothèse où la possibilité du salut ne serait pas offerte à tous et où la grâce n'aurait pas une portée universelle. Mais il est de foi que le Christ est l'universel Médiateur et que nul ne périt que pour avoir refusé de profiter de la vocation secrètement proposée sous des formes impossibles peut-être à définir,

mais que nous devons croire réellement accessibles. Donc les réprouvés eux-mêmes ne sont pas en dehors de l'ordre ; ils expriment un aspect de la justice divine, aspect consécutif aux appels de l'infinie charité : du côté de Dieu, l'essentiel n'a pas manqué, et le dam n'est lui-même qu'une conséquence personnelle du mauvais emploi de la liberté et de la grâce, munificences toutes deux de la souveraine bonté.

Ainsi, jusqu'en ce qui lui paraît le plus contraire, l'ordre catholique demeure en même temps parfaitement cohérent, intelligible et bon. Rien donc ne lui échappe ; et les plaintes mêmes que les Livres Saints nous font entendre n'ont jamais l'accent du blasphème. C'est une interprétation arbitraire et même fausse que celle de ces auteurs dont le zèle mal éclairé nous dépeint le lieu du châtement comme un tumulte de gestes menaçants, de violence sacrilège ou de crimes de lèse-majesté divine. Ils étaient mieux inspirés, ces vieux peintres qui représentaient les damnés s'inclinant sous la révélation des grâces méconnues, s'accusant eux-mêmes ou s'accusant les uns les autres, et d'autant plus douloureusement qu'ils avaient devant les yeux les plaies du Rédempteur, mort pour leur offrir le salut, sans qu'ils aient voulu user des miséricordes et de l'amour infini.

On voit jusqu'où s'étend le catholicisme qui embrasse, selon l'expression liturgique, le ciel, la terre et l'enfer même [198] et qui comprend, avec l'Église militante, souffrante ou triomphante, plus encore que l'histoire de l'humanité tout entière ; car cette humanité elle-même n'est qu'une partie d'un plan dont la grandeur nous échappe encore, quoique la Révélation soulève quelque coin du voile qui enveloppe le monde angélique et peut-être d'autres histoires dont la nôtre n'est pas totalement indépendante. La Jérusalem future comprendra sans doute bien d'autres merveilles : *multae mansiones in domo patris*. [199]

CHAPITRE XVII

- Le caractère d'apostolicité du catholicisme

[Retour à la table des matières](#)

Par son universalité, l'esprit chrétien paraît dépasser toute limite et s'identifier avec l'esprit total et l'histoire entière, puisque nulle intelligence, nul fait n'échappent à sa judicature. Voici cependant qu'une restriction apparaît comme resserrant le catholicisme sous la loi d'une étroite condition : ne mérite le nom de catholique que ce qui a la marque de l'apostolicité. De ce coup, passerions-nous de l'extrême largeur à l'extrême rigueur ? Comment cela est-il possible ? et quel sens donner à cette « note », qui renverse, ce semble, nos précédentes conclusions, sur l'immense harmonie comprenant tous les siècles et toutes les races ? On va voir cependant que, pour être catholique, l'Église n'a pas moins besoin d'être apostolique que d'être une et universelle ; et, contrairement aux apparences, elle ne saurait être vraiment une et universelle qu'en satisfaisant à cette précise condition de l'apostolicité.

Mais d'abord que signifie au juste cette quatrième note de notre grand Credo : *Unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* ? Selon l'interprétation commune et fort claire que justifie l'étymologie, c'est des apôtres, envoyés du Christ, comme Lui-même envoyé du Père céleste, qu'est née l'Église ; et, par une transmission ininterrompue de doctrine et d'autorité, la succession apostolique se continue à travers les siècles, de telle sorte que,

selon l'expression conciliaire, de main en main s'est conservé [200] le dépôt sacré du dogme, de la foi, des pouvoirs, des rites, en un mot tout ce qui constitue la religion la plus positive, la plus historique, la plus réglée qui se puisse concevoir : du dernier Vicaire d'une paroisse rurale à saint Pierre, au Christ, au Père céleste, une chaîne sans solution de continuité relie toute la hiérarchie, et c'est de cette source que procède l'enseignement du Magistère comme l'administration efficace des sacrements.

S'il en est ainsi, comment comprendre la persistance d'une âme de l'Église plus large que ce corps visible ? C'est ici qu'il faut se souvenir de la distinction précédemment faite entre la connaissance explicite de la Révélation et la participation effective de l'âme, même ignorante, à la Rédemption et à la grâce, fût-elle anonyme. La vérité capitale que la note de l'apostolicité doit souligner est donc de l'ordre réel plus encore que de l'ordre temporel de la connaissance explicite. A ce premier point de vue, l'idée à sauvegarder à tout prix, c'est que le dogme et la grâce viennent surnaturellement à nous par une mission d'en-haut, sans que, même stimulée par des secours invisibles, la pensée humaine puisse découvrir et procurer rien de ce que la Révélation peut seule nous faire expressément connaître. Le sens profond de la note d'apostolicité est donc essentiellement celui-ci : le christianisme n'est pas une invention de l'homme, une initiative de sa conscience même sourdement travaillée par Dieu. Il faut, à l'origine, une mission formelle, un Révélateur qui seul s'est appelé le Maître, le Témoin intime des secrets inviolables de la Trinité, un Médiateur qui, par l'union hypostatique des deux natures humaine et divine en Lui, fait circuler la sève surnaturelle dans chacun des membres qui constituent l'humanité chrétienne. Ainsi est radicalement détruite l'hérésie, toujours renaissante, d'après laquelle la société chrétienne serait simplement un organe de la solidarité religieuse pour des âmes aspirant à une perfection morale et cherchant dans le Christ seulement un modèle, un [201] exemplaire plus parfait qu'un autre, mais sans qu'il soit besoin d'une action directe, d'une coopération intime, d'un secours surhumain, d'une agnition du caractère surnaturel qu'implique l'idée de la transmission apostolique.

A un second point de vue, l'apostolicité de la véritable Église implique, non plus seulement pour la participation réelle, mais pour l'adhésion formelle

et la docilité effective à l'autorité catholique, des conséquences et des exigences aussi précises que rigoureuses. S'il est vrai que l'ignorance invincible n'empêche pas une âme de bonne foi et de bonne volonté d'adhérer à l'âme de l'Église en participant à l'effusion de la grâce, cependant, dès l'instant où la connaissance de la vérité plus complète se fait jour dans un esprit averti, un devoir de probité peut rendre l'enquête absolument obligatoire ; et surtout la reconnaissance de la vérité entraîne un devoir grave et urgent d'entrer dans le corps visible, sous peine de ne plus appartenir à l'âme invisible de l'Église. Le cardinal Dechamps rapporte qu'une anglicane, longtemps en sécurité dans son christianisme fervent, avait été amenée à une étude du catholicisme et que, troublée, puis bientôt convaincue, elle hésitait cependant à se convertir en déclarant que sa religion, qui avait été sincère et féconde, pouvait sans doute rester telle, alors qu'il lui répugnait de renier sa première ferveur et d'abjurer *un* christianisme qui avait été authentique, — comme si elle regrettait un surcroît de lumière nouvelle qui déconcertait son équilibre intime. « Il est trop tard pour vous, lui répondit le cardinal ; après ce que vous avez vu, vous ne seriez plus de bonne foi ; vous ne seriez plus chrétienne si vous ne deveniez catholique, quelque épreuve d'âme ou de famille qu'exige de vous la conversion complète. »

Ainsi, à un double titre, l'apostolicité est la condition nécessaire de la vérité proprement surnaturelle du catholicisme. On a souvent prétendu que ce fait, contingent comme les réalités historiques le sont toujours de quelque manière, constituait un élément accidentel plus gênant que [202] profitable pour la réunion si désirée des Églises. Mais c'est là une très courte vue. Sous ce fait contingent de la transmission ininterrompue, réside la vérité nécessaire de l'origine divine, sans laquelle disparaît le caractère transcendant, le fond surnaturel du christianisme authentique. Ce qui paraît resserrer l'extension du catholicisme est donc cela même qui assure son intégrité et aussi son intégralité, deux mots voisins, mais de significations très différentes, quoique complémentaires. L'intégrité, c'est ce qui maintient la pure idée du christianisme sans laisser tomber un iota de sa lettre et de sa loi, ce qui par conséquent constitue, comme disent les logiciens, sa compréhension, sa définition essentielle. L'intégralité, c'est son extension, son applicabilité totale,

sa judicature universelle. Or si le catholicisme a en effet, comme nous l'avons vu en examinant la note de catholicité, une emprise infinie sur les âmes, sur les sociétés, sur l'histoire entière dans le temps et dans l'éternité, c'est précisément en raison de ce caractère surnaturel dont la note d'apostolicité souligne et sauvegarde la transcendance nécessaire et inaliénable. Sur ce point, nulle transaction n'est possible : en espérant des concessions, on prouverait seulement qu'on ne comprend pas l'économie du christianisme et qu'on ne soupçonne pas les raisons imprescriptibles d'une intransigeance qui est à la fois probité et charité.

Le bien qu'on espère d'un retour au sens chrétien n'est possible que si c'est du véritable et complet esprit chrétien qu'on s'inspire. Aussi le rôle de la Papauté apparaît-il ici comme capital. L'attitude des esprits à l'égard de la pierre sur laquelle est bâtie l'Église révèle les dispositions contradictoires qui s'agitent au fond des âmes. S'insurger contre le « pouvoir des clefs », contre l'autorité infaillible dans les limites où elle s'exerce, c'est méconnaître l'institution divine à laquelle par ailleurs on s'imaginerait pouvoir d'autant mieux adhérer qu'on laisserait de côté ce point douloureux et comme scandaleux à maintes consciences. [203] Mais n'avons-nous pas vu que, selon le mot de saint Augustin, c'est par l'humilité et le sacrifice qu'on entre dans la charité et dans la vérité ? Non pas qu'il faille outrer les témoignages et dépasser les bornes prescrites à la docilité : le Magistère lui-même ne se passe pas du concours de ceux qu'il a à instruire et à confirmer dans leur foi. Le rôle des fidèles n'est pas une passivité muette qui ne se prive d'ailleurs pas toujours de joindre aux protestations et aux adulations les critiques et les insubordinations. L'autorité est assistée pour dirimer les controverses relatives à la foi et aux mœurs de l'Église universelle : elle n'est pas là pour les supprimer et pour empêcher le mouvement des esprits au sein même de la vie spirituelle. Assistée, disions-nous, mais non inspirée (car l'inspiration a cessé à la mort du dernier des Apôtres), cette autorité sainte a donc besoin elle-même de consulter, de s'éclairer, de joindre à la prière l'étude des travaux qui ont approfondi les questions pendantes et sur lesquelles des décisions précises deviennent et lui semblent opportunes. Ce n'est pas en opposition avec la science et la raison, mais avec leur concours que s'exerce le pouvoir

d'interprétation et de direction dont s'acquitte l'autorité apostolique. Elle n'innove jamais, elle conserve un dépôt vivant ; elle est l'organe de la Tradition : et ce mot, mieux encore que celui de transmission, exprime ce mélange de fidélité et d'initiative intrépide où se manifeste dans le temps une vérité éternelle qu'aucune expression discursive n'épuiserait jamais.

Telles sont les idées qu'implique la note d'apostolicité et que déjà marquait fortement le nom que le moyen âge aimait à donner au Souverain Pontife, *Dominus apostolicus*, celui que suggère aussi l'appellation plus habituelle de nos jours, le Vicaire du Christ. Qui voit le Pape voit Pierre, et qui écoute Pierre entend le Christ, et qui entend le Christ entend Celui qui l'a envoyé : le mot apostolat a, dans la langue grecque, cette signification d'envoyer.

Il en résulte aussi que l'Église est apostolique, parce [204] qu'elle est essentiellement missionnaire : elle ne se résigne jamais à vivre en elle-même et sur elle-même, à s'enfermer, comme on nous le suggérait, dans un donjon, dans une sacristie, dans un lazaret ; elle va partout, elle envoie partout prêcher la parole de Dieu, et quand les paroles ne peuvent être encore supportées, entendues et comprises, elle présente aux regards et aux esprits des hommes de Dieu qui, par leur dévouement aux misères corporelles, par leur silence, leur prière et leur immolation, deviennent une prédication vivante. On lui a souvent reproché cette indiscrétion ; on lui a interdit les manifestations publiques. Elle n'en reste pas moins toujours présente, agissante, importune quand il le faut, et profitant de ce qu'elle a un corps visible et vulnérable pour entrer parmi les faits qui s'imposent, parmi les êtres qui subissent les coups, comme cet ancien disant à l'ennemi qui le maltraitait injustement : frappe, mais écoute. Elle a donc ainsi et elle aura toujours ses apôtres et ses martyrs ; et son apostolicité, qui n'a jamais défailli, ne rencontre, semble-t-il, tant d'obstacles que pour faire ressortir le mérite, la générosité, l'héroïsme surnaturel des missionnaires de l'Évangile, comme aussi la coalition des sentiments que Bossuet appelait « la haine de la vérité », la peur de Dieu, l'effroi du surnaturel. En sorte que tout converge vers une justification et une illustration de l'esprit chrétien : ceux qui l'incarnent vraiment comme ceux qui lui résistent et luttent parfois furieusement contre lui.

Toutefois ne simplifions pas trop les conflits de ce monde. On a pu dire sans paradoxe que le Christ travaille doublement les âmes et les sociétés humaines, par ceux qui L'aiment et Le font aimer, mais aussi par ceux qui Le combattent en Le prenant pour ce qu'il n'est pas. Parmi les initiatives nées hors du christianisme ou même quelquefois en apparence contre lui, il s'est fait, il s'est préparé du bien. L'Évangile même nous cite un trait trop peu souvent remarqué. Les Apôtres demandaient au Christ d'empêcher [205] un guérisseur où ils voyaient peut-être une sorte d'émule ou de concurrent ; et le Maître leur prescrivit de le laisser faire : il y a en effet bien des brebis qui ne semblent pas encore dans la bergerie du Bon Pasteur, mais qui entreront peut-être plus tard. Dans les transformations qui bouleversent le monde ne nous pressons pas de juger ni de condamner : de même qu'il y a des consciences où vit l'invisible Église, il y a des initiatives, des institutions, où un esprit chrétien, d'abord insoupçonné, peut se faire jour et faire quelque jour retour au principe où elles avaient puisé ce qu'elles ont déjà de généreux. [206] [207]

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Combien jugent et condamnent l'esprit chrétien parce qu'ils ne le connaissent ou ne le comprennent pas ! Si, en présence du christianisme, la philosophie a un premier rôle à remplir, c'est bien de pratiquer le précepte de Spinoza : *haud admirari, haud indignari, sed intelligere* ; mais cette intelligence est elle-même difficile, même aux plus doctes, parce qu'elle suppose moins une systématisation de points de vue intellectuels qu'une disposition intime de tout l'être spirituel. Pourtant ne diminuons pas la valeur des preuves spéculatives ni le caractère vraiment intelligible d'une doctrine qui seule donne le mot complet de l'énigme du monde, de l'homme et de la destinée. Le dessein de cette étude est surtout de faire apercevoir cette cohésion totale, au point de ne laisser en dehors de l'unité catholique aucune prise contre elle, rien qui lui échappe, rien qui se tourne en opposition, mais pour découvrir une convergence des objections au profit même de la vérité qu'elles semblaient menacer ou détruire. La vérité catholique a donc justifié aussi le critérium invoqué par Spinoza, lorsqu'il disait : *verum est index sui*, le vrai n'a pas besoin d'une justification extérieure à sa propre consistance : il se manifeste par sa propre solidité. Et c'est le témoignage que rendent les chrétiens dont la conviction s'exprime ainsi : ma certitude est faite de tout moi-même et de la parfaite conformité de ma foi avec toutes mes expériences, toutes mes aspirations, toutes mes connaissances, tous mes espoirs.

Sans doute maintes objections surgissent parfois ; mais, loin d'y trouver finalement des raisons de doute ou des causes d'affaiblissement, l'esprit chrétien les tourne en [208] confirmations et en profits ; car, d'une manière plus réelle que ne l'a fait le panthéisme, le catholicisme a toujours su concilier les contraires et tirer des obstacles un surcroît de force. *Oportet haereses esse* : ces épreuves de la foi, qui deviennent pour certains des occasions de chute, sont pour l'ensemble de l'Église un principe de promotion. Des grandes difficultés intellectuelles qui ont surgi en ces derniers temps le christianisme doit tirer et peut espérer un accroissement de vitalité, tant pour l'intelligence du dogme que pour la pureté et la générosité de la pratique.

I. — Comment l'objection tirée contre le christianisme de l'inadéquation entre l'idéal qu'il propose et les réalités qu'offre l'histoire des mœurs et des idées de ceux qui s'en inspirent et s'en réclament peut être surmontée en découvrant dans ce fait permanent de la vie terrestre de l'Église un dessein providentiel de la pédagogie divine.

[Retour à la table des matières](#)

Toujours on a tiré objection contre le christianisme des défaillances qu'en tout âge il a laissé paraître par un désaccord entre l'idéal qu'il enseigne et les réalités qu'offre l'histoire des mœurs, des idées s'inspirant et se réclamant de lui. Cette inadéquation a été parfois contestée et on s'est appuyé sur des textes bibliques ou liturgiques présentant l'Église, épouse du Christ, sans une ride, sans une tache, sans une faiblesse. Mais un tel optimisme, qui se rencontre chez des orateurs ou des âmes plus ardentes que judicieuses, est cependant peu en harmonie avec l'enseignement officiel et les évidences communes. Comment comprendre et apprécier cette disproportion qui, en fait, afflige, déconcerte bien des âmes et qui éloigne de l'Église bien des esprits ou ferme la route du retour à tant d'hommes, faciles à scandaliser lorsqu'il s'agit d'éviter l'effort onéreux qu'exigerait une conversion ?

Maintes explications ont été tentées d'un tel fait pour [209] consoler, encourager les uns, pour empêcher les autres d'y trouver un prétexte à l'évasion. Récemment Karl Adam a consacré le onzième et dernier chapitre de son livre, traduit sous le titre *Le Vrai visage du Catholicisme*, à l'examen de ce point qu'il reconnaît très important, très délicat, très plein de conséquences. Il ne semble cependant pas qu'il ait réuni les plus décisives justifications de cette discordance qu'on aimerait tant à voir disparaître : il plaide en effet les circonstances atténuantes ; il invoque les impuissances inévitables de la créature ou même, si l'on ose dire, celles du Créateur, plutôt qu'il ne découvre en ce fait permanent dans la vie terrestre de l'Église un dessein providentiel ; et c'est cependant cet aspect qui seul donnerait une solution profonde et apaisante.

1° Faudrait-il dire comme certains, entre lesquels Malebranche, que le Christ, parce qu'il est homme, pâtit des limitations de la chair, voit par là même sa connaissance restreinte et son action rédemptrice bornée à un nombre qui ne saurait être indéfini de fidèles ou d'élus ? Karl Adam n'invoque-t-il pas à son tour le caractère forcément déficient de tout ce qui est incarné, singularisé, connu par concepts, exposé à l'imperfection de la science et aux défaillances de la volonté ? Mais une telle explication laisse un malaise, pour ne pas dire plus, lorsqu'il s'agit non plus seulement des membres, mais du Christ lui-même, âme unique et chef divin, absolument parfait, omniscient, de l'Église, dans son union hypostatique avec le Verbe éternel.

On invoque une autre série d'arguments, comme si Dieu jouait à cache-cache avec nous, permettait des scandales pour voiler la beauté de son œuvre, pour donner plus de mérite à la foi et exercer ainsi par une pédagogie artificielle l'ingéniosité de nos interprétations. Qu'en effet les défaillances dont il faut surmonter l'affligeant spectacle soient permises pour développer l'héroïque générosité des croyants qui ont à être en même temps des souffrants, c'est là une vérité généralement admise et d'ailleurs justement encourageante [210] ; mais enfin ce n'est qu'un palliatif, c'est un moyen accidentel de faire de nécessité vertu et d'admettre comme une fatalité de nature ces défauts dont on persiste à penser qu'il vaudrait mieux que les choses fussent autrement qu'elles ne sont. Or c'est cette disposition qui ne paraît pas pleinement

conforme à la plénitude de la foi : dans son œuvre, Dieu sans doute n'accepte comme permanent et caractéristique que ce qui répond à un dessein librement choisi pour un bien supérieur et c'est ce bien qu'il s'agit de dévoiler si l'on veut entrer vraiment dans les perspectives divines.

2° Ce qui nous encourage dans cette voie c'est que le Christ lui-même a voulu déconcerter la sagesse humaine, décevoir l'attente messianique, devenir objet de scandale, selon sa propre expression : dira-t-on cependant qu'il participe lui-même à cette imperfection psychologique, métaphysique, morale dont on tirait argument tout à l'heure ? Non, ce serait impie et sûrement faux. Mais, ajoutera-t-on, le Christ, impeccable en lui-même, n'est-il pas, dans ses membres, participant aux erreurs, aux fautes qu'il a assumées en Lui, de telle sorte que, contre sa volonté, les faits démentent souvent l'idéal qu'il enseigne et qu'il est lui-même ? — Sans doute nous avons à tenir compte de ce qu'on pourrait appeler l'immense déception du Sauveur devant ce que le chemin de la Croix nous montre comme le pire des supplices, l'inutilité de l'effusion du sang divin pour tant de rebelles impénitents. Mais cependant c'est d'autre chose qu'il s'agit ici ; il s'agit des membres vivants, de ceux qui prolongent l'incarnation et où circule le sang, la sève du Christ : comment s'expliquer la misère qui accompagne cette richesse infinie ? Voilà ce semble le vrai problème ; et ce qu'il faut comprendre, c'est comment tant de sainteté dans la source, qui coule toujours en toute pureté, se charge de tant de limon dans la suite de cette vie qui circule en roulant l'eau divine elle-même.

Ici, faisons une remarque dont saint Augustin et bien [211] d'autres, Fénelon en particulier, ont noté l'importance : en dessous de l'infini et du parfait, les différences entre les degrés qui nous semblent les plus bas ou les plus élevés comptent peu, puisque entre la créature, si belle qu'elle soit, et le Créateur la distance demeure toujours incommensurable. Le premier point de cette pédagogie divine dont nous parlions tout à l'heure, c'est d'empêcher l'infatuation de tout ce qui est d'origine créée et de rappeler ce que le beau vers de Corneille nous signifie : « Dieu ne s'abaisse pas vers des âmes trop hautes. » Sa gloire, son privilège, dit la liturgie, c'est de condescendre et de pardonner : *cujus proprium est misereri semper et parcere*. Mais il y a plus : en suivant cette même orientation de pensée, nous apercevons que cette

déification dont Dieu veut nous glorifier nous-mêmes n'est possible qu'à travers l'épreuve la plus mortifiante et que la beauté de la Jérusalem céleste s'achète au prix des humiliations intimes, des avortements apparents, des échecs que l'on peut appeler normaux et providentiels de l'Église terrestre. Elle est parfaite en son Christ et en son hymen éternel, mais elle est mortifiée constamment, jusque dans ses triomphes provisoires qui sont souvent en ce monde l'occasion de dépressions spirituelles.

Par là le mystère de l'Église s'explique par une disposition qui, pour sembler d'abord paradoxale, se justifie foncièrement d'après tout ce que nous avons expliqué des purifications passives, de la mortification qui conduit à l'union transformante et à la vie glorieuse. En attendant, c'est l'existence laborieuse, douloureuse en elle-même, et qu'il ne faut pas vouloir trop exalter sous sa forme présente par des victoires terrestres, pour rester conforme à la vérité des faits, au secret témoignage des consciences, au jugement justifié des témoins impartiaux, et, somme toute, au dessein authentique que poursuit le Christ qui, selon le mot de Pascal, est en agonie jusqu'à la fin du monde dans ses membres souffrants. [212]

II. — Comment, par une convenance qui est la preuve suprême du catholicisme, une intelligibilité complète correspond en lui à une solution intégrale des problèmes de l'ordre moral et religieux, qui va au fond de l'homme, prend et réclame tout l'homme et qui, suffisamment claire et justifiée pour engager sa responsabilité, garde, sous le voile tutélaire de la vie présente, une forme enveloppée laissant à la droiture et à la générosité le mérite de l'option.

[Retour à la table des matières](#)

C'est à mettre en évidence quelques-uns des aspects rendus plus éclairés, plus utiles, du sens chrétien que nous aurions voulu contribuer par cette étude philosophique. L'idée dont elle s'inspire se résume en ce thème : Saint Bonaventure disait, après saint Augustin, que notre philosophie à nous c'est le

christianisme ; et saint Thomas répondait : la philosophie a un domaine propre, une méthode rationnelle, une autonomie relative : c'est à concilier ces deux points de vue diversement vrais qu'il semble bon de s'efforcer. Il y a en effet une manière indépendante, vraiment critique, d'aborder l'étude de la philosophie, en posant les problèmes que la religion positive peut seule résoudre. Mais ces problèmes, qu'une philosophie séparée a le tort d'écarter ou de prétendre résoudre elle-même, réagissent sur l'ensemble des méthodes et des conclusions qui constitue le domaine propre de la spéculation rationnelle. On a d'ailleurs toujours remarqué que toute doctrine digne de ce nom est formée d'un double élément : d'un côté un élément dialectique qui est nécessaire pour définir, relier et ordonner un système fondé et cohérent, d'autre part une intention finale qui oriente vers un terme moral ou religieux tout l'effort de la dialectique intellectuelle ; mais ces deux éléments ne concordent pas toujours, et souvent la partialité des intentions cherche à se justifier par l'apparente rigueur des arguments logiques et des liaisons rationnelles. Or ce qui peut être donné comme la marque du christianisme, c'est [213] qu'en lui ces deux éléments comportent, chacun pour sa part, un entier développement et que tous deux s'adaptent avec une entière concordance ; si bien que l'on peut dire qu'une intelligibilité complète correspond en lui à une solution intégrale des problèmes de l'ordre moral et religieux. Une telle convenance est, pour les esprits capables de l'apercevoir et auxquels on peut réussir à la montrer, la preuve suprême, celle à laquelle rien d'humain ne manque et qui justifie une certitude plus forte que toute autre conviction de détail.

Pascal disait : « Contradiction est mauvaise marque de vérité. » Il ne voulait pas dire que des thèses opposées dénonçaient l'erreur de l'une ou l'autre ; mais, bien au contraire, il signifiait par là que les divines vérités, plus vastes et plus diverses que nos vues personnelles, peuvent nous apparaître en conflit, alors que réellement elles sont complémentaires et solidaires les unes des autres. C'est ainsi qu'en rapprochant tous les reproches, toutes les objections dont on a assailli le christianisme, nous les voyons non pas tant s'entre-détruire que se concerter dans une harmonie qui révèle la transcendance même de son principe. L'Évangile, on l'a souvent noté, prescrit des attitudes contrastantes, la paix et la guerre, la douceur et l'énergie, la

miséricorde et la rigueur. De même l'esprit qui inspire le Sermon sur la montagne sait allier les prescriptions et les promesses les plus diverses sans cesser d'être un seul et même esprit.

Assurément les témoins du dehors ne sauraient comprendre autant que les fidèles l'unité de ces contrastes, qu'il faut expérimenter du dedans pour en voir et en goûter l'harmonie supérieure à toute expression. Mais il est conforme à la doctrine même qu'il y ait une telle disproportion entre une connaissance purement érudite, spéculaire ou extrinsèque et une science expérimentée qui donne à la vérité une vie, une chaleur pénétrant jusqu'aux sources mêmes de l'intelligence et de la volonté. Confirmation donc [214] et non objection que cet endurcissement du cœur ou cette obnubilation de la pensée dont les Livres Saints parlent si souvent comme d'un effet de la justice même, c'est-à-dire comme d'une conséquence normale qui dérive d'une disposition de l'homme et non d'une insuffisance de la vérité et de la Révélation qui nous en est faite intérieurement ou extérieurement.

Mais, dira-t-on cependant, ne subsiste-t-il aucune obscurité, même chez les plus avancés dans les voies spéculatives, ascétiques ou mystiques ? Et n'est-il pas de foi que la foi reste sous le voile ? Entendons-nous bien sur le genre d'obscurité qui persiste, tant que nous sommes, selon le mot du Concile du Vatican, sur le chemin de la vie présente, *in via* : il ne s'agit pas d'une sorte de dissimulation divine, d'énigmes proposées comme un moyen d'arrêter d'indiscrètes curiosités, d'une invention destinée à masquer des vérités qui auraient pu être plus clairement proposées. Une telle idée, trop fréquemment admise, semble fausser toute l'économie de la Révélation chrétienne : l'obscurité n'est pas introduite ou maintenue à plaisir ; et le mérite de la foi ne tient pas au risque encouru comme s'il fallait surmonter des incertitudes normales. En réalité, il n'y a rien de ténébreux pour l'âme qui suit la lumière intérieure ; et les vérités essentielles à nos décisions sont connues de façon suffisante pour que la certitude de la route à suivre enlève aux âmes de bonne foi et de bonne volonté le risque d'une sorte de pari douteux. La nécessité actuelle de l'épreuve est salutaire ; d'où la forme enveloppée qui laisse à la droiture et à la générosité le mérite de l'option. Mais rien de plus que ce voile tutélaire ; et, dans la nuit où certaines âmes sont conduites, ce n'est jamais

d'une curiosité spéculative, c'est d'une réponse effective qu'il s'agit ; par conséquent l'obscurité porte moins sur l'adhésion à l'objet même de la foi que sur l'effort de docilité et sur l'orientation pratique de la volonté.

En ce sens nous pouvons dire que l'esprit chrétien peut [215] être philosophiquement justifié jusqu'à produire une conviction vraiment philosophique ; mais cette vue, si complète, si décisive qu'on la suppose, ne constitue pas par cela même l'adhésion requise pour la foi. Sans que nous ayons à entrer, fût-ce sur un point, dans l'ordre surnaturel où seule la foi peut naître par la grâce, nous devons cependant marquer, en philosophe, et de ce côté-ci de la ligne mitoyenne, que, pour triompher des obscurités inévitables, salutaires et toujours persistantes, il y a nécessairement un acte de volonté, une rectification de l'intention, une résolution et une soumission à produire en nous. Des autres doctrines philosophiques, rien de tel n'est exigible, mais c'est précisément parce qu'elles ne vont pas au fond de l'homme, ne prennent pas et ne réclament pas tout l'homme et ne touchent pas au point suprême de son insertion à Dieu ou de sa désertion de Dieu ; notre étude de l'esprit chrétien serait donc incomplète si nous ne marquions cette singularité et, il faut le dire, cette supériorité exclusive et unique.

On a dit que, pour remédier aux maux religieux dont la philosophie est devenue le principe, il fallait une profonde rénovation philosophique, une tentative de haute métaphysique afin de renouveler les sources supérieures de la pensée humaine ; et, ajoutait-on, il y a longtemps qu'il n'a neigé sur les sommets de la doctrine pour entretenir les glaciers et la fécondité des plaines. Sans doute il est très désirable de manifester toutes les convenances intellectuelles, tous les enracinements du christianisme, toutes ses sublimités doctrinales. Mais en somme la philosophie est toujours réduite à pouvoir peu par elle-même ; le plus qu'elle obtienne dans sa plus grande hardiesse, c'est d'anticiper en quelque manière la révélation finale qui nous attend tous et de dissiper les obscurités factices où nous nous complaisions en incriminant les prétendues ténèbres de l'Église que cependant le Concile du Vatican nous présente comme le foyer de lumière et l'étendard de salut levé au regard de toutes les nations. Ne méprisons pourtant pas [216] la tâche à remplir au profit des intelligences ; car un tel effort n'est pas vain par lui-même, et il concourt

avec celui, plus pressant encore, qui consiste à soutenir et à redresser les volontés contre l'objection que rappelait le poète en se plaignant à Dieu : « Vous les voulez trop purs, les heureux que vous faites. » Attendons mieux de ceux qui, mis en face du véritable esprit chrétien, répondront au contraire : non, jamais trop purs, le bonheur est et ne saurait être qu'à ce prix ; et c'est pourquoi l'esprit chrétien a, avec les paroles de la vie éternelle, les promesses de l'avenir même terrestre. [217]

II - DE L'ASSIMILATION COMME ABOUTISSEMENT ET TRANSPOSITION DE LA THÉORIE DE L'ANALOGIE

[Retour à la table des matières](#)

[218][219]

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Cette étude, dictée il y a près de vingt ans, devait constituer le chapitre XII du *Sens chrétien*. En raison même de l'ampleur prise par le développement sur la surnaturalisation, j'ai cru devoir traiter ce problème à part. Il expose, sans technicité, une vue qui sous-tend mon effort philosophique dans la recherche approfondie des conditions qu'implique l'assertion thomiste : *Omnia intendunt assimilari Deo*.

En effet, parmi les notions sur lesquelles les malentendus demeurent fréquents, l'une des plus équivoques, mais aussi des plus importantes, est celle d'*assimilation*. Bien des conflits entre théologiens et philosophes naissent de la façon ambiguë dont on emploie ce même mot, sans soupçonner parfois qu'on l'utilise en des acceptions tout à fait différentes.

Un examen scrupuleux de la notion d'*assimilation* dissipera les confusions, marquera les distinctions et préparera les réconciliations véritables. Il nous éclairera en outre sur les conditions de réalisation de l'authentique destinée de l'homme. Nous verrons alors pourquoi cette destinée ne saurait être intégrale, pour peu qu'on la restreigne au simple développement de la raison et de nos puissances naturelles — ce développement fût-il normal, indéfiniment progressif et humainement parfait. Ainsi, l'homme apparaîtra frustré, et même

coupable, s'il refuse sa destinée réelle, qui est surnaturelle. Mais c'est à condition de ne point parler seulement d'une imitation analogique de Dieu par l'homme. Car il s'agit plutôt d'une incorporation de la vie divine en l'homme, et d'une présence en lui de l'action surnaturalisante [220]; il s'agit, au surplus, d'une coopération où Dieu et l'homme apportent chacun leur contribution et d'une véritable symbiose que les textes sacrés comparent à un hymen. En sorte que refuser cette union, c'est commettre une sorte d'adultère. Tant il est vrai que l'appel au surnaturel est pour l'homme un fait à la fois imposé et consenti, qui supprime toute possibilité d'y échapper raisonnablement. Toute la morale et toute la mystique chrétiennes sont conditionnées par là et ne sont intelligibles et viables que de ce point de vue pleinement compréhensif.

A la présente étude, le lecteur trouvera jointe, une « reprise et vue d'ensemble » apportant des précisions complémentaires tant sur cette question capitale de l'assimilation que sur maints problèmes connexes auxquels s'est appliqué notre effort philosophique.

Qu'il me soit permis de reproduire, en appendice, malgré leur étendue, le contenu de deux lettres adressées à un correspondant il y a peu d'années et bien propres, semble-t-il, à éclairer la méthode dont nous usons ou même certains aspects essentiels de la doctrine. [221]

I. DOUBLE SENS TRADITIONNEL DU MOT « ASSIMILATION »

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque, dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas résume le mouvement de la nature entière et, plus encore, celui des êtres spirituels dans cette forte formule : *Omnia intendunt assimilari Deo*, ce terme a-t-il la même signification qu'il reçoit de saint Augustin ou de saint Bonaventure qui, eux, parlent de notre illumination intérieure et de notre assimilation spirituelle ? Dans le premier cas, il s'agit plutôt d'une ressemblance, d'une imitation, d'une nature essentielle qui tend normalement à refléter plus ou moins de la perfection divine dont chaque être porte une similitude, mais sans se rattacher par ce redoublement ou ce mimétisme à la vie divine et à l'union vitale qui feraient de ces semblables de Dieu des membres d'un même tout, des organes diversement adaptés à une fonction commune. En cette conception donc, l'*assimilatio*, loin d'unir substantiellement les êtres à Dieu, les constitue en eux-mêmes et les laisse en dehors du divin modèle, comme des copies imparfaites à côté de l'original véritable. Par là, l'on n'aboutit qu'à une solution qu'on peut appeler spéculaire, qu'à une vision qui ne donne qu'une reproduction extrinsèque, qu'un doublet, si exact qu'il soit, de Dieu considéré toujours comme objet de connaissance, plutôt que comme terme d'un amour et d'une union réelle. On le voit, ce qui domine en cette thèse, quelque correction ou complément qu'on lui ajoute, c'est l'idée que *assimilatio* [222] signifie ressemblance, *similis*, mais non, au sens biologique du mot, assimilation, c'est-à-dire intussusception qui transforme l'être inférieur en une vie, en des fonctions, en une perfection d'être, plus hautes.

De là, nous sommes amenés par contraste à concevoir un autre sens de la formule traditionnelle, sens traditionnel lui-même et fondé sur les enseignements les plus répétés, sur les paraboles les plus expressives de l'Évangile, sur les textes les plus profonds de la patristique. D'après cette interprétation, l'assimilation, qui est le but ultime de tout l'ordre créé et spécialement celui des esprits, est plus qu'une ressemblance se bornant à faire des copies multiformes d'un divin objet, c'est l'incorporation authentique et vivifiante des êtres au divin Sujet qui se les attache comme les bourgeons au cep de la vigne et qui tend à faire de cette multiplicité éparse une réelle unité, selon le vœu qui termine le suprême discours du Christ après la Cène rapporté par l'Évangile johannique. D'après cette conception, le monde n'est pas seulement un miroir, toujours imparfait, des perfections divines ; et la béatitude promise aux esprits fidèles à leur destinée n'est pas seulement une froide contemplation dans l'immobilité d'une extase sans élan de possession : c'est une pénétration incessante, une participation toujours accrue, une effusion toujours plus chaude et plus rapprochant de la source même de la charité. Il en résulte que cette union ne saurait être que librement donnée par grâce, puisqu'il s'agit d'accéder à l'intimité même du *Deus absconditus* et d'être, selon l'expression de Tauler, invité au secret banquet et à l'éternelle génération de la Trinité elle-même.

Dans la première conception, le danger reste toujours grand de compromettre la transcendance du surnaturel, puisque les êtres spirituels tendent normalement à connaître et à voir Dieu, en souhaitant par le désir foncier de leur intelligence contempler Dieu tel qu'il est, mais raisonnablement, comme du dehors, et sans soupçonner plus qu'une [223] vision extrinsèque. Aussi, d'un tel point de vue, s'ingénie-t-on, pour éviter de naturaliser la connaissance de Dieu ou de faire perdre la conscience personnelle dans une absorption toute statique, à élever des barrières et à insister sur l'impossibilité d'atteindre naturellement ce qui paraît être pourtant l'objet inévitable du *desiderium naturae rationalis*.

Dans la seconde conception, au contraire, un tel danger est radicalement supprimé. Car s'il est vrai, selon le mot de l'Apôtre, que chaque conscience porte son secret inviolable et que seul l'esprit de l'homme sait ce qui est dans

l'homme, à plus forte raison le secret divin ne saurait être connu que par révélation gracieuse ; et, plus encore, la vie divine, l'adoption du Père céleste ne sauraient être réalisées que par une charité toute libre, vraiment paradoxale, et au-dessus de toutes les inventions, de toutes les prétentions, de toutes les capacités de la nature raisonnable.

On constate ainsi la cause de multiples conflits sur lesquels on ne peut utilement discuter et qu'on ne saurait apaiser dans la lumière que si on pose d'abord le problème ambigu de l'assimilation, afin de savoir de quel côté nous devons chercher le sens exact de la tradition, le dogme générateur de toute notre destinée.

Sans doute on a pu dire que les deux interprétations, dont nous venons d'indiquer les aspects contrastants, se réunissent ou tout au moins se juxtaposent dans l'histoire de la spéculation chrétienne. Avec M. Saudreau, l'on peut même ajouter qu'il y a toujours eu des tempéraments spirituels plus ou moins opposés, à l'instar des chœurs angéliques, les uns plus épris de lumière, plus désireux de voir, plus contemplatifs, et ce sont des âmes qu'il nomme chérubiques ; d'autres, en revanche, plus brûlantes de charité, plus capables d'union que de vision, et, dans la hiérarchie, ce sont les plus parfaites, les âmes séraphiques. Mais une telle opposition, si partiellement fondée qu'elle soit, ne saurait faire illusion sur la commune et indispensable obligation de la vue et de l'amour, de la contemplation [224] et de l'union transformante, qui ne se séparent jamais, quoique les proportions puissent varier dans l'un ou dans l'autre sens. Ce que nous devons dès lors retenir de cet examen, c'est que nous ne devons nous borner à aucune des deux interprétations exclusives du mot assimilation.

Or, du moment où la seconde conception ne saurait légitimement être exclue ni passée sous silence, nous devons conclure que la première ne peut impunément borner, comme on l'a tenté souvent, l'horizon de la synthèse chrétienne. Remarquons que la part n'est pas égale entre les deux formes d'assimilation. Jamais la seconde conception n'a prétendu se passer de la première ni la discréditer, puisque pour parvenir à l'amour et à l'union, une connaissance, une analogie, une ressemblance initiale et progressive sont

manifestement requises ; donc, dans le plus il y a le moins, et l'assimilation vitale par grâce et charité implique une similitude congénitale, une ressemblance acquise et une contemplation plus ou moins infuse. Mais dans le moins il n'y a pas le plus, et bien des insuffisances de notre vitalité religieuse, comme aussi de notre spéculation philosophique et théologique, tiennent à ce qu'on restreint à l'excès la doctrine de l'assimilation en essayant — sans y réussir (et c'est heureux) — de la ramener à un pur problème de conformité intellectuelle. La question du surnaturel, si discutée depuis quelques années, fait éclater cette théorie trop uniquement spéculaire. Mais, pour achever cette salutaire mise au point, il paraît très utile d'envisager directement et à fond l'autre thèse, qui n'a fait à vrai dire semble-t-il, l'objet d'aucun travail systématique. C'est là un de ces points vitaux sur lesquels il serait urgent de porter l'effort de la philosophie religieuse ; et nous allons voir maintenant quels problèmes soulève un examen plus critique et plus approfondi de cette décisive question. [225]

II. DÉPASSER LES MÉTAPHORES QUI RISQUENT DE MASQUER LE VRAI PROBLÈME

[Retour à la table des matières](#)

La question de l'assimilation nous amène à un problème plus profond et encore moins exploré. Comment d'abord faire comprendre la difficulté qui passe inaperçue, sinon sous la forme où les mystiques en ont senti la grandeur ?

Ressembler à Dieu, qu'est-ce à dire ? Ou qu'y a-t-il à faire pour comprendre et réaliser ce programme ? Trop souvent l'on se contente d'interpréter ces mots selon les images que suggère notre expérience commune, comme s'il s'agissait d'un modèle humain à reproduire par un autre homme ou à copier par un artiste. Même des métaphysiciens, tel Leibniz, se sont payés de simples métaphores, lorsqu'ils ont parlé des créatures comme d'un miroir du Créateur ou comme de reproductions qui imitent les perfections de l'Être souverain. A l'aide de telles formules, on croit donner satisfaction, mais c'est à l'imagination seulement ; et en réalité l'on masque le vrai problème religieux, qui ne commence à se poser que si l'on a le sentiment de l'incommensurabilité divine ; car c'est vraiment l'idée vive du mystère enveloppant la majesté de Dieu qui a prosterné les âmes pieuses devant le secret où réside le mystère de l'Absolu.

Essayons de serrer de plus près la difficulté à laquelle nous amène l'analyse que nous avons tentée des deux sens de l'assimilation ; et, reprenant le mot de Platon qui déclare que la fin où nous tendons, c'est la ressemblance avec Dieu, [226] tâchons de comprendre ce qu'implique une telle prétention, celle même qu'indiquent plus fortement encore nos Livres saints, celle aussi

qui a été le principe de la tentation initiale : *eritis sicut dii*. Comment une telle ambition surgit-elle ? et comment est-elle réalisable ?

Il semblerait naturel, pour peu qu'on réfléchisse à la dissemblance foncière de l'homme et de Dieu, de conclure, avec Aristote, qu'il est déplacé et absurde même d'établir un lien de similitude et d'attachement entre deux êtres aussi disproportionnés. Et cependant la connaissance normale que, selon la raison et selon les définitions dogmatiques les plus formelles, nous devons avoir de Dieu prouve que la disproportion n'empêche pas l'analogie, n'empêche pas non plus l'aspiration congénitale de l'intelligence et de la volonté humaines vers Dieu conçu comme la Cause première, comme la Vérité suprême, comme la Fin parfaite et béatifiante. Dès lors, nous ne pouvons nous empêcher de tendre à connaître le plus possible et à posséder ce bien infini où nous porte notre inclination fondamentale. Or, si l'intelligence nous montre la vérité de ce bien parfait et seul rassasiant, la volonté, mue par cette connaissance, se porte vers la possession non pas incomplète ou voilée, mais aussi plénière que possible, parce qu'elle pressent que cette possession du Bien est son bien à elle. Il n'y a en effet, dit saint Thomas, qu'une béatitude, celle de Dieu même ; et c'est à elle que l'homme aspire, même quand il ne sait ni la nommer, ni la définir.

C'est en suivant cette analyse qu'on a pu montrer la place du surnaturel dans la philosophie même, si du moins la philosophie va jusqu'où elle peut aller et doit s'avancer. Il y a donc, posé au plus profond de l'homme, un problème de fait qui appelle non une simple analyse abstraite, mais une solution concrète : en nous prenant nous-mêmes tels que nous sommes, dans le plan actuel de la Providence, comment notre destinée ne reste-t-elle pas en suspens ? et comment le dessein divin devient-il intelligible et réalisable, [227] en dépit des abîmes qui semblent séparer la créature, si élevée qu'elle puisse paraître, de l'altitude de Dieu sans commune mesure avec aucun être créé ou créable ? C'est ici que nous rencontrons le surnaturel en ce qu'il a de gratuit, d'inaliénable, d'inconfusable avec tout don naturel. Soyons attentifs à ce point, qu'il s'agit de mettre dans toute la clarté que les lumières de la raison et de la Révélation combinées peuvent faire converger sur lui. [228]

III. S'AGIT-IL D'UNE SIMPLE PARTICIPATION IDÉALE OU FAUT-IL CONCEVOIR UNE VÉRITABLE PARTICIPATION VITALE ?

[Retour à la table des matières](#)

Si la grâce consiste à unir l'homme à la vie divine par une assimilation qui l'incorpore à l'intimité du Christ et de la Trinité elle-même, suffirait-il, pour obtenir cette sublime élévation, d'avoir une connaissance théorique, une image représentative de cette participation qui, en cette hypothèse, resterait purement idéale et ne serait qu'une donnée subie et comme une vue passive ? Mais cette idée d'une passivité purement spéculaire, d'une contemplation paresseuse, est l'erreur même qui a été condamnée dans le quiétisme et chez plusieurs faux mystiques. L'élévation surnaturelle, selon l'enseignement autorisé, n'est ni une création *ex nihilo*, ni une réceptivité toute inerte : elle est, comme le nom d'élévation l'indique, la promotion d'énergies déjà existantes et qui comporte un réponse de l'être assumé au Dieu qui l'élève, mais non sans le consentement et la coopération de l'homme. C'est pourquoi nous devons considérer comme foncièrement insuffisante la première conception que nous avons examiné de l'assimilation : il ne s'agit pas, pour Dieu, de faire de nous seulement des images, des copies, forcément imparfaites ; il s'agit de nous faire participer à sa propre vie et à sa propre béatitude, *ut vitam aeternam habeant homines et abundantius habeant*. C'est en ce sens qu'il faut entendre [229] la parole évangélique selon laquelle une seconde naissance, un don nouveau est indispensable pour accéder au royaume de Dieu. Et c'est maintenant ce que nous avons à comprendre davantage pour saisir, dans l'unité même du plan divin, la distinction des étages, le rôle de la mortification, comme aussi pour résoudre la terrible difficulté que constitue dans son ensemble le problème du mal. [230]

IV. ROLE INSUPPLÉABLE D'UNE ONÉREUSE ÉPREUVE D'ENFANTEMMENT POUR LA « NOUVELLE NAISSANCE »

[Retour à la table des matières](#)

On s'est demandé parfois pourquoi la charité divine n'a pas eu, d'emblée, sa pleine effusion : n'aurait-il pas été meilleur, le Dieu qui, au lieu de nous exposer à l'épreuve et au risque du dam, aurait d'un seul coup donné le ciel et associé à sa bienheureuse éternité d'autres lui-même ? d'où vient même qu'il faut des dons successifs et qu'il y a comme des retouches pour que s'opère, après la génération, la vocation et la purification, un travail de sanctification, alors qu'il eût paru si facile de munir les élus d'un don à la fois initial, total et final ? Parler ainsi, ce serait prouver qu'on ne comprend réellement rien aux exigences de la Bonté elle-même. Ce n'est pas seulement parce que l'homme, en ce qu'il a de noble et de généreux, ne voudrait pas d'un bonheur dont il ne se serait pas rendu digne ; car il s'agit d'une difficulté plus profonde que cette susceptibilité d'ailleurs légitime : la possibilité de devenir un être pour de bon, d'acquérir une conscience personnelle, de goûter une joie véritable, bien plus encore, de participer à l'Acte pur et de s'unir au vouloir divin, n'est concevable qu'à la condition de traverser, selon le mot de saint Paul, l'épreuve d'un enfantement.

L'idée maîtresse à mettre ici en pleine lumière est donc celle-ci : pour que l'homme soit réellement élevé à la vie proprement surnaturelle et divine, il doit, par un ensemble [231] de démarches (dont nous allons voir la signification intelligible et la valeur spirituelle), subir l'épreuve d'une alternative où il a à opter entre deux destinées, sans que rien puisse suppléer à cet acte d'option qui fixe à jamais son sort personnellement et librement choisi.

C'est à quoi sert le don premier de notre nature raisonnable, de notre liberté morale, de notre vocation surnaturelle : c'est tout cela que nous avons à soumettre à un don nouveau, mais qui ne peut être reçu que si nous restituons à Dieu l'usage égoïste du premier don reçu. Il semble qu'en nous conférant notre nature humaine, Dieu nous ait laissés maîtres de l'en exclure, qu'il se soit comme retiré d'une partie de l'être et que, malgré son omniprésence et son omnipotence, il ait consenti à s'annihiler pour nous faire place souveraine ; mais alors c'est à nous de Le rétablir en nous, de Lui donner une « nouvelle naissance » et d'obtenir ainsi que cette divinité, restaurée par notre acceptation amoureuse, devienne toute nôtre. Comprend-on dès lors la radicale impossibilité de suppléer cette sublime histoire, l'inconvenance d'obtenir au rabais cette genèse qui crée en quelque sorte Dieu en nous et qui nous rétablit nous-mêmes en Dieu, comme si nous étions en quelque façon les libres auteurs de cette créature nouvelle où se trouvent, fondus et unis, deux vies et deux amours qui s'échangent dans un parfait détachement et dans une possession complète d'eux-mêmes ? [232]

V. PARADOXE DES TRIBULATIONS DES JUSTES ET SCANDALE DES SOUFFRANCES JUGÉES SELON NOS VUES HUMAINES

[Retour à la table des matières](#)

Il y a plus encore à tirer de cette étude de l'assimilation où s'opère, à travers les purifications passives, ce que les mystiques ont nommé l'union transformante, ce qui, sous des formes plus humbles, s'accomplit en toute âme en état de grâce. Malgré toutes les explications qu'on peut tenter pour justifier les voies onéreuses par lesquelles la charité conduit et élève l'homme à une destinée « indéclinable », selon l'expression si forte du Concile du Vatican, il reste cependant certains aspects qu'on a pu appeler scandaleux ou même révoltants. Ne craignons pas de regarder en face ces difficultés, d'autant plus que, pour les résoudre, nous serons sans doute amenés à mieux comprendre, c'est-à-dire à aimer davantage, non pas les limitations, mais au contraire l'extension et la profondeur de l'œuvre divine et des conduites providentielles.

Un premier scandale dont s'accommodent difficilement certains esprits très généreux pourtant, tel le bon Frédéric von Hügel, c'est ce fait fréquent des tortures physiques ou spirituelles infligées souvent aux meilleurs, aux plus saints, et cela dans des conditions qui semblent d'autant plus inexplicables humainement que de telles épreuves tombent parfois sur d'autres êtres et qu'elles paraissent même causer un préjudice de l'ordre spirituel à ceux qui subissent ce qu'on a appelé le voisinage terrible des saintes [233] âmes éprouvées. Il y a là sans doute un paradoxe très dur à la raison et au cœur ; mais il n'en faut pas raisonner en argumentant de l'inconnu au connu : le baron de Hügel semblait penser que des malheurs immérités, capables d'aigrir et non d'éclairer, feraient croire à une sorte de cruauté de la part de Dieu qui, pour élever les uns selon des préférences arbitraires, ne craindrait pas d'enfoncer les

autres plus avant dans la révolte et la perte. C'est là une interprétation abusive et assurément fautive. Sans aller jusqu'à dire, avec Hermann Schell, que la souffrance, même subie sans acceptation, est comme un sacrement qui opère *ex opere operato* (ce qui est excessif et a été censuré), il est possible d'accorder que la soumission, même aveugle, *ex passione patientis*, a une vertu expiatoire et déjà purifiante ; nous ne devons donc jamais conclure des insuffisances de la résignation à l'inutilité de l'épreuve, à un endettement accru du pauvre patient.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas faire du christianisme une sorte de religion de la douleur, sur la voie du pessimisme des sectes orientales où se pratique un ascétisme allant jusqu'à la frénésie ? Nullement ; car, pour le chrétien, les pires épreuves sont la condition d'une félicité infiniment supérieure. Au texte évangélique : *oportet pati et ita intrare in gloriam*, saint Paul ajoute cette affirmation en quelque sorte mathématique : entre les souffrances d'ici-bas, *passiones hujus temporis* et les joies célestes, il y a une disproportion infinie, *non sunt condignae* ; et Dieu, conclut-il, ne se laisse pas vaincre en générosité. Ainsi ne nous laissons pas scandaliser par les exigences crucifiantes ; ne voyons même point là simples expiations et pénitence : ce n'est pas uniquement pour compenser les fautes, les plaisirs mauvais, l'orgueil démesuré qu'il y a dans le fond de la vie humaine une douleur incurable, un ennui torturant ; c'est pour préparer l'avènement et l'exaltation de l'être humain surnaturalisé que des humiliations profondes, des déchirements intimes, des destructions mortifiantes sont les voies [234] directes et seules possibles d'un amour qui se place, non à notre point de vue terrestre d'êtres périssables, mais dans la perspective, seule réelle, seule définitive, de l'éternité bienheureuse.

On le voit, le scandale des souffrances des justes et même le scandale des souffrances mal comprises, mal utilisées selon nos jugements humains, ce scandale, qui a troublé et obscurci tant d'âmes, doit cesser par une lumière plus intime que projette une doctrine de l'assimilation divine comprise à fond. Quand on s'imagine que nous n'avons qu'à mener une vie bourgeoise pour entrer dans un Ciel mesuré à la taille des ambitions terrestres, oui, alors on peut être légitimement troublé par ce que les Allemands nomment *Weltschmerz*, la douleur du monde. Il n'en est plus de même si la descente aux abîmes apparaît

comme le chemin de la justice et de la gloire, hors de proportion avec les conceptions d'une sagesse médiocre et d'une générosité inférieure. Il ne faut même pas craindre de faire ressortir l'acuité des maux qui pèsent sur l'humanité, parce que c'est par là aussi que ressortira l'immensité du drame qui se joue et la transcendance de la destinée à laquelle nous ne pouvons nous dérober, à laquelle les maux de ce monde ont pour objet de nous rappeler impérieusement, de nous préparer et de nous faire aboutir. Rien de plus dangereux qu'un demi-optimisme qui méconnaît la double réalité des maux et des biens, et qui conçoit une sorte de Dieu paternelle qui ne punira pas trop et qui ne récompensera que d'une manière enfantine.

Voilà comment l'examen du premier scandale qui nous avait frappé se tourne en une plus haute idée du dessein surnaturalisant qui empêche l'homme de se complaire en son étage humain et de méconnaître une destination qui n'a pas la possibilité d'abaisser jusqu'à sa nature finie. On ne saurait trop insister sur l'inconvénient qu'il y ramener nos rapports avec Dieu et aussi, indirectement avec le monde sur le plan d'une simple conception morale [235] ou métaphysique. Sans doute les relations de l'homme avec les êtres inférieurs ou avec le Dieu rémunérateur et vengeur dont parle le déisme demandent à être connues, définies et observées : mais quelle vue superficielle des choses, si on se représente, comme Aristote, le monde à l'image d'une hiérarchie d'essences étagées où chaque degré a sa valeur propre, son rôle fixe, sa stabilité définitive ! Combien plus vivante, plus stimulante, plus exaltante, cette conception que saint Paul résume en nous disant que le monde est dans un travail d'enfantement où toute créature gémit en aspirant à ce Ciel nouveau, à cette terre nouvelle, là même où le corps deviendra spirituel et où, par cette transformation préparée dans la souffrance, arrivera ce parfait achèvement, *initium aliquod creaturae quod ipse perficiet Deus !* Ne restreignons donc pas nos vues à un simple anthropomorphisme moral qui ramènerait le plan providentiel à une sorte d'humanisme ou de pragmatisme indigent.

Mais que répondre, insistera-t-on, à cette objection persistante : comment comprendre ce que les Livres saints appellent la paix des pécheurs, les tribulations des justes, devant lesquelles la conscience demeure hésitante et troublée ? est-il donc possible que Dieu trouve plaisir à la souffrance de ses

amis, ou que, si l'épreuve est une grâce, Dieu la refuse à ceux qu'elle ramènerait peut-être à Lui ? d'une façon plus générale, d'où vient l'apparente cruauté des purifications passives et de certains états mystiques ? faut-il donc admettre le jugement porté par un historien des religions déclarant que le christianisme est, non une doctrine de béatitude et de charité, mais la religion de la souffrance et de la dureté ?

Posé ainsi, le problème est mal formulé, mal compris ; car c'est du point de vue de la sensibilité, de la durée, des apparences humaines qu'on cherche à l'envisager. Or c'est là, comme le montrait déjà Platon dans le *Philèbe*, une fausse perspective qui aboutit au pessimisme et au nihilisme [236] même. Par une analyse décisive, Platon a montré que nos états sensibles valent par le souvenir et la prévision, par les idées qui les fixent et les interprètent, par les conceptions métaphysiques et religieuses qui en donnent la signification. En d'autres termes, c'est du seul point de vue de Dieu, de l'éternité, qu'un jugement véridique, explicatif et justificatif peut et doit être porté. Or, en cette perspective, les scandales que l'on nous objecte se changent en édification ; et comment cela ?

S'il s'agissait seulement de laisser l'homme à sa condition naturelle, il semblerait qu'en effet Dieu peut le laisser suivre un plus doux sentier ; mais est-il concevable qu'un être spirituel, capable par sa raison de connaître d'autres joies que celles de la sensibilité et de la vie terrestre, trouve son contentement intégral dans des voluptés éphémères ? Y a-t-il pour lui un bonheur véritable hors de la béatitude, laquelle, selon saint Thomas, n'est vraiment béatitude que si elle est celle de Dieu connu et en quelque sorte possédé ? Par conséquent l'homme ne saurait parfaire sa destinée d'être spirituel sans que se pose devant lui le problème de son union, de son assimilation plus ou moins complète à une vie bienheureuse dont il ne trouve pas en lui-même les conditions et la possibilité.

Mais, dira-t-on, pourquoi Dieu n'accorderait-il pas par pure grâce cette félicité qu'il fait acheter si cher, et comment son infinie charité est-elle compatible avec tant de rigoureuses exigences ? C'est ici qu'il s'agit de saisir

la difficulté de notre élévation jusqu'à Dieu, et que nous allons voir, dans les cruautés apparentes, le comble de la justice et de la charité miséricordieuse.

Pour mettre le plus complètement possible sa propre vie et sa propre béatitude en une créature, le Créateur ne saurait faire d'elle une chose passive, une chose sans valeur morale, une chose qui lui ressemblerait si peu à lui-même qui est tout acte, toute générosité, alors qu'elle au contraire serait toute inertie et toute sujétion. Or de quelle manière [237] la passivité initiale de l'être créé peut-elle se transfigurer en une activité divinement créatrice ? Il n'y a qu'une façon concevable et réalisable d'opérer ce prodige qui consiste, selon une expression théologique, à « communiquer l'incommunicable » ; c'est-à-dire que, pour mériter l'union avec Dieu, la créature doit se vider d'elle-même, accepter volontairement et par une coopération véritable la substitution en elle de la volonté divine à l'égoïsme propre de sa nature (*fiat voluntas tua*). D'où cette destruction provisoire et comme anéantissante des joies naturelles, des biens apparents, des activités qui semblent les plus légitimes et les plus hautes dans l'ordre des dons de la nature, et tous ces dépouillements, ces désappropriations, pour procurer une vivification, la naissance de cet « homme nouveau » qui est dès lors configuré au Christ, bien plus, qui est la vie même du Christ en une créature délivrée de ses limitations et infirmités congénitales et surélevée à une vie théandrique. D'un tel point de vue, tout ce qui révolte le sens commun ou les susceptibilités d'une conscience purement humaine s'éclaire, se justifie, sollicite l'admiration et l'amour. Mais une telle disposition suppose, sous la grâce, une correspondance de la volonté libre ; et c'est pourquoi, pour ceux qui résistent ou se dérobent, l'endurcissement est possible, jusqu'à produire en eux cette paix, cette indifférence, cette sérénité, voire cette hostilité, qui surprennent tant de témoins superficiels, comme si la grâce de l'inquiétude religieuse avait pu être constamment refusée à quelques-uns des hommes. [238]

VI. OBJECTION SUPRÊME : LE PROBLÈME DU MAL EN SA FORME LA PLUS UNIVERSELLE

[Retour à la table des matières](#)

Malgré tout, une arrière-pensée travaille maints esprits hantés par le problème du mal en sa forme la plus universelle. Que de fois j'ai recueilli cette plainte, cette angoisse, presque cette accusation : mais Dieu n'aurait-il pas pu faire, d'emblée, ce monde que l'Écriture nomme *perfectum* ? n'aurait-il pas pu créer d'emblée le Ciel avec ses élus, sans exposer des malheureux au risque de souffrir, de démériter et de se perdre à jamais ? n'aurait-il pas pu s'épargner à lui-même, non pas seulement les souffrances de la Rédemption, mais le spectacle de la chute, mais les cris de haine de l'impie, mais le mal éternel du dam ? est-ce que la création, en toutes ses phases et jusqu'en son aboutissement, ne manifeste pas une impuissance, un demi-échec, un défaut de bonté ou du moins un triomphe partiel du mal ? C'est ainsi qu'il subsiste en beaucoup d'esprits un fond de manichéisme : il semble que Dieu aurait pu faire mieux s'il ne s'était heurté à des résistances, et que la défaite partielle de son plan tienne à une limitation du bien par un mal inévitable. C'est là une suprême objection qu'il importe d'écarter et qui doit constituer l'objet ultime de la théodicée, c'est-à-dire, suivant l'étymologie, la justification de Dieu.

Essayons de faire saigner à fond cette plaie qui risque d'empoisonner tant de consciences, même parmi les plus [239] généreuses, et disons-leur d'abord qu'il n'est pas étonnant que de prétendues justifications de Dieu comme celles de Leibniz, en sa *Théodicée* décevante, les laissent moins que satisfaits ¹,

¹ Cf. les textes de Leibniz lui-même dans la Bibliothèque de Hanovre où sont conservés de multiples écrits, encore inédits. On se reportera aussi à l'étude intitulée « Une énigme historique : le *Vinculum substantiale* d'après Leibniz

vraiment déçus, irrités et pour tout dire scandalisés. Est-il acceptable, en effet, que le bonheur des uns soit fait par le malheur des autres, que la rançon du bien soit un mal, et qu'on doive se consoler en décorant ce mal même d'un nom trompeur, en l'appelant un moindre bien ? Est-il même suffisant de discerner, avec beaucoup de philosophes classiques, trois sortes de maux, comme pour émietter la difficulté, afin de la résoudre plus facilement et de la faire en quelque sorte évanouir pour ne pas être écrasé par ce qu'elle a de massif ? Et ce « mal métaphysique » (comme on appelle le principe et la condition du mal physique et du mal moral), suffit-il qu'on le présente comme inhérent à toute créature pour échapper à la tristesse de penser qu'en beaucoup de cas il vaudrait mieux n'être pas, tant des êtres nombreux semblent voués à la douleur ou à la dépravation ? Au reste n'est-il pas dit que, pour le traître Judas, il eût mieux valu qu'il n'ait pas été appelé à l'existence ? Nous nous heurtons donc ici à un problème plus radical encore que ne l'avaient laissé soupçonner nos précédentes analyses, celui qui s'est formulé dans les doctrines de prédestination et de pessimisme, celui aussi que le dualisme avait subi en faisant la part de l'impuissance divine en face d'un principe irréductible et d'une sorte de résistance positive à l'action de la Bonté souveraine.

C'est de ce dualisme tenace, de ce manichéisme latent que nous devons finalement avoir raison. Comprenons d'abord comment il s'engendre dans l'esprit de tant [240] d'hommes, de tant de philosophes, même chez ceux qui s'en croient indemnes et qui raisonnent cependant comme si Dieu n'avait pas pu faire mieux qu'il n'a fait, comme si son œuvre était partiellement et inévitablement déficiente, comme si le mal, dont la réalité est en effet incontestable, restait indirectement imputable au Créateur et à la Providence, au caractère limité de l'action divine. Tel Malebranche invoquant toujours les préoccupations esthétiques du gouvernement divin, sacrifiant à la beauté des voies les plus simples les intérêts du plus grand nombre et attribuant même à la portée toujours finie de la personne du Christ la restriction de ses grâces et le défaut d'extension totale de la Rédemption.

et l'ébauche d'un réalisme supérieur », que j'ai publiée chez Beauchesne, Paris, 1930.

Une telle façon de raisonner procède de notre habitude d'abstraire, de nommer nos abstractions, de les substantifier et de considérer ces entités comme des êtres véritablement subsistants et agissants. C'est ainsi que, malgré les dons de Dieu, nous imaginons, en face de cette effusion toute libérale et toute bonne, un aspect contraire, un concept antagoniste, bientôt une réalité positive qui entre normalement en conflit avec la charité divine pour la refouler et la contredire en ses applications comme en son fond essentiel. Délivrons-nous de ces idoles, et nous allons voir comment nous échappons tout naturellement aux dernières tentations, aux dernières traces de dualisme. Mais, pour y réussir, nous allons avoir à embrasser aussi complètement que possible le problème redoutable de la créature en face de la générosité créatrice.

Pour qu'il valût la peine de créer, suffisait-il de fabriquer une sorte d'architecture destinée à prouver la puissance et la sagesse du suprême artiste ? Non, cette gloire extérieure n'ajoute rien ; elle ne ferait que copier ou caricaturer même la splendeur intime de la Trinité. Suffira-t-il, pour justifier ce que les théologiens nomment l'exode, l'opération de Dieu *ad extra*, de déclarer qu'il est bon, pour attester sa souveraine majesté, qu'il y ait des adorateurs qui lui [241] renvoient quelque reflet de sa lumière, des courtisans qui célèbrent ses faveurs par contraste avec les malheureux qui serviront d'éternels témoins de sa justice ? Non encore : de telles pensées sont même déshonorantes pour Dieu, dans la mesure où l'on penserait de Lui comme d'un autocrate besogneux de flatteurs et de victimes.

S'il y a une raison suffisante de la création, elle ne peut être, selon le plus profond enseignement traditionnel, que la charité, une charité qui, tout en se suffisant uniquement et parfaitement à elle-même, a cependant, en toute liberté, voulu se multiplier, et donner un sens à ce vœu, en apparence fou, dont un livre hindou jette l'expression en songeant à la solitude divine : « Si j'étais plusieurs ! » Dieu n'est pas solitaire : il est l'altruisme même dans le mystère trinitaire de sa vie intime ; mais l'amour est par excellence ce qui se répand, ce qui fait être, ce qui élève en donnant le plus possible de soi ; et le dessein créateur consiste précisément à réaliser non pas seulement des créatures qui resteraient extérieures et infiniment inférieures, mais des participants de la nature divine elle-même, *divinae consortes naturae*.

Et puisque la Révélation nous fournit en effet cette lumière incomparable sur le sens authentique d'une création qui sans cela demeurerait incompréhensible, il nous reste à montrer comment ce dessein, tout de bonté, sans aucune limitation d'un mal qui, du point de vue divin, est totalement hors des perspectives de la création, peut être réalisé, en dépit du caractère paradoxal d'une telle entreprise : faire entrer dans la vie divine, et sans les y absorber, des êtres nouveaux qui, par nature, ne sauraient être qu'à une distance incommensurable de cette union et de cette assimilation prodigieuse.

[242]

VII. SOLUTION SEULE APAISANTE D'UNE THÉOGONIE ASSIMILATRICE PAR LA VOIE DU RENONCEMENT ET DE LA MORT MÊME

[Retour à la table des matières](#)

Étant donné que, selon l'enseignement révélé (qui fait connaître ce qu'il eût été impossible de discerner ou même de concevoir et de désirer raisonnablement, malgré l'aspiration foncière qui travaille notre nature spirituelle), nous sommes destinés à la vie bienheureuse, comment cette genèse divine est-elle possible, est-elle réalisable ?

Nous avons vu que cette destinée ne saurait être plaquée comme une chose passivement imposée et subie. Le salut ne serait pas le salut, s'il était mis en nous sans nous. Quelle est donc cette part que nous avons à apporter dans l'élévation, dans l'assomption, dans la déification à laquelle nous sommes conviés ? C'est ici que vont apparaître les exigences d'une bonté que, de notre point de vue infirme, nous risquons de prendre pour d'arbitraires exigences d'une susceptibilité, d'une majesté, d'une dureté même, d'abord déconcertantes : afin de servir de soubassement, de support, mieux encore, de rançon et d'holocauste à l'ordre surnaturel et au royaume de Dieu qui doit s'établir en nous ou plutôt qui doit devenir nous-même, pas d'autre moyen, pas d'autre péage concevable et valable que celui-ci : le don premier, la nature raisonnable, l'être spirituel que nous recevons de notre première naissance en toute propriété, — si bien que nous sommes, en quelque façon, chez [243] nous et que, selon l'expression du livre de la Sagesse, nous nous appartenons, vraiment maîtres et remis entre les mains de notre propre conseil, — c'est cela même que nous avons à résigner, à sacrifier, à détruire en quelque manière, pour que s'opère la merveilleuse transformation qui, d'une créature sans doute déjà intelligente, libre et capable de connaître Dieu, mais comme du dehors et

comme un objet toujours mystérieux, fait un intime associé à ce qu'il y a de réservé, de secret, d'incommunicable en apparence dans la vie divine elle-même. Donc, c'est la solidité première de notre être moral qui sert de point d'appui et de prix à cet exhaussement, à cette assimilation déifique ; et nous comprenons, dès lors, comment nous avons en même temps à affirmer la valeur originale de notre nature, mais aussi à reconnaître qu'à partir de là notre élévation se fait par un refoulement apparent, notre vivification par une mortification provisoire, notre surnaturalisation déiforme par une annihilation consentie, sans que rien puisse dispenser l'être créé de traverser ces phases génératrices, ces épreuves qui, si douloureuses qu'elles puissent sembler, sont uniquement le moyen, la preuve et la grâce suprême d'une charité infinie.

Nul ne voit Dieu sans mourir : qu'est-ce à dire, au sens spirituel et ésotérique de cette vérité d'abord littérale ? C'est qu'en effet, pour voir Dieu, entrer en lui et posséder quelque chose de son intimité, nous avons à nous renoncer, à lui restituer en nous sa place totale, à subir l'épreuve purifiante et transformante qui mortifie l'appétit naturel d'être, de nous faire centre, de nous suffire, de nous déifier par nous-même. Qu'il s'agisse de la mort corporelle ou de l'abnégation totale, sur la terre de péché ou dans l'Eden, une inversion de perspective, un renoncement à l'égotisme, un sacrifice, une mort sont et ne peuvent pas ne pas être la condition *sine qua non* de l'union illuminante et transformante. Nous ne voyons Dieu qu'en participant à sa lumière, à son incommensurabilité, par l'aveu de notre [244] néant et par le don amoureux de ce qui nous permettrait de nous fermer à l'appel de la charité.

Il faut aller jusqu'à cette destruction apparente, à cette annihilation de l'égoïsme, à l'abnégation totale, pour comprendre ce qu'est aimer Dieu et pour s'aimer soi-même *ad majorem Dei gloriam et ad majorem sui amorem et beatitudinem*. Aimer Dieu, mais c'est tout renier pour lui, excepté Lui et ce qu'il est et veut en tous et pour tous et pour chacun et de chacun. Ne pas admettre, ni en esprit ni de cœur et de volonté, cette mortification déifique, c'est méconnaître radicalement la voie chrétienne, la grandeur du don divin, le sens de la charité, le plan surnaturellement intégral : charité vraiment génératrice en Dieu et en nous, créatrice et parturiente de Dieu en nous ; sinon, *morte morieris* ; et la première mort n'est que le rappel de l'infidélité, le

symbole de l'option renouvelante, le péage de la résurrection, mais aussi l'image de la seconde mort ; aussi, en un sens, la mort est l'acte synthétique qui résout l'alternative et qu'il faut subir activement et dans le *quotidie morior* et dans le *semel mori* du bilan unique et total.

Il est étrange qu'on n'ait pas, plus qu'on ne l'a fait, intégré la mort, *l'acte* de mourir en homme, dans la philosophie et la métaphysique : « mortification » suprême, qu'il faut rendre intelligible et volontaire, « vivification » aussi, dont il faut tirer le parti divin et pour l'expiation et pour la purification et pour la préparation déifique. Même dans l'épreuve antécédente au péché, il devait y avoir une abnégation, un trépas, un refoulement peut-être des curiosités et des virtualités congénitales à l'esprit, un renoncement aux ambitions conquérantes de la nature et de la « civilisation » comprise à la manière moderne. Toujours est-il que, pour nous, mourir doit être un acte, une adhésion, un abandon consenti, une humiliation intégrale par la destruction de notre appartenance et dignité propres.

La mort, comprise et acceptée en la plénitude de son [245] sens providentiel, pénitentiel et transformateur, peut et doit donc devenir l'acte par excellence, celui qui, nous délivrant de l'égoïsme et du péché, nous conforme à la volonté divine, à l'ordre universel, à l'expansion totalement désindividualisante, mais personnifiante, singularisante et consommante *in unum*. Elle reste le suprême véhicule de l'épreuve commune, à laquelle est adapté le moyen dont la grâce use pour le salut, possible à tous. Et s'il est vrai que la connaissance du but suprême et des conditions intégrales de l'union transformante, au prix des purifications mortifiantes, est infiniment bienfaisante, stimulante et perfectionnante, cependant on peut dire aussi, pour répondre à la belle variété des conduites providentielles, qu'il y a, dans l'ignorance même et dans l'acceptation obscure des croix, des souffrances, de l'agonie et de la mort, une grandeur de sacrifice d'autant plus méritoire que l'aridité de la soumission est plus douloureuse.

Ce n'est donc pas simple « retour à Dieu », c'est à la fois aboutissement au Principe et participation à la fécondité divine, qui ne se borne pas à un *statu quo* comme ceux que nous imaginons dans la durée ou qui nous font

concevoir, si à tort, la vision béatifique comme un sommeil immobile : hébétude et non béatitude. Il y a du nouveau en Dieu qui est Esprit de vie et de nouveauté, acte actif, agir pur, et non acte purement natif et naturiste ; il y a du nouveau pour l'homme et, par l'homme même, en Dieu qui dans son immuable éternité embrasse toutes les richesses d'un Amour perpétuellement générateur et de Dieu et de dieux.

De ce point de vue, les objections, les scandales dont s'émeuvent des esprits plus généreux que clairvoyants et que dociles aux suggestions de l'amour, se dissipent ; et ici encore ce qui semblait révoltant se transforme, pour qui sait comprendre et aimer, en raison nouvelle d'admiration et d'action de grâce. Combien il est désirable, pour faire tomber préventions et acrimonies, de répandre cette apologie des voies divines et d'amener les âmes à se fondre [246] devant le soleil dévoilé, comme Platon le rapporte dans l'explication du mythe de Borée : le pèlerin, contre l'effort du vent glacé qui voudrait lui arracher le manteau de raisonnements et de récriminations dont il s'enveloppe au milieu des tempêtes de ce monde, enlève de lui-même toutes les enveloppes faussement protectrices dès que le chaud rayon du soleil et de l'amour a pénétré à travers ses incompréhensions. [247]

VIII. EXIGENCES DE LA CHARITÉ DIVINE

[Retour à la table des matières](#)

Une dernière rébellion cependant soulève la raison contre ce mystère à demi dévoilé qu'elle persiste à trouver trop onéreux et finalement cruel pour ceux qui résistent à l'appel de la charité. Pourquoi, demande-t-on, Dieu, au lieu du châtement, n'impose-t-il pas seulement l'annihilation aux malheureux qui ont succombé dans l'épreuve et en qui avorte la terrible genèse de leur transformation, de leur seconde naissance, plus déchirante que la première ? Eh bien, ce rêve qui a été celui d'Origène et de bien d'autres, cette prétendue « fin de Satan » qu'a célébrée le poète, n'est qu'une méconnaissance de plus de la bonté de Dieu et de la grandeur de l'homme. L'être que nous recevons n'est pas un jeu, un faux-semblant, un pur mimétisme : il a une consistance indestructible, et dès lors que, par la raison, nous sommes entrés dans l'ordre des réalités transcendantes et impérissables, nous participons à l'éternité ; d'où ce que Bossuet nommait le sérieux, incompréhensible de cette vie qui est à jamais, de nos actes qui demeurent indestructiblement, de notre option qui nous confère un pouvoir en quelque sorte créateur, puisque, par le choix qui dépend de nous, nous décidons de notre attitude totale et, définitive : avec Dieu et en Dieu dans l'ordre éternel, ou contre Dieu dans l'égoïsme et le désordre irréparable. « Ce n'est pas pour rire que Je t'ai aimée, » s'entendait dire Angèle de Foligno : à tous s'adresse cet avertissement, qui ne fait qu'exprimer la logique d'une bonté sans défaillance [248] et cette évocation d'un pouvoir ou déifique ou déicide qui a été conféré à l'homme et auquel Dieu se soumet lui-même.

Dans nos diverses sociétés modernes, même parmi les catholiques, le sens du *péché* se perd, ou si quelques esthètes se vantent de le posséder, n'est-ce pas trop souvent pour épicer leur sensualisme ? Dans notre prière, nous devons demander de connaître l'horreur du péché et de le « haïr, s'il se peut autant que

Dieu le hait lui-même ». Qu'est-ce donc à dire ? et qu'a-t-il de si profondément contraire, répugnant, mortel à Dieu et à l'homme ? On ne saurait s'en faire une idée tant soit peu exacte qu'en songeant au dessein déificateur, à l'*exinanition* provisoire de Dieu qui sollicite de l'homme sa restitution plénière ; en sorte que pécher, c'est devenir déicide, c'est priver Dieu comme d'une part de lui-même, et c'est priver l'homme de sa naissance divine ; c'est donc aller contre le plus profond *instinct de conservation*, si l'on ose dire, qui attache Dieu à Dieu, et qui est chez l'homme l'élan le plus fondamental : persévérer dans son être et augmenter son être à l'infini. Il ne s'agit pas seulement d'un défaut aisément corrigé et compensé, d'une tache sur un vêtement qui se brosse ou se lave : c'est au plus intime, au plus essentiel que s'attaque *le péché* ; et quel est l'être qu'il meurtrit et anéantit en quelque façon ? c'est Dieu en sa propre subsistance, en son dessein créateur et béatifiant, et c'est l'homme, en sa destinée totale.

Ne croyons donc pas que le châtement soit l'expression d'une représaille, d'une colère vindicative : c'est tout le contraire, car il n'est que la claire manifestation d'une Bonté méconnue et qui a elle-même souffert, jusqu'à en mourir, de la révolte humaine devenue intrinsèquement déicide par la force du péché. Une belle image nous fait sentir la vérité de cette perspective, en nous montrant aussi les déviations si souvent admises par l'insuffisance d'un sens moral et chrétien : comparons, en effet, deux fresques célèbres qui représentent le *Jugement dernier*, celle [249] de Michel-Ange, celle, plus ancienne, de peintres qui avaient médité, non pas seulement en artistes ou en humanistes, mais en hommes de foi et de piété, le mystère des sanctions divines. A la chapelle Sixtine, la peinture, sans doute émouvante, nous représente dans le Christ un puissant et terrible athlète qui, vainqueur du monde et du démon, accable par son geste de malédiction écrasante les révoltés qui, sous cette foudre de justice et de colère, n'ont qu'à s'enfoncer dans l'abîme des souffrances éternelles : c'est le triomphe de la force, de la contrainte irrésistible, de la justice implacable ; mais est-ce là le Dieu de vérité et de bonté, est-ce là la solution chrétienne des angoisses soulevées par le problème du mal, de la souffrance et du péché ? Regardons, à l'opposé, telle peinture d'un vieux maître anonyme du XIV^e siècle, ou tel tableau de Fra Angelico :

c'est presque le même geste que fait le Christ et l'on peut presque croire que Michel-Ange n'a eu qu'à s'inspirer de ses prédécesseurs ; et pourtant quel abîme l'en sépare ! Si le Christ lève le bras, ce n'est pas pour frapper, pour écraser, c'est pour montrer les plaies de sa Passion ; s'il tient et montre de l'autre main un livre, c'est pour qu'on y lise les Béatitudes et les appels de son cœur à l'humanité ; et c'est cet amour sauveur qui est la vraie peine des coupables, la peine qui surgit de leur propre conscience, la peine qui est en quelque sorte celle de la Passion même du Christ, plus souffrant du sentiment de l'inutilité de sa Rédemption et de l'abandon des âmes que de ses propres tortures.

Par là nous comprenons aussi que le sens du châtement surgit de l'intime conscience du coupable et ne ressemble nullement à une torture purement extérieure qui, ne pouvant amener aucun amendement, apparaîtrait comme une vengeance inutile et brutale, comme un mal s'ajoutant à un mal. La plainte que l'Écriture met sur les lèvres du damné n'est pas un cri de défi, ni une malédiction contre le justicier, encore moins une bravade de révolté qui se [250] glorifierait d'être demeuré impénétrable à Dieu même : l'aveu, qui est le principe même du supplice, c'est cette exclamation qui résume tout : *ergo erravimus*. C'est contre eux-mêmes que les punis s'insurgent ; et là en effet est une source de regret plus aigu, plus suppliciant que ne le seraient des douleurs infligées du dehors à un être que rien n'aurait pu mater : c'est cette division au plus intime de la conscience criminelle contre elle-même qui se traduit par l'image du feu dévorant, surgissant et entretenu au dedans même par la claire lumière qui manifeste les prévenances méconnues et les grâces repoussées. Il faut même dire, avec Julienne de Norwich, que, jusque dans l'extrême supplice de l'âme, l'homme garde ce fond primitif d'attachement à l'existence qui lui avait été donnée par bonté et pour le bien : c'est cela qui rend indestructible l'être atteint de mort spirituelle, et c'est ce conflit de la bonté initiale et de l'échec final qui constitue la sanction même, sans qu'en toute cette histoire rien puisse infirmer la charité du Créateur et du Rédempteur ; tout au contraire, de l'abîme des maux, qui dérivent tout entiers de la faute humaine, s'élève encore un témoignage indissolublement uni pour célébrer les grandeurs de la justice

identifiée à la miséricorde qui peut faire entendre cette plainte amoureuse : *quid debui facere et non feci ?*

Sans doute, pour s'adapter au langage populaire et aux sentiments les plus efficaces, la pédagogie divine, qui se fait toute à tous, emploie des métaphores qui saisissent comme de rudes avertissements, tels ceux d'un père qui menace ses enfants avec d'autant plus de sévère sollicitude qu'il les aime assez pour leur épargner les dangers à force de frapper leur imagination contre les risques dont ils ne discernent pas toujours la vraie nature. Sans doute aussi, il resterait à expliquer ce qui nous est enseigné de la rage contagieuse, ce que nous observons nous-mêmes du prosélytisme acharné à perdre d'autres âmes. Mais, outre que nous n'avons décrit tout à l'heure qu'une conscience anticipée [251] et que la raison foncière du désespoir impérissable, il convient d'ajouter qu'en effet l'esprit de révolte, la crainte haineuse, le désir des jouissances malsaines, les ambitions de l'orgueil dominateur supposent en même temps le besoin de complices, l'appui du plus grand nombre et l'ardeur d'obtenir les concours nécessaires à des desseins de jouissance et de destruction ; rien d'étonnant dès lors si, dans le drame de ce monde que saint Augustin trace en montrant les deux Cités constamment aux prises, l'une fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, l'autre sur le détachement et l'annihilation de soi jusqu'au triomphe de l'amour divin, les deux armées se recrutent, se mélangent et cherchent constamment à gagner l'une sur l'autre des adeptes dévoués jusqu'au suprême sacrifice. Ce spectacle : même est bien fait pour manifester, à travers les apparences confuses où tant d'esprits perdent le sens du drame dont ils sont les acteurs, l'immense enjeu et l'organisation secrète qui finira par ranger distinctement d'un côté ou de l'autre les belligérants de la guerre de ce monde.

Mais, dira-t-on encore, comment est-il possible que de si grandes choses se décident presque à l'insu de tous les hommes ? n'est-ce pas un rêve chimérique que cette description d'une sorte de genèse divine ou de chute sans fond et sans fin ? est-il concevable que, dans la banalité des existences et des préoccupations communes, l'œuvre d'une éternelle discrimination se prépare et se détermine avec une suffisante clarté pour qu'il y ait ensuite une suffisante justice ?

A cette difficulté la réponse est double. Pour ceux, d'abord, qui peuvent par grâce, par réflexion, par vertu pratiquer le conseil des Livres Saints en étudiant *magnolia Dei* et à qui s'adresse la promesse : *qui elucidant me vitam aeternam habebunt*, la conscience même de cette destinée, la vue des exigences et des voies de la charité apportent une lumière et une chaleur dont, selon l'expression de l'épître à Diognète, ils doivent contribuer à éclairer et à réchauffer le corps obscur et froid de ce monde ; ici, comme [252] ailleurs et plus qu'ailleurs, la connaissance est une condition de sécurité, de perfectionnement, de plus-value dans l'action elle-même, et l'acte de charité se fera d'autant mieux que la contemplation de l'épopée divine dans la surnaturalisation universelle sera mieux connue et plus intelligible.

Mais aussi, pour les plus simples, pour les plus frustes, il suffit des formes les plus rudimentaires, les plus enfantines, pour que le germe divin soit accueilli et s'enracine en une vie ou peut-être seulement en une mort ou une résignation soumise ; bref, il faut qu'un don de soi, une preuve de dévouement et de générosité serve de véhicule et permette l'avènement de ce monde nouveau auquel nous sommes conviés et que, parfois, un simple pas nous permet d'atteindre ; car, si nous n'y entrons pas sans un péage, ce prix peut être infiniment faible, — comme d'ailleurs, si grand qu'il paraisse, il n'est jamais qu'infime en comparaison du don que Dieu surajoute aux mérites de l'homme.

C'est même là que nous retrouvons, pour la satisfaire enfin, la réclamation dont nous avons recueilli l'écho : la bonté de Dieu ne pourrait-elle donner le ciel tout de suite et tout gratuitement ? On a vu pourquoi ce don ne saurait être primitif et seul ; mais il est exact d'ajouter que ce que Dieu demande de la plupart est si peu que, sur ce quasi-rien, qui ouvre cependant les digues de sa magnificence, le flot débordant submerge et emporte les âmes. En ce sens, les paroles de saint Jacques et de saint Pierre nous ouvrent l'horizon des surprises ineffables, que saint Paul aussi nous laisse entrevoir d'après une ébauche d'expérience personnelle. Nous ne sommes encore, et si haut qu'il soit possible de parvenir, que des enfants balbutiants, à l'aube encore obscure ; « *initium aliquod creaturae* » (*Jac. I, 18*) *quod Deus* « *ipse perficiet* » (*I Petr. V, 10*) : ces textes nous suggèrent la pensée d'enrichissements ultérieurs, de métamorphoses qui, sans détruire la continuité de la mémoire et du mérite

personnel, réaliseront ce progrès dont nous avons l'espoir irrésistible, lorsque la seule pensée d'une contemplation [253] immobile et fixe laisse craindre à bien des âmes que la vie future qu'on leur promet ne soit qu'une monotonie plutôt que le règne de l'esprit d'amour et de nouveauté.

S'il était permis de spéculer sur cet au-delà qui nous reste salutairement mystérieux, ne soulèverait-on pas un coin du voile en supposant que l'éternité même n'empêche pas plus, dans son unité possédante et totalisante, le mouvement de la durée que l'extase de la vision ne supprime la conscience discursive de soi-même et de tous les êtres ? Et ce qui justifie cette succession d'états progressifs, c'est l'enseignement même qui nous est donné sur l'intervalle qui sépare l'état des âmes avant et après le Jugement suprême, et ce que notre *credo* appelle la « résurrection de la chair » ; il y a donc, au delà de l'existence présente, une histoire complémentaire, une vie toujours accrue et, comme le dit l'Apocalypse, une terre nouvelle dont tout nous échappe, mais dont la promesse, si indéterminée qu'elle soit, nous empêche de trop restreindre nos explications à la mesure de nos pauvres conceptions actuelles. Dans la vie organique où tant de mystères subsistent encore, l'on a découvert que l'équilibre colloïdal, toujours instable, peut être modifié par d'infinitésimales doses, car en présence de ces données minimales l'unité synthétique ou, comme l'on dit pour masquer une ignorance plus profonde, le dynamisme synthétique d'où procèdent les phénomènes biologiques suscite, par catalyse, des énergies qui semblaient endormies et qui sont apparemment hors de proportion avec la dose minimale ou la vitamine introduite dans l'organisme : peut-être en est-il de même dans ce grand corps spirituel de l'univers, et ce que nous pouvons déjà entrevoir nous laisse soupçonner que, du plus bas degré de la matérialité jusqu'au plus haut sommet des états mystiques, il y a une continuité telle que, quoique tout procède d'en haut et tende à tout ramener vers ce terme suprême, toutefois l'œuvre totale de Dieu ne s'opère qu'en passant par les formes les plus humbles : *ab imis ad summa*. [254] [255]

**REPRISE ET VUE D'ENSEMBLE
- CIRCUMINCESSION DES PROBLÈMES
ET UNITÉ DES PERSPECTIVES**

[Retour à la table des matières](#)

I. DOUBLE INSPIRATION DE NOS RECHERCHES

[Retour à la table des matières](#)

Par les considérations précédentes on peut se rendre compte de la double inspiration qui a suscité et attiré toute notre investigation philosophique. D'une part, une préoccupation de méthode, un besoin de continuité, de rigueur et de clarté, un désir de ne laisser échapper aucun des points qui composent l'enchaînement réel et intelligible, depuis l'architecture du monde physique jusqu'au développement de la vie spirituelle ; car ces aspects, en apparence si éloignés, si disparates, si étrangers même, semble-t-il, les uns aux autres, forment cependant une connexion d'états, une série de conditions telles que les phénomènes de l'ordre cosmique (aussi bien dans le sens des grandeurs astronomiques que dans le sens des petitessees inépuisables de l'atomistique) servent de soubassement, de préparation, d'aliment au travail et à l'être même de la pensée, et ont pour cause finale l'avènement de la vie spirituelle, la distinction et l'union des personnes ; car ces êtres sublimes, qui constituent un monde en apparence acosmique et [256] transcendant, ne sauraient cependant subsister sans cette immense préparation d'en bas, qui est moyen, obstacle, stimulant, tentation, principe à la fois d'opposition, de distinction et d'union. Distinction et cependant solidarité et causalité réciproque des « ordres » de Pascal : il ne suffit pas de les opposer ; il faut les relier, *in eodem dramate*.

D'autre part, si le souci d'une exactitude méthodologique répond au vœu de la pensée qui a impérieusement besoin d'établir entre tous ses objets une connexion et même une unité sans laquelle il n'y aurait point d'intelligibilité, cependant ce qui donne le branle à ce mouvement continu de la recherche comme à la liaison réelle des êtres composant l'ordre total du monde, c'est une préoccupation non plus seulement scientifique, mais d'un caractère noétique, moral et religieux : il s'agit de rendre explicable de haut en bas tout cet immense enchaînement de la création, de comprendre la possibilité et la raison

des êtres qui n'ont qu'un être emprunté, des causes secondes qui reçoivent d'une Cause première ce que saint Thomas nomme *dignitatem causalitatis* ; et alors, ce n'est plus seulement un problème d'intelligibilité ou de logique, c'est un problème de valeur, de bonté, de sagesse qui se pose : « comment et pourquoi y a-t-il des êtres capables d'agir et de réaliser une destinée qui soit, grâce à des dons reçus, leur œuvre propre ? »

C'est en approfondissant ce problème fondamental que l'on est amené à discerner les deux dons que, partout et toujours, la philosophie chrétienne et la théologie catholique ont indiqués comme constituant l'énoncé du problème vital que nous avons à résoudre : — d'un côté, le don de la nature raisonnable avec ce qu'elle comporte de connaissance de Dieu et du monde, de liberté et d'obligation, tout cela accordé, pour ainsi dire, comme une mise de fonds que nous avons à faire valoir ; — de l'autre côté, un don encore infiniment supérieur, une vocation surnaturelle, qui ne permet pas à l'homme de rester légitimement [257] à l'étage où il se croit chez lui ; don gratuit et cependant tellement obligatoire pour l'homme qu'il ne peut pas le refuser sans être coupable et s'endetter ; don sans retour, sans reprise, sans repentance, qui, même en cas de dam et pour rendre ce dam possible, juste et terrible, reste bon, voulu, aimé en son fond indestructible : c'est ce que Dieu a mis de son Être en nos êtres, qui participent ainsi à quelque chose de la *Causa sui*, de son Autogenèse, de sa preuve ontologique et ontogénétique. Or la difficulté c'est précisément de montrer à la fois la différence radicale, l'existence simultanée, l'explication rationnelle et la justification de ces deux dons, distincts et solidaires, inconfusibles et inséparés, dans l'état concret qui est le nôtre.

Suffit-il pour cela de déclarer que le premier de ces dons est simplement un support pour le second, qui ne saurait rester en l'air et qui a besoin d'un appui préexistant ? Mais alors on ne justifie pas les exigences du don nouveau qui ne fait pas que s'appuyer sur la nature raisonnable, mais qui la pénètre, la reprend en sous-œuvre et insère en elle des responsabilités inédites. Et d'ailleurs, en parlant simplement de la nature comme d'un soubassement, en quelque sorte physique, pour la surnature, on n'explique pas pourquoi les deux dons ne pourraient pas être accordés ensemble, d'un même coup. Il faut donc aller plus loin et découvrir une explication plus radicale, plus complète, plus précise de

cette solidarité qui, entre des données incommensurables, comporte à la fois une distinction et une connexion également indispensables. C'est ce que nous avons essayé de faire entendre en parlant de cette genèse de la vie morale et religieuse en nous, par *l'offrande* mortifiante que nous avons à faire, afin de procurer ce que l'Évangile nomme « la seconde naissance » ou encore « la naissance spirituelle » : par là il a été possible d'établir entre les deux dons (que nous avons à faire nôtres) une continuité dynamique et une relation intelligible. En effet, la nature raisonnable qui constitue notre humanité essentielle [258] nous est accordée comme une propriété vraiment nôtre, mais c'est afin que, pour épouser la volonté divine et pour entrer dans l'ordre surnaturel, nous ayons à devenir à l'égard de Dieu même des donateurs, en Lui restituant ce qu'il nous avait donné comme moyen de l'acquérir Lui-même grâce à notre générosité qui Lui fait confiance et qui, sous le voile des ombres présentes, se remet à la volonté mystérieuse du « Dieu caché », oui, toujours caché en ce monde où, comme le dit Pascal, nos sacrifices risquent de toujours paraître des duperies.

Combien reste toujours à redresser la grande déviation qu'a fait subir à la pensée chrétienne et à la Révélation d'amour l'influence de la conception païenne et naturiste ! D'après celle-ci, Dieu est une Essence, une Nature, une Force, qui (dira Leibniz, encore pénétré de cet esprit) fulgure des « possibles », arrange des « compossibles » et aboutit à des « réels », ayant fait valoir et triompher leurs droits à l'existence ; et cette thèse évoque aussi l'idée d'un dualisme originel, d'un néant en face de Dieu, d'une prolifération nécessaire des choses créables, d'une sorte de réservoir antérieur à la création ou à la liberté divine. Or c'est faux et meurtrier : le néant n'est pas ; Dieu *est*, et cela eût absolument suffi, si la charité, de façon toute gratuite, n'eût appelé à *l'être*, non pas des possibles antécédents, mais des non-êtres, mis dans le cas de conférer à cette *donnée* (comme à un prêt) une valeur, une consistance, une plénitude divine. Osons dire que, selon la parole de saint Paul, Dieu s'est en quelque sorte retiré et vidé pour créer le néant, faire place à l'être virtuel, et lui procurer le moyen de refaire, de ressusciter Dieu. C'était l'impossible, selon les apparences métaphysiques, comme semble impossible une sorte de suicide de Dieu ; et pourtant, c'est la vérité vraie, *Deus seipsum exinanivit*, et nous

avons à le restaurer en son être nécessaire : d'où l'énormité du péché, la haine de Dieu pour ce refus de lui reconnaître la générosité de son amour et les exigences de son être. Il ne faut [259] donc pas dire que l'œuvre de ce monde a été du possible à l'être, mais que Dieu a posé des êtres en dépit des apparentes possibilités, et que, s'il n'y a pas de dualisme congénital, le dam marque l'indestructibilité des fondements de l'être en ces créatures d'amour.

Il ne suffit pas de dire que le Christ est à la fois le Dieu de la nature et le Dieu de la surnature. C'est bien de dire déjà (et combien cette première thèse manifeste que le commun des hommes même de foi ont la vue courte et même faussée !) que le Christ n'est pas anti-nature, ou que la nature n'est pas anti-Christ ou a-Christique, malgré le dualisme persistant chez tant d'esprits qui ne se doutent pas qu'ils sont manichéens et qu'ils minimisent la puissance, la bonté de leur Dieu. Il faut comprendre que, malgré les misères et les dangers que comporte la nature, elle n'est un obstacle et un risque provisoires que pour permettre l'œuvre déformatrice. Et il faut enfin mettre les intelligences et les cœurs à l'aise, en lumière et en chaleur, grâce à l'exposé plein, simple et total des inventions divines, pour commencer, continuer et consommer le chef-d'œuvre, la création, la surnaturalisation, l'assimilation de l'*Unum totum* où rien n'est en vain et où les renoncements apparentes ou transitoires et les holocaustes destructeurs ou purificateurs ont un sens final d'intégration et de transfiguration, du Thabor au mont de l'Ascension et de l'Assomption, par le Calvaire de ce monde.

Ainsi tout se tient vraiment : le monde de la nature a une consistance qui n'est pas fictive, et il est bon d'étudier ce merveilleux complexus qui aboutit finalement au règne de l'esprit ; mais, d'autre part, la nature entière n'est, pour ainsi dire, qu'une monnaie d'échange, qu'une possibilité pour nous d'acheter avec elle infiniment plus qu'elle, par notre détachement même et en nous remettant, par le devoir et par la soumission à l'ordre divin, dans les conditions de ce marchand dont parle l'Évangile, qui vend tout pour acquérir « la perle précieuse », au prix de laquelle tout [260] n'est rien : en sorte que dans ce sublime trafic — qui paraît d'abord un risque presque téméraire — nous sommes finalement « les bons marchands », puisque nous avons gagné à la fois Dieu et, en Lui, tout ce à quoi nous avons paru d'abord renoncer pour Lui ; car

on ne peut rien *avoir* qu'en étant à Lui : *qui habet, etiam adjicietur ei quod respuerat.*

En résumé, on peut poser ces trois assertions : 1° En nous, êtres pensants, se pose forcément une question totale, indivisible, inévitable, celle même de l'unité de notre destinée et du terme où elle nous conduit nécessairement. 2° Hors de nous, est donnée une réponse, elle aussi unique, totale, indivisible, inévitable, et dont on peut montrer, par une analyse continue et implacable, qu'elle seule résout l'anxiété de la pensée et explique la fin dernière de la vie. 3° A cette réponse, et à cette question que la pensée humaine doit se poser, qu'elle ne peut même manquer de se poser réellement si vaguement que ce soit, et qu'elle résout toujours de façon au moins implicite, il y a, pour tous, accès direct, possibilité et nécessité de prendre position, sans l'intervention d'aucun système philosophique préformé. Et, s'il y a une vérité philosophique, c'est celle qui consiste à énoncer, à éclairer, à justifier cette connexion, cet effort de la pensée et de la vie à l'égard de ce problème et de cette solution : en dehors de là, tout système qui prétend boucler ou s'arrêter pêche par précipitation ou inconséquence ; toute doctrine qui prétend se suffire est illégitime et déficiente. Il importe donc souverainement de ne pas laisser la pensée à mi-chemin de sa tâche, car, avec la tentation où elle est de s'ériger elle-même en solution systématique, elle risque de nous enfermer dans la prison artificiellement construite où disparaît l'horizon et où l'on prend les murs couverts de représentations idéologiques pour la vérité vivante et pour le ciel lointain.

En somme, la clef de voûte de notre tétralogie dans l'étude du penser, de l'être, de l'agir et de l'esprit chrétien, c'est ce secret des intentions et des inventions de Dieu, [261] pour réaliser, vérifier, intelligibiliser, aimer d'autres lui-même, pour faire que ce qui n'était pas soit, pense, agisse véritablement, devienne un objet éternellement digne de la charité divine et glorifie l'Unique, tout en étant soi et béatifié et aimé justement. Comprendre d'abord la supra-métaphysique difficulté de ce dessein, la surnaturelle difficulté de la solution, les risques tragiques de cette théogonie d'amour et de vérité, s'est imposé à nous. Il s'agit de traverser nos pensées, nos actions, nos formes subalternes d'existence prêtée, pour voir à la fois qu'il y a à expliquer comment un penser,

un agir, un être, au sens le plus fort de ces mots, sont concevables hors de Dieu, tout en restant déiformes et même déifiques, et comment nos façons naturelles et humaines sont les conditions préalables d'une transfiguration et d'une assimilation qui nous font vivre à la fois en Dieu et en dieux, c'est-à-dire que la réalité littérale de l'*unum sint*, de l'*unum sunt* ultime consiste en cette union substantielle de la charité qui fait être ceux qui aiment et ceux qui sont aimés par une donation totale et une abnégation réciproque, d'autant plus enrichissante qu'elle demeure foncièrement consentie. Bref, le problème de l'action, c'est l'épopée de cet agir qui est à la fois Théogénèse et Autogénèse ; le problème du penser, c'est la péripétie sublime de l'Incarnation du Verbe en des intelligences créées, qui deviennent, en une même lumière, d'autres Christ : *verbum caro factum, ut caro fiat verbum* ; le problème de l'être, c'est la réalisation dans *le plein divin*, d'une *exinanitio* provisoire, qui permette la *restitutio*, mieux l'*instauratio*, d'une surabondante Divinité en ceux de qui il a été dit : *vos dii eritis*. Oui, mais, à quelles conditions ? c'est à étudier ces conditions qu'il a fallu nous appliquer. [262]

II. OBJECTIONS ET CONTRADICTIONS À TRAVERS LESQUELLES S'OUVRE LA VOIE ÉCLAIRÉE ET ÉCLAIRANTE

[Retour à la table des matières](#)

A) MÉCONNAISSANCES RENCONTRÉES ET DISSIPÉES

Pour mieux éclairer nos positions, jetons un regard sur le passé et sur les objections au milieu desquelles il nous a fallu frayer une voie laborieuse et contredite.

1° En ce qui concerne la nature de la pensée et de ses objets, ce que nous avons rencontré d'abord pour nous barrer la route et pour rendre notre effort suspect et obscur à beaucoup de philosophes et de théologiens pourtant ouverts, c'est l'idée matérialisante que les choses sont comme des réalités extérieures (et opposées même) à l'esprit ; que ces choses sont isolément les unes des autres, isolément même de toute pensée ; que l'esprit subsiste ou bien, selon les uns, comme un épiphénomène postiche, — ou bien, selon les autres, comme une substance transcendante et tout à fait *sui generis* qui tombe comme un aérolithe dans le monde, où cet esprit, tel un enfant trouvé, se débrouille comme il peut, sans réussir toujours à saisir autre chose que des natures intelligibles ou des relations phénoménales.

Or nous avons combattu tous ces présupposés qui, diversement mais également, succombent tour à tour devant un examen critique et laissent en définitive une impression d'arbitraire ou même d'inintelligibilité. En suivant la filière des évidences les plus concrètes et des [263] expériences les plus vérifiées, nous avons échappé tout naturellement à cette façon partout abstraite et extrinséciste de mettre la nature et l'esprit en pièces et en conflit. Nous

avons eu un égal souci de montrer l'interdépendance et l'irréductibilité des êtres et de la pensée que nous acquérons d'eux. Nous avons vu que les objets de la connaissance, tout réels et tout distincts qu'ils sont les uns des autres, se tiennent, forment un ensemble lié, constituent par là même une donnée intelligible, bien plus, préparent et nourrissent l'intelligence, qui ne se passe pas plus d'eux qu'une glace ne se passe du tain réfléchissant ou que la vie organique, quoiqu'elle ne dérive pas de causes physiques et chimiques, ne se passe des aliments.

Par le morcelage qui mettait les choses et les pensées en dehors les unes des autres, on ne comprenait pas la possibilité de réaliser l'unité du cosmos ni dans l'ordre de la science, ni dans l'ordre spirituel qui doit cependant accomplir le vœu divin *ut unum sint omnes et omnia*. C'est pour remédier aux dislocations d'un extrinsécisme triplement délétère *a)* et pour l'ordre physique lui-même, *b)* et pour l'ordre de la connaissance, *c)* et pour l'ordre des rapports de la nature et de l'esprit, que nous avons insisté sur la connexion totale qui fait que, dans l'univers matériel ou immatériel, rien (selon le mot même d'Aristote) n'est en vain : en sorte que les causes matérielles, formelles, finales, sans se confondre, se complètent, se sertissent les unes dans les autres et (comme le demandait Leibniz) associent le règne de la finalité et le règne de la logique et de la force. Est-ce à dire pour cela que les causes finales elles-mêmes soient déterminées et qu'elles surgissent mécaniquement ou par voie d'immanence des données inférieures, de telle sorte que la surnature ne serait que l'épanouissement spontané, normal, terminal de la nature elle-même ? Nullement ; et c'est sur ce second point que le redressement dont nous nous sommes constamment soucié, en philosophe indépendant de tout parti-pris [264] apologétique, a été le plus combattu, le plus difficilement compris, mais aussi le plus important et le plus gros de conséquences.

2° Lorsqu'au début de notre effort nous avons essayé de montrer l'unité de la destinée humaine qui (en fait et dans l'ordre historique et concret où nous vivons réellement) ne peut avoir de solution que par la vie ou par la mort surnaturelle, nous nous sommes heurté à des surprises, à des protestations, à des griefs d'hétérodoxie. Nous n'avons fait cependant qu'énoncer des certitudes dogmatiques et que prendre ces données authentiques de

l'enseignement chrétien afin de coordonner et de composer l'attitude normale de la raison et de la philosophie avec ces vérités officiellement prescrites et requises par la foi. D'où venait donc l'étonnement et l'irritation provoqués par la simple « exploitation » et explicitation de dogmes dont on ne contestait pas l'exactitude et le caractère impérieux, mais dont on méconnaissait les conséquences explicites et les connexions dans l'ordre philosophique lui-même ?

A leur insu souvent, beaucoup d'esprits, attachés à des formules élémentaires, s'étaient formé une sorte de système, soi-disant théologique, dont les articulations principales peuvent s'énoncer de la façon suivante :

L'homme est placé dans un état de pure nature par le fait de la chute originelle, transmise à tous. Dans cet état, la raison suffit à organiser une civilisation positive, une philosophie spiritualiste, voire même une religion naturelle, tout cela dans le plan humain, d'une manière étale ; et tout ce qu'on prétendrait découvrir en l'homme purement homme d'inquiétude et d'aspirations plus hautes n'est que faux mysticisme, troubles de la sensibilité, pour ne pas dire de la sensualité, romantisme condamné par une saine et ferme raison. Loin de chercher dans l'inquiétude et dans les élans infinis de l'homme une préparation ou une stimulation pour l'ordre surnaturel, il faut, dit-on, voir [265] dans cet ordre un moyen externe de comprimer, de mater, de « finir » ces agitations romantiques et révolutionnaires. Le surnaturel ne saurait que venir du dehors et s'imposer par dictamen extrinsèque, comme un fait démontrable historiquement et qu'il faut accueillir par pure soumission à l'objet, sans prétendre trouver dans le sujet même qui l'accepte et le subit aucune justification intérieure ; dès lors, il ne s'agit que d'une question de critique historique pour établir le fait de l'ukase divin et les preuves miraculeuses de son caractère exclusivement transcendant ; les deux ordres de la nature et de la grâce sont comme deux sphères qui peuvent se toucher et ne se compénétrant aucunement ; l'homme reste chez lui dans le domaine positif, artistique, politique ; d'autre part, le fidèle appartient à l'autorité qui le modèle et à laquelle il se soumet les yeux fermés ; et l'on estime même que les misères morales de l'homme naturel ne suppriment nullement les faveurs que sa docilité peut lui assurer dans l'ordre surnaturel.

Ne croyons-nous pas rêver devant l'énoncé de telles thèses ? Et cependant, à leur insu, par suite d'une déviation insensible des méthodes philosophiques et du sens spirituel, c'est cette attitude qui s'est parfois violemment et tenacement manifestée chez certains, en face d'une doctrine cherchant à équilibrer, sans les sacrifier l'une à l'autre, les exigences du dogme, en ce qu'il a d'inaliénablement surnaturel, et les besoins de la vie intérieure sans laquelle il n'y a pas de religion en esprit et en vérité, pas plus que de philosophie vivante et efficace.

B) DANGERS PERMANENTS ET OPPOSÉS DE DÉNATURATION

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui cependant contribue à justifier les craintes et les défiances qui persistent encore malgré des progrès qui rendraient impossibles les incriminations et les méconnaissances premières, c'est qu'en effet parmi ceux qui s'insurgeaient contre l'extrinsécisme pur, plusieurs n'échappaient [266] à ce péril et ne le combattaient que pour tomber dans l'excès contraire, sans d'ailleurs en avoir la conscience et encore moins la volonté expresse. C'est ainsi que quelques écrivains ont insisté sur le caractère surtout moral et intérieur de la foi ; et, même en reconnaissant que la foi vient d'en haut comme un don divin et comme une élévation surnaturelle, ils infusaient ce don, qu'ils déclaraient transcendant, si profondément dans la nature humaine que nous n'avions plus qu'à l'en extraire, qu'à en assurer le développement selon les voies habituelles de notre ascension morale pour remplir notre destinée : en sorte que la distinction s'effaçait entre le caractère personnel et éthique et le caractère transcendant et religieux qui, de ce fait, se trouvait pratiquement désurnaturalisé.

Ce danger était accru chez quelques-uns par une conception qu'on peut appeler intrinsèquement métaphysique du contenu de la Révélation, comme si, en nous instruisant par son Christ, Dieu se bornait à nous faire spéculativement

connaître des vérités métaphysiques, et comme si nous n'avions qu'à tenir compte par nous-mêmes de cet enseignement idéal. Bien plus, ce n'est pas seulement un personnalisme moral, mais même un charitisme métaphysique qui offre ce péril de méconnaître le surnaturel *quoad se*, en le ramenant en somme à un hyper-intellectualisme, à une méta-noétique dont les méthodes et les caractéristiques restent imprécises, ou se bornent aux modes humains de penser, de vouloir, de pâtre. Si l'*a, b, c*, du sens religieux (*initium sapientiae*), c'est le vif sentiment de l'incommensurabilité et transcendance inaccessible de Dieu, on peut dire que, en méconnaissant que l'Emmanuel ne peut être tel et ne rapprocher et habiter en nous que par voie surnaturelle, on manque du sens religieux en même temps que philosophique.

Enfin le danger était encore plus grand pour ceux aux yeux de qui la Rédemption n'aurait été qu'une sorte d'accident survenu pour remédier à l'accident de la chute [267] et pour remettre simplement les choses dans l'état de la nature antérieure au péché ; aussi avons-nous dû insister le plus fortement possible sur l'incommensurabilité de la vie surnaturelle et de la vie raisonnable, sans oublier que, ni présentement, ni avant la chute, l'homme n'a jamais été constitué dans un état de pure nature. Rien ne nous autorise donc, puisque nous partons forcément de ce qui est donné réellement, à spéculer sur une situation inconnue de nous et étrangère de fait au plan divin et à l'histoire totale de l'humanité.

C) COMMENT LES MÉPRISES ET LES ERREURS MÊMES PEUVENT SERVIR AU TRIOMPHE DE LA VÉRITÉ ET MONTRER LE BUT À ATTEINDRE

[Retour à la table des matières](#)

Les méprises et les insuffisances que nous venons de rappeler n'ont toutefois pas été inutiles pour préciser les données du problème et pour empêcher des solutions hâtives et inadéquates ; comme le disait Ollé-Laprune, toute chute peut et doit être une promotion ; et c'est en ce sens qu'on peut

comprendre et approuver le mot de saint Paul : *oportet haereses esse*. La discussion des erreurs ne fait pas que refouler des dangers et que rétablir des possessions acquises ; elle contribue d'ordinaire à augmenter la richesse et à faire valoir des aspects imprévus de la vérité, toujours susceptible de plus de lumière et de plus d'épanouissement. Aussi les conflits, si douloureux qu'ils aient été, entre le modernisme et l'intégrisme, nous ont amenés à une compréhension plus large du surnaturel, de sa transcendance, en même temps que de son incorporation à la vie humaine, dans l'intimité des consciences personnelles aussi bien que dans le développement de la vie sociale et internationale.

On voit de mieux en mieux que l'état où se trouve l'humanité, même privée de la vie de la grâce, n'est pas un état d'équilibre naturel : il y a un déséquilibre, un état instable qui, à mesure qu'un ferment de civilisation issu du christianisme [268] pénètre les divers peuples, aboutit à ce qu'on peut appeler une crise transnaturelle, comme à un ultimatum sommant de choisir entre une chute dans le désordre moral et politique ou une ascension vers les idées et les mœurs dont le christianisme fournit seul l'idéal et les moyens. En approfondissant cette constatation, l'on est amené à reconnaître que, même sous des formes obscures ou anonymes, cette vocation surnaturelle qui s'impose à tous et qui par conséquent infuse en toute conscience une motion dont on ne peut légitimement s'abstraire, n'est pas simplement une donnée venue du dehors sous forme d'enseignement révélé, mais pénètre la nature humaine en ses dernières profondeurs : il faut donc que ce surnaturel, qui, d'un côté, est proposé comme une révélation extérieure et transcendante, soit, aussi, enfoncé au dedans et, même indiscerné, demeure actif et inconfusable avec les seules puissances de la nature humaine.

C'est ce dernier point qu'il est peut-être le plus important et le plus malaisé d'établir avec rigueur et de sauvegarder sans compromission ; telle est la tâche à laquelle nous nous sommes surtout attaché en montrant la distinction radicale des deux dons de la nature et de la vocation divine qui constitue à proprement parler cet ordre surnaturel où il nous est donné d'être ou capable de déification ou capable de déicide : c'est donc jusque là qu'il faut aller pour découvrir le centre optique d'où, pour parler comme Bossuet, se débrouille toute

l'apparente confusion de ce monde et d'où apparaît la continuité, l'unité intelligible, la réalité bonne et excellente de tout ce en quoi nous voyions d'abord pluralisme, opposition, inintelligibilité, scandale même pour la raison ou pour le cœur. **[269]**

III. COMMENT LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE PEUT RÉSOUDRE L'ÉNIGME DE NOTRE INDÉCLINABLE DESTINÉE

[Retour à la table des matières](#)

En somme, nous pouvons résumer en deux propositions tout l'effort de la pensée pour résoudre l'énigme où elle se débat sans jamais se résigner à n'en pas découvrir le sens :

1° Pour donner une signification au vœu de l'esprit, nous avons besoin de nous rendre compte du maximum concevable de bonté dans cet univers muet et mystérieux qui nous met à l'épreuve ; et, quand nous lisons dans saint Jean que Dieu a aimé le monde *in finem*, c'est-à-dire jusqu'à l'extrémité du possible, quand nous entendons cette parole appliquée à cet apparent chaos où vit l'humanité : *plus et melius non potuit facere Deus*, nous ne saurions trouver d'explication à ce paradoxe qu'en voyant dans l'extrême misère des choses périssables et même mauvaises la condition d'une intégration des êtres infimes et souffrants dans cette assomption en Dieu que rend seule possible l'épreuve par laquelle la créature devient assimilable et participante à la béatitude infinie : de ce point de vue on peut vraiment dire : *plus non potuit* ; et une telle élévation des êtres qui n'étaient pas et qui deviennent *consortes aeternae vitae* balaye toutes les objections communément adressées à l'interprétation de l'existence du mal par la prétendue limitation métaphysique du pouvoir créateur.

2° Après qu'on s'est rendu compte du but sublime à [270] atteindre, que reste-t-il sinon à discerner les moyens indispensables et seuls capables d'opérer une si inconcevable assomption : but librement et amoureusement voulu, moyens nécessaires et amoureusement infligés, — nécessaires, non pas comme une contrainte logique ou métaphysique, mais comme une nécessité de moyen

dans l'ordre des réalités spirituelles qui demandent à être à la fois intellectuelles, morales et religieuses ; or à ce triple titre se justifie chez la créature foncièrement passive l'inévitable nécessité, pour qu'elle puisse participer à l'agir divin, d'accepter sa sujétion, d'épouser la volonté divine (*fiat voluntas tua*), et de réaliser en elle un acte divinement pur en accueillant et en voulant ces purifications passives qui, à des degrés divers, viennent s'imposer comme un péage à tout être capable de conscience et de libre choix. Ainsi se consomme cette sublime destinée de ce que les anciens nommaient le plérôme, c'est-à-dire cette plénitude d'un monde parvenant à se remplir de toute vérité, de toute excellence et s'achevant comme une sphère parfaite sans laisser aucun vide, aucun manque, aucun défaut dans l'unité qui embrasse toute la multiplicité.

En résumé, il est donc possible de faire ressortir, de ce point de vue, les avantages suivants :

1° Sont rendues plus intelligibles l'immense générosité, la difficulté et la cohérence du plan de la création ;

2° Se trouve manifestée la raison profonde de l'épreuve imposée ;

3° Est indiqué qu'il n'y a pas de dispense possible à cette exigence déifique ;

4° Est expliquée l'horreur qu'a Dieu du péché qui l'annihile, le tue, le prive de sa gloire de bonté ;

5° Se trouve intégrée l'Incarnation et la Rédemption dans cet ensemble, à titre conditionnel, mais inévitable : *oportuit pati ; factus est obediens ;*

6° Sont surmontées toutes les objections faussement tirées d'une dureté apparente de Dieu, de ses exigences [271] mêmes envers ses amis, de l'échec apparent d'une partie de ses appels ;

7° Peut être éclairé à fond le sublime, terrible et adorable drame de cette extension de Dieu en sa gloire extérieure qui consiste en des dieux vivant de

Dieu, pour Dieu, en Dieu, mais qui ont coopéré passivement et activement à cette Théogénèse ;

8° On peut faire comprendre ainsi que, si la surnature est toute gratuite et incommensurable avec la nature, en revanche la nature est condition de cette surnature, posée en vue de cette surnature, bien que la nature soit un principe générateur et une cause immanente de la vie dont elle est un appui, un sauvageon résistant et transsubstantiable.

Tout cela amène à une conception précisée, éclairée, surélevée du surnaturel, qui ne consiste pas en une forme de tabou imposé et levé, en une élévation métaphysique, en une imitation qui laisserait la copie et le modèle comme deux choses semblables, mais non unies, avec un danger perpétuel de confusion ou de dissociation. Il s'agit d'une participation vitale sans analogue, au prix de laquelle toutes les similitudes et les analogies sont des symboles déficients et extrinsèques, — participation où la transformation d'amour et l'incommensurabilité des vies unies par la charité dépassent toute expression et constituent un maximum de compénétration et de distinction enrichissante, une assimilation vitalisante et transformante. [272] [273]

APPENDICE

- ÉCLAIRCISSEMENTS ET ADMONITIONS

[Retour à la table des matières](#)

I. REMARQUES SUR NOTRE MÉTHODE D'IMPLICATION CONTRE LES ABUS DES MÉTHODES ABSTRACTIVES ET CONSTRUCTIVES

I

[Retour à la table des matières](#)

L'une des questions les plus nécessaires, mais aussi les plus difficiles à élucider à fond, c'est celle de la méthode dont nous usons en contraste avec celle qui a, en somme, prévalu sous diverses formes depuis Socrate. Nietzsche prétendait que le rationalisme et le scientisme dérivait de ce point de vue faussé. Boutroux, à un tout autre point de vue, aimait à répéter que, applicable au monde humain, puisqu'il s'agit chez Socrate de la science de l'homme et du gouvernement de sa vie, la méthode qui procède par généralisation, induction et déduction ne saurait légitimement convenir ni à la nature ni à l'ordre métaphysique, puisque les procédés socratiques portent seulement sur ce que Xénophon appelle « les choses humaines », relevant de l'observation morale et conduisant à régler nos pensées et nos actes dans le domaine personnel, social et politique. Socrate, en effet, écartait la cosmologie, non moins que l'étude des choses divines, pour lesquelles il s'en remettait aux moyens religieux d'information (divination [274], sacrifices, etc.). Mais il a été mal compris des uns comme des autres, payant de sa vie sa prétendue impiété et voyant son esprit dévié par ses grands disciples : le mot légendaire qu'on lui attribue sur Platon : « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé » est la traduction spontanée d'une vérité historique. Il est certain que Platon, puis Aristote et toute la pensée ultérieure de la Grèce, de Rome, du moyen-âge, des temps modernes, ont vécu d'une transposition des procédés socratiques, étendus indûment à l'ordre physique et métaphysique.

Or il s'agit de nous rendre compte : 1) de la nature d'une telle déviation et des raisons qui l'ont amenée, des inconvénients qu'elle présente, de la possibilité et de l'urgence d'y remédier ; 2) de reprendre la route où la pensée, pour rester fidèle à son élan primitif, aurait dû se tenir et doit rentrer. Car la philosophie, dont, en somme, les résultats ont été trop ordinairement déficitaires, est en état de faillite, et cela à un double point de vue, dans tous les domaines : d'une part, en effet, elle s'est déconsidérée souvent au regard des esprits les plus critiques et les plus amoureux de précision, de probité, de sens réel, tant elle s'est contentée de formules invérifiables et de constructions abstraites ; d'autre part, dans la mesure où elle a prétendu développer les conséquences pratiques, politiques, morales, religieuses des spéculations où elle s'est aventurée, l'œuvre destructrice qu'elle a fréquemment produite a, dans le bilan général, semblé dépasser les services qui sont à son actif. Jadis, je m'irritais contre certains prédicateurs qui ont l'habitude — ou qui l'avaient surtout — de tonner contre la philosophie, comme si le mot n'avait que le sens hostile à l'égard des choses religieuses dont le XVIII^e siècle l'avait paré en France. Mais, réflexion faite, et en voyant l'évolution de l'enseignement philosophique officiellement donné, je reconnais que le désordre, la dissolution, l'anarchie résultent parfois et trop naturellement de conceptions dont la virtuosité spécieuse ou dont l'appareil technique ne compensent [275] pas l'incohérence, la partialité et, à vrai dire, l'irréalisme.

Que s'est-il donc produit pour vicier ainsi, à travers tant de siècles et malgré le génie de si grands esprits, une discipline qui doit être normalement bienfaisante et qui non seulement semble indispensable à la civilisation, mais apparaît comme préparatoire et éminemment utile à la foi religieuse elle-même, dont elle a, selon une expression consacrée, à établir les « préambules », à justifier la crédibilité et à montrer le caractère à la fois raisonnable et transcendant ? Rien n'est plus important que de restituer la véritable idée, la véritable pratique d'une méthode philosophique intégrale.

Le faux aiguillage paraît consister en ceci. Notre connaissance ne se développe que grâce à une réflexion constructive de signes, de notions représentatives, de constructions abstraites : cela est non seulement légitime, mais indispensable et inévitable ; seulement il faut, dès l'abord, éviter une

tentation, une précipitation commode, mais ruineuse. Qu'est-ce à dire ? et par quelle pente glisse-t-on à cet abus si peu remarqué, quoique, pour ainsi dire, universellement commis ? Empruntons à Platon, premier responsable, la formule même de cette opération frauduleuse. « C'est sans doute, dit-il, par la vue, par le toucher qu'il s'agit de débiter, et on ne peut faire autrement » ; puis, à partir de ces données primitives, la marche dialectique nous élève dans un monde supra-sensible, et alors, introduits dans le monde des Idées, nous repoussons du pied l'échelle dont nous avons usé pour y monter ; nous constituons un autre monde où, conclut-il littéralement, « tout se détermine et se termine en Idées ». Aristote ne donne pas, tant s'en faut, au mot Idée le même sens, la même valeur que Platon : pour lui, l'Idée ou essence ou nature intelligible est, non pas à part et en haut, $\chi \rho \iota \varsigma$ mais immanente aux réalités concrètes et individuelles ; seulement il laisse de côté, comme inaccessibles à la science [276] qui ne porte que sur le général, ces données concrètes, ces qualités individuelles, ces *accidents* qui constituent sans doute l'existence des êtres singuliers, mais dont la philosophie ne saurait s'occuper. En sorte que sa doctrine aboutit plus sûrement encore — parce qu'elle est en apparence plus positive que celle de Platon — à constituer au sein du monde lui-même un monde de représentations, dont on dira tour à tour qu'il est conforme à ce qu'il y a de plus consistant dans les choses, et cependant étranger à la réalité des existences individuelles qu'on aurait tort de vouloir faire entrer dans une science de l'être. Aussi le procédé constamment employé pour nous évader de cette réalité positive, tout en paraissant nous y maintenir, c'est une induction spontanée et immédiate, $\pi \alpha \gamma \omega$, point de départ d'une généralisation qui sert elle-même de prémisses à toutes les déductions ultérieures, sans recours direct et constant à des contrôles positifs.

Dès lors, nous trouvons, autrement que chez Platon, mais d'une façon aussi ou plus nuisible, parce qu'elle est plus dissimulée, la tentation « d'envoyer promener » le monde des apparences, quoiqu'il soit au fond l'appui véritable et comme le lest nécessaire de la doctrine philosophique. Sous prétexte d'atteindre le général, nous majorons les données immédiates, nous éliminons les particularités gênantes ; et, Bossuet a beau dire que le concret seul subsiste véritablement, nous vivons dans l'abstrait, en croyant que c'est là monter, se

libérer, dominer de haut les choses réelles elles-mêmes ; et nous bâtissons des palais en l'air, à l'usage d'une aristocratie intellectuelle. D'où un délit, de plus en plus fréquemment commis : le recours frauduleux aux chèques sans provision. Notre philosophie est sans cesse en cet état d'escompter ce qu'elle n'a pu vérifier et toucher ; et la difficulté d'établir le fondement de l'induction dans les sciences expérimentales est surmontable dans le sens et dans la mesure que nous indiquerons ; mais il est impossible de légitimer dans l'ordre des spéculations [277] abstraites cette méthode de construction et d'extrapolation dont on s'est fait une habitude, grâce à la plasticité des formules conventionnelles, grâce à l'abus des termes techniques qu'on substitue au complexus réel, grâce à la virtuosité et aux complaisances mutuelles des spécialistes qui manient ces expressions factices, en formant entre eux un langage dont Condillac disait qu'après tout la science n'est qu'une série de conventions verbales, « une langue bien faite », et dont M. Le Roy a systématisé la théorie en faisant exclusivement ressortir le caractère arbitraire et fictif de cette terminologie.

Mais, dira-t-on, comment faire autrement ? La philosophie doit faire confiance à la raison constructive ou bien renoncer à toute science du réel, à toute métaphysique, pour se borner à n'être plus qu'une critique des procédés humains dans l'élaboration de la science positive. Là, en effet, est le point délicat à mettre en lumière. Disons d'abord qu'un devoir de probité domine tout. Aucun besoin ne saurait justifier une démarche téméraire, et, pour reprendre l'image de Kant, on ne saurait voler dans le vide ; mais justement rien n'est vide : il s'agit seulement d'inventer l'avion qui ne cesse pas de reposer sur l'air léger et invisible, suffisant pourtant à lui fournir l'appui dont il se sert pour parcourir le monde.

Il y aurait beaucoup à ajouter pour décrire et stigmatiser la méthode de construction abstractive ou de démolition critique (qui se font pendant symétrique depuis deux mille ans dans l'histoire des idées). On pourrait aussi indiquer les tentatives multiples, mais fragmentaires et timides, qui ont été faites à maintes reprises pour échapper à cette fausse philosophie « qui ne vaut pas une heure de peine », dont Pascal avait eu un si vif dégoût. Mais il faut nous borner à indiquer maintenant en traits rapides la méthode dont nous

devons user et qui, par opposition aux procédés de constructions abstractives et d'extrapolations déductives, peut s'appeler méthode d'implication et d'explicitation [278] : ces expressions signifient simplement qu'au lieu d'avoir à sortir, pour ainsi dire, des données réelles et des pensées concrètes, nous avons à mettre au jour ce qu'elles enveloppent, ce qu'elles *supposent*, au sens étymologique du mot, ce qui les rend possibles et solides. Marche inverse de la précédente, puisqu'au lieu de nous évader en un monde plus ou moins fictif de représentations et de succédanés qu'on fabrique à perte de vue, nous inventorions le contenu effectif des données complexes, des certitudes naturelles et communes à tous, des truismes, c'est-à-dire de ces vérités si évidentes, si élémentaires qu'on ne songe même pas à les contester, qu'on ne les remarque pas plus que le mouvement de notre cœur ou que l'air que nous respirons, qui sont cependant toujours en service.

Mais, dira-t-on, ces vérités communes ne peuvent suffire à alimenter la philosophie et à orienter notre vie : ne faut-il pas forcément les dépasser, au risque de se tromper ? et, de même que l'action, la spéculation n'est-elle pas (comme le sens ambigu du mot le comporte) un risque, un saut dans l'inconnu, un passage hypothétique à des domaines inexplorés et au delà des limites mêmes que nous ne saurions encore atteindre ? — Là est l'erreur ; et ce que nous voudrions manifester, c'est la force continue et progressive de ces vérités en apparence toutes simples, mais solides, mais fondées dans le réel, appuyées par toutes les expériences de la vie, capables de vérification et formant dans l'ensemble un tout cohérent qui suffit à asseoir la plus haute sagesse. Au lieu donc de nous tourner en l'air vers des fictions et des considérations plus ou moins arbitraires, retournons-nous vers cette docte ignorance dont parlait Socrate et dont Jean de la Croix disait qu'elle est à la fois le plus raisonnable des emplois de la raison elle-même et le plus conforme aux dispositions que requiert la plus haute vie spirituelle ou même surnaturelle.

Toutefois il ne saurait s'agir de brûler les bibliothèques, de détruire les laboratoires et de nous ramener à ce que [279] Lucrèce chantait comme

novitas florida mundi (cf. aussi le texte de Louis Massignon¹ sur l'évolution de la pensée arabe). Nous avons à insérer dans nos vérités élémentaires l'existence même de la science, qui répond à un besoin naturel de l'esprit et qui, nous le verrons, doit, en se rapportant à son origine et à sa fin véritable, servir elle aussi la cause de la pensée et de la vie spirituelle. Il faut donc examiner comment et pourquoi nous traversons ce que Massignon appelle une péripétie et des risques, qui peuvent être meurtriers, alors qu'ils doivent être salutaires... C'est ici le tournant le plus malaisé de notre itinéraire, le point périlleux de la pensée en voie de se développer et qui ne peut se dispenser de recourir à la méthode abstractive et discursive. Seulement il faut se rendre compte de la nature exacte et du rôle essentiel de l'abstraction légitime et indispensable, en évitant de céder à la tentation qui nous précipite vers les commodes constructions, d'autant plus spécieuses qu'elles sont plus artificielle » et plus brillantes.

Chez un Aristote, il n'y avait pas de différenciation précise dans la science de la nature, soit qu'elle s'applique à la loi des phénomènes, soit qu'elle porte sur les conditions métaphysiques des réalités physiques elles-mêmes. De part et d'autre, l'on s'élevait à des généralités qui jamais ne revenaient passer sous le contrôle de l'expérience ; en sorte que cette physique elle-même est composée d'abstractions superposées, et c'est pour cela qu'elle est demeurée inféconde et même stérilisante pour les recherches positives et les applications concrètes. L'effort de la pensée médiévale a consisté à découvrir une méthode qui jamais ne se perd en des fictions notionnelles substituées aux données réelles : la science positive est à certains égards une abstraction continue, car elle n'étudie jamais que des aspects et des phénomènes ; mais c'est une abstraction qu'on peut appeler du premier degré, en ce sens qu'à chaque moment elle reste [280] en contact avec les preuves positives et les confirmations de l'expérience. Newton avait donc raison de dire (par opposition aux abstractions métaphysiques de Descartes dans sa *Physique*, hypothèses sur le vide, etc., que Pascal avait déjà foncièrement critiquées) : *hypotheses non fingo*. C'est à ce prix que les sciences sont légitimes, positives

¹ Cf. *La Pensée*, tome I (nouvelle édition, 1948), p. 227-228.

et efficaces. Personne aujourd'hui ne s'attache plus aux spéculations sur la quintessence ou les quatre éléments, sinon du point de vue d'une curiosité historique et pour faire mesurer l'écart entre la mentalité des anciens et la nôtre en ce qui concerne la nature de la science, la légitimité des abstractions vérifiables, la fécondité d'une discipline dont Bacon a pu dire : « La science n'est plus pour savoir, mais pour pouvoir. »

Or, si nous sommes dégagés de la conception antique sur les sciences de la nature, notre philosophie en est trop souvent restée à une attitude aussi factice et stérile en ce qui concerne les sciences de l'esprit. Faute d'une méthode prudente et expérimentée, on se borne à construire des théories à partir d'observations sommaires ou de faits pris en gros, mais sans être en état de contrôler ces théories et ces pseudo-sciences empiriques. Ce qui donne l'illusion d'un savoir philosophique en cet ordre si complexe, c'est l'usage de terminologies et de formules techniques qui créent, pour ainsi dire, un monde factice de notions ; et l'on croit avoir fait la preuve du réel quand on a agencé une cohérence de formules ou de termes techniques. D'où le caractère d'une philosophie qui ne s'adresse qu'à des initiés, qu'à des techniciens ayant réussi à déterminer un ensemble de problèmes, eux-mêmes construits à l'aide de notions conventionnelles. D'où encore ces modes successives, cette diversité des petites chapelles, le vieillissement rapide des prétendues découvertes, la sévérité des nouveaux venus pour les modes d'hier, le mépris des ouvrages qui avaient fait fortune dix ou trente ans auparavant : tout cela manifeste l'instabilité qui est le propre d'une fausse science, alors que la connaissance **[281]** vraie est celle qui persiste et peut porter en inscription le mot célèbre de Thucydide : « acquisition pour toujours. »

Eh bien, ce qu'il a été possible d'obtenir pour la science de la nature, qui sans doute se renouvelle dans la mesure où des théories explicatives ont succombé devant des faits mieux connus, on peut souhaiter l'obtenir aussi pour la science de la vie intérieure et pour les vérités d'ordre métaphysique, qui, elles aussi, ne doivent pas être considérées comme du théorique, de l'abstrait, du construit (c'est l'erreur de l'immanentisme), mais comme du concret, du positif à sa manière, de l'universel partout et toujours impliqué.

Nous comprenons mieux maintenant le sens de notre effort pour nous détourner des ambitieuses spéculations et pour nous rattacher à ces implications qui soutiennent tout l'effort de la pensée, tout le mouvement de la vie spirituelle. Là aussi, nous sommes amenés à procéder par analyses et abstractions provisoires ; mais ce sont des analyses portant directement sur des réalités expérimentées ou expérimentables et communément vécues : ce sont des abstractions que nous appelons du premier degré, c'est-à-dire qui restent dépendantes d'un contrôle toujours possible et immédiat. On a pu voir à l'œuvre se préciser la nature de cette méthode qui ne peut prouver sa légitimité et son efficacité qu'en marchant, comme Diogène prouvait le mouvement contre les arguments sophistiques de Zénon d'Élée.

Si l'on y réfléchit, on s'apercevra vite que l'entreprise est lourde, puisqu'il s'agit d'un redressement ou même d'une inversion de l'orientation philosophique tout entière. Pour caractériser d'avance le sens général de cette réforme, j'expose de façon un peu grosse l'antithèse entre les méthodes courantes et celle que nous avons essayé de mettre en branle. D'ordinaire, on tend à boucher les trous, à faire croire qu'on a trouvé la solution, à boucler un système, à considérer la pensée comme victorieuse des difficultés [282] et parvenant à la simplicité où elle se complaît, solidement et définitivement assise sur le trône qu'elle a dressé et où elle s'est installée. C'est exactement l'attitude contraire que nous avons prise. Nous avons montré que la pensée n'est pas homogène, n'est pas un instrument unique et universel de solution, qu'elle est elle-même un problème, le problème des problèmes ; qu'elle est travaillée par un conflit intérieur, que ses succès ne sont que partiels ; que chaque victoire provisoire précise la difficulté interne ou ultérieure qui actionne son mouvement et qu'elle n'arrive jamais à apaiser. Loin donc de majorer les résultats et de nous complaire en de fausses solutions, toujours dépassées ou démenties par l'histoire, nous nous attachons à découvrir le fait et la raison de ce demi-échec : demi, faut-il dire, pour marquer qu'il y a en effet des résultats encourageants qui nous interdisent de reculer, de stagner, de désespérer ; mais échec tout de même, parce qu'en effet la solution définitive, qui pacifierait l'inquiétude congénitale de l'homme (*cet irrequietum cor* dont parle Augustin), n'est pas obtenue. Mais ce qui est acquis, c'est une vérité

essentielle elle-même : c'est ce demi-échec dont il ne faut pas masquer l'importune présence, qu'il faut au contraire scruter comme un avertissement salutaire, vérité philosophique par excellence que la première méthode critiquée ignorait ou faisait disparaître par des fraudes plus ou moins conscientes, mais que nous avons, au contraire, à mettre sous tous les yeux, parce qu'on ne peut la méconnaître sans manquer à la sincérité intérieure, sans pécher contre la lumière et la probité, sans perdre l'esprit de la science, sans compromettre et les fonctions de la philosophie et le sens de la destinée humaine.

II

Il peut sembler peu habile, et peu séant surtout, de dire à nos philosophes régnants qu'ils ont, dans l'ensemble, fait fausse route et usurpé une autorité dont, au reste, l'influence a bien diminué, au profit des savants spécialisés, des industriels [283] qui, avec les financiers, ont trop souvent pris possession du royaume de ce monde. On dit aux philosophes, pour les consoler, qu'ils ont malgré tout le privilège de préparer l'avenir et que leurs idées, comme de silencieuses ouvrières, font plus de besogne que de bruit. Appréciation assez contestable, et, en tout cas, influence souvent plus périlleuse que bienfaisante, si l'on en juge par les résultats récents. Toujours est-il que si nous voulons opérer un « redressement » de la méthode et de la doctrine philosophique, notre rôle délicat est de ne point afficher une prétention qui serait outrecuidante et nuisible ; mais, en même temps, il importe de faire nettement comprendre la divergence des voies que nous suivons, en opposition avec l'orientation de la plupart des philosophies contemporaines. Donc, sans le dire brutalement, mais en le faisant avec autant de netteté, de calme et de force que possible, il faut suggérer chez ceux qui voudront bien nous lire la nécessité d'un nouvel examen de conscience intellectuelle, le retour sur soi-même, le sentiment que tant d'insuccès ou de présomptions (qui ont discrédité les philosophes malgré les trésors d'ingéniosité et de virtuosité même prodigués

par eux) tiennent à un faux point de départ, à un vice originel qu'il est possible de discerner, de prévenir et de corriger.

Où placer l'indication de cette réforme, si souvent tentée qu'elle semble un lieu commun de la philosophie ? Et comment éviter le reproche de promettre, comme tous les autres, monts et merveilles pour n'accoucher que d'une souris ? Souvenons-nous que déjà Socrate prétendait accomplir une révolution en se détournant des curiosités physiques ou sophistiques pour ramener la pensée du ciel sur la terre, c'est-à-dire des spéculations sur le système du monde et les principes des choses vers l'étude terre à terre de l'homme et de ses lois. Platon n'a-t-il pas fondé toute sa doctrine sur l'idée d'un retournement tel que l'exprime l'allégorie de la caverne ? Bacon, Descartes n'ont-ils [284] pas voulu, comme Spinoza, « réformer l'entendement », comme si le mouvement spontané de l'esprit tournait à l'encontre de la vérité : effort, disait Malebranche, vicié par les passions et le péché ; et, après tant d'autres, Bergson ne nous demande-t-il pas une torsion de l'esprit sur lui-même et contre nos habitudes, pour retrouver la fraîcheur première du regard intuitif ? Tant de précédents, qui semblent aboutir bien souvent à des déconvenues et à des faillites, semblent peu favorables à encourager une nouvelle tentative pour retrouver une route qui paraît toujours avoir été perdue, cherchée et manquée.

Mais à cette objection deux réponses sont possibles. D'un côté, il est juste de remarquer que toutes ces tentatives n'ont pas été sans résultats utiles : elles ont préparé une science plus complète de l'esprit en l'affranchissant de certaines illusions qui, pour sembler naturelles, n'en sont pas moins acquises, destructibles et évitables. D'autre part, nous n'avons pas à fuir les responsabilités ; mais nous avons à les affronter dans la mesure même où, suivant la lumière avec prudence et scrupule, nous cherchons à résoudre un problème constamment posé et que rien ne permet de croire insoluble. Pendant des siècles, la science positive a vainement cherché sa route, à travers les rêves antiques ou l'alchimie médiévale. Il n'a pas été inutile de battre tous ces faux chemins, puisque, comme l'a montré Duhem, ces erreurs n'ont pas empêché la fermentation qui peu à peu a préparé l'explosion de l'ère scientifique. Peut-être est-il légitime d'espérer que tous les efforts philosophiques, même les plus infructueux, ont préparé, ne fût-ce qu'en fermant les fausses issues, la

découverte du passage heureux, que Descartes, Auguste Comte et d'autres avaient cru trouver, en escomptant qu'à partir de leurs principes la philosophie n'aurait plus qu'à développer, avec autant de sécurité que les sciences, toute la série de ses vérités.

Mais, ici encore, une distinction s'impose. C'est à tort qu'on avait cru que les sciences elles-mêmes, définitivement [285] fondées sur quelques principes acquis, s'accroîtraient comme des cristaux qui se juxtaposent les uns aux autres. Non, les sciences, tout en profitant de leur passé, se renouvellent par une refonte d'ensemble, par une intussusception de vérités rajeunissantes. Ce serait une erreur symétrique d'espérer que la philosophie pourra jamais constituer un corps de doctrines aussi fixe qu'un cristal, et qu'un système unique suffira à s'adjoindre mécaniquement ou déductivement toutes les initiatives ultérieures d'une pensée qui, comme la vie sociale et la civilisation générale dont elle est une expression, s'enrichit toujours par le dedans et a toujours besoin d'une vivification spirituelle.

Sous ces réserves, qui maintiennent la souplesse de l'organisme philosophique, on peut cependant souhaiter ce qui a été le rêve et la tentative du moyen-âge, une philosophie commune à tous les esprits. Kant prétendait qu'il ne saurait y avoir de « classiques » en philosophie, et Fichte ajoutait qu'il s'agit, pour la philosophie, d'affirmer et non de limiter l'infinie fécondité de la pensée créatrice. C'est là un abus contre lequel il faut protester, en réclamant un équilibre, toujours en mouvement sans doute, mais constamment soutenu par la fixité même de l'orientation, sans ces virages brusques qui conduisent aux catastrophes. Loin donc de nous opposer en révolutionnaires à la tradition de la *philosophia perennis* et de nier la possibilité d'une doctrine continue, ferme et vraiment classique, nous chercherons à reprendre la direction entrevue et souhaitée par tous, mais en devenant attentifs aux déviations qui ont presque toujours fait manquer le but par une précipitation ou par un désir systématique dont nous devons nous défier comme d'un risque mortel pour la philosophie.

En un sens donc, nous reprenons tous les programmes énoncés. Comme Descartes, nous nous défions de cette cause unique qu'il assigne à l'erreur, la docilité aux préjugés par précipitation du jugement ; comme Descartes, nous

pratiquons une sorte de doute méthodique, en nous défiant [286] des abstractions constructives. Seulement, au lieu que Descartes prétendait vider d'un coup son esprit de toutes les préventions lentement acquises et passivement subies, nous reconnaissons l'impossibilité d'une manœuvre belle à décrire sur le papier, mais irréalisable pratiquement : tous ces préjugés dont nous croyons nous défaire ont, selon l'expression de Pascal, teint et imprégné toutes nos habitudes, toutes nos manières de voir, de sentir et de juger. C'est pourquoi cette méthode cartésienne, qu'on a, comme Hegel, appelée héroïque, comme si vraiment Descartes avait été le « héros qui reprend tout par la base et recrée le monde et l'esprit », nous paraît à beaucoup d'égards téméraire, inconsciente des difficultés et des impossibilités, incapable de nous faire effectivement reprendre les choses par leur principe et leur fond : elle part de ce qui est justement en question, de la pensée qui est un mystère et qui pose un problème avant d'être un instrument de solution. Tout notre effort consistera donc à nous défier des présupposés et à examiner les données apparentes ou réelles avant de nous prononcer sur leur sens et leur portée. Affirmer d'emblée le *Cogito, ergo sum*, la valeur objective de l'évidence rationnelle, c'est, a-t-on dit, le coup d'audace du génie : n'est-ce pas peut-être plutôt l'empressement d'un esprit lucide comme celui d'un mathématicien, mais destitué du sens de la vie concrète, des complexités et de la finesse du réel, ainsi que l'ont remarqué à l'envi Pascal, Malebranche, Bossuet lui-même ?

Si nous avons insisté sur ces aspects historiques du problème, ce n'est pas pour nous complaire à exposer des difficultés de méthode et les besoins d'une réforme ; c'est pour que vous vous rendiez plus complètement compte du tracé que nous avons à suivre dans les constatations à sérier de façon spontanée et presque sans avoir l'air d'y toucher. Ne craignons pas de paraître énoncer des vérités de La Palisse ; mais il faut chercher à les faire s'entresuivre et s'impliquer telles qu'elles sont dans la réalité, si bien qu'en [287] avançant et surtout en terminant la lecture d'un ouvrage, le lecteur courageux ait à s'étonner que toutes ces affirmations, en apparence insignifiantes, forment un tout cohérent et gros de conséquences dans l'ordre spéculatif et pratique.

La difficulté perpétuelle consiste à empêcher notre esprit et celui de nos lecteurs d'aller trop vite, de céder à la tentation de majorer les truismes, de

vouloir tirer des conclusions partielles et prématurées. Considérons, par exemple, le volume sur *L'Être et les êtres* : on peut remarquer que l'erreur la plus délétère et la plus malaisée à prévenir ou à déraciner, c'est de substantialiser et comme solidifier les différents êtres isolément, comme si chacun à part formait un absolu, un tout indépendant et suffisant. Dans l'étude de *La Pensée*, un risque analogue est sans cesse menaçant, sans cesse à éviter : soi-disant on voudrait à chaque étape conclure d'une façon définitive, comme s'il s'agissait d'une assise de pierres qui doit précéder dans un mur la rangée supérieure. Bergson, dont on a loué si justement le sens spirituel et qui dénonce si fortement le danger de matérialiser la durée intérieure et la liberté, ne semble pas avoir échappé lui-même à cette façon de traduire en langage de la matière les réalités les plus immatérielles ; c'est ainsi qu'à ceux qui le questionnaient sur la morale dont il avait annoncé la publication, il répondait qu'à chaque heure suffit son effort et sa conclusion, qu'il faut sérier les questions et ne pas se prononcer d'avance sur les solutions de problèmes non encore posés ni étudiés : comme si, dans l'ordre intellectuel et moral, il s'agissait de simples matériaux qui ne dépendent les uns des autres que par l'art grossier du maçon qui use de la pesanteur pour les souder les uns aux autres !

Partout il faut mettre en évidence le caractère à la fois certain et provisoire, incontestable et précaire des assertions qui s'appellent l'une l'autre et qui s'engrènent mutuellement. C'est pour cela que nous avons parlé, par opposition à la méthode d'abstractions et de constructions spéculatives qui domine chez tant de philosophes, d'une méthode [288] d'*implication* ; car ce mot signifie bien ce que nous voulons dire : impliquer, c'est, non pas inventer, déduire ; c'est découvrir ce qui est déjà présent, mais non remarqué, non encore explicitement connu et formulé. Ce mot suggère donc à la fois l'idée d'une compénétration réelle et d'une dépendance logique : d'une part, les faits comportent une solidarité qui ne permet pas de les isoler sans rompre leurs conditions et leurs articulations naturelles ; d'autre part, des vérités s'impliquent lorsque l'une exige l'autre, alors même, comme dit Leibniz, qu'on n'avait pas fait attention à ce qu'elles sont nécessaires l'une à l'autre comme des *requisites* (il emploie aussi les mots *exigi*, *requiri* pour marquer cette interdépendance qui est, à la fois, de l'ordre concret, de l'ordre logique,

de l'ordre métaphysique, sans préjudice même pour l'ordre moral de la finalité et de la perfection).

Voilà le centre de perspective où il convient de se placer pour échapper à tout arbitraire, à tout artifice, à toute complaisance de l'imagination, à toute impatience de conclure. Grâce à cette prudence systématique, si l'on va lentement et presque humblement, l'on va du moins sûrement, sans avoir jamais à reculer. On a justement glorifié Pasteur de n'avoir jamais eu à désavouer une seule des assertions qu'il avait posées après de mûres expériences. Il me souvient de mon camarade d'école, Perdrix, devenu son préparateur, et qui lui disait un jour, après des mois de recherches sur le vaccin de la rage : « Maître, je crois que nous perdons notre temps et qu'il faudrait abandonner ce long labeur. » Pasteur sourit et, le lendemain, il annonçait à l'Académie des Sciences que le vaccin était découvert. On pourrait rêver d'une philosophie qui ne s'aventurerait jamais au delà de ces certitudes longuement, secrètement, victorieusement vérifiées. Essayons de nous inspirer d'un semblable exemple en restant toujours plutôt en deçà qu'en nous aventurant au delà des certitudes de fait ou d'idées absolument confirmées par notre méthode de constatations et d'implications rigoureuses. [289]

II. QUELQUES PRÉCISIONS DE TERMINOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

Sur la « pensée intuitive », de grandes réserves sont à faire. Trop souvent on décore de ce nom des connaissances qui, loin d'être plus profondes, sont toutes superficielles, brillantes et confuses à la fois, comme des reflets de soleil qui nous éblouissent plus qu'ils ne nous éclairent. Pour rester fidèles au sens étymologique comme à l'emploi technique de ce mot, il faudrait le restreindre à une science pénétrant le concret en ses derniers détails et surtout découvrant l'unité au sein de cette multiplicité ; de telle sorte que l'intuition s'attacherait, dans la vérité complexe, à ce qui est simple, non point par indigence, mais par richesse, comme Leibniz le disait du *Vinculum*. Or, rien de tel dans l'usage habituel de ce terme : tout semble y être, comme on dit familièrement, à vue de nez, sans analyses revenant à des synthèses ; car ce dernier terme évoque l'idée d'éléments qui auraient la priorité sinon la supériorité sur la résultante finale, qui est au contraire le principe réel et l'explication véritable de l'unité totale et finale. Défions-nous donc extrêmement des prétendues intuitions, soit dans l'ordre sensible, soit dans le domaine affectif, soit surtout dans l'ordre intellectuel et plus encore moral et religieux. En fait, il n'y a point pour nous d'intuition première et complète : même nos perceptions présupposent des acquisitions élémentaires que l'habitude agglomère, et ce qui nous paraît donné n'est toujours que partiellement acquis et construit. [290]

A cet égard, pour passer à l'extrémité opposée du champ de notre connaissance, se pose le problème de la contemplation acquise. Contre M. Saudreau, j'avais (avec divers auteurs, dont le R. P. Garrigou-Lagrange n'est pas la moindre autorité) cru possible et bon d'admettre, bien au-dessous de la vie unitive et de la contemplation infuse qui, elle, opère surnaturellement une véritable unification de nos puissances, une forme préparatoire et humainement accessible, à laquelle conviendrait, par analogie, le nom de contemplation

acquise. Je crains maintenant que cette expression ne dépasse la mesure et n'introduise des idées fausses et une ambition présomptueuse. Sans doute, à la période discursive et ascétique, succède une forme de pensée et de prière plus concrète, plus une, plus simple ; mais ce n'est toujours que fragmentairement et imparfaitement que l'unité est obtenue ; et c'est même moins une unité qu'une simplification dont la nature est irrémédiablement différente de la simplicité essentielle.

Rappelons-nous, en effet, ce que nous disions (et c'est tout le ressort de notre enquête stimulante sur la Pensée et sa destination finale), à savoir que jamais les deux aspects réels de notre connaissance la plus intime ne sauraient se fondre en une véritable et complète union. C'est en Dieu seul que ce que nous appelons, défectueusement, sujet et objet ont ou plutôt sont une unité parfaite par le lien même de l'Esprit. En nous, la dualité persiste incurablement ; et c'est en ce sens que l'on peut interpréter la thèse fondamentale et si riche de la scolastique sur la distinction réelle, en toute créature, de l'essence et de l'existence, de l'objet rationnel, du noétique, et de la vie pneumatique, jamais l'union de l'universel et du singulier ne pouvant être réalisée en dehors de la Perfection absolue.

Et ceci nous ramène à votre dernière question : pourquoi serait-il impossible qu'une pensée finie ait un droit intelligible à la pensée pure, sans mélange de dualité, sans participation à une lumière qu'elle ne trouve pas en elle ? [291] Eh bien, vous entrevoyez maintenant qu'autant vaudrait demander pourquoi il ne peut pas y avoir plusieurs Dieux. La pensée consistant essentiellement dans l'unité vive et concrète du connaissant et du connu en une parfaite réciprocité spirituelle, une telle adéquation est manifestement impossible dans un être qui a reçu l'être, qui n'est pas tout être, qui ne possède pas tout son être et toute sa pensée par une auto-génération intérieure.

Approfondissons encore cette vue. Nous avons tous la plus grande peine à concevoir que Dieu n'a pas une nature s'imposant à lui, qu'il est sa nature même, étant à la fois nécessairement et librement ce qu'il est ; car sa bonté intrinsèque n'est pas une qualité qui, analogue à celle du feu qui est d'être chaud, le rendrait bon par une cause antécédente et d'une manière en quelque

sorte arbitraire : non, tout, en lui, est réellement lumière et amour ; et c'est cela qui est son être et son essence, sans priorité ni séparation concevables. Or, c'est là ce qui fait forcément défaut à tout autre qu'à l'Être en soi et par soi. Dès lors, ou il aurait fallu que Dieu ne créât pas, ou il était inévitable que la créature, même la plus parfaite, la plus assimilable à Dieu, eût en elle cette faille, ce hiatus secret, qui ressemble à deux lèvres de l'abîme qu'il est impossible de faire se toucher, mais qui peuvent être comme la prière d'une attente déifiante ; et c'est, en effet, tout le mystère de la création que cette vocation surnaturelle qui communique par grâce et adoption ce qu'il était absolument impossible de donner par nature.

Les pages consacrées au problème de notre *assimilation* à Dieu et des voies par lesquelles nous sommes amenés aux purifications passives (dont la suprême est la mort même) peuvent nous être très éclairantes en manifestant quel est pour la créature le seul moyen de devenir *consors naturae divinae*. Tant il est vrai que tout se tient et que, du premier *fiat lux* jusqu'au sommet de la vie unitive et de la consommation béatifique, un même dessein anime tout, un même problème circule, que nous avons essayé d'aborder à travers [292] l'étude de la Pensée, de l'Être et des êtres, de l'Action, de la Vie chrétienne, de la destination finale.

Pour remplacer le mot « intuition » que nous voyons être impropre et décevant, on a proposé une expression atténuée, mais dont le succès ne paraît pas probable, le mot « attuition » ; car le terme *attueri* désigne une forme d'attention déjà récompensée par une demi-possession de l'objet considéré, sans qu'on pénètre encore au dedans et au fond de cet objet comme semble l'impliquer le terme *intueri*. Au reste, le mot « intelligence » évoque une image analogue : il s'agit « de lire au dedans » ; mais lire, c'est épeler, c'est faire œuvre de réflexion progressive, de dissection, d'inventaire ; la métaphore est donc plus prudente que celle d'intuition, puisque *tueri* indique un regard direct et plein qu'il ne nous est donné d'avoir en aucun cas, surtout quand il s'agit de pénétrer au dedans des êtres. Toutefois, *intelligere* implique la distinction réfléchie dans la possession plus que le mot global d'intuition.

Je reviens sur la fin de votre grande lettre et sur le questionnaire complémentaire relatif à la terminologie. Il est important en effet de nous mettre en garde contre des équations ou des analogies qui nous feraient tomber dans les ornières à éviter absolument. C'est là le point le plus difficile, mais aussi le plus fécond, me semble-t-il, pour un redressement méthodologique et doctrinal.

L'élément *noétique* exprime sans doute ce qu'il y a de rationnel, d'ordonné, de cohérent, de substantiel dans l'univers et, en un sens, c'est cela que la pensée abstraite avec ses prétentions à l'intelligibilité, à l'universalité et à l'unité vise à atteindre et à formuler. Mais justement ces prétentions sont dans la plupart des cas prématurées, déformantes, entachées souvent d'une sorte d'improbité par la précipitation avec laquelle, faute des êtres réels, elle façonne des entités dont elle se contente et qu'elle n'a pas de peine à organiser, mais qui ne sont qu'une représentation au rabais, qu'un succédané en partie décevant ou qu'une [293] occupation usurpatrice. Remarquez, en effet, que l'élément noétique est tout le contraire d'une abstraction, d'une idéologie. Dès le chapitre premier de *La Pensée*, j'insiste le plus fortement possible sur le fait de l'unité concrète de l'univers où tout se tient, historiquement, scientifiquement, métaphysiquement. Il ne s'agit donc pas d'une simple vue notionnelle, d'une idée abstraite de l'universel, entendu en son sens logique : il s'agit de ce que Hegel appelait l'universel concret (cf. le *Vocabulaire philosophique* à ce mot), c'est-à-dire d'un universel qui est réellement présent partout et en chaque singulier, comme on le disait de cette sphère infinie dont le centre est en chaque point et les limites nulle part. C'est donc contre une telle méprise qu'il faut nous mettre en garde, trop habitués que nous sommes à substituer aux données positives des interprétations conceptuelles qu'on est porté bien indûment à préférer aux données authentiques.

Je me demande d'ailleurs si les termes *noétique* et *pneumatique* suffisent pour désigner l'aspect objectif et virtuellement rationnel et l'aspect intériorisé et virtuellement subjectif de la pensée. Le mot *pneumatique* conviendrait peut-être davantage pour la synthèse finale des deux aspects, qui exprime en quelque sorte le rôle de l'Esprit, *osculum Patris et Filii* ; il y a, semble-t-il, en correspondance avec chaque Personne de la Trinité, une réalité propre de la

Pensée, pensée constitutive, intrinsèque, créatrice, chez le Père ; pensée réfléchie, adéquate, médiatrice, illuminante, réalisatrice, par le Verbe et dans le Verbe ; pensée unitive, *ignis, caritas, spiritalis unctio*, qui donne la science du Père, la connaissance du Fils, et parfait la spiration divine dans l'Unité substantielle. Mais aussi cette pensée unitive, à laquelle nous aspirons comme à une connaissance réelle et à une possession spirituelle, semble bien (puisqu'elle consomme le Dieu-Pur esprit, le Dieu en esprit et en vérité, le Dieu en son être tout acte, toute lumière, toute bonté) pouvoir être appelée non seulement *pneumatique*, mais [294] *pensée substantielle*. Provisoirement au moins, je me suis donc tenu, pour désigner les deux aspects à rejoindre de la pensée, aux termes noétique et pneumatique, qui répondent en somme aux connotations trop ordinairement confondues de la Pensée-pensée-objet et de la Pensée-pensante-sujet, la première étant la trame universelle, partout intelligible, la seconde étant l'enfantement de la vie spirituelle et éternelle, *per gradus debitos*.

Mais que d'équivoques à démêler ! Que d'interprétations idéalistes ou psychologiques à écarter ! Il ne s'agit pas, d'abord, de savoir si la pensée n'a de réalité que dans l'esprit, en Dieu ou en l'homme ; il s'agit de savoir si, en soi, il y a une pensée projetée dans les choses mêmes, qui ne soit pas une créature de notre pensée humaine, qui ne soit pas non plus vision de Dieu, mais en quelque sorte créature distincte, réalité *sui generis*, subsistance positive et immatérielle à la fois, telle qu'on puisse appeler cette sorte d'être un élément noétique, une façon d'exister qui ne se ramène nullement ni à la matérialité, ni à l'idéalité, c'est-à-dire qui ne soit ni un corps, physiquement caractérisé par les traits spécifiquement attribués soit aux phénomènes étudiés par les sciences de la nature, soit aux êtres censément matériels, — ni une idée résidant en une conscience.

Il est certes assez malaisé de faire comprendre ce « noétique » : et pourtant c'est là un élément original, actuel, indispensable. Vous comprenez dès lors comment et pourquoi je me refuse à assimiler noétique à abstrait : en un sens, ce sont les termes les plus antithétiques qui soient, puisque l'élément noétique (expression, si l'on peut dire, de l'œuvre créatrice du Père, en tant qu'elle est le fondement de tout l'ordre des choses) est ce qu'il y a de plus substantiel, de

sous-jacent à tout, d'indestructible, d'infus en toute réalité, si rudimentaire ou si riche qu'elle soit. J'espère qu'en réfléchissant à ces remarques vous saisirez mon intention primitive et permanente et qu'il ne faut à aucun moment laisser dévier, sous peine de retomber vers la pente à [295] laquelle on n'est que trop incliné et dont il faut à tout prix s'arracher.

Inversement, le « pneumatique » n'est pas apparenté uniquement à la connaissance concrète, réaliste ; et, quoiqu'elle suppose, en effet, une sorte d'incarnation du tout en chacune de ses parties et, par là même, cet esprit de finesse qui, selon Pascal, ramène les vues les plus larges et les digressions les plus diverses en un même centre d'où tout s'éclaire, cependant j'estime que cette phase de concentration n'est que transitoire et ne suggère pas la vraie nature ni la destination finale de cet élément pneumatique. Il me semble, en effet, que le but ultime de cette réalité pneumatique, quoiqu'elle soit tout le contraire de l'abstrait, n'est pas de rester dans son isolement singulier ; elle tend, au contraire, à posséder en elle l'universel lui-même, non point par un égoïsme centripète, mais par une générosité centrifuge qui égale spirituellement chaque être à la vie totale en lui infusant la volonté divine et la charité intégrale, puisque par là nous vivrons, sans nous perdre nous-mêmes, ou plutôt en nous retrouvant mieux ainsi, la vie de tous les autres, vue, voulue et aimée, si l'on peut dire, *per oculos Dei, per cor Christi*. [296]

III. SUR LE RAPPORT ENTRE LA TRILOGIE PHILOSOPHIQUE ET L'ÉTUDE SUR LA PHILOSOPHIE ET L'ESPRIT CHRÉTIEN

[Retour à la table des matières](#)

Pourquoi mettre à part et comme en une série nouvelle, me demandez-vous, l'étude finale sur *la Philosophie et l'Esprit chrétien*, alors que nous déclarons n'envisager le christianisme que sous l'aspect philosophique, tel que, du point de vue de la raison, il est légitime de le soumettre à un examen méthodique et intégral ? Voilà le point précis, me semble-t-il, sur lequel vous désirez des explications.

La trilogie a pour objet l'exposé des conditions qui rendent intelligibles et réalisables les êtres, les pensées, les actions qui composent le monde offert à notre observation et à nos initiatives. Nous sommes portés à croire que ces données ont une portée suffisante et que, à moins de tomber dans un scepticisme incurable, nous pouvons trouver en elles une solidité, une certitude dont il n'y a pas à découvrir les justifications pour être en droit de bâtir sur ce fondement de fait un édifice stable, cohérent, capable même de porter les affirmations transcendantes dont la philosophie traditionnelle a couronné la nature et l'humanité. Presque toujours, on accepte ces fondations comme point d'appui assez fort par lui-même pour porter des affirmations ultérieures, celle même de Dieu, celle d'un ordre transcendant à la nature et à l'humanité.

C'est là pourtant une attitude incomplète et qui peut [297] devenir dangereuse. Tout notre effort a consisté à découvrir à la fois ce qu'il y a d'inachevé, d'inconsistant, d'indigent, mais aussi d'indestructible déjà, dans ces essais d'être, ces recherches d'intelligibilité, ces efforts d'initiative. Loin donc de nous borner à partir d'un soubassement accepté, faute de mieux, comme un tremplin suffisant, nous avons tendu perpétuellement à révéler

l'impossibilité de nous tenir à ces appuis précaires, à ces fondations intrinsèquement ruineuses ; dès lors aussi, il nous devenait impossible de nous contenter des données obvies, comme s'il était superflu de chercher le sens, la raison d'être, les conditions d'existence de telles données. Par là même, nous étions amenés à poser ce problème précédant et enveloppant tous les autres : comment concevoir qu'il puisse y avoir des êtres créés malgré leur déficience radicale, des pensées conscientes d'elles-mêmes malgré les limites de leur portée et les obscurités où elles plongent, des volontés capables de libres initiatives, de responsabilité personnelle, alors que tant de causes inconnues les lient à un déterminisme qui paraît exclure chez les agents seconds toute concevabilité d'un agir autonome ?

Ainsi tout l'ensemble de cette trilogie a pour objet de remonter au delà des faits — subis sans être compris et justifiés — et, d'autre part, de mettre en évidence le caractère inachevé, inachevable même, de toutes les pensées, existences, actions dont les créatures sont susceptibles. D'où cette double conclusion qui semble pouvoir être appelée le testament de la philosophie et sa vérité suprême : impossible d'annihiler tout cet ordre de choses qui s'impose invinciblement à toute conscience et qui constitue un univers cohérent en toutes ses parties ; impossible pourtant d'amener à l'unité intelligible et à la satisfaction des aspirations humaines cet ensemble d'ébauches, de mouvements, de désirs qui constitue le dynamisme de la nature et de l'esprit, cette perpétuelle inquiétude des mondes qui se précipitent on ne sait d'où et des âmes qui ne vivent que pour ce qu'elles [298] ne savent encore ni définir, ni atteindre, ni posséder.

Si telle est la conclusion de la trilogie, on voit qu'elle appelle un complément, qu'elle pose le problème d'un achèvement possible ; car, comme on l'a cent fois remarqué, nous n'aurions pas le sentiment de l'inquiétude, de l'indigence, de l'effort, s'il n'y avait en nous un pressentiment, mieux que cela, une présence obscure, un moyen déjà de déterminer quelques points fixes, quelque étalon servant à prendre conscience de cette relativité mouvante et de cette imperfection besogneuse d'un complément. Or le problème ainsi posé rencontre une solution offerte. Comme le mathématicien qui peut légitimement supposer un problème résolu pour analyser ensuite et justifier rigoureusement

les données et les déductions qui rendent raison de ce qui n'était d'abord qu'une hypothèse, nous trouvons dans la religion positive une conclusion à vérifier, et cela indépendamment même de savoir si cette hypothèse est fondée en soi. C'est sous cet aspect que le philosophe peut aborder sans parti pris l'examen d'une doctrine qui semble d'abord étrangère à ses horizons propres. Mais peu à peu l'analyse qui pouvait paraître d'abord spéculative prend un caractère positif, vérifiable, impératif ; et si le philosophe (qui n'est pas dispensé par ses scrupules scientifiques d'être un homme, un acteur plus encore qu'un spectateur dans la mêlée des doctrines) entreprend cette vérification personnelle dont nul ne peut se dispenser, il ne trouve en ses expériences, comme le disait Newman, que des raisons d'adhérer à l'explication de la vie, à la solution du problème de la destinée que lui offre le christianisme.

Sans doute la tâche ici ne reste plus exclusivement théorique et rationnelle ; et c'est pour cela que déjà nous avons dû mettre à part notre essai sur *la Philosophie et l'Esprit chrétien*. A plus forte raison cette réserve s'impose à mesure qu'on aperçoit davantage le caractère absolument surnaturel de la Révélation et de la vie surnaturelle qui donne à la nature humaine ou même à l'ordre créé tout [299] entier un achèvement entièrement inaccessible à aucun être créé. Loin donc de pencher vers l'erreur du naturalisme et de l'immanentisme, notre tétralogie, comprise dans le sens que nous venons d'indiquer, sert à montrer d'abord l'impossibilité naturelle d'une évolution qui aboutirait de bas en haut et par elle-même à l'épanouissement divin, ensuite le caractère inévitablement gratuit et tout volontaire de la grâce par laquelle Dieu achève son œuvre afin de l'assimiler et de la faire participer à sa propre béatitude, enfin les conditions de cette transformation qui, pour procurer le maximum d'union à Dieu, de félicité personnelle et de dignité dans les créatures, ne saurait manquer d'être préparée par l'épreuve qui est l'une des marques essentielles du catholicisme, celle qui paraît l'objection la plus formidable, celle pourtant qui peut et doit être expliquée et transfigurée en preuve d'amour.

Ainsi, sans empiéter sur le contenu théologique, sans cesser de maintenir les contacts avec les investigations et les conclusions propres de la philosophie,

nous pouvons, loin de toute servitude apologétique, donner à l'esprit chrétien un maximum d'intelligibilité, une signification d'intégrale charité, sans qu'il subsiste aucune objection qui ne puisse être tournée en confirmation. Bref, la cohérence du tout est telle qu'il ne subsiste aucune fissure, aucune saillie où il soit possible de glisser ou d'accrocher une difficulté ; et c'est bien ce qu'on est en droit d'attendre d'une solution qui prétend avoir la totale vérité et le secret de l'éternelle vie. *[300]*

IV. CLARTÉS APAISANTES POUR LA RAISON PROJETÉES PAR LA RÉVÉLATION

[Retour à la table des matières](#)

Pour répondre enfin à votre dernière question, il sera bon d'insister en effet sur la surnaturalisation dans le plan créateur et de montrer, avec toute la prudence et toute la force possibles, comment se déploie cette théogonie dans la création, et la plénitude du sens qu'il convient de donner au « surnaturel ». Nom bien choisi : rien de naturel n'y peut prétendre, rien de divin ne s'y compromet, et la transcendance absolue reste inviolée. Mais, sous ces réserves inviolables, on ose dire que Dieu, sans rien exposer de son unicité et de son incommensurabilité, se retire en quelque façon pour faire place à des êtres qui ne parferont leur être précaire qu'en laissant Dieu reprendre en eux et par eux sa souveraineté, sa divinité ; et ainsi s'explique le premier devoir de la créature, l'adoration. Nous avons vu déjà comment et pourquoi c'est possible, indispensable, pour que le dessein vivificateur et déificateur soit consommé, et qu'il y ait entre l'*être indigne d'être* et l'Être plénier ce merveilleux royaume du surnaturel, la Jérusalem céleste, le débordement de la Charité, sorte de monstre métaphysique apparent, chef-d'œuvre des condescendances qu'on a pu trouver « scandaleuses » et « folles ». Et, de ce centre de perspectives, quel relief, quelle signification intrinsèque reçoivent tant de textes communément cités, tant de métaphores qu'on est tenté de ramener à des symboles ou à de « pieuses exagérations », mais qu'il faut prendre plus qu'à la lettre, si [301] l'on peut dire, et selon toute la force intelligible de leur paradoxe ! Ne comprend-on pas en effet, dès qu'on ose entrer en ce foyer rayonnant, quel divin intérêt Dieu a pour nous, en nous, de nous ? Sent-on qu'il y va de son propre Être, en quelque façon, de sa gloire, de son honneur, en même temps que de son amour à ne pas laisser méconnaître et à ne pas laisser infructueux, pour le bien commun de son Être et de nos êtres qui ont à devenir ses êtres,

afin qu'il trouve son bonheur à faire le leur, jusqu'à s'exposer pour cela au déicide et au rebut ?

Réalise-t-on, en pensée, ce drame où la puissance, la logique et l'amour unissent efficacité, cohérence, générosité infinies, sans qu'aucune de ces exigences rigoureuses puisse être supprimée, reprochée, évitée ? Qu'on n'objecte pas que nous majorons les choses ; qu'on ne craigne pas de compromettre la Transcendance inaliénable et absolument suffisante de Dieu, ni la gratuité de ses dons, ni la distinction indélébile de l'ordre naturel et de la vocation surnaturellement théandrique. Non, rien de ces confusions ou de ces excès n'est à redouter, dès lors justement qu'on a compris le sens authentique de cet *excessus Dei* par lequel l'œuvre des Sept jours conduit l'œuvre de l'amour *usque ad finem*. Dieu ne devait rien : créant la nature, il ne devait pas l'humanité ; créant l'humanité et le monde des esprits, il ne devait pas l'union transformante ; mais, pour constituer l'ordre de grâce et d'adoption, ces préparations étaient des assises pour l'édifice de sa Sagesse et de sa Charité ; et par conséquent, si, de ce terme supérieur (qui eût pu ne pas être, mais qui a été voulu et posé en fait), on se retourne vers les degrés qui marquent les paliers de l'ascension, il est légitime de montrer les convenances qui rendent compte, par sa finalité même, de la beauté, de l'unité, de la sublimité du plan divin.

Il n'en demeure pas moins que, considérée en son ensemble et sous ces perspectives complémentaires, la notion même du surnaturel apparaît avec une ampleur et une [302] clarté salutaires. *Omnia propter electos. Finis omnis motus naturae est producere plurimos homines ad vitam aeternam, et quasi plures deos, quam plurimos deos*. Et osera-t-on dire que ce plan divin manque d'unité, de cohérence, d'intelligibilité *ab imis ad summa* ? N'est-il donc pas bon de scruter, « d'élucider » ce mystère de la Puissance, de la Sagesse, de la Charité, *ludens in orbe terrarum et delicias habens cum filiis hominum* ? Et dès lors aussi, ne faut-il pas comprendre cette disposition suivie et ascendante à partir du premier *fiat lux* ? Qu'objecterait-on ? que l'on risque ainsi de compromettre la distinction des deux ordres et la gratuité du surnaturel ? Mais fausse crainte, qui tient à une méprise sur cette distinction même. Il y a plus que distinction : il y a incommensurabilité ; et dès lors, ce qu'il faut redouter, c'est, non de confondre, mais de ne pas réunir en une vie compénétrante les

infirmités de la nature et les sublinités divines, d'autant que cette union implique toujours la radicale humilité de la créature qui n'est relevée par Dieu et à Dieu qu'en s'abaissant elle-même devant Lui et pour Lui.

N'hésitons donc pas à sonder les fondations de l'édifice et à décrire les merveilles architectoniques qui montent de l'extrême bassesse du créé aux sommets de l'assimilation et de l'adoption déifiques : on verra mieux que Dieu se plaît à se servir de ce qui n'est pas pour « glorifier son nom », que son propre, c'est d'avoir pitié, pardon et miséricorde, en ceux qui confessent leurs misères et sa bonté ; que l' $\rho \iota \varsigma$ est en effet l'inexplicable aberration, ainsi que les anciens en avaient déjà le sentiment, mais sans l'expliquer par le dessein même de l'amour divin ; que tout ce qui ne se rapporte pas ou s'oppose à l'union transformante, par une fausse suffisance de la créature, fait d'elle « un enfant de colère » et revêt un caractère d'indignité, de lèse-divinité (*confregit in die irae suae reges... divites dimitit inanes*, etc.) ; que le monde n'est qu'une parturition de vie éternelle ou de mort impérissable. Et c'est à la fois par [303] une sorte d'histologie métaphysique et par une genèse spirituelle qu'il convient d'envisager cette théogonie, cette ontogénie et phylogénie cosmo-anthropo-Christo-théandrique.

Et que d'applications éthiques, sociales, mystiques ! Comprend-on comment, par exemple nous sommes prémunis contre les deux unilatéralismes du Théocentrisme et de l'Anthropocentrisme ? comment nous échappons aux équivoques du « pur amour » et aux fausses subtilités du quiétisme ? comment nous saisissons le sens du précepte : aimer le prochain et s'aimer soi-même en Dieu, pour Dieu, par Dieu, puisque c'est Dieu même que nous avons à restituer en nous comme en tous, à multiplier, pour ainsi parler, à faire régner, par un avènement qui pourrait être mué en déicide ? *Adveniat regnum Dei* ; et ce règne dans les âmes, c'est Dieu nous aimant assez pour nous avoir donné la possibilité d'être à la fois ses enfants et ses générateurs. Et n'élucide-t-on pas ainsi un peu davantage le mystère de cette « folie de l'amour » et de Dieu et des Saints, chaque âme valant un Dieu à susciter ? La fausseté du « pur amour acceptant la damnation » ressort de ceci que Dieu ne peut se désintéresser de son propre avènement par nous en nous, et que nous devons donc aimer son salut dans le nôtre et le nôtre dans sa volonté d'amour unifiant : « Pense à moi

et je penserai à toi », disait Jésus à sainte Catherine. Pourquoi cette absurdité de supposer que Dieu nous demanderait d'accepter notre mal et son mal ? L'idée de la multiplication de Dieu par la mortification de la créature qui le fait renaître en elle, est, à maints égards, la clef de tout et le centre de la perspective chrétienne et totale.

Index

[Retour à la table des matières](#)

- Adam, Karl, 139
- Al-Hallâj, 127
- Angèle de Foligno, 166
- Aristote, 26, 42, 44, 60, 73, 128, 130, 151, 157, 177, 184, 185, 187
- Augustin, Saint, 20, 21, 25, 34, 38, 51, 61, 64, 68, 76, 88, 89, 92, 94, 116, 131, 136, 140, 141, 148, 168, 189
- Bacon, Francis, 187, 190
- Beauchesne, Gabriel, 160
- Benoit XV, 20
- Bergson, Henri, 190, 192
- Bernard, Saint, 117, 129
- Bohn, Georges, 69
- Bonaventure, Saint, 148
- Bossuet, Jacques Bénigne, 26, 37, 47, 64, 72, 73, 92, 96, 126, 137, 166, 180, 185, 191
- Boutroux, Emile, 183
- Catherine de Sienne, 50, 120
- Chateaubriand, François-René, 9
- Comte, Auguste, 14, 190
- Condillac (abbé de Condillac), 185
- Corneille, Pierre, 44, 140
- Cournot, Antoine Augustin, 19
- Dante Alighieri, 68, 82
- de Lérins, Vincent, 15, 55
- de Mun, Albert, 61
- de Musset, Alfred, 83
- De Rémuzat, 21
- Dechamps, Cardinal Victor, 10, 21, 25, 34, 35, 36, 37, 46, 53, 63, 81, 109, 135
- Denys, 63, 100
- Denys l'Aréopagite, 63, 100
- Descartes, René, 9, 187, 190, 191
- Diogène, 188
- Duhem, Pierre, 190
- Eusèbe, 36
- Fénelon, 77, 140
- Fichte, Johann Gottlieb, 191
- Fra Angelico, 167
- François de Sales, Saint, 21, 37, 39, 107, 123
- Frémont, 32
- Fustel de Coulanges, Numa Denys, 19
- Garrigou-Lagrange, R. P. Gontran-Marie, 194
- Gayraud, abbé Hippolyte, 33
- Gerbet, P. Philippe, 91
- Harnack, Adolf von, 9, 46
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 191, 196

- Hügel, Friedrich von, 156
 Hugo, Victor, 98
 James, William, 16
 Jean de la Croix, Saint, 30, 67, 121, 128, 140, 186
 Jean, Saint, 59, 61, 71, 83, 103, 121, 181
 Joachim de Flore, 61
 Julienne de Norwich, 82
 Kant, Emmanuel, 186, 190
 Lacordaire, P. Henri-Dominique, 34
 Le Roy, Edouard, 185
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 39, 72, 73, 151, 160, 173, 177, 192, 194
 Léon XIII, 50
 Léon, Saint, 43
 Lucrèce, 186
 Malebranche, Nicolas, 51, 73, 139, 161, 190, 191
 Massignon, Louis, 127, 187
 Michel-Ange, 167
 Moehler, 34
 Montesquieu, 112, 128
 Newman, Cardinal John Henri, 12, 22, 34, 36, 44, 47, 68, 122, 200
 Newton, Isaac, 187
 Nietzsche, Frédéric, 44, 183
 Ollé-Laprune, Léon, 179
 Origène, 62, 132, 166
 Pascal, Blaise, 10, 17, 30, 34, 44, 64, 86, 102, 116, 122, 130, 141, 142, 171, 173, 186, 187, 191, 197
 Pasteur, Louis, 137, 192
 Paul, Saint, 9, 13, 16, 17, 47, 72, 84, 87, 91, 95, 116, 121, 154, 157, 158, 169, 173, 179
 Pernet, P. Claude-Etienne, 58
 Pie XI, 37
 Platon, 75, 151, 158, 165, 183, 184, 185, 190
 Plotin, 70
 Ripalda, Juan Martínez de, 102
 Rousselot, P. Pierre, 102
 Saint Bonaventure, 141
 sainte Thérèse, 30, 67
 Saudreau, chanoine Auguste, 149, 194
 Savonarole, 34
 Schell, Hermann, 156
 Socrate, 126, 183, 186, 189
 Spinoza, Baruch, 73, 75, 125, 138, 190
 Stefanini, Luigi, 108
 Tauler, Jean, 21, 82, 89, 149
 Tertullien, 11, 49, 59
 Thomas d'Aquin, Saint, 17
 Thucydide, 188
 Vinci, Léonard de, 28
 Voltaire (François Marie Arouet), 98
 Xénophon, 183
 Zénon, 188

