# LVMIERE ET VIE

De l'immortalité de l'âme



## LVMIÈRE ET VIE

#### REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN DE SAINT - ALBAN · LEYSSE (SAVOIE) SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

#### CONDITIONS

#### D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1<sup>or</sup> Janvier 1955 avec le nº 19 — Dans certains cas, pour rendre service à nos lecteurs, nous admettons des départ d'abonnement à partir d'un numéro quelconque.

On peut se procurer les années 1953 (nº 7 à 12) et 1954 (nº 13

à 18).

34, Canadaa).

- L'année 1952 (nº 1 à 6) est épuisée.

		le Nº
1.000  frs	1.500 frs	250 frs
1.300 frs	2.000  frs	250  frs
15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
\$ 4.50		
Ψ		
	ordinaire 1.000 frs 1.300 frs 15 frs s.	1.000 frs 1.500 frs 1.300 frs 2.000 frs 15 frs s. 20 frs s. 200 frs b. 250 frs b.

- -- Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.
- Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs (à l'étranger, selon le cours du change).

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE) C. C. P. Lyon 3038-78

## SOMMAIRE

NUMERO XXIV

NOVEMBRE 1955

3

EDITORIAL
DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME5
R. P. HD. SAFFREY, o. p.
ORIGINE EN GRÈCE DE LA CROYANCE EN L'IMMOR- TALITÉ DE L'AME
La Grèce a été le creuset dans lequel s'est élaborée la notion phi- losophique de l'immortalité. Quel a été le processus de cette élabo- ration ?
R. P. YB. TREMEL, o. P.
l'homme entre la mort et la résurrection d'après le nouveau testament 33
Qu'advient-il de l'homme lorsqu'il a disparu d'ici-bas? Le Nouveau Testament nous fournit-il un enseignement sur ce point?
R. P. JY. JOLIF, o. P.
AFFIRMATION RATIONNELLE DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME CHEZ SAINT THOMAS 59
Quelles sont, chez le plus illustre des théologiens, les preuves philosophiques qu'il a réunies en faveur de l'immortalité?

Mgr JOLIVET, doyen de la Faculté de Philosophie aux Facultés Catholiques de Lyon
L'IMMORTALITÉ DE L'AME D'APRÈS LAVELLE 79
Quelle conception s'est fait de l'immortalité de l'âme un des plus célèbres philosophes spiritualistes de ce temps ?
CHRONIQUES
R. P. HC. CHERY, O. P.
CHRONIQUE DE LITURGIE 1954-1955 101
R. P. B. DE VAUX SAINT-CYR, O. P.
CHRONIQUE DE LITTÉRATURE MARIALE 125
LIVRES
Mgr Charles JOURNET
Esquisse du développement du dogme marial (R. P. Lemarchand)
etc

### A nos Lecteurs

Avec ce cahier se termine la quatrième année de Lumière et Vie. C'est un sujet d'étonnement que de voir ce minuscule grain, lancé il y a quatre ans, connaître cet épanouissement. Certes il n'est point complet et il faudra encore beaucoup de travail pour que tout soit parfait. Mais dès maintenant nous pouvons remercier le Seigneur d'avoir béni notre effort.

Les réabonnements vont donc recommencer. Il nous serait agréable qu'ils aient lieu le plus vite possible. Nous ne vous cacherons pas que c'est chaque fois avec une certaine angoisse que nous voyons arriver cette date. Beaucoup de nos abonnés, même de nos fidèles abonnés sont en effet très lents. D'où, inquiétude sur leur réabonnement. D'où, l'obligation d'envoyer à nombre d'entre eux une ou des lettres de rappel. Or une lettre de rappel revient en gros à vingt francs. Quand le chiffre monte à des centaines, la somme devient assez vite considérable.

Une double question se pose à nous avec insistance au début de cette année nouvelle : Pourrons-nous tenir le rythme annuel de six numéros? Pourrons-nous le faire sans augmenter le montant de l'abonnement? Il est certain d'une part que la confection d'un cahier durant les grandes vacances est chose pénible et lourde. D'autre part, nous nous trouvons depuis la fondation de la revue devant une augmentation toujours croissante des frais d'impression, à laquelle vient s'ajouter maintenant l'augmentation des droits d'auteurs.

Nous n'avons encore pris aucune décision. Certes une augmentation du tirage de la revue permettrait de ne rien changer. Mais cela dépend de vous tous. Il faudrait que chaque abonné décide un de ses amis à s'abonner à son tour. Cet effort commun serait pour tous un encouragement.

Quant au programme de l'an prochain, le dernier cahier de la Revue l'a déjà indiqué. Nous aurons deux cahiers entièrement bibliques, un sur la catéchèse baptismale du Nouveau Testament, l'autre sur la révélation du mystère trinitaire. Un cahier sera consacré à l'Islam, non point à titre documentaire ou politique, mais pour que nous chrétiens nous n'ignorions point totalement la plus nombreuse des religions actuellement existantes. Un cahier traitera du communisme français. Le communisme est actuellement dans le monde le phénomène politique et religieux (ou anti religieux) à la fois le plus important. Il importe donc de savoir exactement ce qu'il est. Enfin après un cahier sur la théologie de la Trinité, complémentaire du cahier biblique consacré à ce sujet, un dernier cahier abordera la question de la place de la douleur dans le Christianisme

Nous aurons ainsi touché cette année au mystère central de notre foi : foi en un Dieu unique en trois personnes, et aussi au moyen essentiel d'entrer en participation de ce mystère : Le baptême. D'autres questions, importantes elles aussi, auront été soumises à examen. Nous recevrons toujours volontiers toutes les suggestions concernant les cahiers à paraître.

Ainsi se continue l'étude de la doctrine chrétienne que nous avions proposée dès le début, comme fin de notre effort. Si Dieu veut nous continuerons les années prochaines, afin de constituer cette bibliothèque de théologie, si nécessaire à tous.

## De l'immortalité de l'âme

Lumière et Vie a traité déjà de l'eschatologie chrétienne. Un de ses premiers cahiers, le troisième, avait pour objet la résurrection des morts. Un autre, plus tard, a envisagé la fin des temps. Eschatologie individuelle et eschatologie collective ont donc été abordées. « Quel besoin, direz-vous, vous pousse maintenant à soulever cette si difficile question de l'immortalité de l'âme? D'innombrables penseurs ont déjà buté là-contre, et leurs échecs jalonnent le cours de l'histoire ».

Ce besoin est pourtant réel. Il a été de tous les temps. Mais il est singulièrement actuel à l'heure présente. Devant tout scepticisme croissant, devant toute négation doit s'élever une affirmation plus nette encore de notre tradition, de notre croyance.

Le problème de la survie a toujours inquiété l'humanité. Cet être, l'homme, que nous connaissons plein du désir de l'infini, du désir de vivre toujours, peut-il disparaître complètement, ne laisser d'autre trace que celle d'un éphémère souvenir? Les réponses, naturellement, ont varié. Souvent, que ce soit dans les civilisations primitives, que ce soit en monde grec ancien, que ce soit en Israël, l'affirmation d'une survie diminuée, «larvaire», si décevante qu'elle soit a d'abord semblé la seule possible. Le monde hébraïque en triompha par l'espérance de plus en plus nette en la résurrection. De son côté, la pensée grecque dégagea petit à petit l'idée d'une âme spirituelle, prisonnière du corps qu'elle anime et qui reprend à la mort sa liberté et son agir. C'est à partir de cette spiritualité que s'élabora à proprement parler la doctrine de l'immortalité de l'âme.

C'était réponse au problème essentiel de l'homme. Pascal devait écrire : « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est ». Il soulignait en même temps l'importance que la réponse donnée à cette question avait pour notre comportement : « Il est indubitable que, que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela doit mettre une différence entière dans la morale ». Il était loin de considérer, comme le fait Simone Weil, l'immortalité comme une de ces « croyances combleuses de vide et adoucisseuses des amertumes ». Il sentait au contraire qu'« il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle ».

Or voici que de nos jours, le problème est à nouveau posé et avec acuité. Ne parlons que pour mémoire de ces philosophies qui abstraient de cette question, soit que par matérialisme, elles la rejettent, soit que par une sorte d'agnosticisme pratique, elles la laissent sans solution.

Là n'est point, en effet, le plus grave. C'est en milieu chrétien, dans des cercles qui traditionnellement ont toujours admis cette doctrine, qu'elle est aujourd'hui contestée. Des catholiques, eux-mêmes croyants de toute leur âme, se refusent à discuter de ce point. Il y a chez eux permanence de la culture biblique en laquelle, pour dire vrai, il est assez difficile de lire l'immortalité. Il y a surtout une sorte de scepticisme sur le plan philosophique : « N'avons-nous point notre foi en la résurrection ? Alors qu'importe que l'on nous démontre ou non l'immortalité de l'âme ? Les arguments sont si ténus, si purement métaphysiques que nos esprits ne peuvent s'y retrouver et que l'on n'aboutit à aucune certitude ».

Il est rare cependant que pareille prise de position soit réfléchie et pesée, et surtout qu'elle s'affirme par écrit. Il n'est point rare au contraire que des protestants marquent très nettement leur refus. Dans un livre récemment paru, « le Vieillissement et la mort » M. Roger Mehl, après avoir critiqué les doctrines classiques de l'immortalité, arrive à cette conclusion au sujet du christianisme :

« Loin d'affirmer que l'homme possède en luimême une réalité spirituelle — l'âme — qui par nature est inaccessible à la mort et survit à la défaite du corps, elle nous présente la résurrection comme un acte de Dieu, qui équivaut à une nouvelle création, aussi contingente et libre que la première création, aussi absolue qu'elle. Le Dieu qui ressuscite les morts ne trouve en eux aucun point de départ pour la vie nouvelle. C'est parce qu'ils sont totalement morts qu'il faut les recréer. Il faut que l'homme reçoive une vie nouvelle, radicalement différente de celle qu'il possédait naturellement et qui elle, ne pouvait que le mener à la mort. Sans doute y a-t-il, par delà la coupure de la mort, entre l'homme ancien et l'homme nouveau une certaine continuité, puisque c'est le même ego en lui avant et après la résurrection : la résurrection est la résurrection de celui qui était mort. Mais cette continuité c'est Dieu même qui la crée dans l'acte de la résurrection, elle n'est pas préfigurée dans les données anthropologiques, elle n'est même pas virtuelle » (p. 75).

Tout est dit dans ce texte : la disparition totale de l'être humain au moment de la mort, et sa recréation non moins totale, sans que d'ailleurs on explique, ou même tente d'expliquer la continuité cependant maintenue.

Qu'une telle position ne soit point admise par tous dans le protestantisme, cela ne peut surprendre. Nombreux sont ceux qui sur ce point défendent les thèses traditionnelles.

Notre objectif est de faire comme eux. D'autant que nous sommes tenus à admettre l'immortalité de l'âme par les enseignements dogmatiques. Il suffit de rappeler le dogme du Purgatoire. Celui-ci n'a rigoureusement aucun sens si l'être humain disparait totalement après la mort et ne retrouve son être que dans et par la résurrection. Il en est de même du dogme de la rétribution immédiate après la mort. Elle suppose nécessairement la permanence de quelque chose de l'homme, ce quelque chose que nous appelons l'âme. C'est une donnée profondément recue dans la mentalité catholique que ce caractère immédiat de la peine et de la glorification. Sans elle le culte des saints n'aurait aucune signification. A quoi bon honorer, à quoi bon prier un être qui aurait totalement disparu et dont la seule existence serait sa future existence de ressuscité?

Plus encore, l'Eglise a précisé l'affirmation de

l'immortalité de l'âme individuelle, dans une définition de foi donnée par le  $V^{\text{mo}}$  concile œcuménique du Latran (19 décembre 1513). « ... Nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme intellective est mortelle ou unique dans tous les hommes, et ceux qui tournent cela en doute... »

Certes le Magistère ne s'est pas prononcé d'une façon spéciale sur l'existence et la valeur de preuves proprement rationnelles de l'immoralité de l'âme, comme il l'a fait ultérieurement, pour l'existence de Dieu. Mais on peut au moins dire que le contexte doctrinal de ce même concile encourage à rechercher sur ce point les harmonies entre la raison et la foi et à prendre en considération les preuves proposées par les enseignements théologiques traditionnels.

Comment faire alors pour apporter quelque lumière sur ce sujet? Comme il a été souvent prétendu que l'idée d'immortalité est une idée grecque, il a fallu d'abord expliquer le sens de cette proposition. C'est le R. P. Saffrey qui a accepté de faire ce travail. Puis, avant toute autre chose, nous nous sommes penchés sur le Nouveau Testament. L'existence d'un état intermédiaire entre la mort et la résurrection nous a semblé indiquer clairement la croyance profonde sous-jacente. Le R. P. Trémel a scruté les textes, les a pesés aussi au poids d'une fine critique. Puis le R. P. Jolif a étudié dans saint Thomas les preuves que ce maître de la théologie pouvait amener en faveur de cette affirmation. Enfin Mgr Jolivet a bien voulu exposer pour tous nos lecteurs la doctrine de l'immortalité dans un des grands philosophes spiritualistes de notre temps : Louis Lavelle.

Certes de nombreux autres points de vue auraient

le rôle de son ombre au royaume des morts. Les Filles de la Nuit emplissent le théâtre de leur souffle alourdi et sifflant. de leurs ronflements et grognements sinistres ; l'image de la reine apparaît, portant le stigmate sanglant de sa blessure mortelle, c'est la psyché de Clytemnestre qui parle, qui se plaint, qui appelle, qui secoue les endormies et leur lance : « Entendez-moi : il en va de ma vie (psyché) à moi! Réveillez-vous, déesses de sous-terre. Du fond de vos songes, Clytemnestre vous appelle » (Eum. 114-116). Dans les Choéphores, la sublime incantation du chœur, d'Oreste et d'Electre n'aboutit pas à l'évocation d'Agamemnon, mais, dans les Perses, le chœur des conseillers fidèles du Grand Roi fait apparaître par des libations et des conjurations appropriées l'ombre de Darius au-dessus de son tombeau (Perses 681). Le vaincu de Marathon paraît, grand et paré des vêtements royaux. La réaction du chœur est l'effroi, mais, et ceci est significatif, ce n'est pas l'apparition du fantôme qui sème la crainte, c'est « l'effroi de jadis » qui empêche les vieillards perses de regarder leur roi en face, la vieille peur qu'ils éprouvaient devant la puissance de Darius vivant, les reprend, d'autant qu'ils doivent lui annoncer la ruine de l'empire et prononcer « des mots cruels à celui qu'ils aiment ».

C'est donc un fait caractéristique que le premier grand poète tragique de la Grèce, dès le début du ve siècle, ait mis en scène l'ombre d'un mort. Cela en dit long sur le sentiment populaire de la Grèce ancienne. C'est intentionnellement que nous parlons à ce stade de « sentiment » et non de « croyance ». Il y a chez l'homme une espèce de réaction vitale instinctive devant la mort, et primitivement elle apparaît bien plus comme une force naturelle à apprivoiser que comme une donnée à critiquer, et l'au-delà de la vie ne fit l'objet d'aucune conviction à justifier et à prouver, mais on réagissait devant lui comme devant une réalité à percevoir et à accueillir. Ce sentiment, tel au moins qu'il apparaît chez Eschyle, semble comporter trois éléments:

- 1) l'idée d'une survie ;
- 2) l'idée d'une récompense ou d'une punition dans l'au-delà;
  - 3) l'idée d'une certaine permanence de l'ego.

Ce sont ces trois éléments sur lesquels s'exerça la critique philosophique pour élaborer une véritable doctrine de l'immortalité de l'âme, que nous voudrions maintenant étudier l'un après l'autre.

\*

Depuis toujours les peuples du Proche-Orient ont cru à une survie par-delà la mort. A cette époque reculée des premières civilisations mésopotamienne et égyptienne, il n'y avait pas de séparation absolue entre les vivants et les morts. La survie du mort et ses relations continuées avec les hommes étaient tenues pour un fait évident, les morts se trouvaient constamment impliqués dans la réalité brute des angoisses, des espérances et des ressentiments propres aux humains. En Grèce, nous pouvons suivre depuis l'époque néolithique par l'archéologie l'évolution des rites funéraires. Qu'il s'agisse d'inhumation ou d'incinération, le sens profond du rite est le même, et, si l'on peut dire, on traite le mort comme un vivant.

Le premier devoir est d'assurer au défunt les funérailles religieuses; de leur accomplissement exact dépendait le repos éternel du disparu. C'est tout le sens du discours de l'ombre de Patrocle à Achille dans l'Iliade (XXIII, 69-92). Ensevelir ou consumer le mort, c'était introduire son ombre dans son nouvel espace vital. Bien plus, avec le cadavre vêtu et paré, on devait enterrer tout ce que le défunt avait aimé et tout ce dont il pourrait avoir besoin : sa vaisselle, son mobilier, ses lampes, son argent, ses armes, son miroir... Et si le cadavre est brûlé, le même rite doit s'accomplir; sur le bûcher de Patrocle, Achille place des jarres pleines de miel et d'huile et quatre cavales et deux des neuf chiens familiers de son ami (II., XXIII, 170-174); même à côté des urnes contenant les cendres, on a retrouvé

des objets analogues. Une fois les funérailles accomplies, le culte commence. Les morts réclament les soins que l'on prodigue aux vivants, ils ont faim et surtout soif. Il faut périodiquement leur fournir par des sacrifices et des libations déterminés des aliments frais. Sans cesse sur les tombeaux, comme dans la Nékvia de l'Odvssée, coulent le vin. le lait, le miel et l'eau, avec le sang des victimes. Le troisième jour de la fête publique des Anthestéries, fête du renouveau de l'année, au mois des premières fleurs (fin Février), est tout entier consacré aux offrandes de gâteaux et d'eau pure pour les morts. Sur chaque tombe, on peut nourrir et désaltérer le mort par un canal ou un tuyau qui conduit jusqu'à sa bouche ce ravitaillement qu'on lui doit ; même incinéré, on continue à nourrir ainsi les cendres, et jusqu'au temps de Tertullien qui s'en moque : vulgus... defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit (De resurr. mort. 1, 3). Les dépenses qu'exigeait tout ce rituel étaient si grandes, qu'il fallut plusieurs fois faire des lois pour en réduire l'importance.

Le plus ancien témoin littéraire auquel nous puissions faire appel. Homère, nous offre lui aussi des traces précieuses de ce sentiment d'une survie dans l'au-delà. Les deux lieux classiques sont le chant XXIII de l'Iliade, qui raconte les funérailles de Patrocle par Achille et la Nékvia de l'Odyssée (chant XI). Mais en abordant les poèmes homériques, il faudrait, si c'était possible, nous défaire complètement de l'anthropologie très aristotélicienne qui est devenue le bien commun de la civilisation occidentale. Chez Homère en effet, nous trouvons une distinction très affirmée entre l'âme-vie, la psyché, qui abandonne le corps après la mort, va dans l'Hadès et anime l'« ombre » du mort, mais qui pendant la vie n'a aucune fonction, ne pense pas, ne sent pas, et l'âme-conscience, le thumos, liée au corps et qui périt avec lui. De ce point de vue, les cinq premiers vers de l'Iliade sont significatifs : « Chante. déesse, la colère d'Achille... qui jeta en Hadès tant d'âmes (psychai) fières de héros, tandis que ces héros eux-mêmes

LE MONDE GREC

15

(autoi) faisaient la pâture des chiens et des oiseaux du ciel ». Cette distinction révèle un grand progrès par rapport aux rites funéraires que nous avons décrits plus haut et qui pratiquement confondaient l'« esprit » du mort avec le cadavre, mais nous sommes loin de la psychologie qui nous est familière et il faudra attendre que la psyché ait absorbé petit à petit les fonctions du thumos pour que nous y reconnaissions quelque chose qui corresponde à ce que nous appelons une « âme ». Cette espèce d'âme-vie, abstraite et insensible, nous reste bien secrète. C'est pourtant elle seule qui jouit de cette survie qui nous est çà et là décrite dans les poèmes d'Homère. Et cette discontinuité radicale nous empêche à ce stade de parler d'une permanence de l'ego.

Patrocle, partenaire malheureux du combat singulier qui l'opposait à Hector, est mort. C'est Achille son ami, qui doit pour lui accomplir les rites funéraires. Pas un instant, il ne doute que sa parole puisse rejoindre quelque part l'ombre de Patrocle : deux fois (Il., XXIII 19-23 et 179-183) il lui adresse des discours et même l'âme (psyché) du malheureux Patrocle interpelle une fois Achille qui dort (Ibid., 69-92) et en s'éveillant, s'écrie : « Ah! point de doute, un je ne sais quoi vit encore chez Hadès, une âme (psyché), une ombre (eidôlon), mais où n'habite plus l'esprit (phrenes). Toute la nuit, l'âme (psyché) du malheureux Patrocle s'est tenue devant moi, se lamentant, se désolant, multipliant les injonctions. Elle lui resesmblait prodigieusement » (Ibid., 103-107). La Nékyia de l'Odyssée (XI) nous apporte du monde souterrain un écho analogue. C'est la visite d'Ulysse au royaume d'Hadès et de Perséphone : il doit y chercher l'ombre de Tirésias et, chemin faisant, il rencontre ceux qu'il a connus autrefois. Tout ce monde est plutôt lamentable et déprimé, une tristesse infinie règne partout, les âmes mènent une existence anémiée, qui ne retrouvent quelque force qu'abreuvées du sang des victimes qu'on immole pour elles et qui leur rend une vitalité momentanée. Achille fait cette confession désabusée :

« J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint » (Od. XI, 489-491). Cette descente en Hadès, importante en elle-même, a exercé sur les représentations figurées comme dans la littérature postérieure une influence énorme. On trouve cette scène d'Ulysse au milieu des morts peinte sur les vases comme sur le fameux cratère du milieu du ive siècle avant Jésus-Christ, qui se trouve au Metropolitan Museum de New-York, et le voyage au pays des morts deviendra un lieu commun de la littérature, dont il serait bien instructif de suivre les avatars jusqu'au beau mythe de Platon dans le Gorgias (523 a ss.)

Cependant l'Odvssée nous offre une autre peinture du sort destiné au moins à certains hommes dans l'au-delà. C'est un vieil héritage de l'époque minoenne que cette croyance à un lieu mystérieux de bonheur absolu. Au chant IV de l'Odvssée (561-568). Ménélas révèle à Télémaque le sort qui sera le sien, tel du moins que le dieu marin Protée le lui a prophétisé : « Quant à toi, Ménélas, ô nourrisson de Zeus, sache que le destin ne te réserve pas, d'après le sort commun, de mourir en Argos, dans tes prés d'élevage; mais aux Champs Elysées, tout au bout de la terre, les dieux t'emmèneront chez le blond Rhadamanthe. où la plus douce vie est offerte aux humains, où sans neige. sans grand hiver, toujours sans pluie, on ne sent que zéphyrs, dont les risées sifflantes montent de l'Océan pour rafraîchir les hommes ». Peu importe pour nous que ces vers soient ou non une interpollation plus ou moins ancienne, ils témoignent d'une autre croyance que partage également Hésiode, lorsque, dans les Travaux et les Jours, il raconte le mythe des races. La quatrième race, celle des héros, ne périt pas toute entière puisque, à quelques-uns d'entre eux, « Zeus, fils de Cronos et père des dieux, a donné une existence et une demeure éloignées des hommes, en les établissant aux confins de la terre. C'est là qu'ils habitent, le cœur libre de soucis, dans les Iles des Bienheureux, au fond des tourbillons profonds de l'Océan, héros fortunés, pour qui le sol fécond porte trois fois l'an une florissante et douce récolte » (167-173). Ces deux récits se rejoignent, mais on voit aussitôt qu'il ne s'agit pas d'un séjour bienheureux de l'âme après la mort. Ménélas ne meurt point, il ne suit pas le « sort commun », il parviendra vivant à ce paradis des Champs Elysées et s'il pourra jouir de son bonheur, c'est parce que par miracle il conservera là-bas sa conscience mortelle. Mais c'est un miracle et cette apothéose est une grâce des dieux. Ni Ménélas, ni les héros d'Hésiode n'ont rien fait pour la mériter, ils sont des exceptions qui confirment la règle qui est, pour la psyché, de finir dans l'Hadès obscur.

Il faut donc bien se garder de vouloir opposer l'Hadès aux Champs Elvsées, et même à l'intérieur de l'Hadès, il ne faudrait pas non plus mettre sur le même plan le sort commun des âmes que décrit la Nékvia de l'Odyssée avec celui des trois « damnés » qu'Ulysse rencontre d'une manière plutôt fortuite après s'être heurté au silence d'Ajax. Ils sont trois, Tityos, Tantale et Sisyphe (Od. XI, 565-600), pour lesquels les dieux ont inventé des peines horribles pour punir des crimes commis contre eux. L'idée d'un châtiment réservé dans l'au-delà à certains péchés n'est pas inconnue de l'Iliade, les parjures en effet sont deux fois mentionnés (III, 278s. et XIX, 259s.; cf. aussi Platon, Gorgias 525 a). Mais là aussi, il semble bien que ce soient des exceptions et l'idée d'un jugement et d'une rétribution, accordant avec justice récompense ou punition dans l'audelà, ne semble pas être déjà précisée dans les poèmes homériques. Tout au plus en devine-t-on l'amorce. D'ailleurs une telle idée est-elle concevable en dehors de cette autre qui affirme la permanenec de l'ego. Ni l'une ni l'autre ne se rencontre sûrement chez Homère.

Ainsi la seule idée vraiment affirmée aussi bien par le culte des morts que par les témoignages littéraires les plus anciens, est celle d'une survie. Cette idée revêt d'ailleurs des traits divers qui manifestent des incohérences et même des contradictions. Pourquoi tout ce culte dû aux morts si ce sont vraiment ces ombres languissantes et inoffensives qu'on nous montre dans l'Hadès ? D'une part il semble que le mort vit solitaire dans la tombe grâce aux offrandes qui le soutiennent, et d'autre part nous voyons les morts vivre en communauté dans le rovaume souterrain d'Hadès et de Perséphone. De toutes facons le corps ou les ossements calcinés sont associés à quelque chose de l'homme qui survit : c'est une image, un eidôlon, qui reproduit les traits et l'allure du mort. Tout ceci ne fait pas encore une doctrine de l'immortalité de l'âme, mais ce fut le génie grec de toujours chercher en toutes choses, dans les phénomènes naturels comme dans les traditions conventionnelles, des explications rationnelles. L'Hadès souterrain lui-même allait se transformer de mille façons selon les progrès de la critique, jusqu'à se voir substituer les étoiles : l'épitable des morts de Potidée au Céramique d'Athènes, disait : « L'éther a recu leurs âmes et ce sol leurs corps ». Mais c'était en 432 avant Jésus-Christ, Socrate avait été parmi les combattants ; une évolution rapide avait déjà élaboré ce donné primitif, l'idée d'une survie, si fort exprimée dans le culte traditionnel rendu aux morts, que Plotin y verra encore une preuve de l'immortalité de l'âme (Cf. Enn. IV. 7, 15).

•

Deux autres éléments que nous avons reconnus dans ce « sentiment » de l'immortalité à l'époque classique, l'idée d'une récompense et d'une punition dans l'au-delà et celle d'une certaine permanence de l'ego, allaient s'introduire et progresser de pair dans le développement même de la pensée religieuse qui s'opéra d'une part dans les cultes à mystères et d'autre part dans l'élaboration d'une doctrine théologique nouvelle : la transmigration des âmes.

A vrai dire, ce furent principalement les mystères qui enrichirent le sentiment de l'immortalité, car ils étaient populaires et prirent rapidement une grande importance dans la vie sociale et religieuse des Grecs. Le culte officiel

19

de la cité antique avait pour but essentiel de conserver la prospérité et la sécurité des citoyens par la protection des dieux. Mais le cœur humain avait d'autres désirs, il voulait voir le dieu. De cette poussée du sentiment religieux naquirent les mystères qui assuraient à leurs adeptes la sainteté dans cette vie et la félicité dans l'autre. L'initié à l'époptie devait garder secret le « discours sacré » dont il recevait la révélation comme un viatique souverain pour la vie future.

Parmi les plus anciens mystères, les mieux connus sont ceux d'Eleusis: ils apportaient le « bon espoir » (agathè elpis) — c'étaient sans doute les mots mêmes du rituel en une immortalité bienheureuse. Mais il est essentiel de bien remarquer que cette conviction ne résultait pas de l'enseignement dogmatique d'une quelconque sagesse théologique (comme dans le cas de la transmigration des âmes), il n'y avait pas de doctrine eschatologique à Eleusis, et, comme Rohde (Psyché, p. 242) l'a bien mis en évidence, « la survivance consciente de l'âme après sa séparation d'avec le corps n'y était pas enseignée, mais présupposée; elle pouvait être présupposée puisque c'était précisément cette croyance qui était à la base du culte partout répandu des âmes. Ce que les initiés d'Eleusis acquéraient, c'étaient une représentation plus vive du contenu de cette existence des âmes des morts... On n'apprenait pas à Eleusis que l'âme vivra, mais comment elle vivra une fois séparée du corps ». Aristote déjà avait reconnu ce caractère des mystères lorsqu'il pensait que « ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre (mathein) quelque chose, mais éprouver des émotions (pathein) et être mis dans certaines dispositions (diatéthènai), évidemment après être devenus aptes à les recevoir » (fragm. 15 Rose<sup>2</sup>). Eschyle lui-même transposait peut-être (et à peine) cette opposition lorsqu'il fait dire au chœur de l'Agamemnon (176-178) — et c'est tout le thème de l'Orestie - : « Zeus a ouvert aux hommes les voies de la sagesse, en leur donnant pour loi : la douleur enseigne » (tôi pathei mathos).

Dans les mystères en effet, l'immortalité n'est pas un privilège de l'âme humaine comme telle, elle est acquise par un rite, les paroles (ta legomena) et les gestes (ta drômena) liturgiques, et seuls les initiés sont sauvés. Ces bienheureux devaient éternellement reproduire dans l'audelà les cérémonies de la nuit sacrée (cf. la parodie d'Aristophane dans les Grenouilles, 316 ss.), si, par la purification « sacramentelle », ils sont devenus des « saints ». Dans les formules liturgiques si belles qui expriment la félicité de l'initié et qui remplissent la littérature du ve siècle, nous pouvons recueillir les variations infinies des thèmes de la sanctification et de l'espérance d'une béatitude éternelle. En voici quelques exemples :

Euripide, Bacchantes 72-77: « ô heureux comme les dieux celui qui possédant un bon daimôn a vu les mystères des dieux, il mène toute sa vie en consacré et devient quant à l'âme vrai membre du thiase, communiant dans la montagne avec Bacchos par de saintes purifications ».

Hymne à Déméter 480 : « Heureux celui qui, parmi les hommes de la terre, a eu la vision de ces choses » [ = les rites des mystères].

Pindare, fragm. 137 Schroeder: « Heureux celui qui après avoir vu ces choses-là [= l'époptie des mystères], s'en ira sous terre: il sait à quoi aboutit la vie et il connait le commencement [de la vie nouvelle] donné par Zeus».

Sophocle, fragm. 753 Nauck<sup>2</sup>: « Trois fois heureux ceux d'entre les mortels qui après avoir vu les rites descendent en Hadès; car pour ceux-là seulement, il est possible de continuer à vivre là-bas, pour les autres, au contraire, là-bas tout est misère ».

Lamelle d'or de Thurioi = Kern, Orph. fragm., fragm. 32 c. 10. C'est Perséphone qui accueille l'initié mort qui arrive dans l'Hadès, avec ces paroles : « Heureux et bienheureux, te voici dieu, non plus homme ».

On le voit : ces beaux textes expriment clairement l'espoir de l'initié dans le salut que lui procure le rite qui LE MONDE GREC 21

le sépare du reste des hommes pour une vie sainte ici-bas et une béatitude éternelle, parmi les dieux, dans l'au-delà. L'un n'est pas à proprement parler la rétribution de l'autre, mais cette « conversion » qui s'opère dans le mystère mérite à celui qui s'y livre une éternité de bonheur. Ici les deux idées de récompense dans l'au-delà et de permanence de l'ego se trouvent impliquées.

Pour le dire en passant — mais ceci serait un autre sujet — ces formules liturgiques de félicitation et presque tout le vocabulaire des mystères devaient au temps de Platon se remplir d'un contenu philosophique, lorsque la contemplation (theoria), qu'elle soit platonicienne ou aristotélicienne, aura pris la place de l'époptie mystique. Ces formules devaient donc continuer à véhiculer des idées apparentées à celles des mystères et même une réaction des unes sur les autres est sensible. Dans son évolution, la spéculation philosophique allait interpréter les rites sacrés et se les annexer. La purification par la science philosophique correspondra à la katharsis rituelle et on parlera de la philosophie elle-même en termes de conversion. L'épiphanie de la divinité se réalisera alors dans ces éclairs subits à la lueur desquels nous saisissons ce qui est au-delà de l'être. Ultimement, faut-il le rappeler, c'est dans ces formules que Notre-Seigneur devait proposer les conditions du salut chrétien sur le mont dit des Béatitudes!

\*

Ainsi nous avons pu déceler quelques points d'émergence des trois éléments qui composent ce « sentiment » de l'immortalité dans l'au-delà qui était assez commun en Grèce au début du ve siècle. A ce moment la psyché a déjà bien évolué depuis Homère. Nous observons que le contenu exprimé par ce mot ressemble beaucoup plus maintenant à ce que nous appelons l'âme, la psyché a progressivement assumé la fonction du thumos homérique, l'âme-vie et l'âme-conscience se trouvent alors réunies sous ce seul vocable, psyché, qui désigne tout le moi émotionnel. Com-

ment comprendre autrement qu'Anacréon (fragm. 4 Diehl) puisse dire à son amant : « Tu tiens les rênes de ma psyché? » Et Simonide d'Amorgos (fragm. 29, 13 Diehl): « Ose donner du bon temps à ta psyché », et encore Eschyle dans les Perses (841) : « Accordez à vos âmes (psyché) la joie que chaque jour vous offre », dit l'ombre de Darius avant de descendre chez les morts. Sur une épitaphe du vie siècle, on lit que le métier de marin « apporte peu de satisfactions à la psyché » (Inscriptiones Græcæ XII 9, 287). Pour le philosophe Anaximène (fragm. B 2 Diels). « notre psyché, qui est air, nous rassemble sous son commandement » (sunkratei). La psyché désigne maintenant toute la personnalité de l'homme vivant, et c'est à elle que la métempsychose va proposer par des réincarnations successives une purification lente, les mystères, au contraire, la conversion, qui, d'un seul coup, doit lui assurer le bonheur éternel.

Il y a plus encore, la psyché est tellement devenue synonyme de la personne humaine que, dans les contextes où l'immortalité n'est pas en vue, on la fait mourir elle-même. Ainsi Hélène faisant un récit de la guerre de Troie, s'écrie: « Or déjà par ma faute, sur les bords du Scamandre, ont péri bien des vies » (psychai) et, devant le cadavre d'Astyanax, Hécube accuse celle qui est toujours la grande responsable anonyme : « Hélène a tué ta psyché » (Euripide, Hélène 52 s. et Troyennes 1214 s.). D'un autre côté. ce n'est plus la psyché qui descend au domaine souterrain. c'est maintenant le cadavre lui-même : « Hadès ne laissait pas au repos cette verge avec laquelle il fait descendre les corps (sômata) des humains par la route qui mène à l'abîme des morts » (Pindare, Olympique IX, 33-35). Peut-on imaginer renversement plus complet par rapport au vocabulaire des poèmes homériques! Maintenant la psyché est enfouie quelque part profond dans l'homme (Cf. Euripide, Hippolyte 255), au fond de lui-même, l'homme inquiet entend sa voix (Cf. Sophocle, Antigone 227): c'est évidemment la voix de sa conscience.

textes montrent clairement gu 'au siècle en Grèce une véritable révolution s'est opérée dans l'anthropologie depuis Homère. L'âme est la vie du corps. Pour le temps de la vie mortelle, elle est chez elle dans le corps, corps et âme sont corrélatifs dans l'homme vivant. Pourtant une autre révolution devait encore s'opérer avant Platon : dans cette conception pacifiée de la nature humaine, une guerre allait se déclarer entre le corps et l'âme dressés l'un contre l'autre comme frères ennemis. Ici, c'est tout un chapitre de l'évolution des idées en Grèce qu'il faudrait rappeler. Mais comme ce mouvement de pensée a été merveilleusement analysé par le Prof. E. R. Dodds, dans son livre intitulé The Greeks and the Irrational (pp. 135-178), nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur et de résumer brièvement ses conclusions.

Au début du vie siècle, l'ouverture de la Mer Noire au commerce et à la colonisation grecque, amena pour la première fois la civilisation hellénique au contact du shamanisme, ce phénomène spirituel qui existe encore en Sibérie et a laissé de nombreuses traces anciennes de la Scandinavie à l'Indonésie. Dodds a pu reconstituer la ligne d'une tradition spirituelle de shamanisme grec qui part de la Scythie et de la Thrace (Abaris, Aristée et Orphée), traverse l'Hellespont, arrive en Asie Mineure (Hermotine de Clazomènes), se combine peut-être avec quelques restes de tradition minoenne survivante en Crète (Epiménide), émigre dans le Far West avec Pythagore et achève son mouvement avec le Sicilien Empédocle. Tous ces hommes sont les prophètes d'une nouvelle croyance : ils enseignent, et ils montrent par leurs activités shamanistiques, qu'il y a en l'homme une âme ou un moi d'origine divine, qui peut par des techniques appropriées quitter le corps : ce moi existait avant le corps et durera après lui. Les activités de cette psyché et celles du corps sont directement inverses, dans cette perspective corps et âme sont mis en une opposition radicale. D'où une psychologie nouvelle, que Dodds qualifie de « puritaine », qui annonce et détermine peut-être tout

le courant pessimiste de la philosophie platonicienne, dans laquelle le corps est l'ennemi de l'âme. Cette horreur du corps, cette répulsion devant les expressions de la vie sensible, est un phénomène tout à fait nouveau en Grèce, qui, une fois interprété moralement par les philosophes aura un grand retentissement sur la croyance en la survie dans l'au-delà. Le « sentiment » commun va trouver une explication rationnelle qui conduira naturellement à l'élaboration des « preuves » de l'immortalité de l'âme.

Ce qui précède aura fait comprendre que, avec le shamanisme grec, nous sommes en présence d'un large phénomène spirituel qui, réagissant lui-même sur le donné religieux traditionnel, détermina plusieurs mouvements qui, par delà un fond commun relativement simple, se réclamèrent chacun d'un antécédent shamanistique connu ou inconnu. Les plus célèbres s'appellent l'Orphisme et le Pythagorisme, mais beaucoup sont restés anonymes, dont nous parle Platon quand il invoque un « discours sacré » ou une « tradition antique » ou des « prêtres divins ». Ramenée à ce fond commun, cette nouvelle anthropologie pessimiste se compose de trois éléments résultant chacun d'une interprétation moralisante des pratiques des shamans :

- 1) la liberté dont l'âme peut jouir dans le sommeil ou si le shamaan entre en transe, et à la limite à la mort corporelle, révèle une opposition fondamentale entre le corps et l'âme;
- 2) le « noviciat » auquel les shamans se soumettent, met en valeur les pratiques d'ascèse volontaire à base d'abstinences et d'exercices spirituels ;
- 3) les histoires de shamans disparaissant, puis réapparaissant, la migration magique de l'esprit d'un shaman dans un autre, conduisent naturellement à la croyance en une âme démonique indestructible qui se réincarne et peut passer de corps en corps.

Ces trois éléments se relient logiquement. Si le corps, c'est le mal, il faut le mépriser, le réduire pour libérer l'âme. Cette purification se fait progressivement par le moyen des réincarnations qui purgent l'âme et l'amènent enfin à la délivrance du cycle des naissances et au retour à son origine divine. Seuls le premier et le troisième éléments nous intéressent ici et nous devons illustrer par les textes eux-mêmes ces deux théories : la métempsychose et la mise en opposition radicale du corps et de l'âme.

La théorie de la métempsychose, cette croyance qui enseigne que, après la mort du corps. l'âme passe dans une autre substance corporelle, est une doctrine savante qui. comme on vient de le dire, est née dans certaines petites communautés d'une moralisation des expériences shamanistiques et aussi d'une rationalisation des données contradictoires concernant les morts. La question des origines précises de cette doctrine est un problème insoluble dans l'état actuel de la documentation. Le premier témoin est Pindare. Deux textes de ce poète font allusion indubitablement à la transmigration des âmes. Le premier est le fragment 133 Schroeder (= Platon Ménon 81 b - c): « Ceux de qui Perséphone aura recu le prix dont se paie une antique souillure, les âmes de ceux-là, elles les fait à nouveau, la neuvième année, monter vers le soleil d'en haut. Ces âmes-là sont celles qui donnent naissance à de brillants monarques, à des hommes dont la force est impétueuse ou qui sont très grands par le savoir : hommes qui, pour le reste du temps, sont par l'humanité invoqués comme des héros ». Le second texte date de 476 av. J.-C., c'est la deuxième olympique. Elle célèbre Théron, tyran d'Agrigente. La divinité l'a gratifié de trois bénédictions : la richesse, le pouvoir et l'assurance d'une récompense dans l'au-delà. Mais que sert à Théron le pouvoir et la richesse, « s'il sait que, quand la mort les a frappés ici, les esprits des coupables subissent aussitôt leur peine; sous terre, un juge prononce contre les crimes commis en ce rovaume de Zeus des arrêts inexorables » (62-66). Théron, lui, est un juste, il ira avec les bons jouir d'une existence sans labeur et sans larmes. Pour eux le soleil ne se couche jamais ; les autres doivent souffrir des tourments insupportables à la vue. Et :

« Tous ceux qui ont eu le courage, en un triple séjour dans l'un et l'autre monde, de garder leur âme absolument pure du mal, suivent jusqu'au bout la route de Zeus qui les mène au château de Cronos; là, l'île des Bienheureux est rafraîchie par les brises océanes; des fleurs d'or resplendissent, les unes sur la terre aux branches d'arbres magnifiques, les autres nourries par les eaux; ils en tressent des guirlandes pour leurs bras et des couronnes » (75-82). Rhadamanthe est encore là et surveille cette assemblée d'immortels.

Les deux textes ne concordent pas parfaitement en tous leurs détails, peut-être Pindare y célèbre-t-il des hommes appartenant à deux communautés différentes influencées chacune par divers shamans grees. Mais ils témoignent d'une tradition dont Platon aussi s'est fait plusieurs fois l'écho. Par exemple, Ménon 81 a ss. (c'est Socrate qui parle) : « J'ai entendu parler des hommes... qui étaient savants dans les choses divines... Ce qu'ils disent, c'est que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle aboutit à un terme (c'est précisément ce qu'on appelle mourir), et tantôt recommence à naître, mais que jamais elle n'est anéantie ». Et encore, Lois IX, 872 d ss. : « Voici donc le conte, la doctrine, ou de quelque nom qu'il faille encore désigner la chose dont l'exposé précis remonte aux prêtres de l'Antiquité. La Justice... a, dit-on, établi la nécessité, pour qui a commis quelque forfait, de subir à son tour le forfait même qu'il a commis : a-t-on fait périr son père ? Un jour viendra où soi-même on devra se résigner à subir par violence un sort identique de la part de ses enfants : est-ce sa mère que l'on a tuée ? Il est fatal qu'on naisse soi-même sous forme de femme et qu'on quitte la vie sous les coups de ceux que l'on a mis au monde... ». Quelques pages plus haut (Ibid., 870 d-e), l'Athénien faisait allusion à « la croyance qui est fermement celle des gens qui ont écouté l'enseignement, dans les Mystères, de ceux qui sont spécialistes de ces sortes de choses : c'est que de pareilles fautes [ = meurtres passionnels] se paient chez Hadès, et que, une fois de nouveau arrivé en ce monde-ci, il faut nécessairement s'acquitter d'une pénalité selon la nature, et qui est de subir ce que précisément on a soimême fait, autrement dit, de terminer sa vie actuelle, par un semblable destin, de la main d'un autre ». Dans le Phédon (70 c ss.), Socrate dit aussi : « Il existe une vieille tradition... : c'est que, d'ici les âmes s'en sont allées là-bas [en Hadès], et qu'à nouveau elles s'en viennent ici et qu'elles naissent à partir de ceux qui sont morts ». Un écho de cette même tradition s'entend peut-être aussi chez Héraclite (B 62, cf. B 88) : « Immortels mortels, mortels immortels : la vie des uns est la mort des autres et la mort de ceux-ci est la vie de ceux-là », et chez Euripide (fragm. 639 Nauck²) : « Qui sait si vivre ce n'est pas mourir, et si, d'un autre côté, mourir, ce n'est pas vivre ».

Dans tous ces textes on voit s'élaborer les deux idées dont nous suivons les traces. Dans l'au-delà, il y a un juge qui sépare les justes d'avec les impies, les uns sont récompensés, les autres punis. Le cycle des transmigrations semble comporter un certain nombre de réincarnations : si cette épreuve est heureusement surmontée, alors c'est la béatitude. Mais cette notion de rétribution dans l'au-delà implique en elle-même une conception de la personne humaine comme agent spirituellement et moralement responsable, et le plus grand progrès réalisé par la théorie de la métempsychose aura été d'avoir mis au point l'idée d'âme comme unité de la vie et de l'esprit, d'avoir ébauché le concept d'une psyché, être spirituel indépendant du corps et mystérieusement apparenté au divin. Et même, cette indépendance est si extrême, qu'elle devient opposition violente. L'âme n'est plus chez elle dans le corps, elle y est retenue prisonnière. Les textes sont nombreux, qui développent cette idée.

Pindare, fragm. 131 Schroeder : « Tout corps d'homme doit obéir à la mort toute puissante ; pourtant demeure bien vivante une image de la vie, car elle seule vient des dieux. Tandis que les membres sont en mouvement, elle dort. Mais à ceux qui se sont endormis, en rêves innombrables, elle montre le partage imminent des malheurs et des joies ».

Eschyle, *Euménides* 104-105 : « Dans le sommeil, l'âme mortelle est tout éclairée d'yeux, à qui le don de voir est refusé quand vient le jour ».

Hippocrate, Regimen IV, 86 : « Quand le corps est éveillé, l'âme est à son service..., mais lorsque le corps est au repos, l'âme s'éveille et se met en mouvement... ».

Xénophon, Cyropédie VIII, 7, 21 : « C'est là [dans le sommeil] que l'âme humaine manifeste au mieux sa nature divine ; et c'est dans le sommeil qu'elle voit d'avance les choses futures, car apparemment elle jouit dans le sommeil d'une plus grande liberté ».

Platon encore nous rapporte les mots qui résument toutes ces spéculations: l'âme est dans le corps comme dans une prison (Gorgias 525 a, Phédon 62 b), ou même dans une tombe, c'est le fameux jeu de mots, sôma-sèma (Gorgias 493 a, Cratyle 400 c). L'extrême pointe de ce pessimisme se révèle au mieux dans l'ironie sinistre d'Aristophane, lorsqu'il désigne les vivants par cet euphémisme: « les morts d'en haut » (Grenouilles 420). Si ce mot fait rire, c'est justement parce qu'il tourne en ridicule un sentiment profond que chacun prend très au sérieux.

\*

Ce que nous avons décrit dans ce qui précède comme étant le cheminement du sentiment religieux quant à la destinée de l'homme après la mort, cette idée d'une survie de l'âme qui acquiert son salut par les rites des mystères ou qui, par une série de réincarnations purificatrices, retrouve son origine divine pour une éternité de bonheur, tout ceci restait comme une aspiration vague que l'homme portait en lui sans avoir encore réussi à se rendre raison à lui-même de sa foi. Celui qui, pour la première fois, allait fonder sur des principes rationnels cette croyance, fut Platon. Qu'il ait eu conscience d'être un novateur, c'est ce

que prouve le dialogue de Socrate et de Glaucon dans la République (X, 608 d) : « — N'as-tu pas l'impression que notre âme est immortelle, et que jamais elle n'est détruite? Là-dessus Glaucon me jette un regard étonné : — Par Zeus! dit-il, non cette impression, je ne l'ai pas! Mais toi, es-tu à même de le prétendre? »

Ces fameuses « preuves » de l'immortalité de l'âme, Platon les a données dans les admirables discours avant la ciguë de Socrate dans le Phédon (70 c — 107 a). On ne peut reproduire ici le long texte qu'il faut aller relire, on voudrait seulement faire l'épure schématique des quatre preuves données par Socrate, et l'on verra immédiatement qu'elles représentent une mise en ordre de tous les éléments du donné philosophico-religieux autour de cette idée-force qui est le nerf de la preuve : la parenté de l'âme avec le divin.

Première preuve (70 c 3-72 c 2): Tout changement a lieu d'un contraire à un autre, et il doit pouvoir s'accomplir dans un sens ou dans l'autre, car si le passage n'avait lieu que dans un seul sens, tout finirait par se confondre dans une unité immobile. Appliquons ce principe à l'opposition de la vie et de la mort, il en résulte qu'il ne doit pas y avoir seulement passage de la vie à la mort, mais aussi de la mort à la vie.

Deuxième preuve (72 c 3-77 a 5) : théorie de la réminiscence. La vie intellectuelle de l'âme suppose une connaissance des Idées dans une vie antérieure à notre existence présente.

Troisième preuve (78 h 2-80 c 2) : l'âme qui connaît les Idées est de la même famille que les Idées, car le semblable est connu par le semblable. Comme l'Idée, l'âme est donc simple, de nature divine, la simplicité de son essence implique l'impossibilité de sa dissolution et la certitude de son immortalité. Précisons : la partie de l'âme qui connaît l'Idée, le nous, est donc immortelle.

Quatrième preuve (105 b 5-107 a 2) : chaque chose est

ce qu'elle est par participation à une Idée et une Idée déterminée ne peut admettre son contraire. L'âme a pour essence la vie, elle exclut par conséquent son contraire, la mort. Donc l'âme est immortelle.

Conclusion (107 a 1-2) : « c'est donc réellement que nos âmes à nous existent éternellement dans les demeures d'Hadès ».

On voit bien que les prémices de ces raisonnements rappellent les données de la tradition : l'opposition de l'âme et du corps et de leurs fonctions respectives, l'Hadès considéré comme réservoir des âmes, la possibilité d'une vie antérieure dans cet Hadès ou dans le monde, le souvenir de cette vie dans les acquisitions de la mémoire. Et la mise en forme rigoureuse du raisonnement aboutit à un double argument. Un argument de fait : d'après la loi générale du devenir, l'état de l'âme après la vie corporelle doit être semblable à l'état qui a précédé cette vie ; la doctrine des Idées implique que l'âme avant son entrée dans le corps a contemplé le monde intelligible ; il faut donc qu'il en soit de même après la mort. Et un argument de droit : l'intelligible, l'Idée, appelle une intelligence; cette intelligence, pensée de l'intelligible, est nécessairement simple et éternelle comme l'Idée (cf. Ménon 86 a). Telle fut la grande prédication de Platon du début à la fin de sa vie. Un beau texte du Timée (90 a) nous redit cela sur un mode presque lyrique : « Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il convient d'observer que c'est Dieu qui la donne à chacun comme un daimôn, c'est ce Génie dont nous avons dit qu'il habite dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, en vertu de son affinité avec le ciel, cette âme, notre Génie, nous tire loin de la terre, car nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste. En effet, c'est du côté de là-bas, du côté où, pour la première fois, notre âme a pris naissance, que la divinité a suspendu notre tête, qui est encore la racine de tout le corps ».

L'âme n'est plus seulement faculté du divin, elle est l'âme divine, éternelle et immuable parce qu'elle est de la race de l'Idée, l'être par soi. Autrefois il fallait qu'un dieu nous aimât pour parvenir au bonheur sans fin, privilège de la divinité. Maintenant une parcelle de Dieu habite l'homme et lui assure de droit la vie divine. On ne pouvait aller plus loin, semble-t-il, vers Dieu. Mais qui ne voit qu'en même temps on était allé trop loin. Le nous s'ordonne à l'Idée et l'homme est Dieu. Le bonheur suprême de l'homme est-il vraiment de finir dans ce musée de sculpture comparée où les belles statues des divinités intelligibles s'offrent à l'œil de son âme mais ne lui disent rien. Dieu n'aime pas l'homme, entre eux aucune « conversation » possible. L'homme reste terriblement solitaire, il n'est pas appelé, élu. Le cadre même dans lequel Platon avait enfermé l'âme immortelle appelle cette brèche qu'y viendra faire l'Evangile. Seul il apportera ce secours de Dieu fait homme et réduira le dualisme pessimiste de l'âme et du corps par la résurrection de Jésus, gage de notre résurrection corporelle.

Néanmoins avec Platon une véritable démonstration de l'immortalité de l'âme était trouvée dans ce caractère immatériel de l'esprit et de ses opérations qui fait de l'âme une réalité de l'au-delà. La théorie des Idées y avait conduit Platon, mais cette démonstration reste vraie par delà la théorie elle-même. Ceci explique l'immense fortune que devait connaître cette doctrine.

H. D. SAFFREY.

#### NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Le sujet proposé dans ces pages est immense. On a cru préférable de suivre la ligne principale du développement de la pensée grecque concernant ce problème de l'immortalité de l'âme. Ce faisant, on a conscience d'avoir négligé bien des aspects secondaires mais importants et aussi d'avoir pris des options dans l'interprétation de certains textes que l'on a préféré citer et discuter directement plutôt que de se référer aux autorités. On indique ici, pour y renvoyer le lecteur, les études plus complètes dont on s'est servi.

Le livre fondamental reste celui de E. Rohde, Psyche. Seelen. cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 7. u. 8. Aufl., Tübingen 1921; trad. franc. par A. REYMOND. Paris 1928. Ce livre a fait l'objet de nombreuses mises au point en Allemagne qui se trouvent résumées et discutées dans W. JAEGER, Die Theologie der frühen Griechischen Denken, Stuttgart 1953, 5. Kap., Der Ursprung der Lehre von der Göttlichkeit der Seele, pp. 88-106. Les témoignages concernant le culte des morts ont été commodément rassemblés par J. Wies-NER, Grab und Jenseits, RGVV. xxvi, Berlin 1938. Pour l'évolution de la notion de psyché chez Homère, les lyriques, les philosophes et les représentations figurées, il y a quelques pages précises dans U, von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen I. Berlin 1931. pp. 370-378. Pour l'étude des données proprement religieuses, on a suivi M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, 2 Bde., Munich 1941 et 1950 (Bd. 1, 2. Aufl., 1955) et E. R. Donns, The Greeks and the Irrational, Berkeley et Los Angeles 1951. Pour Platon, la bibliographie est abondante mais l'essentiel se réduit à J. BURNET, The Socratic Doctrine of the Soul, Proceedings of the British Academy, 1916, A. J. FESTUCIÈRE, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile. Paris 1932, 1re Partie, chap. 1, et du même auteur Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936, 2me éd. 1950; G.M.A. GRUBE, Plato's Thought, London 1935, Chap. IV. The Nature of the Soul, pp. 120-149; et L. Robin, Platon, Paris 1935, pp. 172-192. L'article spécial de G. Rodier, Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après le Phédon, dans l'Année philosophique 17 (1906) 37-53 reproduit dans Etudes de philosophie grecque, Paris 1926, pp. 138-154, reste la base de toutes les études postérieures. Pour le prolongement de toute cette histoire à la période hellénistique et romaine, voir Fr. CUMONT, Lux Perpetua, Paris 1949 et A. J. FESTUCIÈRE, L'idéal..., 2mae Partie, chap. 5 Les croyances populaires en l'immortalité, pp. 143-160, qui examine les données épigraphiques et le tome III de La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris 1953, qui étudie systématiquement les traités scolaires sur l'âme.

#### L'HOMME

## ENTRE LA MORT ET LA RÉSURRECTION D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le Problème.

Il est trop clair que le N. T. n'envisage pas la survie de l'homme après la mort dans le langage philosophique de l'immortalité de l'âme. La vie nouvelle qui fait suite à la mort se situe dans la perspective du salut et de la Rédemption : elle dépend de l'initiative divine et de la victoire du Christ. Elle ne vient pas purement et simplement au terme d'un processus commandé par une loi immanente, analogue à l'évolution du papillon s'échappant hors de son cocon. C'est l'épanouissement d'un homme nouveau, dont le germe est un don de Dieu.

Le débat ne se pose pas à ce niveau. Le Nouveau Testament lie la résurrection des morts à la venue glorieuse du Christ à la fin des temps pour exercer le jugement. Dans la prédication apostolique, la Résurrection du Christ et son entrée dans la gloire, à la droite du Père, garantissent et appellent cette seconde venue qui inaugurera l'ère de la restauration universelle. Dans le message de Paul, la victoire du Premier-né d'entre les morts ne sera totale qu'au jour où elle engloutira la mort en se manifestant dans le corps de « ceux qui se sont endormis ».

C'est à ce point précis que l'interrogation commence.

Quelle est donc la situation du chrétien après la mort? Que devient-il, en attendant la résurrection et le jugement? Comment le N. T. envisage-t-il cet « interim »? Trouvet-on traces dans le N. T. de ce qu'on appelle une « eschatologie intermédiaire » ou bien faut-il renoncer à connaître par lui le sort des défunts avant la Parousie du Seigneur?

Les chrétiens eux-mêmes sont loin de s'accorder sur l'interprétation des textes scripturaires. L'Eglise catholique a défendu sa foi au cours des controverses avec l'Orient ou avec la Réforme protestante. Les Conciles de Lyon de 1245 et 1274, le concile de Florence (Décret nour les Grecs 1439), et entre temps, la Constitution « Benedictus Deus » par laquelle Benoit XII (en 1336) mit fin à une discussion des théologiens catholiques, affirment que la destinée, éternellement bienheureuse ou malheureuse, des âmes est fixée définitivement après la mort, bien qu'elles puissent encore purger leurs fautes vénielles ou leur peine avant d'accéder à la vision de Dieu. Contre les attaques des Réformés visant la doctrine du Purgatoire, le Concile de Trente rappellera simplement ces affirmations. Toutefois. même si tel document conciliaire cite des passages scripturaires (e. g. la lettre d'Innocent IV au légat auprès des Grecs, après le 1er Concile de Lyon), même si Léon X a condamné une proposition de Luther selon laquelle il serait impossible de prouver l'existence du Purgatoire à partir de l'Ecriture, il ne semble pas que l'Eglise ait voulu fixer le sens précis de tel ou tel verset. Elle entendait affirmer que la foi, dont elle garde le dépôt, non seulement ne contredit pas l'Ecriture, mais épanouit les données contenues dans l'Ecriture sur la fin ultime de l'homme. L'autorité du Magistère transcende les méthodes et les conclusions de l'exégèse; se mouvant à un autre plan, elle ne se substitue jamais à la recherche scientifique du sens littéral des textes.

La critique indépendante prétend bien s'en tenir aux strictes données scripturaires. Mais il faut reconnaître que le bilan est souvent flou et variable d'un auteur à un autre.

Il serait de mauvais aloi de s'arrêter aux allégations d'un tract des « Témoins de Jehovah », s'il ne laissait transparaître une tendance que l'on retrouve chez les critiques eux-mêmes! Ce tract combat toute survie entre mort et résurrection, puisque la Bible enseigne la mortalité de l'âme et que l'idée d'immortalité est une intrusion de la philosophie païenne dans la foi chrétienne. Les positions peuvent varier sur l'interprétation des textes. Bultmann pense que le N.T. ne contient pas d'affirmations formelles concernant cet état intermédiaire : c'est un « sommeil ». Menoud, dans son petit livre sur « Le sort des trépassés ». donne un contenu plus précis à ce terme : il désigne sans doute une attente de la résurrection, mais cette existence d'après la mort est, déjà, une communion avec le Christ. Von Allmen, dans le « Vocabulaire biblique », tout en se prononcant d'une manière moins nette, adopte des conclusions voisines : « le sommeil n'interrompt pas l'identité du dormeur : il s'achèvera dans un réveil : ceux qui sont morts en Christ ne sont pas abandonnés de lui, ni loin de lui, alors même qu'ils n'ont pas atteint la plénitude de la félicité ». Les pages que Stauffer consacrent à ce sujet dans sa théologie du N.T. sont encore plus nuancées, puisqu'elles relèvent des amorces à la doctrine du Purgatoire. Stauffer situe d'ailleurs la question dans son indispensable contexte: il n'est pas possible, écrit-il, de comprendre les textes du N. T. sans faire appel aux crovances juives, d'autant que l'intérêt du N.T. se porte plutôt sur la rédemption finale que sur le salut d'après la mort.

Il est rare cependant, qu'à travers les prises de position aussi divergentes, on ne perçoive pas la note polémique contre l'idée grecque de l'immortalité de l'âme. Elle n'est pas absente de la brochure de Menoud, si objective par ailleurs : « Le Nouveau testament n'enseigne pas, à la manière de la philosophie grecque, l'immortalité naturelle et infaillible de l'âme humaine, comme s'il suffisait que l'être fût délivré du corps pour vivre éternellement. Selon le christianisme, la destinée de l'homme ne dépend pas de

sa structure physique ou psychologique; elle dépend au contraire de Dieu, dont l'homme est la créature, « corps et âme ». Si la créature vit après la mort, ce n'est pas autre chose qu'un acte de Dieu qui la ressuscite ». Sans admettre d'emblée qu'une influence hellénistique se soit exercée sur l'eschatologie de Paul par exemple, il est à craindre que l'arrière-pensée, que ne cache pas l'auteur, ne préjuge au départ de la portée de son interprétation. Sous prétexte de dissocier l'espérance chrétienne du dualisme platonicien. est-il nécessaire d'introduire une rupture totale entre le plan de la nature et celui de la grâce ? C'est ici que gît le malentendu et c'est sans doute à cette profondeur qu'il faut chercher la racine de toutes les divergences entre la doctrine catholique et les positions de l'exégèse protestante. Si l'exégète rencontre au bout de son scalpel une conception de l'homme où le salut postule la survie d'un principe spirituel, a-t-il le droit de se récuser sous prétexte que cette conception présente des traits communs avec la philosophie grecque?

Pour être complète l'enquête de l'exégète devrait répondre à deux questions :

- 1° les textes du N. T. offrent-ils des données sur la situation de l'homme entre la mort et la résurrection des corps ?
- 2° ces données sont-elles sans rapport avec une certaine image de l'homme? Autrement dit l'eschatologie d'après la mort suppose-t-elle une anthropologie, au moins implicite?

Seule la première de ces questions sera envisagée ici. Avant de l'aborder, il faut, au moins très schématiquement, rappeler le milieu spirituel où s'insèrent les affirmations du N.T.

Croyances juives au temps du Christ.

Il n'est pas possible de réduire ce milieu aux divergences de vue et aux frictions des Pharisiens et des Sadducéens concernant la Résurrection des morts. L'eschatologie du judaïsme palestinien, à cette époque, était autrement riche et complexe que ne nous le laissent supposer les évangiles et les Actes des Apôtres. Nous la connaissons par des documents dont la date reste souvent discutée, dont l'origine demeure obscure, dont les rapports réciproques sont loin d'être éclaircis. On peut garder cependant la répartition devenue classique en courant apocalyptique et courant rabbinique, auquel il faut maintenant ajouter le milieu essénien que l'on s'accorde de plus en plus à reconnaître dans les manuscrits de Qumrân.

La littérature apocalyptique se développe à partir de la crise maccabéenne : elle couvre les deux siècles qui précèdent le christianisme et le premier siècle après J.-C. Le trait caractéristique de ces apocalypses, c'est le déplacement de perspective qu'elles introduisent dans le Jour de Yahvé et le jugement. Pour les prophètes, le jugement se profile sur l'horizon de l'histoire : il concerne d'abord le peuple d'Israël. L'espérance est centrée sur la venue du Messie. Dans l'apocalypse, le jugement est reporté à la fin des temps : il met un point final à l'histoire. Il fait le partage de deux mondes ou de deux siècles : le monde présent, dominé par les forces sataniques et le monde futur, celui du règne éternel de Dieu. L'espérance est désormais orientée sur ce monde futur, « le siècle qui vient ». Ce n'est plus tant l'avenir du peuple qui est en jeu que celui des saints persécutés et martyrs pour leur fidélité à la Loi de Dieu. L'espoir des Saints est celui de la résurrection qui sera le premier acte du Règne de Dieu. On pressent déjà, à travers cette spiritualisation du règne messianique, tout le problème de la rétribution individuelle qui hantait le piétisme juif postexilique. Mais il y a plus : dans toute cette floraison apocalyptique, avec bien des flottements il est vrai, « le siècle qui vient », et qui est une réalité transcendante, tend progressivement à envahir l'espace qui sépare la mort de l'individu de la résurrection du peuple des saints. Par des expressions plus ou moins nettes et parfois délicates à

interpréter, toute une doctrine de la rétribution immédiate après la mort se fait jour progressivement. L'Ancien Chéol, séjour commun et peu enviable de tous les morts, est peu à peu différencié : on y distingue des compartiments ou réceptacles (promptuaria) suivant les mérites des âmes qu'il accueille en attendant le jugement. Ainsi l'une des plus anciennes apocalypses, le livre d'Hénoch (section des chap. VI-XXXVI) que l'on fait remonter à l'époque maccabéenne, réunit les « esprits des âmes des morts » en quatre cavités différentes creusées sur une haute montagne. De ces cavités, deux sont réservées aux âmes des justes : l'une, d'où sort la voix d'Abel, type des martyrs; l'autre, où sont rassemblés les esprits des justes dans la lumière auprès de la source d'eau qui procure la vie. Les deux autres compartiments sont affectés aux âmes des pécheurs : le premier, aux pécheurs qui ont vécu dans le bonheur ici-bas et n'y ont pas connu le châtiment ; le second, aux pécheurs qui ont été mis à mort par leurs semblables et ont ainsi recu leur châtiment. Ils n'auront pas à ressusciter, comme les premiers, au jour du jugement pour la torture sans fin. Il ne semble pas que ce temps d'attente pour les pécheurs soit déjà un commencement de leur tourment. Tandis qu'il parait bien que les esprits des justes possèdent déjà un avant-goût du Paradis, car la lumière et la source de vie sont associées à la restauration universelle qui suivra le jugement. Dans une autre section du livre, les Paraboles d'Hénoch (chap, XXXVII-LXXI), dont la date est très discutée, et qui représente une évolution certaine par rapport à la première partie, certains élus au moins, tels Hénoch et les premiers pères, se trouvent déjà dans le jardin d'Eden. c'est-à-dire dans le Paradis définitif. Dès avant le jugement, ils partagent le sort des anges tandis que le tourment de la Géhenne ne commencera qu'à la fin des temps. Si nous ouvrons le quatrième livre d'Esdras, qui représente le judaïsme du ler siècle après J.-C., la différenciation devient encore plus complexe : avant d'entrer dans le repos de leurs réceptacles et dans l'attente de la récompense, les âmes des justes commencent d'abord par s'emplir de joie auprès de Dieu, tandis que les impies sont déjà voués à des tortures diverses, qui semblent, en certains passages, identifiées à l'Enfer (infernum). Le développement de l'eschatologie des Apocalypses, qui tend à transférer la rétribution aussitôt après la mort, est dominé, comme l'a justement remarqué Charles, par un affinement des exigences morales du judaïsme palestinien.

Cette dominante morale est encore plus sensible dans le courant rabbinique, où la croyance dans la rétribution individuelle, immédiatement après la mort, a encore gagné du terrain. Le « siècle qui vient » opposé à l'éon actuel et la « vie éternelle » ou « vie du siècle qui vient » opposée à celle du temps présent tendent à désigner la survie d'après la mort. Autrement dit la mort, et non plus le jugement final, opère le partage entre le monde qui s'en va et le monde qui vient. Les textes des maîtres ne sont sans doute pas toujours aussi clairs, et l'expression « siècle qui vient » garde un sens ambivalent, désignant à la fois le monde définitif d'après la résurrection et le bonheur de celui qui meurt juste. Cette seconde acception ressort du fait que la vie présente est la préparation de la vie future et que les œuvres de l'homme seront sanctionnées par un jugement qui suivra la séparation du corps et de l'âme. Ce caractère moral de la rétribution transparait dans les maximes des rabbins. Ainsi ce mot de Hillel : « Celui qui acquiert les paroles de la Loi, acquiert la vie du monde à venir ». Ou cette réplique d'un prosélyte du 1er siècle, le roi Monabaze d'Adiabène, à des parents qui lui reprochaient d'avoir distribué ses trésors à des pauvres affamés : « mes parents ont amassé des trésors pour ce monde ; moi j'en ai amassé pour le monde à venir ». Ne sommes-nous pas en plein climat évangélique? Par contre, celui qui a commis certaines fautes, « n'a pas de part au monde à venir ». Et une parabole du Rabbi Yohanan Ben Zakkay compare le jour de la mort à un festin auquel un roi a invité ses serviteurs, sans leur en fixer le moment. La mort introduit la séparation

entre justes et impies, ces derniers devant se contenter de rester debout et de regarder sans prendre part au banquet. L'homme se trouve, par la perspective de la mort, placé devant deux voies, dit une autre maxime du Rabbi : celle du jardin d'Eden et celle de la Géhenne. Dans les textes rabbiniques, le sort des impies après la mort ne souffre aucun doute : au Chéol, s'est substituée la Géhenne où brûle le feu préparé depuis la Création. Les termes qui désignent le séjour des justes sont plus variés et leur contenu est plus difficile à circonscrire : certains parlent, à la manière des Apocalypses, du réceptacle des âmes ou du trésor des âmes, situé parfois sous le trône de Dieu. On pense aussi à une réunion des justes avec les patriarches, en particulier avec Abraham. Cette image de la société des âmes saintes est fréquemment employée dans les souhaits des inscriptions funéraires. Toutefois l'idée qui s'accrédite de plus en plus au 1er siècle de notre ère et qui finira par l'emporter, c'est que le séjour des justes après leur mort se trouve au Paradis. Ce jardin secret est diversement situé, tantôt sur terre, tantôt au ciel ; il s'identifie indubitablement avec le Paradis du premier homme et avec le Paradis de la fin des temps. Il est significatif, malgré des hésitations qui durent encore au temps du Christ, que les rabbins aient anticipé le salut final dès après la mort du juste.

Il est certain que tout ce développement a été stimulé par des exigences morales et religieuses : le salut ou le châtiment sont suspendus au jugement divin et ils sanctionnent la vie de l'homme. Il suppose cependant une notion de l'homme, où la mort se présente comme une séparation de l'âme et du corps. Sans doute certaines expressions comme le repos ou le sommeil de l'âme et la désignation des morts comme des dormants, évoquent-elles encore la situation des Ombres ou Rephaïm dans l'ancien Chéol, où elles menaient une existence amoindrie et bien léthargique. Mais ces images elles-mêmes du repos et du sommeil sont de plus en plus réservées aux âmes des justes et se chargent ainsi d'un sens positif, celui que l'on ren-

contre dans des inscriptions funéraires juives : « Qu'il dorme dans la paix »: « Oue dans la paix soit son sommeil »: «Fais. Seigneur. qu'il repose dans la paix ». Autrement dit, le développement de la doctrine de la rétribution, qui n'aurait pu se faire sans une notion au moins confuse de l'âme, valorise en retour la vieille idée que l'on se faisait de l'âme ou de la « nephesch ». Dans le judaïsme alexandrin, celui de la version des LXX et du livre de la Sagesse, la pensée hellénistique a pu jouer un rôle prépondérant pour rapprocher l'anthropologie de l'eschatologie. Cette inscription trouvée à Tell El Yehoudieh, en Egypte, indique combien familière était devenue l'idée de l'immortalité de l'âme : « La tombe que voici recèle dans son sein mon corps, élevé dans la pureté, mais l'âme s'en est allée vers les saints ». Or il est un courant palestinien où cette doctrine de l'immortalité parait s'être imposée : le milieu essénien. L'historien juif Fl. Josèphe décrivait déjà les Esséniens comme des adeptes convaincus d'une philosophie proche de celle de Platon : « Une croyance est bien affermie chez eux que le corps est corruptible et la matière qui le compose inconsistante, mais que l'âme est immortelle et impérissable, qu'elle habitait l'éther le plus subtil, qu'attirée dans le corps comme dans une prison, elle s'unit à lui par une sorte de charme naturel, que cette âme une fois détachée des liens de la chair, débarrassée pour ainsi dire d'un long esclavage, prend son vol joyeux vers les hauteurs ». Sans doute ces lignes dénotent-elles un plaidover apologétique, en vue de rapprocher croyance juive et philosophie païenne. La découverte des documents de la Mer Morte a confirmé le fond du témoignage de Josèphe : la foi essénienne dans l'immortalité de l'âme. Mais il s'agit de foi et la destinée de l'homme est envisagée en termes de salut et non de la nature. Il reste que l'eschatologie de ces documents appuie fortement sur le bonheur de l'âme : c'est l'âme qui est délivrée de la fosse et remonte du Chéol sur une hauteur éternelle : l'esprit purifié par Dieu doit prendre place dans l'assemblée des anges. Cet esprit promis à un sort éternel contraste avec la faiblesse du corps, pétri de poussière, mais qui n'est pas cependant exclu du salut. Au contraire un apocryphe, dont on a retrouvé des fragments dans les grottes de Qumrân, le livre des Jubilés, pousserait le dualisme jusqu'à écarter la perspective de la résurrection des corps : « leurs os (des justes) reposeront dans la terre et leurs esprits auront beaucoup de joie » (XXIII, 31). Nous possédons avec ce livre une opinion qui remonte au 11° siècle avant notre ère selon l'avis de la plupart des critiques. Sans doute reste-t-elle unique, mais elle témoigne du moins d'une conception de l'homme qui a pu exister dans un milieu palestinien : la survie de l'homme pouvait être considérée comme celle de l'âme. C'était la condition même du développement de l'eschatologie intermédiaire.

Au moment où naît le christianisme, le tableau des croyances juives se présente à peu près ainsi dans ses grandes lignes. La résurrection des morts domine l'horizon, ouvrant aux justes le Paradis perdu et aux pécheurs la Géhenne. En attendant le jugement, l'antique Hadès continue à demeurer une étiquette générique pour désigner le séjour des morts. Mais, en réalité, une pression des exigences morales a complètement bouleversé le Chéol : un abîme se creuse entre le sein d'Abraham, où se rassemblent les justes, et le séjour des impies. De tout à fait neutre qu'était le Chéol, il se transforme progressivement à l'image du monde futur définitif. Dans ces conditions. l'ancienne appellation de Chéol ou Hadès est de plus en plus réservée au séjour des pécheurs, qui prend l'allure d'une Géhenne, tandis que le séjour des justes se transporte au Paradis. Il ne faudrait pas oublier qu'à l'époque du Christ. la transition n'est pas complètement faite et les désignations gardent une certaine plasticité.

Le témoignage de Luc : l'ouverture du Paradis.

Il est étonnant que, baignant dans un pareil climat, les

évangiles et les écrits du N. T. en général, y compris l'Apocalypse chrétienne, gardent une telle discrétion sur ce problème de la rétribution entre la mort et la résurrection. A peine quelques allusions, dont la portée est d'ailleurs très discutée. On pourrait croire que tout cet « interim », que la question du sort des trépassés, n'a présenté qu'un intérêt très médiocre pour les premières générations chrétiennes et tout spécialement pour le milieu apostolique auquel remontent évangiles et épîtres.

C'est que le scème des apocalypses juives s'est trouvé totalement transformé par la prédication de Jésus. On retrouve, il est vrai, dans nos évangiles la résurrection des morts, le jugement dernier, ouvrant un monde nouveau. Ces événements marqueront la fin d'un monde, où bon grain et ivraie étaient mêlés : ils opéreront le tri entre les fils du Royaume et les fils du mauvais, les premiers recevant en partage la vie éternelle et les autres s'en allant à la Géhenne de feu. On retrouve aussi dans nos évangiles la terminologie apocalyptique : l'idée des deux mondes ou des deux siècles, « l'éon actuel » et « l'éon qui vient », auquel les Synoptiques identifient la « Vie éternelle ». Cependant il ne faudrait pas s'y méprendre : les temps sont accomplis ; le Royaume est là ; il s'agit de l'accueillir et d'y entrer dès maintenant et pour Saint-Jean la Vie éternelle est déjà donnée dans la foi en Jésus-Christ et dans l'amour; l'homme qui reçoit le Christ est passé de la mort à la vie ; il est né à une vie qui se manifestera pleinement après la résurrection; déjà le jugement sépare les fils des Ténèbres des fils de Lumière. Un fait nouveau bouscule le rêve apocalyptique : le Messie est venu et en lui le salut est offert à l'homme pécheur. La décision immédiate que l'homme doit prendre devant le Royaume et qui s'appelle la conversion estompe un peu la perspective d'un choix devant la mort, dont parlaient les rabbins.

Cette perspective de la mort est-elle absente de nos évangiles ? A regarder les textes de plus près, il semble

que l'antithèse de la vie présente et de la vie future, non plus dans le cadre de la Parousie mais dans celui de la mort individuelle a été employée par Jésus dans son enseignement. Elle se trouve en particulier dans l'invitation à opter entre les biens de ce monde et ceux du Royaume : à renoncer à amasser des trésors pour soi-même, mais au contraire à s'enrichir pour Dieu. C'est l'idée de base de la parabole du riche insensé (Luc, 12, 16-31). Jésus, comme un maître qu'il est, a été appelé à se prononcer sur un disférend entre deux frères à propos d'un héritage. Il tranche la querelle, en liquidant ce qui en est l'origine : la cupidité de l'homme. « La vie de l'homme n'est pas assurée par ce qu'il possède »; elle ne peut se reposer sur les biens qu'elle met en réserve. Le trésor de l'homme, sa sécurité, n'est qu'en Dieu, qui du jour au lendemain, peut lui demander des comptes de son âme. Agir autrement, c'est être un insensé, un homme qui pratiquement nie Dieu (cf. Ps., 14, 1). Le retournement des situations qui suit la mort révèle la folie de cette option. La perspective est très différente de la scène du jugement dernier dans le chapitre 25 de saint Matthieu : l'exhortation est une mise en demeure d'entrer dans le Royaume, mais elle prend pour cadre le jugement de Dieu qui a lieu dès le moment de la mort. Or, il n'y a aucune raison de mettre en doute la vraisemblance de cette petite parabole : la question qui l'amène ; l'affinité des idées avec certains passages de l'A. T. (en particulier Eccli., 11, 19) sans pourtant devenir un décalque littéraire ; certaines expressions comme l'emploi du pluriel impersonnel pour désigner Dieu au v. 20. tout contribue au contraire à la faire considérer comme authentique.

Peut-être la mention des « tentes éternelles » dans les logia qui constituent la conclusion de la parabole de l'intendant infidèle (Luc, 16, 9) nous reporte-t-elle dans la même perspective, celle de la reddition de comptes qui suit la mort. Une variante, la moins probable il est vrai, désigne directement la mort : « Faites-vous des amis avec

le Mammon d'iniquité, pour qu'au jour de votre mort, ils vous recoivent dans les tentes éternelles ». Mais l'autre leçon : « pour qu'au jour où il viendra à vous manquer », ne parait pas donner un sens différent : le moment où Mammon perd sa maîtrise sur l'homme, où l'argent n'a plus de valeur, c'est celui de la mort, où seule la fidélité à Dieu compte. Le thème eschatologique des « tentes éternelles » qui est fréquent dans le rabbinisme a pu désigner aussi bien le sort des justes après la mort qu'après le jugement final: il correspond à l'image des demeures dans le Ciel (cf. io., 14.2) et non à celle d'un vêtement nouveau, dont il sera question dans Saint-Paul. Mais ce qui est encore plus décisif pour la signification que ce verset prend dans l'intention de Luc, c'est le parallélisme avec la parabole de Lazare et du mauvais riche (Luc, 16, 19-31). Ces deux morceaux prennent l'allure de deux tableaux qui s'opposent : d'un côté, l'économe qui, au jour des comptes, est reçu dans les tentes éternelles, de l'autre, le riche retourné dans l'Hadès.

Les couleurs palestiniennes de cette parabole sont très accusées : le thème a sans doute été fourni à Jésus par une histoire populaire de son époque, car il a de nombreux parallèles dans la littérature rabbinique qui remontent peut-être à un vieux conte égyptien. Mais c'est la description de l'au-delà surtout qui répond aux croyances juives du 1er siècle: Lazare emporté par les anges après sa mort; le sein d'Abraham, plutôt considéré comme le séjour des martyrs, qui désigne simplement l'intimité partagée avec le patriarche ou plus précisément une place d'honneur dans le banquet céleste, à la droite du père de famille ; dans ce séjour céleste, coule, semble-t-il, une source d'eau rafraîchissante (v. 24), nouvelle réminiscence du séjour des élus dans les Apocalypses; le riche au contraire descend dans l'Hadès, séjour des morts qui n'est plus simplement un ténébreux Chéol mais un lieu de tourments (v. 23). Estce déjà la Géhenne? La torture des flammes (v. 25) et l'abîme béant (v. 26) paraissent bien l'indiquer, bien que

dans le N. T. le mot géhenne désigne toujours le châtiment éternel après la résurrection des corps (cf. Mt., 18, 6-9 :  $M_{C...}$  9. 43.48 :  $M_{t...}$  10. 28). C'est qu'il s'agit ici du sort de l'homme avant la résurrection, immédiatement après la mort. Il se peut, conformément au flottement que l'on a vu dans les milieux rabbiniques, que l'Hadès désigne encore le séjour commun de tous les morts. Mais à l'intérieur de ce lieu, la séparation est de plus en plus marquée, à tel point que le pauvre Lazare trouve déjà sa « consolation ». c'està-dire le salut, et que le riche subit déià son châtiment (v. 26). Ici encore, c'est la mort qui opère, avant même le jugement final, la ligne de démarcation : la vie éternelle comble la misère des pauvres ; le malheur éternel guette la vie encombrée par le luxe et les richesses. On reconnait également dans ce retournement des situations le thème de la rétribution qui a peu à peu moralisé la conception juive de l'au-delà. Telle est la pointe de la première partie (v. 19-26) de la parabole de Lazare et du mauvais riche, où certains commentateurs ont voulu reconnaître une polémique contre les Sadducéens. La seconde pointe qui ressort du dialogue des versets suivants (v. 27-31) entre Abraham et le riche, c'est que rien, pas même le signe qu'ils réclament, pas même le signe le plus éclatant, une résurrection d'entre les morts, ne saurait provoquer ces riches à la conversion, les faire sortir de leur sécurité (cf. Lc., 11, 30 ; Mt., 18, 39-40). Ils ne se rendent pas à la Parole de Dieu à eux adressée par Moïse et les prophètes : ils ne seront pas plus convaincus par quelqu'un ressuscitant d'entre les morts. Certains auteurs pensent que cette addition affaiblit beaucoup la première lecon : Jésus ne veut pas donner un enseignement sur l'au-delà; il prend un exemple populaire pour amener sa lecon sur l'impossibilité des riches à se convertir. Il faut remarquer que dans la seconde partie de la parabole l'incrédulité des riches, qui représentent les enfants d'Abraham (cf. v. 24 : « Père » ; v. 25 : « Mon enfant »), porte sur un point précis, celui de la Vie éternelle. La parabole parait se développer suivant deux étapes : le

salut est offert aux hommes, qui doivent choisir entre ce monde ou le monde à venir; les hommes, encombrés par leurs richesses, s'aveuglent et refusent la Parole qui donne la vie. C'est, repris à partir de la perspective individuelle et de la rétribution immédiate après la mort, l'exhortation à accueillir en soi le Royaume et à y entrer.

La parabole de Lazare parle de la récompense du juste en terme de « consolation » : c'est l'équivalent du Royaume messianique définitivement acquis dans le Ciel (cf. Luc. 6, 23). Un dernier épisode de l'évangile de Luc vient éclairer cette conception du salut après la mort : celui du Paradis promis au bon larron (Luc, 23, 39-43). C'est la dernière parole de Jésus avant de remettre son esprit dans les mains du Père. Le contraste est voulu entre le blasphème du mauvais larron : « N'es-tu pas le Messie ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi » et l'acte de foi de son compagnon : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu reviendras dans l'éclat de ton règne ». Cet acte de foi qui est une conversion, s'adresse à Celui qui viendra, c'est-à-dire au Messie, pour établir le Règne par le jugement dernier et la résurrection des morts : en reconnaissant sa culpabilité, le pécheur fait appel au jugement du Messie (cf. v. 42). A cette attente du Règne messianique, Jésus répond d'une manière qui dépasse l'espérance du larron : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi dans le Paradis ». Cet aujourd'hui, c'est l'aujourd'hui du salut (cf. Luc, 2, 11; 4, 21; 19, 9). Le Règne de Dieu est ouvert par la venue du Christ, par sa prédication, ses miracles et sa mort sur la Croix. Ce nouveau contraste entre la demande du larron et la réponse de Jésus rend peu probable une autre traduction avancée par certains auteurs : « En vérité, en vérité, je te le dis aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis ». Le Royaume messianique qu'attendait le larron, le Paradis qui s'ouvre, c'est une communion à la gloire qui va être celle de Jésus : « tu seras avec moi », tu partageras la destinée du Messie. Cette parole de Jésus, prononcée sur le sommet du Calvaire, éclaire toute

l'attente des justes : seule la mort de Jésus pouvait ouvrir définitivement le Paradis, donner son véritable sens au Paradis des juifs. Désormais il ne s'agit plus de partager la meilleure place, auprès du père des croyants, du banquet messianique, il s'agit d'être avec le Christ.

Un passage commun aux trois évangiles synoptiques nous indique le point d'insertion de cette perspective dans la prédication de Jésus. Il s'agit de la polémique avec les Sadducéens concernant la résurrection des morts (Mt., 22, 23-33; Mc., 12, 18-27; Lc., 20, 27-40). Les évangélistes notent qu'ils niaient la résurrection, mais, à en croire Fl. Josèphe et les Rabbins, leur position était plus radicale : ils n'admettaient pas l'immortalité ni aucune rétribution dans l'au-delà. Et il semble bien que notre texte confirme ces témoignages. La réponse de Jésus au traquenard que ces Sadducéens lui tendent se déroule en deux temps. Il liquide d'abord l'objection qui lui est posée et qui tendait à rendre absurde la doctrine de la résurrection. Les objectants ne comprennent rien à la condition du monde à venir. Dans le siècle présent, le mariage s'impose et donc la loi du lévirat pour assurer la continuité et la croissance du peuple de Dieu. Mais la condition du monde futur est totalement différente : les élus partageront la vie glorieuse et l'immortalité des anges, dont les Sadducéens mettaient également l'existence en doute! Dès lors mariage et procréation deviennent inutiles. Cependant rien, jusqu'à présent, ne parait indiquer que cette condition soit celle qui suit immédiatement la mort, pas même la distinction de Luc entre monde présent et monde futur, puisqu'il affirme que c'est là la situation des « fils de la résurrection », des ressuscités (Lc., 20, 36). Mais l'appel à l'Ecriture va miner leur scepticisme par la base : la preuve que les morts ressusciteront un jour, c'est que déjà ils sont des vivants. Dieu, se révélant à Moïse comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ne peut se dire le Dieu d'êtres qui auraient cessé d'exister, d'entretenir une certaine intimité avec lui. Si Dieu parle ainsi à Moïse, c'est qu'à ce moment même Abraham, Isaac et Jacob vivent et restent ses amis, qu'ils goûtent déjà aux promesses divines qui trouveront leur achèvement dans la résurrection. Sans doute Luc a-t-il introduit dans son récit une touche plus explicite: « tous en effet pour lui sont vivants » (Lc., 20, 38), soit qu'il désigne par là la condition de tous les hommes en attendant le jugement final, soit plutôt qu'il envisage le cas des justes qui ont vécu pour Dieu et ne peuvent pas être des morts pour lui. Mais cette note résume bien toute l'argumentation: les patriarches sont des vivants; puisqu'ils vivent, ils ressusciteront un jour. Tout le nerf du raisonnement repose sur la liaison de l'immortalité et de la résurrection.

Dès lors Luc n'est pas le seul témoin de cette perspective concernant le sort des trépassés dans le message de Jésus. Il en est cependant un témoin privilégié et l'on comprend que cette doctrine ait pu offrir un intérêt accru pour des chrétiens appartenant à des communautés hellénistiques. Il est remarquable toutefois qu'aucun des textes du troisième évangile, sauf peut-être la parabole du riche insensé, ne présente le moindre indice d'une mise en relief de l'âme. L'arrière-fond demeure bien juif : il est question de comptes à rendre et de rétribution. D'ailleurs le quatrième évangile semble bien être l'écho de cette affirmation dans le message du Christ, en fonction du thème de la vie éternelle. C'est du moins l'avis de bons exégètes à propos de Jo., 11, 25-26: « Celui qui croit en moi ne mourra jamais ». La vie du monde à venir est déjà donnée : elle s'épanouira au jour de la résurrection, mais la mort ellemême ne saurait avoir de prise sur cette vie. Les problèmes posés aux communautés chrétiennes leur ont fait prendre une conscience plus vive de cette question du salut après la mort : ce développement de l'espérance trouvait son point d'appui dans l'enseignement de Jésus et dans la signification de sa mort rédemptrice.

L'enseignement de saint Paul : être avec le Christ.

Comment les premiers chrétiens ont-ils compris la situation de l'homme après la mort? Il est manifeste que la première réaction des chrétiens devant le Seigneur ressuscité ne fut pas de s'interroger sur l'existence après la mort. La résurrection de Jésus et son exaltation à la droite du Père étaient le gage certain de sa seconde venue dans la gloire pour inaugurer son Royaume en ressuscitant les morts. La perspective du Retour du Seigneur domine l'espérance chrétienne, une attente sans doute impatiente de la Parousie. La foi des premières communautés est tendue vers cet avènement qui introduira les ressuscités dans la gloire eschatologique.

C'est l'un des points fondamentaux de la prédication apostolique : les premières épîtres de saint Paul, I et II aux Thessaloniciens, en sont l'écho. Il n'y est encore question que du jour du Seigneur où les morts et les vivants seront « avec le Seigneur », « vivront unis à lui », « seront rassemblés auprès de lui », (I Thess., 4; 17; 5, 10; II Thess., 2, 1). Et pourtant la première de ces épîtres a été occasionnée par le problème que posaient à la jeune église de Thessalonique les décès survenus dans son sein. Ces chrétiens qui se sont « endormis dans la foi à lésus » auront-ils part à la venue glorieuse ? C'est à cette question précise que répond l'Apôtre : les défunts ne seront pas désavantagés par rapport aux vivants; ils ressusciteront pour prendre part au cortège qui s'en ira dans les airs « à la rencontre du Seigneur ». Mais pas un mot n'est dit de la situation présente de ceux qui se sont endormis en communion avec le Christ. Quelques années plus tard. Paul précisera sa pensée sur la résurrection des morts dans sa première lettre aux Corinthiens, sans évoquer le moindrement ce qui la précède pour «ceux qui sont morts dans le Christ» (I Cor., 15, 18-20).

Bientôt perce une nouvelle manière de voir, dans deux

lettres qui doivent se situer autour des années 56-57 : la IIme aux Corinthiens et l'épître aux Philippiens. Au moment où Paul écrit sa seconde lettre à l'église de Corinthe, il a subi une grosse épreuve qui lui est survenue en Asie : elle l'a accablé à l'excès, au-delà de ses forces, à tel point qu'il désespérait de conserver la vie et qu'il pensait porter en lui son arrêt de mort (II Cor., 1, 8-9). Quelle que soit la nature exacte de cette détresse, maladie ou persécution subie à Ephèse, il a frôlé de près la mort. Cette expérience personnelle le fait en quelque sorte reviser ses convictions personnelles sur la Parousie. Non qu'il abandonne sa certitude concernant le Jour du Seigneur (cf. 1, 14) ou la résurrection des morts (cf. 5, 13), mais il semble bien que son ardent désir de la Parousie prochaine se soit atténué. Il ne s'agissait que d'un sentiment personnel, Paul connaissant bien l'enseignement de Jésus sur la date et les moments (cf. I Thess., 5, 1; II Thess., 2, 1). Il s'apercoit que le délai est plus long qu'il ne l'avait souhaité et qu'il risque de mourir avant la venue du Seigneur. La perspective de la mort et le retard de la Parousie lui font alors envisager le problème de la situation immédiate du chrétien après la mort. Il préférerait certes n'avoir pas à abandonner sa tente terrestre pour revêtir la demeure céleste; il gémit accablé dans cette tente, mais il préférerait n'avoir pas à la dévêtir, à se dépouiller pour revêtir le vêtement glorieux. Il aimerait que la Parousie vienne avant la mort, sans qu'il lui soit nécessaire de passer par cet arrachement. Mais brusquement ces considérations sont interrompues :

« Ainsi donc, toujours pleins d'assurance, et sachant que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non d'ans la claire vision... Nous sommes, dis-je, pleins d'assurance et préférons sortir de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur. Aussi bien, que nous demeurions en ce corps ou que nous en sortions, avons-nous à cœur de lui plaire ». (II Cor., 5, 6-9).

La perspective n'est plus celle de la réunion lors de la Parousie. C'est la mort qui détermine la ligne de partage : d'un côté, l'exil loin du Seigneur ; de l'autre, demeurer auprès du Seigneur. Les arrhes de l'Esprit (cf. v. 5) sont sans doute donnés pour le jour où la vie glorieuse absorbera le corps mortel, mais déjà, la mort inaugure la communion avec le Christ. Que le jugement mentionné au v. 10 soit le jugement dernier ou celui que les rabbins situaient, après la mort, il n'en reste pas moins que la mort marque déjà la prise de possession, en partie sans doute, de l'héritage promis.

Même horizon dans l'épître aux Philippiens. Paul est dans les chaînes pour l'Evangile : il est prêt à répandre son sang en libation (2, 17) et s'en réjouit. Son espérance demeure celle de l'église, s'exprimant dans les assemblées liturgiques : Marana tha, le Seigneur est proche (4, 5). Le terme de la course est en définitive la résurrection (3, 11-12; 3, 20-21) et le jour du Christ (2, 16; cf. 1, 6-10). Mais il sait en même temps que la mort représente un gain, « être avec le Christ ». C'est pourquoi, une fois encore, il est plein d'assurance, malgré toutes les intrigues qui se glissent dans la prédication de l'Evangile :

« Telle est l'attente de mon ardent espoir : rien ne me confondra, je garderai au contraire toute mon assurance et, cette fois-ci comme toujours, le Christ sera glorifié dans mon corps, soit que je vive, soit que je meure. Pour moi, certes, la Vie c'est le Christ et mourir représente un gain. Cependant, si la vie dans cette chair doit me permettre encore un fécond travail, j'hésite à faire un choix... En somme, je me sens pris dans cette alternative : d'un côté, je voudrais bien m'en aller et être avec le Christ, ce qui serait de beaucoup le meilleur ; de l'autre, je sens que demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien ». (Phil., 1, 20-24).

Demeurer dans la chair représente aux yeux de Paul le labeur apostolique pour l'avancement de la foi, un combat qu'il ne récuse pas, s'estimant heureux de communier aux souffrances du Christ. Mais il estime la mort, considérée comme un départ, un bien meilleur, se soldant par un profit incomparable : elle est l'entrée dans l'intimité du Christ, l'épanouissement de la vie dans le Christ commencée dès maintenant, « vie cachée avec le Christ en Dieu » (cf. Col., 3, 3).

Ces deux épîtres sont une étape dans le développement de l'espérance de Paul. D'où vient ce passage d'une eschatologie finale et cosmique à une espérance plus personnelle? Dom Dupont a voulu reconnaître dans certains thèmes littéraires une influence décisive de la conception grecque de l'âme séparée et de la survie. Non pas tant de telle ou telle philosophie précise que de lieux communs vulgarisés dans les cités héllénistiques par les moralistes populaires. Il serait étonnant que Paul n'ait pas connu cette ambiance et ne se soit pas servi du langage des hommes de son temps. Il n'en est pas moins vrai que ces contacts littéraires ne parviennent point à rendre compte d'une formule : « être avec le Christ ». Lorsqu'on veut trouver des parallèles à une telle expression, il faut chercher soit du côté de l'apocalyptique juive, où les martyrs partagent la société du Fils de l'Homme dans le livre d'Hénoch. soit dans le troisième évangile. N'est-ce pas significatif que des épreuves personnelles aient fait déboucher l'espérance de Paul sur cette affirmation que la Vie avec le Christ ne pouvait être abolie par la mort ? A l'origine, c'est la grâce de Dieu : l'apôtre a été saisi par le Christ ; au terme de la course, c'est la couronne que Dieu lui attribuera. Rien ne saurait interrompre la communion déjà commencée, pas même la mort.

Comme dans la vie de Paul, dans la vie des Communautés elles-mêmes, les épreuves des persécutions ont joué un rôle de premier plan pour éclairer la conscience chrétienne sur l'au-delà de la mort. Déjà cette certitude transparait à travers le récit du martyre d'Etienne, premier témoin du Christ. Au moment de succomber, il voit les cieux ouverts et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu. Il lui adresse cette prière : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (Actes, 7, 59). Les actes du martyre d'Etienne sont l'illustration de la promesse du Christ : « Je vous le dis, quiconque se sera déclaré pour moi devant les hommes, le Fils de l'Homme à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu » (Luc, 12, 8). Mais il semble bien que ce

jugement ne soit pas différé à la fin des temps et que le martyr reçoive son salaire lorsqu'il s'endort. La transposition était peut-être déjà faite par Luc dans sa béatitude des persécutés : « Heureux serez-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous frapperont d'exclusion et qu'ils vous insulteront et proscriront votre nom comme infâme, à cause du Fils de l'Homme. Ce jour-là, réjouissez-vous et tressaillez d'allégresse, car alors votre récompense sera grande dans le ciel » (Luc, 6, 22-23).

La première épître de Pierre évoque un climat de persécutions plus ou moins larvées et tourne volontiers à l'exhortation. Le recours des chrétiens, c'est la manifestation glorieuse du Christ qui s'apprête à juger les vivants et les morts. Cependant déjà un évènement est intervenu: « l'évangile a été annoncé aux morts, afin que, même s'ils ont été condamnés dans leur chair au regard des hommes. ils vivent par l'esprit au regard de Dieu » (1 Petr., 4.6). Faut-il identifier cette intervention salvifique avec la descente du Christ aux Enfers pour aller faire sa proclamation aux esprits détenus en prison (cf. 3, 19)? Faut-il reconnaître alors dans ces morts et ces esprits la génération rebelle du temps de Noé dont il est question quelques versets plus haut (3,20)? Il semble au contraire que le contexte oppose les chrétiens qui souffrent et les païens qui les outragent : ces morts ne seraient-ils pas les martyrs? Apparemment, au regard simplement humain, ils ont été condamnés dans leur chair, mais pour le regard de Dieu. ils vivent selon l'esprit, d'une vie qui semble bien précéder la Parousie (cf. v. 7). Cette vie dépend uniquement d'une initiative divine, soit qu'il s'agisse de l'annonce de l'Evangile avant leur mort, soit qu'il faille reconnaître ici une allusion à une intervention mystérieuse du Christ en faveur des morts pour les libérer de l'Hadès. Mais il faut avouer que ce texte est loin d'être clair. En tous cas, cette Descente aux Enfers marque bien la maîtrise totale du Christ sur la mort et rejoint ainsi par certains côtés la signification de l'épisode du bon larron (cf. encore Apoc., 1, 18). Et ce qui se dégage de ces textes, c'est que les justes qui se sont endormis, où qu'ils se trouvent, sont en relation certaine avec le Christ: ils ont part au salut opéré par lui.

# L'espérance chrétienne sur l'au-delà de la mort.

Le problème du sort des trépassés s'est donc posé à la première génération chrétienne. Il s'est posé avec une acuité accrue à mesure que l'on prenait conscience du retard de la Parousie et que les nuages des persécutions s'accumulaient à l'horizon. La lumière de la révélation s'est projetée sur l'entre-deux avec certains flottements (cf. Apoc., 6, 9). Dans ce cheminement de l'espérance chrétienne, on peut suivre une marche parallèle à celle de la doctrine juive sur l'au-delà de la mort. La littérature apocalyptique avait pour premier centre d'intérêt la fin des temps marquée par le jugement et la résurrection. Puis, sous l'impulsion du piétisme juif d'après l'exil, le problème du sort des trépassés, et en premier lieu des saints qui avaient versé leur sang pour leur foi, obligea à anticiper la félicité du Paradis et le châtiment de la Géhenne dès après la mort. Les premières communautés chrétiennes elles aussi furent d'abord polarisées sur le Retour du Seigneur et la résurrection des morts. Ce n'est que progressivement que la pensée d'une rétribution individuelle s'imposa et sous des influences extérieures qui ne sont pas sans ressemblance avec celles qui s'exercèrent sur le judaïsme.

Mais il y a un fait absolument original dans le développement de l'espérance chrétienne : celui de la mort et de la Résurrection du Seigneur. Sans doute les exigences morales ont-elles joué un rôle dans la prise de conscience du problème de la rétribution individuelle. Ce rôle n'est plus toutefois aussi décisif que dans le judaïsme. Ce qui est capital pour saint Paul comme pour saint Jean, c'est que le chrétien qui a donné sa foi au Sauveur est déjà un homme sauvé, participant de la vie même du Christ ressuscité. La logique même du salut exigeait, d'une certaine manière, que la communion du chrétien avec le Christ ne se heurta pas aux portes de la mort. L'espérance chrétienne, s'appuyant sur des gages certains, avait en elle de quoi dépasser les conceptions les plus évoluées, mais encore hésitantes, du judaïsme palestinien. Dans ces conditions, il était normal qu'au moment où se poserait pour elle cette question, elle revint à un enseignement de Jésus, d'allure plus sapientielle, sur lequel on n'avait pas également insisté mais que Luc nous a conservé dans un style indubitablement juif.

Faut-il, dès lors, exclure toute influence philosophique sur ce développement? Cette enquête confirme que le problème de la survie pour les premiers chrétiens n'est pas un problème de nature, qu'il ne se formule pas en termes d'immortalité de l'âme. C'est une question de salut, à tel point que cette survie d'après la mort se trouve presqu'exclusivement centrée sur l'espérance du Ciel et que le sort des damnés a beaucoup moins préoccupé l'Eglise primitive. Il n'en reste pas moins que l'hellénisme, sous forme d'une mentalité diffuse plutôt que d'une philosophie précise, a pu contribuer à poser le problème. Cette influence demeure cependant difficile à cerner, là où elle parait la plus certaine, car il est remarquable que Paul évite tous les écueils du dualisme hellénistique. La mort n'est pas pour lui une libération de la chair : vue sous cet angle elle demeure un arrachement. Elle n'est un gain qu'en tant qu'elle introduit dans une intimité plus parfaite avec le Christ. Plus encore qu'une influence hellénistique, c'est une conception de l'homme que suppose acquise cette évolution de l'eschatologie. On a déjà vu à l'œuvre dans le judaïsme cette distinction dans l'homme d'un corps et d'une âme (ou plus rarement d'un esprit) qui survit au moment de la mort. L'au-delà c'est avant tout une rétribution à la suite d'un jugement de Dieu : cette sanction exige, pour être réelle, que l'homme soit, par quelque part de lui-même, immortel. Autrement dit, la destinée surnaturelle de l'homme suppose une survivance de son être, de sa nature. On peut admettre, avec Menoud, que l'eschatologie du N. T. n'est ni un idéalisme de type grec centré sur l'immortalité, ni

un matérialisme trop axé sur une pure résurrection de la chair; on peut la caractériser encore avec lui, comme une « résurrection de la personne ». Mais on ne voit pas comment ce « personnalisme » pourrait s'affirmer sans s'appuyer sur la distinction de l'âme et du corps. Il est vrai que certains, comme Dodd, tendent à évacuer de l'eschatologie tout trait apocalyptique, futuriste, pour la concentrer sur les éléments mystiques : avec une pareille « démythisation » du message de Jésus, de Paul et même de Jean, la résurrection et le jugement dernier se situent dès la mort de l'individu et le concept d'âme séparée n'a plus de place dans l'eschatologie. Mais il est remarquable, précisément, que les positions extrêmes doivent épurer les textes ou la doctrine : si l'on veut situer la résurrection après la mort, il faut s'en prendre aux éléments juifs de la révélation chrétienne ; si l'on méconnait une survie de l'âme après la mort dans l'attente de la résurrection, il faut oublier l'aspiration de la première génération chrétienne et la logique de la Rédemption. Le dogme catholique n'a jamais imposé à l'exégète de pareils postulats.

Y. TRÉMEL.

#### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

#### Pour les croyances juives au temps du Christ :

- J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, vol. I, pp. 307-340.
- G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era, vol. II, pp. 279-322.
- P. Volz, Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde, § 38, pp. 256-271.
- G. VERMES, Les manuscrits du Désert de Juda.

- J.-B. FREY, La vie de l'au-delà dons les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, in Biblica 1932, pp. 129-168.
- H. Strack P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV, II Exkurs 31, pp. 1016-1165.

### Pour l'eschatologie du Nouveau Testament :

- P. Menoup, Le sort des trépassés. (cf. recension du P. Benoit dans R. B. 1948, pp. 132-134.)
- J. DUPONT, Syn Christôi. L'union avec le Christ suivant Saint Paul. (cf. recension du P. Benoit dans R. B. 1954, pp. 120-124.)
- E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, pp. 189-192.
- J. JEREMIAS, articles Hadès et Paradeisos dans Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, 146-150 et V, 763-771.

Von Allmen, Vocabulaire biblique, pp. 186-187.

J. N. Sevenster, Einige Bemerkungen über den «Zwischen-Zustand» bei Paulus in New Testament Studies 1955, pp. 291-296.

# AFFIRMATION RATIONNELLE DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME CHEZ SAINT THOMAS

Si l'on veut bien oublier la défaillance célèbre du cardinal Cajetan 1, on peut affirmer que la tradition thomiste n'a jamais mis en doute les preuves de l'immortalité de l'âme qu'elle lisait dans l'œuvre de Saint-Thomas. Aujourd'hui encore, il n'est aucun manuel, aucun cours de philosophie thomiste qui ne développe plus ou moins longuement la démonstration rationnelle de l'immortalité. Mais, il faut bien l'avouer, cette démonstration semble avoir perdu toute force convaincante pour une mentalité moderne. Le philosophe a peine à accepter cette démarche qui va trop loin, ou qui s'arrête trop vite : ne revient-elle pas à admettre inconsciemment, comme le disait Brunschvicg, que « l'autre monde fait encore partie de ce monde » ? Et le véritable progrès spirituel, auquel nous convie la réflexion philosophique, ne consiste-t-il pas plutôt à comprendre ce monde de telle facon qu'il récupère toute la vérité naïve que contiennent les imaginations sur l'au-delà ? « A mesure que la conception de la vie future se dématérialise », écrivait encore Brunschvieg, « la croyance à l'audelà devient, suivant l'expression de M. Bergson, verbale, abstraite et inefficace »; et il ajoutait : « N'est-ce pas pour cette cause profonde, et qui nous parait irrémédiable, que le temps de l'au-delà, dans lequel nous nous projetons à titre posthume, est nécessairement un temps abstrait de la durée à laquelle notre propre personnalité se trouve liée par toutes les vicissitudes qui composent son histoire, par toutes les circonstances qui ont contribué à en déterminer le cours? » <sup>2</sup>.

Par réaction contre un rationalisme qui en venait à absorber toute la vérité de la religion, le croyant se méfie de la démonstration d'une vérité qui ne peut être saisie et vécue, pense-t-il, que dans la foi. Tenter de fournir une preuve, c'est souvent donner l'impression de s'engager dans une entreprise naïve qui, reprise par le philosophe se révèlera comme vraie à l'intérieur d'un spiritualisme tout rationaliste.

Il est incontestable que le théologien qui reprend à son compte les preuves traditionnelles de Saint-Thomas risque de faire figure de généreux intrépide et d'être jugé sévèrement ou regardé avec amusement par le philosophe, conscient des difficultés du problème. Et il n'est pas sûr qu'il comprenne les raisons qu'on voudra lui opposer, qu'il y puisse reconnaître autre chose qu'une ignoratio elenchi, une regrettable incapacité de s'élever jusqu'au point de vue qui lui donne raison. La difficulté de ce dialogue mériterait sans doute qu'on s'attachât à en rechercher les causes : peutêtre apparaitrait-il qu'elles se ramènent essentiellement à cette confusion des genres que l'on dénoncait récemment 3. Notre propos sera nécessairement plus modeste : il s'agit seulement d'indiquer les grandes lignes de la pensée thomiste, de préciser ce que le philosophe peut demander à Saint-Thomas, de situer l'affirmation rationnelle de l'immortalité en en dégageant la signification. Peut-être, en essayant de mener à bien cette tâche élémentaire, pourrat-on réduire quelques-unes des difficultés qui laissent si peu de crédit à des preuves que l'Eglise nous invite à prendre en considération.

I

Dès les premières années de sa vie intellectuelle, Saint-Thomas fut amené à réfléchir au problème de l'immortalité

de l'âme, alors que, jeune étudiant, il suivait le cours que son maître Saint-Albert consacrait à l'explication de l'Ethique à Nicomague. Ce texte, si éloigné des perspectives chrétiennes, ne laissait pas de poser des questions insidieuses au théologien médiéval, habitué à considérer le Philosophe comme l'expression la plus achevée de la sagesse humaine et la préfiguration la plus exacte de la sagesse chrétienne. Ainsi, au chanitre XI du Premier livre. Aristote semblait ignorer complètement le bonheur de l'au-delà : comment cela se pouvait-il? Saint-Albert crut pouvoir résoudre de la facon la plus simple cette question embarrassante : si Aristote ne parle pas du bonheur de l'autre vie. c'est qu'il n'en pouvait pas parler, pour cette raison très simple et décisive que la philosophie ne nous apprend rien de l'immortalité de l'âme. Pour parvenir à une certitude en pareil domaine, il faut une lumière plus haute que celle de la raison naturelle : il faut la révélation surnaturelle : et c'est ainsi, remarquait Albert, que la foi seule nous peut assurer de la fausseté de l'opinion d'Averroës selon laquelle il ne subsiste après la mort qu'une seule âme pour tous les hommes 4.

L'enseignement d'un maître laisse toujours une forte impression dans l'esprit d'un jeune étudiant; mais ce peut être pour susciter en lui une réaction qui le convainc du bien-fondé de la thèse opposée à celle qu'on lui veut faire admettre. Ce fut le cas pour Saint-Thomas; et, lorsque nous le voyons, dès ses premières œuvres, soutenir que la raison suffit à démontrer l'immortalité de l'âme, nous pouvons croire en toute sécurité qu'il avance là une opinion à laquelle il tient d'autant fortement qu'il s'en est persuadé par ses propres moyens. Il ne reviendra jamais en arrière, et les difficultés mêmes qu'il aura à vaincre ne lui sembleront pas assez fortes pour entamer sa certitude.

Il eut d'ailleurs l'occasion de se prononcer vigoureusement, au nom de la seule philosophie, et à propos de cette opinion d'Averroës que Saint-Albert avait estimée irréfutable en raison. Le Traité sur l'unité de l'intellect, contre les averroïstes, qu'il écrivit au plus fort de la crise qui devait aboutir, en 1277, à la condamnation de l'aristotélisme, n'est pas seulement l'œuvre philosophique la plus ferme et la plus lucide parmi toutes celles que nous a laissées cette époque troublée, elle nous renseigne aussi avec exactitude sur la problématique dans laquelle se situait pour Saint-Thomas la question de l'immortalité et sur les difficultés qu'il avait à vaincre. Le problème posé, on le sait, est en gros celui-ci : l'intellect dont parle Aristote doit-il être conçu comme une substance séparée du corps, unique pour tous les hommes, ou est-il au contraire forme du corps, propre à chaque individu ? La première opinion est présentée comme vraie par nombre de philosophes qui se réclament de l'autorité d'Averroës, le Commentateur. L'intention de Saint-Thomas n'est pas de résoudre la question en faisant appel à la vérité de la foi : il est bien facile de voir que la thèse averroïste est hérétique : l'admettre. c'est rejeter du même coup la rétribution personnelle. Ce que veut montrer l'auteur du Traité, c'est que la théorie de ses adversaires est aussi contraire à la philosophie, Plus précisément encore, puisque les averroïstes se réclament d'Aristote, il s'agit de montrer, textes en main, que ni Aristote ni ses véritables commentateurs n'ont jamais soutenu pareille erreur. On peut contester l'exégèse thomiste d'Aristote; mais on doit avouer que nulle étude textuelle ne saurait mieux que celle-là nous convaincre que la doctrine du traité aristotélicien De l'âme ne se laisse orienter facilement ni vers l'affirmation ni vers la négation de l'immortalité personnelle. Saint-Thomas apparait ici comme un aristotélisant de grande classe, de beaucoup supérieur aux plus brillants représentants de ce que l'on a appelé l'« aristotélisme intégral ». Il ne s'en tient pas, d'ailleurs, à une pure discussion de textes ; il s'attache longuement à montrer que, dans les perspectives aristotéliciennes, il est impossible de maintenir la vérité de la simple énonciation: « Cet homme-ci pense », sans admettre que l'âme est unie au corps comme la forme à la matière : quelles que

soient les subtilités auxquelles ils aient recours, les averroïstes doivent nécessairement renoncer à poser un sujet humain pensant. Ou'un tel argument dût paraître contraignant aux veux d'un aristotélicien soucieux de cohérence, nous en avons la preuve dans un ouvrage de Siger de Brabant, qui se rallie à des vues très proches de celles qu'avait soutenues Saint-Thomas. Nous ne pouvons nous dissimuler cependant que, si convaincante qu'elle fût, la démonstration thomiste devait soulever un problème insoluble à l'intérieur de l'aristotélisme : il n'est pas besoin d'avoir bien longtemps fréquenté Aristote pour savoir qu'il n'existe et ne peut exister que deux espèces de formes : la forme matérielle, qui est intrinsèquement constituée par son rapport à la matière et qui ne peut subsister hors d'une matière, et la forme subsistante, complète en soi, qui ne peut, elle, être la forme d'une matière. En d'autres termes, l'aristotélisme ignore l'existence d'une forme subsistante qui serait en même temps forme d'une matière, et la théorie hylémorphique se refuse à rendre le service qu'en attend Saint-Thomas. La difficulté se situe au cœur du problème de l'immortalité, et Saint-Thomas ne peut l'ignorer. Or, comme le remarque l'historien récent de l'aristotélisme intégral 5, la réponse qu'apporte le Traité sur l'unité de l'intellect est à la fois trop prometteuse et trop brève pour n'être pas décevante au gré de l'aristotélicien : elle amorce en effet un dépassement de la théorie de la substance, mais elle ne fait que l'ébaucher. Ce fait est digne de remarque : il montre que Saint-Thomas sentait l'extrême difficulté du problème, à tel point que, s'adressant pourtant à des esprits rompus à la réflexion philosophique, il préférait indiquer d'un mot la solution qu'il estimait être la bonne, plutôt que de l'exposer tout au long au risque de n'être pas compris.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner de l'attitude de Saint-Thomas prédicateur. Le 20 Juillet 1270, il prononce un sermon devant les maîtres et les étudiants de l'Université, et, à ces hommes qu'agitait un fol engouement pour la philosophie d'Aristote, il rappelle fermement l'absolu de la foi : elle seule apporte une certitude véritable, et qui se situe au-delà de toutes les assurances et de tous les doutes de la raison. « Une vieille femme en sait aujourd'hui plus long sur la foi que n'en surent jamais tous les philosophes. On raconte que Pythagore fut d'abord lutteur; il entendit un jour un maître qui discutait sur l'immortalité de l'âme et démontrait que l'âme est immortelle; il en concut de telles espérances qu'il laissa tout pour s'adonner à l'étude de la philosophie. Mais quelle est aujourd'hui la vieille femme qui ne sache pas que l'âme est immortelle? La foi va beaucoup plus loin que ne le fait la philosophie : aussi, si la philosophie entre en contradiction avec la foi, il ne faut lui accorder aucun crédit 6 ». Ne comprenons pas ce texte comme un aveu de scepticisme, un encouragement à s'en remettre seulement à la foi de la vieille femme sans chercher à comprendre : le prédicateur veut mettre en garde ses auditeurs, certes, mais ce n'est pas contre la raison : contre une certaine naïveté de la raison plutôt, qui ne sait pas apercevoir la complexité des problèmes, contre une raison déraisonnable, qui tranche de haut sans avoir compris encore de quoi il s'agit. Pour savoir que ce danger existe, et qu'il est important de le dénoncer avec force, il faut être soi-même philosophe, c'est-à-dire pleinement conscient de l'obscurité qui enveloppe les problèmes dès qu'on les aborde raisonnablement.

Ces remarques ne sont pas inutiles: elles nous mettent à même de mieux comprendre Saint-Thomas théologien, elles nous gardent de cette naïveté qui nous porte à le lire sans le recul nécessaire. Ses preuves de l'immortalité de l'âme font figure de jeu d'enfant au philosophe disciple de Kant et de Brunschvicg, formé sous leur direction à chasser de son esprit ce qui leur apparait comme illusions généreuses de l'imagination; elles se présentent, croit-on, avec trop de simplicité pour n'être pas taxées de simplisme, comme si elles ignoraient toutes les difficultés qu'elles soulèvent à chaque pas; comment le théologien qui y veut

trouver une réponse immédiate aux questions que se pose le philosophe ne s'entendrait-il pas répondre poliment qu'on en discutera un autre jour ? Mais Saint-Thomas était trop bon théologien, et il avait trop profondément ressenti la difficulté du problème philosophique pour être réellement dupe de cette naïveté qu'on lui reproche ; s'il y a bien ici quelque naïveté, elle est plutôt dans une certaine façon de lire un auteur en exigeant qu'il nous donne ce qu'il n'a pas à donner. Le théologien ne suit pas la même démarche que le philosophe. Il part d'une donnée que la foi lui fournit, avec une certitude inébranlable. Son propos fondamental est d'essaver de se rendre compte de cette donnée, d'en pénétrer l'intelligibilité, autant qu'il est possible. C'est pourquoi, si l'enseignement courant de l'Eglise, sans être au même titre garanti. lui apprend que la raison peut parvenir, par ses propres forces, à l'affirmation de l'immortalité, il trouvera bien souhaitable d'atteindre cette démonstration. Il en formera le projet et s'y efforcera, dans un itinéraire de foi en quête d'intelligence, qui n'est jamais celui du philosophe. Et à supposer qu'il ne puisse y parvenir, sa foi demeure entière et il ne cesse pas de dire avec l'Eglise, sans se troubler, que la démonstration de l'immortalité est accessible à la raison humaine.

Saint-Thomas estimait avoir découvert le chemin qui peut conduire à cette certitude rationnelle. Il expose aussi clairement que possible les principales articulations de la démarche, sachant fort bien que chaque mot qu'il écrit recouvre une foule de difficultés et que le philosophe ne pourrait s'estimer quitte à si bon compte. Mais l'essentiel est dit : une problématique est esquissée, celle-là même à laquelle le philosophe aboutira s'il sait dissiper toutes les obscurités qu'il rencontrera sur sa route : le théologien novice ou le simple fidèle peut au moins s'assurer déjà qu'il n'est pas déraisonnable de croire à l'immortalité de l'âme et à la possibilité d'une démonstration rationnelle de cette vérité qu'il tient dans la foi. Mais le théologien plus averti cherche, si possible, à obtenir davantage, sans toutefois

prétendre se substituer au philosophe. En possession d'un itinéraire bien assuré, il peut l'encourager à parcourir pas à pas, le domaine qui lui est propre, sans faire l'économie d'aucune de ses difficultés que lui, théologien, ne peut que survoler et décrire schématiquement.

## TT

Le philosophe évitera de reprocher au théologien sa trop grande simplicité. Le théologien se rendra attentif au fait que sa démonstration déconcerte le philosophe contemporain. Et si la remise en question que ce dernier en fera, de manière pratiquement inévitable, équivaut au consentement d'une reprise, dans son propre univers, ce ne sera qu'au terme d'une longue réflexion.

Mais n'est-ce pas encore trop demander au philosophe que de le convier avec insistance à explorer le terrain circonscrit par les preuves traditionnelles? Il faut, du moins, tenter d'éviter les méprises les plus grossières, se souvenir que Saint-Thomas n'est pas un auteur facile, qu'on ne peut donc espérer l'avoir compris aussi longtemps qu'on n'a pas rendu compte d'un argument particulier en le replaçant dans une problématique d'ensemble.

La preuve qui se présente sous les dehors les plus simples finit par sembler extrêmement complexe; il n'est aucune démonstration de l'immortalité qui ne suppose une théorie de la connaissance et une problématique de l'être, disons plutôt: une théorie de la connaissance qui ne se peut constituer sans se dépasser vers une problématique de l'être. On s'engage ainsi dès l'abord en une direction qui n'a aucune chance de retrouver jamais les perspectives de l'idéalisme: être et penser ne coïncident pas, « pour penser, il faut être », et le Cogito se fonde en un sum qui le dépasse. Le sujet qui sera reconnu immortel ne sera pas un pur sujet connaissant, qui expérimenterait son éternité dans une spontanéité infiniment créatrice; il sera un sujet d'existence.

Prendre pour thème de réflexion un tel sujet, c'est sans

aucun doute tenter d'une voie que la philosophie, dominée par une interprétation quasi-constante de Descartes et de Kant, a le plus souvent considérée comme scandaleuse. On voudrait du moins que cette horreur instinctive fût appuyée de bonnes raisons, et on s'étonne du caractère très superficiel de celles auxquelles on fait parfois appel. Reprendre inlassablement l'interprétation « cartésienne » de Descartes. faire honneur au philosophe de la res cogitans d'avoir substitué une philosophie du sujet à la philosophie thomiste de l'être, qui ne pouvait être qu'une philosophie de la chose, c'est sans doute faire entrer l'histoire de la philosophie dans des cadres commodes ; mais il n'est pas certain que la connaissance des philosophes n'en souffre pas, il est moins certain encore que la réflexion philosophique n'en soit pas enfermée dans une sorte de dogmatisme. Aussi bien le problème n'est-il pas d'opposer philosophie de l'être et philosophie du sujet, mais plutôt de savoir à quelle problématique conduit une analyse du sujet ; et les développements récents de l'histoire de la philosophie nous amènent à nous demander si ce n'est pas par un oubli, ou une peur, de la subjectivité du sujet, que les philosophies du sujet ont si régulièrement manqué l'accès à une problématique ontologique. Il suffit que la question soit posée : le théologien peut laisser au philosophe le soin de la prendre en considération.

S'atteindre soi-même et se poser comme sujet d'existence, c'est parvenir à la conscience d'un moi qui fonde en les dépassant toute mes représentations. Mais cette conscience ne m'est jamais donnée dans une intuition et une contemplation immédiates: la saisie de ma propre existence se détache toujours sur un fond corporel et mondain, ce n'est qu'en pensant l'autre que moi que je rejoins et que j'éprouve comme mien le moi qui pense, et je ne sauve ma subjectivité qu'en acceptant de la perdre.

Et pourtant cette expérience de moi m'est toujours offerte. Je perçois le vert de la prairie, je sens l'odeur forte et reposante de la campagne, je pense à la page que je viens

de lire... Au moment même où ie m'absorbe dans les choses, je puis faire effort pour remonter ce flux qui m'entraîne hors de moi, je puis me retourner vers le Je qui est sujet de toutes mes pensées et de toutes mes représentations imaginatives, je puis le poser devant moi comme un objet. coïncider enfin avec lui. En « ré-fléchissant » sur mon activité de connaissance, en laissant en quelque sorte en marge le vert de la prairie et les taches claires des fleurs, ie me rejoins moi-même, je deviens présent à moi, d'une présence qui n'a pas besoin de m'être donnée dans une idée ou une représentation, parce qu'elle est la perception de ma propre existence. C'est parvenir à l'expérience qui me permet de dire : « Je suis existant », et de savoir que cette affirmation est pour moi plus profonde que cette autre qu'elle rend possible : « (Etant existant) je suis pensant, ou sentant, ou imaginant », — comme il est plus profond pour le savant d'« être savant » que d'« être énoncant une formule mathématique ».

« Je suis existant ». Mais comment pourrais-je déchiffrer dans la trame de cette certitude une promesse d'immortalité? L'animal est aussi existant, et cet arbre est existant. Je puis écraser la fourmi qui se hâte de rejoindre la longue file de ses compagnes de travail; l'arbre tombera, ou on l'abattra, et il n'y aura plus d'arbre et plus de fourmi. Il n'y aurait aucune preuve de l'immortalité s'il n'y avait position d'un sujet qui existe comme n'existe aucune chose ni aucun animal; démontrer l'immortalité, c'est toujours, comme le voulait Descartes, montrer que le fondement ultime qui fait que je sois existant, — ce que j'appelle mon âme, — ne dépend dans son être ni de mon corps ni de mon engagement dans le monde, qu'il suffit qu'il soit ce qu'il est pour exister, et que Dieu seul, en définitive, me fait être.

L'immortalité n'est pas un attribut, elle est un mode d'être; et, si l'on parle ici de démonstration, c'est uniquement en ce sens que le retour vers le moi est un effort nécessaire pour dévoiler ce qui est constamment inaperçu encore qu'il soit toujours présent.

En pensant l'autre que moi, je puis me rejoindre moimême et prendre conscience que j'existe. Mais il faut faire un pas de plus. Le Je auquel je suis renvoyé n'est pas n'importe quelle chose existante, qui se présenterait à moi sans que je la puisse distinguer d'une autre chose existante. Je ne puis au contraire me poser sans me poser aussi comme existant selon un certain mode qui est mien et qui me distingue radicalement de toute autre façon d'exister. Ma façon d'être existant est celle qui peut fonder une opération. « Pour penser, il faut être », et être de la façon qui peut fonder l'acte de penser. Le cogito renvoie à un sum qui est le sum d'un cogito.

Cette réflexion sur l'activité du moi doit enfin nous conduire à retrouver ce que tous les philosophes ont su, à ce qui a été le point de départ de leur vocation philosophique. « Je suis existant »; mais si je parviens à cette affirmation en réfléchissant sur ma pensée, ou, si l'on veut, sur mon activité intellectuelle, je suis contraint de me poser existant selon un mode différent du mode d'exister de toutes les choses. L'obiet de ma pensée existe, mais il n'existe pas de la même façon que cette chose extérieure que je puis sentir; si je pense au blanc ou au rouge, ce n'est pas seulement au blanc ou au rouge de cette fleur, mon idée échappe à l'éparpillement du hic et nunc, et, si je veux la définir, je ne puis le faire qu'en lui refusant tout ce qui caractérise la façon d'exister des choses corporelles. Mais l'objet de ma pensée est fondé dans mon propre exister, je le connais, je le fais naître en moi dans une pure immanence. La res cogitans qui fonde ma possibilité de penser doit exister comme néant des choses.

Si je ne suis qu'un être sentant, mon existence est inséparable des corps, et d'abord de mon propre corps; j'en retrouve la trace et le mode en toutes mes sensations. Mais si je suis un être pensant, si je parviens à surmonter mon existence sensible, je me sens exister indépendamment de mon corps. Tous les philosophes ont médité sur ce caractère unique du moi et il n'est pas utile de s'appesantir sur une expérience qui ne peut être que personnelle. Il faut seulement essayer d'indiquer comment elle peut être comprise.

L'acte d'être de la substance capable de soutenir une pensée, dit Saint-Thomas, dépasse le corps. Cela veut dire : sa façon d'être, d'accomplir cet acte qui consiste uniquement à être, est plus proche de l'identité que ne l'est la facon d'être corporel : ce qui accomplit l'acte d'être assez bien, assez profondément pour soutenir l'opération de la pensée n'est pas altéré par les déterminations qui sont la marque de l'être-corporel; il ne se perd pas dans un ici et un maintenant : il joue son rôle à un niveau plus profond que le monde spatio-temporel qui est le monde des corps. Ainsi pourrait-on dire du grand savant, de celui qui possède la science à un degré supérieur, qu'il est dispensé de s'absorber dans la solution de problèmes élémentaires : il en voit la solution du premier coup, et il exerce son activité d'une façon plus haute, plus scientifique. Telle est la façon d'exister d'un être qui pense : il possède en lui-même l'acte d'être assez bien pour n'avoir pas besoin de recourir à l'acte d'être uni à un corps. En d'autres termes, le fait que j'aie un corps ne me fait pas plus étant que si je n'avais pas de corps, tout ce qui me fait être vient de cette substance qui est à la source de mon activité la plus haute.

Mais justement ne revenons-nous pas par là, malgré nous, à ce que nous refusions au point de départ, à cette identification entre le fait d'être et le fait de penser? Si tout ce qu'il y a d'être en moi est à verser au compte de l'âme pensante, n'est-ce pas qu'en dernière analyse je me définis comme un sujet de pensée, qu'il n'y a rien en moi qui soit plus profond que l'acte de penser et que le Cogito ergo sum exprime une identité absolue que la réflexion me permet toujours de retrouver? Tout serait alors très clair; il suffirait de renoncer à la thèse insoutenable de l'union substantielle.

C'est bien en ce point. — Gilson le remarque avec une pointe d'humour, - « que les difficultés internes du thomisme vont sembler le plus insurmontables... On ne voit pas comment une doctrine qui commence avec Platon pourra finir avec Aristote, et l'incohérence de l'éclectisme chrétien semble plus menacante que jamais » 6<sup>Bis</sup>. Il n'y aura qu'incohérence, en effet, si l'on veut commencer « avec Platon » et finir malgré tout « avec Aristote »; entre une substance pensante dont l'être est réductible au fait de penser et une substance étendue qui ne possède aucune autre profondeur ontologique que celle de l'étendue, on ne peut concevoir d'autre lien que purement accidentel. Les questions de la Princesse Elisabeth, le scandale attristé de Hamelin, les corrections hardies introduites par Brunschvicg dans le cartésianisme de fait pour le conduire au cartésianisme de droit, tout cela traduit admirablement les exigences internes d'une conception idéaliste du Cogito. Mais on ne comprendra pas mieux la possibilité de l'union substantielle si on en reste au niveau du substantialisme aristotélicien, et ce sont ici les « averroïstes » qui sont dans la droite ligne du système : si la dimension la plus profonde du réel, c'est (d'être) quelque chose, si le principe de la pensée est une forme subsistante, un quelque chose complet en soi, il faudra bien admettre que l'intellect est séparé de cette autre substance qu'est l'homme. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a rien à quoi on puisse recourir, - sinon un vinculum substantiale doué d'un pouvoir thaumaturgique, - pour réunir ce qu'on a irrémédiablement séparé. Aussi doit-on finalement convenir que l'homme ne se peut définir au plan de l'union entre l'âme et le corps, mais au-delà ou en-deçà. Toute autre affirmation serait incohérente.

Telle est l'objection, apparemment insurmontable, à laquelle Saint-Thomas ne pouvait manquer de se voir acculé; mais c'est aussi l'objection qui a le moins de chance de rencontrer sa pensée, celle au niveau de laquelle il ne se situe jamais, dans la mesure même où l'essentiel pour

lui n'est pas que quelque chose (est), mais bien que (quelque chose) est 7. L'âme pensante et le corps ne sont pas deux natures dont chacune peut être définie en soi, et avec lesquelles on tenterait d'en fabriquer une troisième, et l'union substantielle ne porte aucune atteinte à la substantialité de l'âme : elle ne fait qu'exprimer la condition singulière d'un être existant selon un mode assez parfait pour accéder à la pensée, mais qui ne le peut sans avoir aussi un corps ; sous peine de rester à jamais incapable d'exercer l'activité pour laquelle elle est existante, l'âme pensante doit faire participer à son propre exister un corps. On peut reprendre ici le vocabulaire aristotélicien : l'âme est forme du corps, parce qu'elle est ce par quoi le corps existe comme corps. Mais ce n'est pas là le niveau le plus profond : l'unité du sujet n'est possible que si elle est fondée dans l'être. Et c'est aussi en maintenant cette unité de l'acte d'être que le sujet peut être compris de part en part comme un sujet humain: l'âme n'a nul besoin du secours du corps pour être, mais il lui faut faire être un corps pour exercer son activité, elle n'est pas comme serait un esprit angélique; et le corps à son tour n'est pas n'importe quel corps, il existe comme corps humain en participant au mode d'exister d'une âme humaine.

### TTT

Le moi pensant n'a pas besoin du corps pour être, il lui suffit d'être ce qu'il est, et c'est pourquoi rien ne peut porter atteinte à son être. Mais c'est un moi pensant humain, existant assez pour penser, mais à la condition de faire être un corps. Ce qui me permet de me savoir et d'être immortel est aussi de qui me dénonce ma finitude.

L'effort même que je fais pour prendre conscience de mon existence dénonce cette finitude. L'homme qu'on s'est plu à imaginer, suspendu entre ciel et terre, les yeux bandés, sans contact avec son propre corps, sans aucune ouverture sur l'autre que lui, un tel homme serait plongé dans le plus profond sommeil. Ou, plus simplement, un tel homme ne peut s'imaginer. Si je puis me saisir moi-même, il faut que ce soit sur un fond qui m'est étranger. Tout se passe comme si j'étais séparé de moi et qu'il me faille traverser le monde pour me rejoindre : ou mieux peut-être, comme si je m'étais oublié moi-même et qu'il me faille d'abord dire autre chose pour retrouver le mot qui m'échappait. Ce détour qui m'est imposé n'est que la traduction de cette dissociation qui m'apparait quand je me trouve en présence de moi-même : « Je suis (pensant) » : et sans doute mon existence possède une solidité que n'ont pas les êtres corporels, mais elle est la facon d'exister de ce quelque chose que je suis, je ne puis éluder la distinction entre le fait que je suis un quelque chose et le fait pour ce quelque chose d'exister. Je suis étant, c'est-à-dire fondé dans l'être, mais aussi avec cette distance infranchissable entre mon essence et mon acte d'être qui est la marque irrécusable de ma finitude ontologique. J'existe assez pour n'avoir pas de fin temporelle, mais pas assez pour n'avoir pas de fin ontologique; je me découvre frangé et environné de néant. Et la conscience de mon propre moi me pose une question qui ne me laissera pas en repos avant que je n'aie affirmé Dieu. L'homme est immortel parce qu'il est de telle sorte qu'il doive s'interroger sur l'être et se dépasser vers une affirmation de Dieu.

Cette requête à laquelle il fallait aboutir pour entrevoir ce que pourrait être une preuve de l'immortalité est si essentielle à la démarche de Saint-Thomas qu'elle permet seule de comprendre le sens et la portée de ce qu'on appelle couramment la « preuve psychologique ». Tout homme, dit-on, éprouve le désir d'exister toujours; un tel désir est naturel à l'homme; il ne peut donc être vain, et il faut conclure que l'homme est en effet immortel. Il suffit de réfléchir quelques instants pour se persuader qu'il n'y a aucune raison valable de privilégier le désir de l'immortalité et d'en faire le fondement d'une preuve. L'argument psychologique ne prouve rigoureusement rien s'il n'est que psychologique, et l'on aura beau jeu à montrer que l'hom-

me éprouve mille désirs apparemment aussi fondés que le souhait de l'immortalité et dont on ne saurait dire cependant qu'ils se réaliseront nécessairement.

Il en va comme pour la preuve de Dieu par l'idée de parfait chez Descartes. Si l'idée de parfait est une idée comme les autres, — comme l'idée des Iles Fortunées, par exemple, — elle ne prouve nullement qu'il existe un Etre parfait. Pour comprendre que l'idée de parfait est en fait tout à fait particulière, il ne faut rien de moins qu'être philosophe et avoir refait pour son propre compte l'expérience des Méditations: alors peut-être saisira-t-on qu'il existe une différence considérable entre l'idée des Iles Fortunées qui hante un esprit trop imaginatif, et l'idée de parfait à laquelle se heurte la conscience qui voit le monde osciller entre l'être et le néant, comme sans fondement en lui-même, qui s'éprouve elle-même comme radicalement imparfaite et finie, encore que supérieure au monde qu'elle pense.

De même le désir de l'immortalité serait-il sans valeur philosophique s'il n'était compris comme fondé sur une structure plus profonde de l'esprit. Et c'est bien ainsi qu'il en va pour saint Thomas. Ce désir est naturel, dit-il. Mais il n'est pas naturel au sens où l'on dit qu'il est bien naturel de songer aux vacances après une année de travail, ou de se sacrifier pour sa famille. Ce qui est naturel dans la vie de tous les jours n'est pas immédiatement naturel pour le philosophe. S'il est bien naturel de désirer l'immortalité, un tel désir ne sera naturel pour le philosophe que dans la mesure où il est possible de le rattacher à un désir profond, qui n'est plus psychologique, mais qui exprime la structure ontologique de l'esprit humain.

L'argument « psychologique » ne se fonde nullement sur le désir naïf d'une existence empirique qui durerait toujours, mais un désir vers l'être comme tel, émanant d'un esprit qui est en lui-même pouvoir d'interrogation sur l'être. Un tel désir ne peut être vain, non pas parce qu'il est émouvant de désirer l'immortalité, et qu'il serait par trop tragique de voir s'évanouir un espoir qui soutient chaque jour l'existence de l'homme; mon désir d'être toujours n'est pas vain parce que le fait même que je sois pouvoir de m'interroger sur l'être lui-même tel qu'il est, au-delà de ses manifestations temporelles ou spatiales, exige que j'existe moi-même selon un mode qui me rende indépendant dans mon être des aventures historiques de mon corps.

Ainsi le philosophe comprend il que l'homme qui exprime le souhait de ne jamais mourir énonce une vérité dont la profondeur lui échappe; son désir psychologique se réfère à un désir antérieur, originaire, inscrit dans son être même. Formuler validement la preuve psychologique, ce serait faire l'exégèse du désir empirique et remonter jusqu'à son fondement ultime: ce rapport à l'être qui constitue la nature même de l'homme, et que le non-philosophe vit quotidiennement sans en prendre conscience. Le philosophe qui retrouve en lui cette puissance toujours donnée de connaissance ontologique atteint du même mouvement la certitude d'exister « toujours », et il prouve aussi l'immortalité de tout être dont les désirs quotidiens peuvent être éclairés, par une sorte de psychanalyse existentielle, à la lumière de ce désir originaire vers l'être.

Si la preuve de l'immortalité doit se situer en de telles perspectives, on peut au moins renoncer à y voir une affirmation par trop naïve, qui supposerait que « l'autre monde fait encore partie de ce monde-ci ». Elle m'apprend au contraire qu'il ne saurait être question pour moi d'imaginer sottement un temps et un espace en soi qui existerait en un autre monde, et qui servirait de cadre à une existence incorporelle qui serait pourtant calquée sur mon existence de tous les jours. « Je suis immortel », c'est-à-dire : mon existence est plus profonde que mon existence empirique, et plus profonde même que mon existence d'être voué au monde. La certitude philosophique à laquelle je puis parvenir m'apprend que je m'égare chaque fois que je me laisse

aller à rêver d'un jour qui serait le dernier et que suivrait néanmoins un autre temps durant lequel je persisterais dans l'existence. Mon immortalité n'a de sens que si elle est plus profonde que celle que je me plais à imaginer. Et si le temps de l'au-delà est un temps abstrait, c'est que j'ai tort de m'abandonner à l'illusion, n'ayant pas compris encore que l'au-delà n'est pas un temps après ce temps ni un monde après ce monde, mais un mode d'exister plus profond et plus proche de l'identité que le mode d'exister temporellement dans le monde.

Ainsi la preuve me conduit peu à peu à comprendre le néant de mes imaginations, et c'est alors que la certitude de mon immortalité prend un sens pour moi : elle décide, — Pascal le faisait remarquer en des termes d'une grandeur tragique, — du mode de ma présence à un monde qui ne me peut enfermer vraiment parce qu'il n'est pas assez pour supporter le rôle que j'ai à jouer, le portant inscrit dans mon être même. Je suis au-delà du monde et au-delà de mon corps.

L'affirmation de l'immortalité est une affirmation rationnelle. Le philosophe qui aurait parcouru tout le chemin que nous avons seulement repéré rejoindrait le théologien. Mais le croyant s'inquiète : la foi n'est-elle pas vidée de son contenu, une affirmation humaine n'est-elle pas venue se substituer à la Parole de Dieu? Qu'on se rassure, ou qu'on renonce à de vaines illusions.

Le philosophe qui dit : « Je suis immortel », et la vieille femme qui reprend inlassablement la parole du Credo : « Je crois à la vie éternele » ne disent pas la même chose, en effet, encore qu'ils aient raison tous les deux. Et si le philosophe est croyant et qu'il redise à son tour les mots très simples qui enchantent la vieille femme, il ne sera pas dupe. Il ne pensera pas orgueilleusement que sa raison lui a suffi pour savoir ce que d'autres doivent apprendre de Dieu. Il se gardera même de croire que sa foi est là seulement pour compléter ce que la raison ne lui permet pas de connaître tout-à-fait. Il sait ce que c'est que parler en

philosophe et que ce n'est jamais la même chose que parler en croyant. Le Dieu qu'il affirme comme philosophe et le Dieu qu'il prie dans la foi sont un seul et même Dieu; mais le rapport que l'homme entretient avec Lui est différent selon qu'il est seulement philosophe ou qu'il est croyant; et de même le philosophe qui reconnait son immortalité vise bien la même réalité que le croyant appelle vie éternelle, mais le rapport n'est pas le même.

La philosophie peut atteindre les « préambules de la foi », et le théologien invite le philosophe à faire ce pas. Cela veut dire : il lui demande de comprendre assez bien sa philosophie pour renoncer à cet orgueil qui lui fait voir la religion comme une imagination enfantine ; plus encore : il le sollicite de comprendre assez clairement son attitude philosophique pour découvrir qu'elle fonde en raison ce qui est au-delà de la raison.

« Je suis immortel ». « Je crois à la vie éternelle ». Le philosophe sait que sa foi en l'immortalité exige de lui une attitude, en principe justifiable et, en pratique, pour le moins, incontestable devant la raison. Qu'il souhaite et qu'il s'efforce d'obtenir cette justification pour son propre compte, non certes au péril de sa foi, mais pour lui offrir l'enracinement d'une intelligence plus accueillante. Qu'il sache que cette lucidité sur ce point ne lui fait pas tort, car l'attitude de foi atteint la promesse d'une vie éternelle qui dépasse toute sagesse et toute raison humaines.

I.-Y. JOLIF.

#### NOTES

1. Cajétan, l'un des plus célèbres commentateurs de saint Thomas, renonça en effet à croire que les preuves de l'immortalité avaient une valeur contraignante. Voir E. Verga, L'immortalita dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano, dans : Riv. fil. neo-scol., XXVII (1935), Suppl., p. 21-46.

- 2. L. BRUNSCHVICC, La raison et la religion, Paris, Alcan, 1939, p. 239.
- 3. H. Duméry, Critique et religion, dans : Revue de Mét. et de Mor., 1954, p. 435-453.
- 4. Saint Albert revint par la suite sur cette prise de position. On consultera sur ce point: R.-A. GAUTHIER, Trois commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque, dans: Arch. d'Hist. doctr. et litt. du M. A., 1947-1948, p. 258-269.
- 5. F. Van Steenberghen, Siger de Brabaant d'après ses œuvres inédites, Second volume : Siger dans l'histoire de l'aristotélisme, Louvain, 1942, p. 641.
- 6. On trouvera le texte cité dans : P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>me</sup> siècle, 2<sup>me</sup> éd., Louvain, 1911, t. I, p. 109.
- 6 bis. E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1932, 1re Série, p. 191.
- 7. On ne peut, sur ce point capital, que renvoyer à : E. Gilson, L'Etre et l'Essence, Paris, Vrin, p. 78-120; voir notamment p. 97-98.

## L'IMMORTALITÉ DE L'AME D'APRÈS LAVELLE

Le livre IV du dernier ouvrage publié de son vivant par Louis Lavelle était consacré à l'âme humaine et formait le quatrième volume de « La dialectique de l'éternel présent », où Lavelle, recueillant les fruits de sa longue méditation, voulait exprimer l'ensemble de son système. Ce système a pour centre la théorie de la participation, où l'on retrouve, repensée d'une manière très originale et personnelle, le thème augustinien par excellence de la participation, ce qui explique du même coup, comme on le verra mieux plus loin, l'importance extrême que l'idée du temps et celle conjointe de la mémoire ont revêtue, exactement comme chez saint Augustin, dans la philosophie de L. Lavelle. « L'expérience primitive, écrit-il, dont toutes les autres dépendent, est l'expérience de la participation, qui est celle que nous avons de notre être propre dans son rapport avec l'Etre absolu dont il est à la fois distinct et inséparable » (433-434)1.

Pour saisir exactement et apprécier équitablement la doctrine lavellienne de l'immortalité de l'âme, il conviendrait de préciser d'abord le sens de cette participation, car il est clair que la théorie de l'âme et la conception de son immortalité sont étroitement solidaires du mode

<sup>1.</sup> Toutes les indications de pages contenues dans le texte renvoient à De l'âme humaine, Paris, Aubier, 1951.

de la participation. Cette analyse nous conduirait trop loin et de proche en proche c'est toute la philosophie de Lavelle qui serait en jeu. Cependant, quelques points sont à souligner avec Lavelle lui-même, qui s'en explique dès le début du livre IV de L'âme humaine, destiné à établir l'immortalité de l'âme.

Nous noterons d'abord que l'intention la plus ferme de Lavelle est d'exclure tout panthéisme. On a vu plus haut comment notre être propre, dans le contexte même de la participation, est déclaré « à la fois distinct et inséparable » de l'Acte pur ou de l'Etre absolu. D'ailleurs, déjà dans l'introduction de la deuxième édition de De l'Etre (1947). Lavelle avait longuement insisté sur le dessein antipanthéistique de sa doctrine, pour répondre aux multiples objections que des critiques avaient fondées sur la théorie lavellienne de l'univocité de l'être. Et ici même, dans l'étude de l'âme, Lavelle ne manque pas d'affirmer nettement la « gratuité de la création » (526). (Dieu, dit-il, crée librement des êtres dont chacun est libre de se créer), thèse qui est communément comprise comme ne faisant qu'un avec la position théiste. Disons cependant qu'il y a quelques difficultés. Car, à peine affirmée la gratuité de la création, Lavelle ajoute que « le créateur [...] n'est rien que comme créateur, c'est-à-dire par cet acte gratuit de la création » (526), assertion qui ne fait qu'en reprendre une autre équivalente où Lavelle écrit que « l'un n'est rien sans le multiple qui le réalise » (435) et que « la participation [...] montre dans l'Un la présence d'un deux qu'il contient et qu'il appelle afin de se réaliser », — et cet Un, c'est aussi bien l'Un de l'Absolu lui-même en tant qu'il s'actualise par toutes les existences relatives sans lesquelles il ne serait lui-même l'absolu de rien « c'est-à-dire rien », — que l'un de notre âme, qui ne saurait se constituer que par la relation à l'absolu auquel elle s'unit. Si bien que « l'unité de leur relation nous permet de définir soit l'unité de l'âme, soit l'unité de Dieu, selon le sens dans lequel on la parcourt ». (435)

L'ambiguité de cette position est si évidente que Lavelle précise qu'elle doit être « interprétée avec prudence » (436) parce que, sinon, elle risquerait de conduire au panthéisme. Or la « prudence » consistera à dire que la nécessité qui relie le créateur et la créature n'est pas en chaque sens de type univoque, car de la créature au créateur elle signifie « insuffisance et misère », tandis que du créateur la créature elle signifie « générosité et surabondance » (436). C'est cela même (qui est, jusque dans les termes, de style plotinien) qui va permettre de définir, d'un point de vue proprement ontologique, la situation de l'âme par rapport au tout. En un sens, on pourra dire que l'âme est « comme une partie dans un tout » (436), à savoir dans le « Tout infini » (437). Si Lavelle ne dit pas : « une partie du Tout », c'est justement parce qu'ici de nouveau il veut éviter les conséquences panthéistes de cette expression. Le « Tout infini » en effet, et si contradictoire, à première vue, qu'apparaisse cette formule, n'est pas « une somme de parties », mais plus exactement ce qui ne laisse rien hors de soi; il est, pour utiliser une expression de K. Jaspers, l'Englobant universel. L'âme est donc par excellence comprise dans ce Tout, mais comme une perspective sur ce Tout, et au titre de son individualité, comme l'unité d'une perspective originale, qui résulte de l'unité de l'acte par lequel cette perspective se fonde en participant à la richesse inépuisable du Tout. Comme telle, l'existence en participation de l'âme pourra se définir comme « le Tout en puissance » qu'elle actualise ellemême dans l'acte même de la participation (436).

Cette doctrine ne manquera pas de paraître assez litigieuse. On voit bien que Lavelle veut assurer la consistance ontologique de l'âme et fonder sur elle sa consistance psychologique et morale, qui va devenir, par la médiation du temps, la base de la doctrine de l'immortalité, et que par là le panthéisme se trouve exclu à ses yeux. D'autant plus qu'il souligne (435) que « la participation est une relation absolue », ce qui est valable de l'idée de création, celle-ci étant proprement relation absolue à Dieu, et que l'on comprend par là qu'il ne puisse s'agir, de la créature au créateur, de relation de la partie au tout, tandis que l'on peut parler de l'âme comme de « partie dans le tout », parce que c'est le Tout qui est l'unité de toutes choses et qu'il ne peut y avoir d'unité que celle qui procède de l'Acte auquel, selon des degrés divers, toutes choses participent. Tout cela peut s'entendre. Mais la difficulté renaît lorsque Lavelle ajoute : « Sans la participation [...] l'acte absolu (ou l'Acte pur) serait bloqué dans l'inertie et l'immobilité d'une chose » (435). Cet ensemble de thèses relatives à la création et au mode de la participation risquent donc, comme Lavelle en fait l'aveu, d'être mal interprétées, non en vertu de quelque malice dogmatique, mais en raison même des termes qui servent à les exprimer.



Suivons cependant Lavelle dans une argumentation qui est destinée à établir l'immortalité de l'âme, non à partir de l'acte absolu, mais, si l'on peut dire, à partir de l'âme elle-même. Le problème, dit Lavelle, ne laisse pas de comporter bien des difficultés. Sans doute éveille-t-il en nous l'intérêt le plus personnel et le plus vital (478). Cependant. ce point d'extrême émotion (que Pascal avait aussi souligné dans un texte fameux) est aussi un nœud de chicanes qu'on ne saurait négliger ou minimiser. On peut en effet se demander si le lien qui unit l'âme au corps n'est pas de telle nature que là où l'âme cesse de se manifester par son corps, elle cesse d'être en même temps (481). Il y a toute une variété de matérialismes qui ont professé ce dogme de la cessation de l'âme à la mort. Là-contre cependant on doit invoquer « la croyance unanime des individus et des peuples », qui conçoivent l'existence de l'âme, non pas comme un objet ou un phénomène soumis à l'anéantissement, mais au contraire comme un être qui survit, parce qu'il le transcende, au monde des phénomènes.

Toutefois, le problème est de justifier cette croyance.

On ne saurait le réduire à un problème de biologie : si l'âme est, comme on l'a dit, la forme du corps, on risque de penser que cette forme se ramène à animer le corps et disparait avec lui (478). Faire de l'âme une substance est sans doute un autre moven de sauver l'immortalité en distinguant l'âme de ses modes, destinés à disparaître dans le temps; mais c'est aussi, dit Lavelle, « un moyen sommaire », puisqu'il est difficile de concevoir une substance ou une chose séparée de ses modes (478). Il convient assurément de distinguer l'âme de ses formes, mais cela ne se fait clairement que si l'on considère l'âme, non pas comme une substance ou une chose, mais comme une activité. Car dans ce cas, on comprend que l'âme ait à se manifester (c'est-à-dire à se servir d'un corps) pour être. Cela même nous permet de définir exactement le problème de l'immortalité, qui est « de savoir à la fois comment (l'âme) constitue son essence par la médiation du phénomène, et comment subsiste cette essence lorsque le phénomène s'est évanoui » (478). De ce point de vue, le problème de l'immortalité change de sens : l'immortalité n'est plus à conquérir par un jeu de concepts abstraits, mais elle résulte, en quelque sorte à titre de corollaire, de la situation même de l'âme dans un monde qui n'apparaît plus désormais qu'un moyen ou un instrument de la propre réalisation de l'âme et qui, comme tel, ne saurait jamais prévaloir sur elle.

Malgré tout, dit Lavelle, il y a un « mystère de la mort et de l'immortalité » (478) et ce mystère tient essentiellement à notre manière de concevoir le temps en termes d'avant et d'après (481), comme s'il y avait une existence avant la naissance ou après la mort, ce qui n'a, à proprement parler, « aucun sens » (481), puisque, de toute évidence, nous ne pouvons avoir aucune expérience objective et communicable de cet avant et de cet après hypothétiques. Seule une expérience subjective pourrait valoir ici, mais justement, d'une telle expérience, il serait impossible de témoigner (481). La vraie position du problème, dit Lavelle, est toute différente et elle consiste dans la distinc-

tion en nous du possible et de l'accompli, c'est-à-dire dans l'idée «d'une autocréation intemporelle de nous-mêmes dont le temps nous livre seulement l'expression empirique » (481).

Qu'il en soit ainsi, on le voit au fait que la négation de soi est une opération impossible à réaliser, puisqu'elle implique qu'on se pose soi-même du même coup. Nous ne pouvons imaginer dans l'être notre propre absence. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de saisir en nous ce passage permanent, qui constitue le temps de l'âme, du possible de l'avenir à l'accompli du passé-présent. L'âme est toute entière dans cette sorte de dialectique par laquelle elle se fait ; et c'est pourquoi le problème de son immortalité abstrait de cette querelle de l'avant et de l'après qui oppose, sans les départager, le matérialisme et le spiritualisme (478). Car l'acte est au-dessus du temps et il réconcilie dans son indivise unité ou son présent les extases hostiles, dès qu'on les durcit en concepts, de la temporalité. De là vient que Lavelle récuse (482) la preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme. Tirée, depuis Platon (Phédon), de la simplicité et de l'indépendance relative de l'âme par rapport au corps, cette preuve célèbre, dit Lavelle, ne fait qu'établir un lien nécessaire entre des concepts. Mais l'âme est une existence (ou un acte), dont nous n'avons pas de concept; ou du moins, une preuve par concepts serait « sans force à l'égard de l'âme vivante, de la votre ou de la mienne, qui resterait indifférente à l'égard de tout ce qu'on pourrait dire de son concept » (483). A vrai dire, on recevra cette observation de Lavelle avec quelque scepticisme, en notant que les pages brillantes de ce IVe livre de l'Ame humaine (comme d'ailleurs les précédentes) sont, sous bien des aspects, et dans le meilleur sens du mot, des lieux de concepts. Mais ce n'est là qu'une remarque ad hominem et qui ne pourrait servir que la polémique. Or nous voulons comprendre. Là-dessus, il vaut mieux essayer de saisir le sens de cette discussion lavellienne, qui nous paraît être de ramener la croyance

L A V E L L E 85

à l'immortalité de l'âme à une expérience, à savoir à l'expérience qui consiste dans « l'adhésion actuelle à la vie de l'esprit », en tant que, par elle, « l'âme se libère de toutes les conditions qui ne cessent de la limiter et de l'asservir » (483).

٠.

Il faut néanmoins considérer l'essence de l'âme (445). Par quoi Lavelle paiera son tribut à l'argumentation par concepts. Au plus bref, on dira que c'est l'amour qui exprime le mieux cette essence, parce que c'est l'amour qui est principe de l'unité que l'âme réalise avec l'Absolu auquel elle participe et avec toutes les autres existences participées et, du même mouvement, avec elle-même (445). Car l'unité de l'âme n'est pas une unité de synthèse, mais celle d'un acte libre qui a à s'épanouir en puissances multiples et distinctes en vue de conquérir sa propre intériorité sur la dispersion phénoménale, par le moyen de la liberté qui crée ces puissances en vue de s'exercer (446). Par dessus tout, il convient de noter que « l'âme est la puissance du Tout » (446), comme cela est impliqué dans ce que nous avons dit plus haut de l'Acte pur : cela nous fait saisir en effet le mode de la participation ou de la relation de l'âme avec l'Absolu (447). Mais il suit de là que l'unité de l'âme n'est pas horizontale, comme elle le serait dans une théorie substantialiste, mais plutôt verticale, en tant qu'elle correspond à des degrés de valeur (451). L'âme, en réalité est « le lien de Dieu et du monde », parce qu'elle est au centre de toutes choses au titre de sens des phénomènes, qui ne sont que les instruments de sa propre réalisation. Elle est « l'acte même de la participation », « le carrefour de toutes les relations » (451). On pourrait dire plus simplement que « l'âme n'est rien de plus que la conscience elle-même, en tant qu'elle est une aspiration vers la Valeur » (465).

Cette aspiration doit trouver dans le monde des phénomènes le moyen de se réaliser. La liberté de l'âme n'est

pas, à proprement parler, un moyen, car elle peut aussi bien servir à définir l'âme : on dirait mieux qu'elle est « le pouvoir de se donner à soi-même une âme » (472). L'instrument par lequel l'âme se crée elle-même selon son sens spirituel, ce sont les phénomènes et, plus précisément, le corps par lequel elle se manifeste dans le monde phénoménal et actuel, dans un débat dramatique avec le monde, sa véritable essence. Mais le corps lui-même étant tributaire du temps, c'est du même coup la forme temporelle que va revêtir le destin de l'âme dans la situation où elle est engagée (452). En effet, le propre du temps est de situer toute existence donnée « entre une existence possible et une existence accomplie » (457). Pour l'âme et en général, tout développement est invention (459). On le comprendra en observant que tout phénomène est dans l'instant et est un donné, c'est-à-dire, précise Lavelle, est matériel. Or la vocation de l'âme est justement d'échapper à l'enlisement de l'instant et du phénomène, de conquérir son existence spirituelle en allant sans cese vers un futur plus plein et plus pur où elle se possèdera toujours davantage dans son intériorité même, sans être jamais donnée (458). Toute existence authentique, à savoir spirituelle, est celle d'un pouvoir-être « et c'est à cette existence qu'il appartient de se donner à elle-même une essence » (472).

Nous trouvons ici un écho du débat provoqué par le paradoxe agressif de Sartre de l'existence qui précède l'essence. En réalité, Lavelle n'y consent pas absolument, car sa thèse implique, comme on l'a vu, toute une théorie de la participation qui est évidemment absente du sartrisme. Si pour lui l'essence de l'âme précède son existence, c'est, comme on le verra plus loin, parce que cette essence est proprement intemporelle et même éternelle (encore qu'elle doive se manifester et s'actuer dans le temps ou plutôt par le temps); mais inversement, l'existence précède l'essence, en tant qu'elle est précisément l'acte par lequel cette essence, en s'engageant dans la temporalité, se réalise elle-même par le jeu de sa liberté et actue du

même mouvement le « tout en puissance » qui la définit (436). L'existence est cet acte même d'autocréation spirituelle.

Cette actuation et cette autocréation implique donc le temps, mais non ce temps spatial et, si l'on peut dire, saccadé et discontinu, des phénomènes et de la matière, mais le temps qui est dans l'âme et qui est la forme même de son existence. Car c'est par une illusion trop fréquente que nous assimilons la permanence de l'âme à celle d'une substance située derrière les phénomènes : Dans ce cas, il n'y aurait pas de permanence, mais cette inertie qui est le propre des choses et de la matière. La permanence est inséparable du devenir et comme la condition même de sa possibilité, car cela seul devient qui dure (495). Mais justement cela nous oblige à concevoir le temps comme intérieur à l'être, à savoir comme une relation entre ses formes diverses et successives, qui sont la possibilité et l'accomplissement (496), car le propre du temps est de nous permettre « d'engranger toujours pour l'éternité » (534). L'âme va constamment du possible qu'elle est originellement par son essence (et qu'elle n'épuise jamais) à l'accompli qui définit sa richesse spirituelle, et ce mouvement, c'est le temps de l'âme et la forme de son autocréation.

Ce mouvement, si on veut maintenant le caractériser dans son épaisseur ontologique, apparaît comme une libération progressive des phénomènes et de la tyrannie de l'instant, par quoi l'âme abonde peu à peu dans le sens de sa vraie nature, qui est spirituelle. Mais se libérer des phénomènes, c'est aussi s'en servir: le phénomène, en effet, est de lui-même ambigu et ambivalent, comme, si l'on veut, le tremplin qui à la fois implique le jeu de la pesanteur et permet de s'en libérer. Si l'âme n'est pas du monde, elle s'accomplit dans et par le monde, c'est-à-dire par le moyen du corps. Platon et Plotin ont imaginé que l'âme est la négation de la matérialité, c'est-à-dire de l'espace et du corps, et que le corps lui est toujours une contrainte, et de là vient que Plotin parle toujours de « retrancher » tout

ce qui est du corps (Porphyre disait, au début de l'ouvrage consacré à la vie de son maître, que « Plotin était un homme qui rougissait d'avoir un corps »). Ces vues ne sont pas fausses absolument, mais risquent d'impliquer une méconnaissance de la nécessité où est l'âme d'avoir un corps qui, à la fois, l'exprime et la manifeste au sein du monde des phénomènes et soit l'instrument par lequel elle se réalise (489). L'âme se sert du corps pour renoncer au corps, ou, plus exactement, aux phénomènes dont il est médiateur et qui, saisis, voulus et aimés pour eux-mêmes, et non selon leur sens spirituel, enliseraient l'âme dans la matérialité et la ponctualité de l'instant. Le temps est donc pour ainsi dire la richesse de l'âme, puisqu'il est le moyen de son accomplissement. On devrait même dire qu'il est « l'âme elle-même » (441), parce qu'il est la présence de l'âme à elle-même, par opposition au phénomène qui, étant pur instant, ne comporte aucune consistance et, ne durant pas, n'a rapport qu'au passé (442).

C'est par là que Lavelle nous introduit à ce qui est pour lui la vraie notion de l'immortalité. Car si le présent, par définition même, est lui-même éternel (442), l'âme dans la mesure où, accomplissant de plus en plus généreusement la possibilité qui la définit dans son essence, en prenant appui sur les phénomènes pour se conquérir elle-même, elle deviendra cette présence à soi-même qui est son vrai destin, dans cette mesure l'âme s'installera, pour ainsi dire, dans l'éternel. Le devenir de l'âme n'est donc qu'« un devenir apparent » (443) et il faudrait même dire que c'est l'âme qui engendre éternellement le devenir du monde comme la condition de sa propre genèse (443).

\*\*

Ainsi avons-nous découvert le fondement de l'immortalité de l'âme. Celle-ci, en réalité, est fondée sur le temps, ou, plus précisément sur la permanence de l'âme, qui est la mémoire par laquelle le temps est ensemble « réalisé et surmonté » (490). Car le temps est requis « pour que

l'âme ne soit pas inerte à la façon des choses, pour qu'elle ait un être spirituel et soit création incessante de soi » (489). Par là, une interprétation positive (et non plus métaphysique et conceptuelle) de l'immortalité devient possible. Ouatre remarques sont à faire ici. 1° - Si le temps résulte en l'âme de l'acte par lequel elle « se produit » elle-même, en passant du possible à l'accompli, on ne pourra le définir comme « un milieu où son existence pourrait commencer et finir ». L'âme, par conséquent, n'est pas « dans le temps », mais le temps est en elle. Elle n'est pas soumise au temps, par lequel elle se constitue, mais elle le transcende. - 2° - En effet, le devenir temporel n'affecte que les choses qui passent dans l'instant, tandis que l'âme se constitue en dehors de ce devenir qu'elle domine « en reliant sans cesse l'un à l'autre ses deux versants opposés ». - 3°-Sous cet aspect, la mort est moins un fait-limite que l'expérience de chaque moment de notre vie, « où le sensible ne fait que passer, mais pour se transformer en un spirituel qui ne passe plus ». — 4° - Grâce à cette transformation de l'instant en présence ou du sensible en spirituel, il n'y aura plus, entre le passé et l'avenir, de coupure irrémédiable, la barrière tombe que les prestiges illusoires de l'imagination spatiale nous font concevoir : notre passé lui-même devient pour nous un avenir « et qui s'infinitise » (490-491).

Dans ces conditions, l'immortalité de l'âme n'est plus à « prouver ». Elle résulte immédiatement de la nature de l'âme, telle qu'à la fois l'expérience de la vie spirituelle et la réflexion sur celle-ci nous l'imposent. On comprend dès lors que l'immortalité n'a pas, comme on le croit quand on s'attache au temps spatial, l'avenir pour objet (503): nous y sommes déjà ou plutôt, c'est à nous qu'il appartient d'y pénétrer par le moyen du temps, non pas demain ou par delà la mort, mais à tout moment de notre vie au sein des phénomènes. L'immortalité ainsi comprise, dit Lavelle, « ne se distingue sans doute pas de l'éternité » (490).

Il est vrai cependant que ces vues paraîtront ambiguës, parce que nous avons beaucoup de peine à surmonter l'imagination, qui nous fait situer l'avenement de l'immortalité après la mort. Quoique nous fassions, nous sommes toujours tributaires de cette imagination, qui est en nous l'une des formes de l'épreuve que nous impose le corps et que nous avons à surmonter. Et c'est pourquoi il n'est pas faux de dire que l'immortalité est pour nous un objet de foi (on peut même estimer, dit Lavelle, que la foi se ramène à la foi en l'immortalité) (502). Mais cette foi n'est pas aveugle. Elle nous fait admettre que s'il ne peut y avoir d'immortalité que par « conversion d'une existence sensible en une existence spirituelle », nous n'aurons jamais d'autre immortalité que celle que nous aurons su nous donner ici-bas (499). Et cette foi deviendra plus profonde et plus ferme quand nous aurons compris que « l'univers matériel se trouve compris en quelque sorte dans l'univers spirituel » (504). La philosophie et la sagesse nous orientent vers ce renversement du rapport ontologique entre les deux mondes corporel et spirituel et nous font saisir celui-ci comme le plus réel. Sinon, on ramène le réel au phénomène et l'on échoue fatalement dans le phénoménisme et le matérialisme (494-495). Mais dès que nous avons compris que « le monde spirituel est le séjour de notre existence réelle » (504). l'immortalité de l'âme devient le véritable sens de notre existence.

Mais par contre, on perdra ce sens dès qu'on voudra considérer le temps comme le lieu absolu des existences successives, car, sous cet aspect, l'immortalité deviendra contradictoire (488), puisque, pour des existences qui à chaque instant surgissent du néant et à chaque instant y retournent, l'immortalité consisterait à survivre à sa propre disparition. C'est cependant à cette conception indigente que nous tendons quand nous faisons de l'immortalité un après de la mort, au lieu de comprendre que le problème de l'immortalité n'est autre que celui du temps et de la mémoire, quand on le considère dans son double rapport

avec le sens de chaque événement de l'existence et de notre vie tout entière (488). On voit par là que l'immortalité ne doit pas être concue davantage comme une vie qui dure toujours, mais plutôt comme une vie que la mort doit achever, « afin qu'elle puisse tout entière recevoir une signification qui l'immortalise »; mais la mort, qui est l'évanouissement du monde des phénomènes, est de tous les instants: « la mort est mêlée à la vie » (483) : elle marque tous les moments de notre vie du sceau de la spiritualité, par la purification et la sagesse qu'elle signifie et réalise. En ce sens, mourir et s'immortaliser ne font qu'un (487). Nous avons donc une image relative de la mort et de l'immortalité absolues, à savoir selon leur essence même, dans la mesure et en tant que « vivre, c'est à la fois mourir à quelque chose et survivre à cette mort. c'est-à-dire vivre de cela même qu'elle nous retire » (497-498). La vie, à chaque instant, n'est rien de plus qu'une mort qui se niant elle-même, se transforme en immortalité (498).

Que pourrait-on dire de plus fort et de plus convaincant en faveur de l'immortalité? On a eu recours souvent au vouloir-vivre, en observant que la mort empêche nos possibilités de se réaliser et qu'elle doit, par conséquent, être surmontée et vaincue. Kant fondait là-dessus sa crovance à la survie de l'âme. Mais cela, dit Lavelle, ne suffirait pas à persuader et s'il n'y avait d'autre argument, l'immortalité, étant non plus du présent, mais du futur, non plus une expérience, mais une attente ou un espoir, ne serait qu'une hypothèse ou, si l'on veut, et selon le mot de Platon, un beau risque (483). Dirait-on qu'elle est impliquée métaphysiquement dans ce qu'on appelle « la séparation de l'âme et du corps »? Mais cette « séparation » suppose un dualisme qui ne peut se défendre : on sait que Descartes y échoue. Car seul le corps est dans le temps, et la relation par laquelle l'âme est engagée dans le devenir temporel, par le moyen du corps auquel elle est unie, est elle-même intemporelle : l'idée d'une

« séparation » de l'âme et du corps ferait de l'immortalité un accident dans la vie de l'âme, et du corps lui-même un accident de l'âme. De plus, on ne peut imaginer l'immortalité de l'âme « sans qu'elle emporte avec elle cette forme individuelle dont le corps est l'expression et le moyen » (514). Cette évidence, selon Lavelle, est clairement inscrite dans ce qu'il appelle « le mythe de la résurrection des corps » (514). Ni « matière nue », ni « esprit pur ». l'existence nous impose l'expérience d'une activité intérieure « engagée dans une sorte de débat » avec le corps, qui est pour l'âme à la fois obstacle et condition de l'acte par lequel elle prend possession d'elle-même : le propre de l'âme est justement « de se chercher elle-même dans cette oscillation indéfinie entre l'esprit et le corps » (517). On ne peut donc la confondre ni avec l'un ni avec l'autre sans sacrifier son indépendance, soit qu'on la ramène à l'esprit (panthéisme), soit qu'on la réduise au corps (matérialisme).

\*

Tout cela nous éclaire déjà largement sur la nature de l'immortalité. Celle-ci n'est pas, on vient de le voir, un lendemain de la mort. Elle est plutôt, et à chaque instant, une sorte d'actuation de la « présence éternelle » : elle s'accomplit par le fait même que le passé et l'avenir de l'âme « se recouvrent », que possibilité et accomplissement s'identifient, que le passé devient l'avenir (505), ou, plus simplement, que nous devenons présents à la réalité spirituelle (506). L'immortalité n'est rien d'autre que cette présence même et se confond avec l'éternité. De cela, nous possédons d'ailleurs, dans nos activités, maintes ébauches, à savoir dans l'extase où nous introduit la contemplation de la vérité et dans « la joie du pur amour » (534), et, plus généralement, dans le pressentiment par lequel toutes les consciences saisissent l'immortalité comme la conversion du sensible en spirituel et comme l'actualisation de la relation où elles sont avec l'absolu et avec toutes les essences qui en participent (547). C'est pourquoi dire que l'âme s'immor-

l'âme ne saurait jamais convaincre absolument, non seulement parce qu'elle est abstraite, mais parce qu'elle suppose la solution. Par contre. l'expérience de la vie spirituelle nous paraît être le vrai fondement de la crovance en l'immortalité, si bien que le recours au concept de la spiritualité de l'âme ne vaut que s'il enveloppe cette expérience vivante et c'est moins le lien conceptuel qui convainc que la force de l'expérience qu'il sous-tend. Par rapport aux seuls concents. l'immortalité de l'âme, qui concerne une existence, comme dit Lavelle, restera toujours une hypothèse. La vie spirituelle en fait une certitude actuelle. car il est vrai qu'il y a une « expérience spirituelle » par laquelle nous nous connaissons comme transcendant le corps et la mort dès cette vie et non pas seulement au-delà (494). C'est en ce sens que Lavelle nous paraît fondé à dire que le mystère de l'immortalité n'est plus impénétrable. dès qu'on saisit que « le temps est lui-même une création de notre âme et que la relation de la mort et de l'immortalité est éprouvée par nous dans chacun des instants de notre vie » (510).

Un autre point, qui comporte plus de difficulté, concerne le statut de l'âme après la mort. Laissons de côté la formule qui, on l'a vu, s'accorde mal aux vues de Lavelle. Nous y reviendrons. Essayons d'aller au fond des choses. Lavelle nous dit que l'immortalité implique l'assimilation entre « mourir dans la vie à tout ce que nous venons d'être» et « mourir à tout ce que nous avons été » ou « cesser de vivre » (501). Ailleurs il nous dit que « la mort nous met sous le regard de Dieu » (500) et qu'« elle nous rend à notre véritable patrie » (505). Expressions magnifiques et qui coïncident avec le langage chrétien. Mais aussitôt après avoir évoqué cette « véritable patrie ». Lavelle ajoute que cette patrie. « c'est nous-mêmes ». Cela ne laisse pas d'étonner et l'on a un peu l'impression que Lavelle fait, si l'on peut dire, un pas en arrière. En fait, c'est toute la théorie de la participation qui est ici en jeu. Essayons cependant d'y voir clair.

Il est remarquable que ces pages si denses et si ardentes que Lavelle a consacrées à l'immortalité de l'âme laissent dans l'incertitude sur ce qu'il faut bien appeler le sort de l'âme après la mort. On observera que le problème classique, pour toutes les théories spiritualistes depuis Platon. des sanctions d'outre-tombe, est complètement absent de ces pages. Même, la seule allusion qu'y fasse Lavelle paraît les écarter ou, du moins, les renvoyer à la mythologie : « Si l'on imagine, dit-il (c'est nous qui soulignons), une immortalité qui soit celle de la faute et de la peine...» (511). On ne peut même pas dire que Lavelle abandonne cette question à la foi religieuse, car il a négligé de s'expliquer là-dessus. La raison en est sans doute que ce problème, tel qu'il est posé et résolu par la tradition philosophique et religieuse, n'avait guère de sens pour lui. Car l'immortalité ne résulte pas à ses yeux d'une exigence métaphysique, fondée elle-même sur une analyse conceptuelle, mais d'une conquête morale. « C'est notre vie temporelle ellemême qui est éternelle, si nous la considérons non pas dans les phénomènes qui la manifestent, mais dans l'acte spirituel qui s'accomplit par leur moyen » (509). Par quoi nous sommes conduits à penser que, pour Lavelle, il n'y a d'immortalité que pour les âmes qui ont su, par l'acte de leur liberté, se déprendre du monde des phénomènes et des apparences et accéder à cette pure intériorité par laquelle elles entrent de plain-pied dans l'éternité. « Car la raison d'être de notre âme est au-delà du corps : elle est dans tout ce qu'elle a pu faire d'elle-même par le moven du corps lorsque le corps vient à lui manquer » (511). Par contre, ce que Lavelle ne dit pas, mais ce qui résulte de sa doctrine, les âmes qui se sont faites serves du temps phénoménal et de ses faux prestiges et qui par là « sont devenues corps » (537), ont du même coup renoncé à leur destin éternel : livrées à l'existence ponctuelle et instantanée des choses, elles ne peuvent avoir que le destin des choses. Car e'est ici et maintenant et non dans le futur d'après la mort, que l'on accède à l'immortalité et à l'éter-

nité. Et que « le mystère de l'immortalité », soit, selon Lavelle, qui reprend ici mot pour mot (510) une formule qu'il avait appliquée à la mort, « le même que celui de la vie spirituelle elle-même », cela signifie qu'il n'y a, semblet-il, d'autre sanction que celle de l'immortalité même pour les âmes qui l'auront conquise sur les puissances d'illusion et de dispersion. Les autres, au contraire, auront renoncé à l'immortalité offerte à leur liberté. Sous cet aspect, l'imagination de « l'autre monde » devient fallacieuse : « Il ne faut pas penser que la mort puisse me transporter dans un autre monde que celui où j'ai vécu » (511), car « c'est dans le présent même que l'existence est un consentement à l'existence et un accès à l'immortalité » (511). Par là. l'assertion de Lavelle que l'immortalité de l'âme nous rend à notre véritable patrie, qui est nous-mêmes, et qui nous surprenait plus haut, accolée à un langage chrétien, cette assertion recoit ici son véritable sens.

Resterait à préciser le caractère de cette immortalité pour les âmes qui auront su l'acquérir. Nous avons vu qu'elle doit revêtir, pour Lavelle, une forme individuelle. Cependant, il semble que ce soit plutôt le corps qui détermine cette individualité, si bien que l'on peut toujours poser la question de savoir si et comment l'âme individuelle subsiste après la mort ou, si l'on préfère une formule moins litigieuse aux yeux de Lavelle, comment une immortalité personnelle reste possible sans le corps. Lavelle ne s'est pas expliqué là-dessus. Pour avoir quelques lumières il faut de nouveau faire un détour par la théorie de la participation, telle que la définit la conception de l'Acte pur, dans laquelle l'Absolu n'est « rien de plus que le fondement de toutes les existences possibles » et est « essentiellement le participable », tel cependant qu'il ne peut s'actualiser que « par toutes les existences relatives sans lesquelles il ne serait lui-même l'absolu de rien, c'est-àdire rien » (435). A vrai dire, cette manière de voir, constante cependant chez Lavelle et qui est au centre de La Présence totale, paraît s'accorder assez mal avec le texte (520)

où Lavelle affirme la réalité d'un « Esprit absolu », au sens d'« Etre séparé, indépendant de toute participation ». Mais cette conception de l'Esprit absolu comme « séparé » comporte, selon Lavelle, bien des difficultés et il note qu'elle est la « pierre de discorde entre les philosophes » (521), parce qu'il peut sembler qu'il y ait une « extrapolation illégitime » à affirmer son existence au-delà des limites de la participation (519). Cependant, il convient d'opérer ce passage hasardeux et de dire que « l'esprit, c'est l'être lui-même, considéré dans son intimité pure et dans son unité totale et indivisible, en tant qu'il est la condition de toute participation possible » (519).

La participation nous ramène donc à l'âme immortelle, qui s'est éternisée par l'amour (538). Cette immortalité, on la comprendra à la fois comme une actualisation, non pas de l'Esprit, de l'Etre ou de l'Absolu, mais de ses possibilités infinies (538), par quoi, selon Lavelle, le panthéisme est écarté, et comme la source toujours jaillissante et éternelle d'une société des esprits. Si Lavelle ne précise pas sous quelle forme les âmes qui se sont éternisées conservent leur individualité, ce qu'il dit de « l'acte d'amour » (537) par lequel elles engagent spirituellement leur vie éternelle ne permet pas de penser que la suprême richesse de leur débat avec le monde, qui est la conquête de leur intériorité et de leur moi éternel, soit conciliable avec rien qui ressemble à une fusion indistincte dans le Tout où, selon Lavelle, elles ont accompli leur destinée. Car l'Esprit est pour nous, pour chacun de nous dans ce que nous avons de plus personnel et d'incommunicable, à la fois source et fin et il « n'est pour nous une fin que parce qu'il est d'abord une source : mais un source qu'il n'est pas possible d'immobiliser comme un objet et qui ne se révèle que dans les âmes » (527), en les faisant chacune, selon son mode propre et absolument unique. Ja source d'elles-mêmes.

Pour tout résumer, nous dirons que la doctrine de Lavelle pourrait être caractérisée à la fois, selon les points

de vue, comme une affirmation et comme une négation de l'immortalité de l'âme. Nous ne voulons pas abuser de certaines formules de Lavelle, qu'il suffit d'interpréter pour en évacuer le scandale. Car (pour prendre un exemple) s'il n'y a pas à attendre d'autre monde après ce monde, cela sans doute veut dire que « l'autre monde » n'est pas « un autre monde » et qu'il n'y a pas de représentation valable. au plan de la pure philosophie, du mode de subsistance de l'âme une fois rompues ses attaches charnelles. Mais, en laissant de côté ces querelles de vocabulaire (qui. d'ailleurs. ont bien leur importance aussi), nous soulignerons combien la doctrine lavellienne de l'âme souffre de manguer d'une assise proprement métaphysique. Lavelle, on l'a vu, ne voit que jeux conceptuels inefficaces dans l'analyse qui établit la simplicité et la spiritualité de l'âme et son indépendance dans l'être par rapport au corps. Nous avons dit plus haut qu'à la base de cette analyse il y avait, plus efficace que la dialectique abstraite, un sentiment profond et une expérience de la vie spirituelle. Mais l'analyse reste nécessaire : à en nier la valeur et le sens, on s'interdit de fonder vraiment la crovance en l'immortalité. C'est même. plus encore, l'immortalité qui s'en trouve récusée, puisque ce qui est immortel, dans le contexte de la doctrine lavellienne, ce n'est pas proprement l'âme humaine, mais seulement les âmes qui auront conquis leur immortalité ou se seront éternisées par le jeu de leur liberté. L'immortalité est donc livrée à notre arbitre ; elle n'est plus une propriété essentielle d'une âme spirituelle par nature, mais une conquête réservée à la sagesse et à la philosophie. Ainsi proposée, et avec quelle ferveur, l'affirmation de la liberté coïncide avec sa négation.

On peut expliquer par là ce qu'il y a d'insuffisant dans les vues de Lavelle sur le statut des âmes immortalisées ou éternisées. On admettra bien, comme nous le disions plus haut, que faute d'une expérience subjective (l'expérience objective étant évidemment exclue), nous ne sachions pas définir cet état (Mais Platon lui-même était moins discret). Toutefois, le peu de lumières que nous trouvons là-dessus chez Lavelle s'explique beaucoup mieux par la faiblesse métaphysique de sa doctrine. Car une immortalité qui perd, si l'on peut dire, son épaisseur ou sa consistance substantielle, pour se ramener à une pure réalité morale, a de la peine à s'exprimer. Elle garde, de fait, a travers tout le discours de Lavelle, quelque chose d'un peu irréel; elle a le charme abstrait et désincarné d'une pure idée, qui est celle d'un « moi éternel ».

Nous craignons que cette critique, dont la briévete même risque d'accentuer par trop les aspects litigieux de la théorie de Lavelle, risque d'en trahir l'inspiration profonde, telle que nous avons essayé de la caractériser plus haut. Elle nous paraît néanmoins utile, au moins pour marquer certaines difficultés non négligeables d'une doctrine qui est, par tant d'aspects, três noble et très belle.

R. JOLIVET.

### CHRONIQUES

# CHRONIQUE DE LITURGIE

#### I. LES ÉVÉNEMENTS.

Parmi les événements marquants de l'année 1954-1955 sur le plan liturgique, nous retiendrons :

1º le décret général pour la simplification des rubriques, en date du 23 mars 1955. On en peut trouver le texte, accompagné d'un lumineux commentaire de M. le Chanoine Martimort, dans La Maison-Dieu nº 42. Ses dispositions entrent en vigueur le 1er janvier 1956. C'est un événement d'une grande portée, car ce décret reprend l'œuvre de simplification entreprise par saint Pie X et annonce une réforme d'ensemble qui se poursuivra peu à peu. Il tend à rendre au dimanche sa prééminence sur les fêtes; il supprime la plupart des octaves (marquant ainsi le caractère éminent des fêtes de Pâques et de Pentecôte qui conservent les leurs); il réduit le nombre des « mémoires » à la messe et à l'office divin; il amorce une remise en valeur des «féries» en abaissant le rite de nombreuses fêtes de saints; il allège la célébration de l'office par la suppression d'un certaine nombre de prières.

2º le Congrès international de liturgie de septembre 1954, à l'abbaye du Mont-César (Louvain). Ce fut le quatrième. Le IIIe s'était tenu à Lugano, on s'en souvient. Ses conclusions sont officiellement restées secrètes, ayant été soumises à l'approbation du Saint-Siège. On sait pourtant que les travaux ont porté particulièrement sur un remaniement du lectionnaire de la messe (épîtres et évangiles) qui a subi au cours des âges de regrettables altérations, sur la célébration communautaire de la messe par les prêtres rassemblés, sur la restauration de la concélébration. On sait que les travaux des Congrès sont toujours en avance sur les décisions de la Hiérarchie : ce sont des assemblées de savants et de pasteurs, qui préparent les décisions par leurs études et leurs vœux. Au Mont-César, la direction du Congrès fut assurée par l'évêque de Metz et l'évêque de Mayence, respectivement présidents des commissions épiscopales de liturgie en France et en Allemagne. Au nom du Saint-Père, le P. Antonelli, rapporteur de la Congrégation des Rites, avait encouragé les congressistes.

3º le deuxième congrès allemand de liturgie s'est tenu à Munich du 29 août au 1er septembre 1955, sous la présidence des évêques de Mayence et de Passau : 2.000 congressistes et 20 évêques ou abbés mîtrés y prirent part. On y étudia notamment les rapports entre la liturgie et la dévotion personnelle. Les vœux du premier congrès (1950) avait été exaucés : restauration de la vigile pascale, adoucissement du jeûne eucharistique, concession des messes du soir ; sauf celui qui postulait la lecture en allemand de l'épître et de l'évangile, sans qu'il y eût besoin de les dire en latin. Ce dernier vœu a été formulé de nouveau, et celui d'une restauration de toute la Semaine Sainte. L'usage plus général de la langue nationale dans la liturgie a été souhaité à toute occasion, aux applaudissements de tous, et la déception a été grande d'apprendre que les chants du propre de la messe (introït, graduel, offertoire, communion) ne pourront plus être exécutés en allemand.

4º aux Etats-Unis, une semaine liturgique a réuni, du 22 au 25 août 1955, à Worcester, près de 3.000 personnes (dont 1.200 laïcs) pour étudier le rituel bilingue récemment concédé aux U. S. A., et les rapports entre la liturgie et les problèmes sociaux. La concession du rituel bilingue est le résultat d'un long travail mené par deux associations : la Vernacular Society et sa petite revue Amen, qui prône l'introduction de la langue anglaise dans la liturgie et qui comptait en 1952 environ 2.000 membres, dont 16 évêques, 125 abbés ou prélats, 800 prêtres, 200 autres ecclésiastiques et 750 laïcs ; et la Conférence liturgique, qui organise chaque année une semaine liturgique. La revue des Bénédictins, Worship, et l'Institut liturgique de l'Université Notre-Dame complètent l'équipement des catholiques américains sur le plan liturgique. Au cours de la semaine, trois adultes, dont une noire, furent solennellement baptisées et confirmées par l'évêque de Worcester.

5° les Italiens viennent de tenir à Bologne, en septembre 55, leur quatrième semaine nationale de liturgie. Thème : la participation active des fidèles à la messe. Manifestations : des conférences, des cérémonies religieuses, trois expositions d'art sacré, un Congrès National d'architecture religieuse qui réunit plusieurs centaines d'artistes et d'architectes. Le Cardinal Lercaro, archevêque de Bologne, lança à cette occasion son directoire liturgique pour la participation active : A la messe, mes enfants! qui avait été soumis auparavant à l'approbation du Saint-Siège. Il y combat l'attitude individualiste de nombreux fidèles et prône une attitude communautaire réalisée par des gestes, des réponses, des chants de l'ensemble des fidèles unis au célébrant sous la direction d'un lecteur. « La maison de Dieu n'est pas un restaurant où une centaine de personnes consommeraient en même temps le même repas peut-être, mais en s'ignorant les unes des autres: la table du Seigneur est une table de famille! »

6º) Enfin, comme chaque année, le Centre de Pastorale liturgique vient de tenir à Versailles sa session sacerdotale (7.9 septembre). Elle a été consacrée à la pastorale des funérailles et a réuni plus de 450 prêtres et séminaristes. Le thème avait déjà fait l'objet d'études antérieures (session de Vanves rapportée dans Le mystère de la mort et sa célébration), si bien qu'il était, moins qu'à l'ordinaire, traité sous son angle doctrinal. On est parti de constatations scandaleuses : le prêtre passe pour un homme qui fait des enterrements... Le grand nombre des baptisés n'entre plus dans l'église que pour des enterrements. Les cérémonies de funérailles, les cimetières, les faire-part expriment fort peu la foi et l'espérance chrétiennes : tout un faux luxe bafoue la simplicité. l'humilité devant le grand mystère de Une réaction est nécessaire, qui réapprenne aux fidèles, par une meilleure exploitation des rites liturgiques (viatique, messe, absoute, inhumation) le sens chrétien de la mort. A signaler comme excellents les exposés du P. Louvel (les thèmes bibliques de la liturgie des défunts), du P. Gelineau (les veillées funèbres), du P. Roguet (pastorale et prédication de la mort), de M. J. Cayeux (la législation des funérailles au regard du sens chrétien). Un léger fléchissement de vitalité semble avoir marqué cette session : on attend mieux de celle de 1956, qui sera consacrée au Mariage.

#### II. LES LIVRES.

#### 1. Liturgie en général.

Dans la collection « Les enseignements pontificaux », les Moines de Solesmes ont édité le volume consacré à La Liturgie. C'est un choix de textes émanant des Papes de Benoit XIV à Pie XII. L'ordre adopté est celui de la chronologie : à travers les encycliques, allocutions, lettres, motu proprio... dont l'objet n'est pas toujours la liturgie, on a collationné les textes marquants, en les affectant d'un numéro. Quatre tables permettent l'exploitation de cette mine de documents : un Index alphabétique des principales matières ; une table logique très détaillée dont la seule lecture est déjà un enseignement ; une table des citations scripturaires, conciliaires, juridiques, patristiques ; une table des documents écrits ou oraux d'où sont tirés les textes. Un bel instrument de travail.

Que les éditeurs d'un ouvrage didactique destiné aux élèves de quatrième aient l'idée de s'adresser au directeur du Centre de Pastorale liturgique, et que ce spécialiste soit capable d'écrire le dit ouvrage pour les dits élèves, c'est un heureux signe des temps! On demande une initiation chrétienne qui ne soit pas scolaire, mais savoureuse, bien qu'à l'usage des enfants: la voilà! et qui sera goûtée par les adultes: En Mémoire de moi introduit ses lecteurs à la prière de l'Eglise et à ses sacrements. Il part du mystère de Pâques et s'achève

dans les perspectives eschatologiques, parce que « toute la vie de l'Eglise, toute sa prière, consiste à se souvenir du Christ, à vivre par les sacrements sa Pâque, à attendre son retour. » Ce n'est pas un recueil de thèses abstraites, mais une initiation aux mystères par le regard porté sur ce que fait l'Eglise, ce qu'elle dit, la Parole de Dieu distribuée dans sa liturgie, l'histoire de l'intervention du Seigneur dans l'histoire de son peuple. Ainsi découvre-t-on l'Assemblée de prières, les sacrements, le dimanche, l'année liturgique, la messe, les bénédictions, les heures du jour et de la nuit... Chaque chapitre est suivi d'un résumé, d'un questionnaire, d'une lecture. Les citations de l'Ecriture et du Missel sont nombreuses, l'illustration photographique généralement empruntée à « Fêtes et Saisons ». Voilà de la parfaite pédagogie<sup>2</sup>.

Comme on l'a vu plus haut une fois de plus, le problème des langues nationales dans la liturgie reste posé dans les Congrès — et bien plus encore dans le réel! Aussi lira-t-on avec intérêt un ouvrage de Cyrille Korolevskij: Liturgie en Langue Vivante. Ce prêtre de rite byzantin, consulteur de la Sacrée Congrégation orientale et de plusieurs commissions romaines, n'a point écrit une thèse doctrinale. C'est un historien, qui étudie successivement les usages de langue vivante en Orient et en Occident. Ou'on n'imagine pas ce livre d'une lecture rébarbative : l'auteur a su rendre passionnante cette enquête, qui sera pour beaucoup une révélation. En finale, il signale trois cas où « la concession plus large de la langue vivante dans la liturgie rendrait des services signalés pour la conversion des non-chrétiens » : le cas de l'Islam, où l'arabe est la langue sacrée, déià utilisée par les Melkites de Syrie, de Palestine et d'Egypte (à Tamanrasset, le P. Voillaume célèbre en rite byzantin et en langue arabe ; les Petites Sœurs du P. de Foucauld se sont adaptées au rite oriental); le cas de l'Inde, où la seule chance de gagner les Parsis est peut-être de leur offrir un rite malabare traduit dans leur langue; le cas du Japon. où 70.000 orthodoxes célèbrent en liturgie byzantine traduite en japonais, tandis qu'un Père Jésuite cherche à les ramener à la communion romaine en célébrant de la même manière. Un rituel bilingue a paru en 1950 pour l'Inde et on prépare de telles traductions pour les langues africaines. Dans son introduction l'auteur souligne l'inconvénient de la langue latine, même en Occident : « (la liturgie) a été faite pour le peuple et non pour le clergé seul. Le peuple ne peut y participer que s'il la comprend, et tout le monde ne possède pas la culture nécessaire pour s'y retrouver. De plus, jusqu'à présent, l'éducation humaniste permettait encore aux classes cultivées de prier en latin, mais aujourd'hui cette éducation est en décadence, de sorte que même les classes cultivées ne comprennent plus le latin. Ensuite, et même sans qu'on le veuille, la communauté des fidèles est divisée en deux catégories : ceux qui, riches et par conséquent susceptibles de recevoir la culture classique, sont capables de comprendre la prière rituelle, et ceux qui ne la comprennent pas précisément parce qu'ils n'ont pas eu les moyens d'étudier. Pour employer une terminologie moderne, l'Eglise, qui est la société de tous, se trouve transformée en une aristocratie bourgeoise. Dans ces conditions, la langue latine exclusive ne sert pas à unir, mais à diviser »<sup>3</sup>.

#### 2. Thèmes bibliques dans la liturgie.

La liturgie est pétrie de Bible; il est impossible de s'y mouvoir à l'aise sans une initiation biblique. On comprend dès lors que ce soit dans la collection « L'esprit liturgique » que paraisse le petit livre du P. Lécuyer: Abraham notre Père. Trente-six fois, la liturgie se réfère au Père des croyants: 3 fois au canon de la messe, 14 dans le reste du missel, 6 dans le pontifical, 9 au bréviaire, 4 dans le rituel. On sait combien les Pères de l'Eglise ont aimé proposer à leurs auditeurs l'exemple de la foi d'Abraham, son détachement, son obéissance. A leur suite et en les citant largement, le P. Lécuyer nous donne une vie de saint Abraham qui se présente comme un ouvrage de spiritualité. Dirons-nous que par moment le tour nous a paru scolaire? il est heureusement compensé par l'abondance des citations bibliques et patristiques<sup>4</sup>.

Sur le même thème, des lecteurs plus simples préféreront l'album de « Fêtes et Saisons » : Abraham L'ancêtre de Jésus. A quoi ils ajouteront avec joie la lecture du suivant : Le Roi David. Voilà deux savoureuses introductions à la lecture de la Bible : la page centrale d'a Abraham » met en vedette les textes liturgiques où Abraham est invoqué (baptême, mariage, messe, recommandation de l'âme, funérailles) : et David le psalmiste est à toutes les pages de la liturgie<sup>5</sup>.

Non plus des personnages, mais des thèmes spirituels — celui de l'Alliance, celui de l'Eau vive : voici deux cahiers de la Ligue catholique de l'Evangile qui permettront aux fidèles de se préparer à bien vivre le temps de l'Avent et le temps du Carême : L'EPOUX ET L'EPOUSE, dû à Mgr Sonbigou et au P. Gourbillon, et LA SOURCE DE L'EAU VIVE, écrit par M. Pierron. L'intelligence de l'Ecriture est nécessaire à l'intelligence de la liturgie : non seulement les fidèles, mais d'abord les pasteurs et les prédicateurs remercieront la Ligue de l'évangile de leur faciliter si bien cette double intelligence.

#### 3. La messe.

Le troisième et dernier volume de MISSARUM SOLEMNIA du P. Jungmann vient de paraître dans sa traduction française. Ainsi s'achève le plus beau travail contemporain que nous possédions en notre langue sur l'explication de la messe romaine. Une série de tables (et notamment une table analytique renvoyant aux trois volumes) permettent au lecteur de s'informer aisément sur toutes les questions

qu'il peut se poser à propos des paroles et des rites de la messe. Ce troisième volume étudie le Canon, le cycle de la communion et les rites de conclusion. Le P. Jungmann est un savant, mais jamais son érudition ne se fait indiscrète; tout prêtre, tout fidèle même peut à sa suite s'éclairer, à la lumière de l'histoire, sur le sens exact des gestes et des formules. Nous serions impardonnables désormais d'en rester, dans nos explications, à des à-peu près douteux quand une information aussi sûre nous est fournie. Au-delà des détails, nous retenons particulièrement de ce volume : la mise en valeur de l'unité de la grande prière eucharistique, de la Préface au per Ipsum, et l'explication des altérations qui l'ont voilée peu à peu ; le sens primitif et traditionnel de la messe conçue comme une « eucharistie », une « action de grâces », une oblation à Dieu du Christ total, alors que la théologie moderne a insisté davantage sur la présence du Christ parmi nous, opérée grâce à la transsubstantiation ; le caractère solennel d'une prière eucharistique d'abord chantée, puis déclamée à haute voix jusqu'au ville siècle, alors qu'ensuite on introduit le silence du Canon, considéré comme « le sanctuaire réservé au seul prêtre », pour que « les paroles sacrées ne soient pas profanées » ; le Pater inaugurant la communion : autrefois on le disait également avant de la distribuer aux malades ; l'histoire de l'introduction des prières avant la communion et comment elles furent dites en langue nationale avant la substitution du romain aux rituels diocésains. L'œuvre du P. Jungmann est une véritable somme des connaissances que nous devons posséder sur la messe7.

Du même auteur, un ouvrage de vulgarisation a le même objet : La Grande Prière Eucharistique. Quatre conférences, dont chacune porte un titre tiré du canon de la messe, les « mots-clefs qui depuis la première antiquité chrétienne contiennent la substance non seulement du canon, mais de toute la liturgie de la messe » : memores : la messe est un mémorial de la Passion et de tout le mouvement rédempteur du Sauveur, et gratias agamus — la messe est une action de grâces ; offerimus : la messe est le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Eglise ; plebs sancta : la messe chrétienne n'est pas comme les cultes païens et mêmes juifs réservée à la caste sacerdotale, le peuple chrétien est un peuple sacerdotal, acteur de cette action et convoqué au repas sacré ; socia exultatione : la messe est une célébration joyeuse et jubilante, l'assemblée chrétienne doit être chantante. Ainsi les lignes de force de la messe sont-elles ramassées en un petit volume clair et dense.

Les réalisations liturgiques de la paroisse Saint-Séverin à Paris sont maintenant connues de tous. Depuis 1948, l'équipe sacerdotale qui a reçu du Cardinal Suhard la charge d'animer cette paroisse du Quartier Latin a su en faire une « paroisse-pilote », où étudiants et professeurs, coudoyant le petit peuple du quartier, vivent la liturgie

dans sa vérité. Prêtres diocésains, ils ont créé une communauté de prière et d'apostolat parce qu'eux-mêmes ont vécu une vie de communauté, temporelle, spirituelle, apostolique. Ensemble, au chœur, ils célèbrent une partie de l'office; ensemble ils étudient les problèmes du quartier, ils préparent leurs instructions et les critiquent. Une série de ces instructions a porté sur la messe; elles furent ensuite données à la radio; les voici publiées sous le titre: LA MESSE, LES CHRÉTIENS AUTOUR DE L'AUTEL. Deux parties: les grandes lignes de la messe; quelques aspects particuliers (l'amen, la quête, les signes sacrés, le chant, etc.). Ces photographies de l'assemblée en prière à Saint-Séverin illustrent particulièrement certains usages en honneur dans cette communauté. Ces allocutions toutes simples, fruit d'une méditation commune et d'une réalisation communautaire, souhaitons qu'elles forment à une authentique célébration eucharistique un très grand nombre d'auditeurs nouveaux<sup>9</sup>.

Qu'il est donc difficile d'obtenir des communiants qu'au retour de la Table sainte ils ne s'abîment pas irrémédiablement dans un pieux isolement! La postcommunion est là, après le chant de communion, et le prêtre les invite solennellement à s'y unir. Mais ils se bouchent les oreilles. L'Action de graces liturgique est pourtant susceptible de nourrir notre prière personnelle. C'est ce qu'a pensé une catéchiste, Marie-Anne Merlier, qui, sous ce titre, nous offre une méditation sur chacune des postcommunions du temporal. Ces prières, qui paraissent sèches au regard distrait, apparaissent ici riches de substance 10.

#### 4. Les missels.

Dans notre précédente chronique, nous annoncions comme prochaine la parution du quotidien «biblique», dont l'édition dominicale était déjà largement répandue. Après de longues années de travail, l'équipe de M. le Chan. Boulard nous le donne enfin. C'est le MISSEL BIBLIQUE DE TOUS LES JOURS. Disons tout de suite qu'il nous a surpris. Habitués au dominical, à cette espèce de rupture avec les formes traditionnelles, nous nous attendions à le retrouver quotidien ; nous espérions aussi un volume plus léger que ses concurrents, allégé de tout le latin, puisque les concurrents ont pris le parti de le maintenir intégral ; moins cher que les autres par conséquent, puisqu'il se voulait plus populaire; d'un mot plus original, moins semblable. En fait, il a son originalité, et il devient d'emblée, comme nous l'avions espéré, avec le Feder, l'un des deux meilleurs missels que nous avions. La typographie est admirable et la lisibilité parfaite. De judicieux conseils pour bien suivre la messe et utiliser le missel ouvrent l'ouvrage. Vient une histoire religieuse de l'humanité - Israël, le Sauveur, l'Eglise - renouvelée de celle qu'on avait dans le dominical, et approfondie. Puis un ensemble de prières, souvent empruntées à la liturgie et à la Bible, pour le matin, le soir, les repas, etc. Suivent -

originalité pour le coup! et qui sera appréciée — 90 psaumes, dont la traduction est celle de la Bible de Jérusalem, ce qui permettra, là où le missel sera adopté par une paroisse, de faire chanter un psaume d'entrée, d'offertoire, de communion. Chaque messe du temporal et du sanctoral est pourvue de notules liturgiques introduisant à l'ensemble de cette messe et à chacune des pièces du propre ; brèves et riches de substance, elles peuvent aisément être lues par le meneur de jeu; les biographies du sanctoral nous ont paru parfois quelque peu abondantes, mais le propos des auteurs est de fournir aux fidèles un instrument d'initiation aussi complet que possible à la vie ecclésiale. Après le commun de la Vierge et des saints, on nous offre un recueil de messes votives à peu près exhaustif. Une introduction simple et doctrinale sur les sacrements précède le rituel complet du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie (communion hors de la messe, communion des malades, viatique, communion solennelle), de la pénitence (examen de conscience pour les enfants, et pour les adultes à la manière du P. Lebret, formulaire de confession), du sacrement des malades, de l'ordre (formulaire intégral de l'ordination sacerdotale, abrégé pour les autres ordres), du mariage (fiançailles, sacrement, messe de mariage, noces d'argent et noces d'or) : avant chaque sacrement se lisent encore des notes doctrinales succinctes et solides. Suit la liturgie des mourants et des défunts. Puis un ensemble de prières collectives : vêpres du dimanche et de la Vierge, antiennes à Notre-Dame, complies du dimanche, adoration et bénédiction du Saint-Sacrement, litanies des saints et du Sacré-Cœur, le Rosaire (avec de précieuses références, pour chaque mystère, au texte biblique), les litanies de Marie et de saint Joseph, le chemin de croix (abondant en textes bibliques). L'ouvrage se termine par un vocabulaire biblique et liturgique, un calendrier des saints de France, et une table, dans l'ordre de la Bible, de tous les textes scripturaires contenus dans le missel. Ainsi se justifie amplement le titre « biblique » de ce missel quotidien et le propos des auteurs : « Les chrétiens qui l'utiliseront avec intelligence et persévérance découvriront qu'il est un incomparable et inépuisable instrument d'éducation spirituelle, personnelle et collective, dans l'esprit le plus pur de la Bible et de la liturgie catholique. Assez simple pour que des catéchumènes puissent s'y préparer au baptême et à la vie chrétienne, assez profond pour que le chrétien adulte y trouve chaque jour un peu de force en sa montée vers Dieu ». Plus de dix ans de travail en équipe aboutissent à cette formidable réussite. On souhaite que la pagination des nouvelles éditions du dominical soit harmonisée avec celle du quotidien - et aussi les traductions, sensiblement modifiées11.

A l'intention de ceux que rebute un gros volume, voici la réédition, considérablement améliorée, du missel du P. Morin : MISSEL QUOTIDIEN VESPÉRAL. Format plus petit, moins de 1.400 pages, très

peu de latin, poids minime, ce sont des caractéristiques qui seront appréciées. Mais ce ne sont pas les seules qualités de ce missel ; les traductions ont été renouvelées, avec les conseils de quelques collaborateurs et après un « rôdage » dans les paroisses et les collèges. La traduction de l'ordinaire de la messe est celle du C. P. L. Les notices sont délibérément réduites à une par messe, au début : l'auteur y ramasse en un texte bref les éléments essentiels qui composent l'unité de chaque liturgie ; elles se refusent au « moralisme » et veulent introduire au Mystère. Le livre s'ouvre par des extraits du rituel. Après le temporal, le sanctoral et les communs, il comporte un bon nombre de messes votives. Suivent : le propre de France, d'importants extraits du bréviaire pour s'unir à l'Eglise dans la récitation de Matines et Laudes, Prime, Vêpres et Complies ; l'office des défunts ; un choix de psaumes ; les prières du Salut et des principales dévotions. La traduction des psaumes est celle des Bénédictins d'Oosterhout, faite sur la Vulgate. L'auteur, apôtre de longue date du mouvement liturgique, a su donner à son travail, à la lumière de la notion de Peuple de Dieu en marche vers la Cité éternelle, un caractère authentiquement traditionnel, dans sa simplicité et sa clarté<sup>12</sup>.

Pour les petits qui commencent à accompagner leurs parents à la messe, l'abbé Y. Daniel édite un petit missel cartonné: LA MESSE AVEC JÉSUS, précédé d'une prière du matin et d'une prière du soir, et suivi d'une examen de conscience. Sur une page une image, sur l'autre un texte bref; au bas des pages ou avant le texte quelques conseils imprimés en rouge. L'impression est soignée et le papier résistant. L'illustration en couleurs se veut « réaliste » : elle est assurément dépourvue de toute poésie 13.

#### 5. L'année liturgique.

« Le guide dans l'année liturgique », du regretté Père Dom Pius Parsch, est en cinq volumes. On pouvait souhaiter un ouvrage plus accessible à l'ensemble des fidèles. Le voici : c'est Le Petit Guide de L'Année Liturgique, du même auteur, en un seul volume relié, sur beau papier et dans une parfaite typographie. Deux ou trois pages sont consacrées à chacune des messes du temporal. Le seconde partie contient des notices sur les saints du missel, et des introductions à chacune des messes du commun. Facile à manier, donnant l'essentiel de ce qu'il faut connaître pour vivre les mystères du Christ, ce livre convient à tous ceux qui veulent préparer à la maison leur messe du lendemain<sup>14</sup>.

Dom Pius Parsch fut aussi un infatigable prédicateur de la Parole de Dieu. La plupart des prêtres, le dimanche, quand ils insèrent leur prédication dans la coulée du texte liturgique, donnent une homélie sur l'Evangile. Plus rarement ils commentent l'Epître, peut-être parce qu'ils en trouvent le texte plus difficile à exploiter. Les Homélies de

l'abbé de Klosterneuburg SUR LES ÉPITRES DES DIMANCHES leur fourniront la preuve qu'on peut être simple et vivant et donner un enseignement à la portée de tous, en partant du texte de s. Paul suivi pas à pas. Ni sentimentalité, ni abstraction, ni moralisme : la prédication paulinienne dans la mouvance de toute l'Ecriture et de toute la liturgie<sup>15</sup>.

Quand Mgr Chevrot aborda la chaire de Notre-Dame, ce fut pour v apporter une prédication homilétique. Avant et depuis, il est par excellence le Curé qui chaque dimanche nourrit son peuple de Saint-François-Xavier de la substantifique moëlle de la liturgie. Ses instructions paroissiales sont des modèles du genre : « Ouvrez votre missel, mes Frères... » « L'Epître de ce dimanche nous suggérera bien des réflexions... » « L'histoire de l'apôtre dont l'Eglise célèbre aujourd'hui la fête... » « A la faveur d'une des plus belles paroles du Maître, la liturgie nous réunit aujourd'hui... » Ainsi commencent ces homélies, tour à tour empruntées aux pièces de la messe du jour, y compris les psaumes et les oraisons. En voici trois recueils : LA VICTOIRE DE PAQUES, du jour de Pâques au dimanche de Pentecôte ; Les DIMAN-CHES D'ETÉ, du septième au dix-septième dimanche après Pentecôte (deux ou trois sermons par dimanche); La Rencontre du Seigneur, du dix-huitième au dernier, orientés ceux-là vers le retour du Christ au devant de qui marche le Peuple de Dieu. Souhaitons que leur auteur les achève pour nous donner un cycle complet de prédications liturgiques16.

D'aucuns préfèreront préparer leur homélie sur l'Evangile en se servant des Pères de l'Eglise. Le bréviaire nous en offre un florilège. Mais le latin de saint Ambroise ou de saint Hilaire n'est pas sans obscurité. Et de toutes façons les fidèles qui ne possèdent ni le bréviaire ni le latin sont privés de ce trésor. On accueillera donc avec joie la traduction de toutes les homélies du temporal (y compris celles du Carême, des Quatre-Temps, des octaves et vigiles) que nous propose Dom Henri Tissot, moine de Solesmes: Les Pères vous parlent de L'Evangile. En tête de chaque homélie une référence précise; le texte est coupé par des sous-titres; le papier, fort et fin, permet à un ouvrage relié de 869 pp. d'être aisément maniable et sa lisibilité est parfaite. Très heureusement, l'auteur ne s'est pas borné aux leçons du bréviaire. Il les a replacées dans leur contexte pour permettre de suivre l'exposé complet, dont le bréviaire ne donne qu'un passage. C'est dire l'originalité et l'intérêt de son travail<sup>17</sup>.

Dans la précédente chronique nous avons parlé de l'ouvrage de Divo Barsotti « Vie mystique et vie liturgique ». En voici un nouveau, publié dans la même collection « Lex orandi » : LA PAROLE DE DIEU DANS LE MYSTÈRE CHRÉTIEN. « Le mystère de Dieu s'accomplit par le moyen de la Parole. La Parole, c'est Dieu qui entre dans le monde et se communique à lui... » Parole créatrice, Parole rédemptrice,

Parole en forme d'histoire, Parole qui exprime la volonté du Maître, Parole prophétique, Parole vivante dans le Verbe incarné, Parole qui retentit dans l'Eglise des Apôtres et dans l'Eglise d'aujourd'hui, et notamment dans la liturgie, Parole de Dieu au œur du chrétien, qui s'en nourrit en la méditant et l'exprime en priant... tels sont les thèmes majeurs de cette magnifique introduction à la lecture spirituelle de l'Ecriture sacrée. La traduction du P. Roguet se lit comme un texte original<sup>18</sup>.

Nous recommandons vivement aussi, pour l'intelligence des Epîtres du missel, le guide de lecture pour les Epîtres de saint Paul composé pour les Equipes enseignantes par le P. A. George : L'EVANGILE DE PAUL. Il n'est pas possible en effet de comprendre vraiment un passage paulinien sans le replacer dans son contexte et en ignorant l'ensemble de la pensée de l'Apôtre. Ce guide n'est pas « du tout fait », c'est un instrument de travail pour la découverte, personnelle ou communautaire. L'analyse de chaque Epître est coupée de questions qui suscitent la réflexion. L'ensemble se termine par un tableau des grand thèmes pauliniens 19.

Encore un petit livre sur La Nuit Pascale, non le moins bon. L'original allemand a paru chez Herder. Il donne le texte intégral latin-français de la liturgie, précédé d'une introduction du P. Jungmann (historique de la célébration pascale et aspects du mystère). Les deux tiers du volume sont ensuite consacrés à une méditation de Ch. Becker (traduite par le P. Lavaud) sur les grands thèmes du mystère pascal : le commencement et la fin, la lumière, l'eau, le peuple en marche, mort et résurrection ? L'ouvrage se présente sous une forme élégante, belle typographie, reliure illustrée d'une clef de voûte de Cluny<sup>20</sup>.

Un Curé de campagne du Jura a eu l'excellente idée de composer deux Petits Manuels à l'usage de ses paroissiens : l'un pour les Cérémonies des Rogations (texte latin-français des litanies, des oraisons, texte français de la messe ; suivis des prières pour la pluie et le beau temps, des bénédictions du rituel sur les champs, les abeilles, les troupeaux, les vendanges — mais pourquoi ici le seul latin ? !..., une petite vie de s. Isidore, des chants) ; l'autre pour les Cérémonies de la Chandeleur (oraisons en français, chant noté du Lumen, texte français de la procession, messe de la Purification, bénédiction des relevailles ; suivis de prières pour le voyage, du rituel pour la Bénédiction des Cendres et de la messe des Cendres. Deux brochures sans prétention, qui rendront service aux paroisses rurales<sup>21</sup>.

Un laïc, Pierre Herbin, a entrepris une série de petits livres pour apprendre au chrétien comment il doit se conduire chrétiennement dans les diverses circonstances de sa vie. Ce père de famille, familier du CPL., directeur des éditions Fidelis, où il a publié d'excellentes brochures liturgiques, estime avec raison que dans notre société paga-

nisée, la famille chrétienne a du mal à se comporter autrement que les païens qui l'entourent et qu'elle doit trouver dans la liturgie le secret d'un rétablissement qui porterait témoignage de sa foi. Trois volumes sont annoncés: Naissance d'un chrétien (baptême, communion, confirmation), Le mariage et la vie quotidienne du foyer, MALADIE ET MORT DU CHRÉTIEN: ce dernier vient de paraître le premier. L'art d'être malade, la visite des malades, la communion et l'onction des malades, l'art de mourir, comment assister un mourant, le sacrement des malades, la préparation des obsèques, les faire-part, les veillées funèbres, la célébration des funérailles, la tombe chrétienne, la prière pour les morts, les funérailles des petits-enfants... et dix autres aspects de ces grands moments de l'existence sont abordés par P. Herbin: rappels doctrinaux et suggestions pratiques forment un ensemble où le fidèle trouvera le « style de vie » qu'appelle sa foi<sup>22</sup>.

Il est très difficile de parler du CIEL. « Ainsi, vous croyez au ciel? » : c'est par cette interrogation que débute l'album de « Fêtes et Saisons » consacré par Michel Carrouges et le P. Louvel à faire lever les yeux vers lui. Album liturgique s'il en fut, car toutes les pages partent des textes du missel et du rituel : Que les anges vous conduisent en Paradis! Que les martyrs vous reçoivent dans Jérusalem! Donnez-leur, Seigneur, le repos éternel! Que la lumière éternelle brille pour eux! Heureux les invités au festin des noces!... etc. Les grands thèmes bibliques, savoureusement exploités, illustrés de photos « en plein dans la vie ». Pour la Toussaint, le mois de novembre, et pour tous les temps de notre vie où nous avons besoin de retrouver l'espérance<sup>23</sup>.

Le ciel est la patrie des saints. Dans la même collection a paru un Saint Pierre, rédigé par M. Carrouges : l'alerte biographie du pêcheur, du passionné fidèle de Jésus, du renégat repentant, du premier des apôtres, du premier évêque de Rome, du martyr. La collection des vies de saints s'enrichit d'un de ses meilleurs numéros<sup>24</sup>.

Une autre collection, pour les enfants celle-là : « Belles histoires et belles vies » nous offre cette année trois nouveaux titres : SAINT GRIGNION DE MONTFORT, SAINTE CLAIRE, SAINTE ODILE. Les spécialistes de la rue de Fleurus ont l'art de présenter, sous la forme d'images commentées (et pas laides du tout !) des récits vivants et pittoresques qui doivent plaire à la dixième année — et au-delà<sup>25</sup>.

Viens, Seigneur! quatrième « cahier de la Roseraie », nous oriente aussi vers l'au-delà. L'Abbé Dheilly y présente l'homme en marche vers son Dieu dans l'A. T., par le Christ dans le N. T. L'Abbé Rose détaille les éléments eschatologiques dans la liturgie pascale, dans le cycle Avent-Noël-Epiphanie, dans la liturgie des saints et des défunts. Le P. Cornélis propose des réflexions sur le traité théologique des fins dernières. L'abbé Brien, propose une pastorale des fins dernières aux

hommes de notre temps, fondée sur un sondage en milieu déchristianisé<sup>26</sup>.

#### 6. Les sacrements.

Soixante méditations sur les sacrements: Fons Vivus, par M. le Chan. Magnaud, est un petit livre à l'intention des séminaristes. Sacrements, source de lumière, source de vie, source de rayonnement apostolique: ils révèlent les objets de la foi, ils vivifient, ils nous font entrer davantage dans la communauté, corps du Christ. Il est regrettable qu'une fois de plus le sacrement des malades soit traité comme le sacrement du passage dans l'au-delà: non! c'est le sacrement de la guérison! il n'y a qu'à lire le rituel... Les autres sacrements sont heureusement mieux traités<sup>27</sup>.

Une nouvelle collection « Homélies et catéchèses » s'ouvre par un recueil de dix entretiens du P. Carré : Baptisés dans le Christ. Ils ont été donnés pendant le Carême 1954, dans les églises du Quartier Latin. Principalement destinés aux étudiants, ils ont pour objet d'éveiller l'esprit au mystère du Baptême (conversion, mort et résurrection, nouvelle naissance, transfiguration, entrée dans l'Eglise) pour que les baptisés vivent leur Pâque en esprit et en vérité. Excellentes méditations pour les jeunes durant le Carême<sup>28</sup>.

On connaît les travaux des abbés Sauvageot et Jacquin, curés, spécialistes de l'enfance et de l'initiation chrétienne. La Nouvelle Retraite de Communion Solennelle et de Profession de Foi qu'ils offrent à leurs confrères est riche d'expérience pastorale. Conseils pour la préparation et l'organisation de la retraite, schémas de réalisations, conseils relatifs à la confession des enfants, questionnaires sur divers thèmes de retraite (à travailler en équipe) : ce recueil sera précieux pour les prêtres de paroisse et les prédicateurs. L'esprit qui anime ce travail : « comment la profession de foi est un renouvellement de l'alliance avec Dieu »<sup>29</sup>.

Pénitence intérieure, ascèse chrétienne, sacrement de pénitence : impossible d'étudier valablement un de ces thèmes sans aborder les autres ; une même doctrine commande le tout. C'est pourquoi on appréciera le recueil que nous offrent les Cahiers de la Roseraie : PÉNITENCE ET PÉNITENCES. Sept chapitres, rédigés par sept auteurs, à la suite d'entretiens au Prieuré de N.D. de la Roseraie (Belgique) : L'ascèse dans l'Ecriture (Dom Maertens), le Carême d'après la liturgie (Dom Rousseau), histoire de la discipline pénitentielle et théologie du sacrement de pénitence (Abbé Anciaux), théologie de la pénitence (P. Henry), renoncement chrétien (P. Delepierre), le sacrement de pénitence et la psychologie actuelle (Abbé Evely), la pratique de l'ascèse (Abbé Moeller). Comment notre ascèse s'insère dans le plan rédempteur à la lumière de la Bible et de la liturgie, pour une

authentique pastorale du sacrement de pénitence et du Carême, tel est le props de ces entretiens<sup>30</sup>

Réunir tous les documents pontificaux concernant le SACERDOCE, de Pie X à Pie XII, les classer dans l'ordre chronologique en affectant chaque paragraphe d'un numéro, terminer par une table analytique de soixante pages, où chaque mot renvoie aux paragraphes où le thème est traité, — tel est le travail monumental qu'a mené à bien Mgr Pierre Veuillot, membre de la Secrétairerie d'Etat. Une introduction doctrinale fait la synthèse de la pensée pontificale sur le prêtre, exprimée en cinquante années de lettres et de discours. La lettre-préface de Mgr Montini (sur la condition spirituelle du prêtre dans la société contemporaine) a eu assez de retentissement pour que nous n'ayons pas besoin d'en souligner l'intérêt. Ces deux gros volumes forment un véritable traité de Pastorale<sup>31</sup>.

C'est à la fois la fonction sacerdotale et la vie de l'assemblée liturgique qui sont intéressées par Le Prêtre ministre de la parole, où nous trouvons le compte-rendu in extenso du Congrès National de l'Union des Œuvres à Montpellier en 1954. Tant de critiques (souvent hélas! justifiées) sur nos sermons, tant d'inquiétudes au cœur des prêtres qui doivent porter la Parole de Dieu aux hommes d'aujour-d'hui, et ce renouveau actuel de la prédication sous l'influence du mouvement liturgique et biblique justifiaient cet examen de conscience public des prêtres de France. Il est loyal et complet. L'ouvrage contient des rapports doctrinaux (P. Daniélou, M. Lesourd, Chanoine Maïale, P. Roguet), des rapports pastoraux sur la prédication aux milieux urbains, aux milieux ruraux, aux religieuses, aux enfants, etc.), la sténographie des principaux échanges de vues entre prêtres et laïcs dans les carrefours. C'est un des meilleurs que l'Union des Œuvres nous ait offerts en ces dernières années<sup>32</sup>.

On connaît la valeur des numéros spéciaux de L'Anneau d'Or. L'Abbé Caffarel a justement pensé que la connaissance vraie du prêtre importait aux foyers qui le suivent et il a consacré le dernier à L'Homme de Dieu. Ce que les chrétiens pensent du prêtre (enquête), le prêtre apôtre de Jésus-Christ (P. Carré), le prêtre ministre de la parole (P. Liégé), le prêtre sacrement de Jésus-Christ (L. Lochet), le prêtre homme de la messe (P. Juglar), la messe centre de la vie paroissiale (P. Chéry), poète et sanctificateur (P. Henry), le prêtre et le foyer (H. Caffarel), le prêtre dans le roman (R. Pons) — tels sont les principaux thèmes abordés dans ce volume, qui n'oublie pas non plus le problème de la vocation et contient de pertinentes réflexions de laïcs. Le titre met bien en valeur le sens premier du sacerdoce : le prêtre est avant tout, comme le Christ, l'homme de Dieu. C'est pourquoi il peut donner Dieu aux hommes. Le prêtre n'est jamais si prêtre qu'à l'autel et dans la célébration de la louange divine 33.

Et voici la plénitude du sacerdoce : L'Evêque, dans cette collec-

tion, « Bibliothèque Ecclesia », où le P. Michonneau présentait naguère « le Curé ». C'est S. Exc. Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, qui a donné cette synthèse, fortement nourrie de l'Ecriture, du Pontifical, du Droit Canon, des Pères, des Encycliques de S. S. Pie XII ... et de l'expérience. Le successeur des Apôtres, le responsable d'une Eglise particulière, le Père, le Docteur de la foi, le Pontife-chef de la prière, le Pasteur du clergé et du laïcat, le Chef — tel est l'Evêque. A un moment où le laïcat d'action catholique prend conscience de sa majorité, où le clergé français s'émeut des exigences impérieuses qui lui viennent du monde moderne, il est nécessaire que chacun retrouve le sens de l'Eglise, dont l'unité et le bien commun sont assurés par le collège des Apôtres, chargés par le Seigneur de distribuer la vie, de faire monter la louange et de conduire le troupeau, dans la cité temporelle, vers la Cité éternelle. Cette forte étude, appelée à atteindre le large public de la collection, y contribuera<sup>34</sup>.

Le rituel des Ordinations rassemble sous la forme liturgique la doctrine du sacerdoce chrétien. Encore un album liturgique de « Fêtes et Saisons », où l'image et le texte permettent de comprendre ce qu'est un prêtre, en suivant les étapes de la montée : portier, lecteur, exorciste, acolyte, sous-diacre, diacre, prêtre, — et les fonctions qu'il reçoit : bénir, célébrer le sacrifice, remettre les péchés, enseigner toutes les nations. L'album à diffuser aux journées des vocations<sup>35</sup>.

### 7. Psaumes et prières.

La diffusion des psaumes dans le peuple chrétien se poursuit heureusement, sous des formes diverses.

Il a besoin d'une initiation. « Fêtes et Saisons » lui en fournit une de qualité avec son album sur Les Psaumes : Jésus a chanté les psaumes, l'Eglise chante toujours les psaumes ; ils nous parlent du Christ et de l'Eglise et de la Vierge et de l'Eucharistie ; ils sont comme un « cinquième évangile » ; ils nous apprennent à chanter la louange ; ils sont toujours actuels parce qu'ils expriment le drame éternel du pécheur poursuivi par la miséricorde<sup>36</sup>.

L'abondante production de Thomas Merton vient de s'enrichir d'un petit volume : La Manne du Désert ou le Mystère des psaumes. Il revenait à un contemplatif d'offrir aux moines ses frères les fruits de sa contemplation. La prière liturgique du moine est nourrie des psaumes, « pain miraculeusement préparé par le Christ pour nourrir ceux qui l'ont suivi au désert » ; il vit de cette parole sortie de la bouche de Dieu ; il la reçoit en l'exprimant. L'auteur a cherché à découvrir le sens spirituel des psaumes, leur poésie, leur symbolisme. Par les mots, sacrements de l'invisible, le peuple monastique, sorti d'Egypte et en marche vers la Jérusalem céleste, atteint déjà ce qu'il poursuit. En chantant, il sort de lui-même (c'est l'ex-tase, au sens éty-mologique du mot), il entre dans le silence de Dieu. Au-delà de ses

destinataires immédiats, ce livre aidera la contemplation de ceux-là mêmes qui vivent au cœur du monde<sup>37</sup>.

Mais voici les psaumes eux-mêmes. On attendait avec impatience une édition manuelle, qui ne serait pas le gros volume de la Bible de Jérusalem et qu'on pourrait emporter avec soi. Il vient de sortir, et de quelle qualité! Une perfection de typographie, qui fait honneur aux presses de la maison Tardy; un travail immense, qui permettra l'intelligence de la prière de l'Eglise et élargira le nombre de ceux qui prieront avec elle. C'est Le Psautier de la Bible de Jérusalem. Deux petits volumes reliés, imprimés sur papier bible. Le premier contient les 150 psaumes en français, et les quatre cantiques Benedicite, Magnificat. Benedictus et Nunc dimittis, munis d'une table alphabétique. Le second est un recueil de notes dont on ne trouve nulle part l'équivalent : une concordance détaillée des psaumes et du Nouveau Testament (21 pages); une suite de notes sur le genre littéraire et la signification chrétienne de chaque psaume, par le P. D. Rimaud, s. j. (234 pages); une étude sur la psalmodie française des psaumes, des règles pratiques d'exécution et un répertoire noté des formules psalmodiques, grâce à quoi chacun peut apprendre à chanter les psaumes, par le P. Gelineau (34 pages) ; une table systématique de l'usage des psaumes dans la liturgie (temporal, sacrements et vie chrétienne, messe, culte des saints) ; une table analytique des thèmes du psautier: Dieu, l'homme, le monde; ces deux tables, chef-dœuvre du genre, rendront aux prédicateurs d'inappréciables services; enfin un vocabulaire d'un millier de mots qui se trouvent dans les psaumes, une table alphabétique latine d'après la Vulgate (50 pages, dues au P. Gelineau). — Une œuvre admirable, appelée à une très grande diffusion parmi les clercs et beaucoup de laïcs<sup>38</sup>.

Sous une autre forme, le P. Moos prépare aux Editions Ouvrières le recueil des 150 psaumes disposés selon l'ordre du bréviaire: « Les psaumes, prière du chrétien »; l'ouvrage est sous presse; nous en rendrons compte dans notre prochaîne chronique.

Poursuivant leur très belle collection « Spiritualité », les Editions Ouvrières nous ont offert récemment deux recueils de prières. Ce ne sont plus des prières liturgiques, mais l'esprit de la liturgie n'en est pas absent, car elles font une large place à la louange, au souci de la communauté humaine peuple de Dieu, à l'offrande. Prières, de Michel Quoist : si certaines de ces pièces (plus méditations que prières) vous déconcertent comme elles m'ont déconcerté, parce qu'il n'est pas facile de pasticher le style de Pégny (ce qu'il y a de moins heureux dans le livre), la plupart au contraire, celles qui partent du réel douloureux chaque jour blessant le cœur chrétien, vous mettront en état de prière, de cette prière qui crie vers le Père le cri de la misère humaine que tout chrétien doit assumer. — APPELS AU SEIGNEUR, du P. Lebret : vous vous levez, vous partez en voyage, vous croisez les hommes,

vous lisez le journal, vous accomplissez ce travail (du plus spirituel au plus matériel), vous discutez des problèmes de l'heure : pensezvous parfois que tout doit s'achever en prière ? Le P. Lebret, homme d'action s'il en est, vous donne cette hantise par ses « prières banales au cours de chaque journée », ses « prières des uns et des autres » (le clochard, le prêtre, le chef d'entreprise...), ses « prières pour les uns et pour les autres » (les militants, la France, les Américains, les communistes...) Quelques litanies. D'originales méditations du Rosaire et du Chemin de croix. Des prières inspirées par la messe. Quelques textes des Pères sur la prière. Un trésor où chacun peut puiser<sup>39</sup>.

SEIGNEUR APPRENEZ-NOUS A PRIER! Il ne suffit pas d'avoir des livres de prière. Il y a un art pour bien prier. Les Cahiers de la Roseraie s'essaient à nous le donner en nous mettant à l'école de la Bible (abbé Poelman), de la liturgie (Dom Ghesquière), des premiers chrétiens (P. Hamman), finalement du Saint-Esprit (P. Delepierre); l'abbé Waelkens, parlant d'expérience, dit au professeur des classes secondaires comment il peut apprendre à ses élèves à prier; une discussion sténographiée est menée sur les conditions psychologiques de la prière<sup>40</sup>.

Une autre initiation à la prière qui sera très appréciée est le dernier album de « Fêtes et Saisons » : La Prière du Foyer. Il répond à la question que se posent tant de foyers (et de célibataires!) engagés dans le tourbillon quotidien : avec la vie que nous menons, comment faire pour prier? Il y a bien des demeures dans la maison du Père : les gestes, les rythmes, les lois de la prière ne sont pas les mêmes pour chacun<sup>41</sup>!

Citons enfin quelques recueils récemment parus : Prière de la Vie (un quart d'heure d'oraison par jour) par le P. Tarit, s. j., — Midi et Soir devant le Christ (où les prières bibliques et les prières liturgiques voisinent avec des prières modernes) par le P. Subtil, s. J., — J'apprends a prière à l'école de saint Ignace, a l'école de saint François-Xavier, deux brochures du P. Plus qui citent et commentent des prières de ces grands saints, — trois brochures d'Agnès Richomme : L'appel au Saint-Esprit (commentaire du Veni Sancte Spirius), Notre-Dame, notre étoile (commentaire de l'Ave Maris stella), Le Nom qui sauve (commentaire de l'hymne au Saint Nom de Jésus, — douze Heures saintes à l'usage des paroisses : Le Cœur Sacerdotal du Christ a l'Agonie, par le P. Charmot, s. J., — et un Nouveau Mois de Notre-Dame, par Georgette Dousselin (lecture biblique, intention de prière, prière, chants)<sup>42</sup>.

### III. LES DISQUES.

Il y a bien des années, les Moines de Solesmes avaient utilisé les disque pour apporter à ceux qui ne pouvaient venir les écouter à

l'Abbaye l'écho de leur prière contemplative et des modèles pour les scholas.

Dans cette voie, depuis sept ans, les Studios S. M. se sont engagés avec un rare bonheur. Ils l'ont élargi au chant français dans l'esprit de la liturgie, au chant polyphonique. En 1949, 1952, 1954, 1955, la qualité de leur édition leur a valu un grand prix du disque. Mais s'ils atteignent une perfection d'enregistrement qui leur mérite l'attention des musiciens, leur but premier est de soutenir l'effort des pasteurs, d'âmes. Il est frappant de constater que les Psaumes du P. Gelinean qui ont tout de suite été répandus dans les paroisses et les collèges sont précisément ceux qui avaient été enregistrés dans le premier microsillon de 1954. Relativement rares, même dans le clergé, sont les musiciens capables d'apprendre avec les yeux, en déchiffrant un texte imprimé; la plupart apprennent bien plus vite avec l'oreille; et que de tâtonnements, que de fautes d'interprétation évités! Le disque devient indispensable pour initier les groupes, chœurs ou foules paroissiales: à l'audition, les préjugés tombent.

C'est pourquoi nous avons accueilli avec joie cette année les deux nouveaux microsillons des Psaumes du P. Gelineau. A la différence du premier, l'exécution a été confiée, non plus seulement aux Petits Chanteurs de Provence, mais aussi à une paroisse rurale (Lachassagne, en Beaujolais), à la paroisse Saint-Séverin, à l'externat Saint-Louis de Gonzague à Paris, au Grand Séminaire d'Issy, au Scolasticat de Chantilly, aux moines de Maredsous, à la Communauté réformée des frères de Taizé etc. On a voulu faire la preuve que les psaumes peuvent être utilisés par des milieux très divers, avec des moyens très inégaux. On y a réussi. En règle générale, pourtant, les réalisations qui nous sont proposées ici dépassent les possibilités des groupes modestes : qu'ils ne se laissent pas déconcerter par cette richesse; chacun des psaumes peut être exécuté avec cette ampleur ou d'une manière beaucoup plus simple : les exemples donnés suffisent à nous en assurer<sup>43</sup>.

C'est l'occasion de rappeler qu'on trouve le texte noté en deux fascicules: Vinct-quatre psaumes et un cantique, et Cinquante-trois psaumes et quatre cantiques, publiés par les Editions du Cerf. Dans le deuxième recueil on trouve en supplément plus de 150 antiennes utilisables avec les psaumes des deux fascicules. Il n'en sera pas publié d'autres: si l'on veut chanter des psaumes qui n'ont pas été retenus, on se servira des suggestions du P. Gelineau dans « Le psautier de la Bible de Jérusalem » (cf. supra)<sup>44</sup>.

Le même P. Gelineau a composé une messe polyphonique extrêmement simple quoique d'une belle ampleur, la MESSE RESPONSORIALE, dite « de Lachassagne » parce qu'elle fut exécutée d'abord dans cette paroisse rurale. « Responsoriale » parce que le thème, imposé par un soliste, est repris par la chorale, puis par la foule, sans que

jamais il y ait répétition des mêmes mots, mais toujours respect scrupuleux du texte liturgique. Les réponses au célébrant sont assurées par la voix de la schola prolongée par la voix du peuple. La musique est modale et reste dans le caractère du récitatif liturgique. L'enregistrement comporte même le chant de la Préface, par le P. Lintanf<sup>45</sup>.

Pour l'exécution du grégorien, le Studio S. M. s'est adressé à l'abbaye de Saint-Wandrille, à l'abbaye d'En-Calcat, à des chœurs de moines trappistes et de moniales bénédictines. L'ensemble forme la collection « Monastères ». Nous retiendrons ici d'abord la série des Messes Brèves, en 78 tours, chantées par En-Calcat : les plus simples, les plus faciles à apprendre en paroisses, et malheureusement les moins chantées. Il est à souhaiter que cette édition en répande l'usage, pour le plus grand profit des fidèles. Elle comporte également le Gloria « des anges » (la meilleure prière de l'ordinaire VIII) et le Kyrie « Orbis factor » (la meilleure de l'ordinaire XI)<sup>46</sup>.

Mort et résurrection — du Christ et du chrétien, inséparables : on les a unis en deux microsillons également confiés à En-Calcat, La mort du Christ, c'est l'office du Vendredi-Saint; la mort du chrétien, c'est le grand office et la messe des défunts. Le chœur des moines et les enfants de l'alumnat alternent, pour faire entendre ces mélodies pleines d'espérance : triomphe de la vie sur la mort, la croix étendard de la victoire, la lumière éternelle, le Paradis. Cet enregistrement a obtenu le grand prix du disque 1952<sup>47</sup>.

On sait qu'à Taizé, en Saône-et-Loire, une Communauté de l'Eglise réformée s'est créée, retrouvant la tradition liturgique pour la célébration de l'office divin. Ils prient spécialement pour l'unité des chrétiens. Leur liturgie, naturellement, se célèbre en français. Un très beau spécimen en est donné sur une face du microsillon Soli Deo GLORIA: c'est l'office du matin, où l'on retrouve les psaumes du P. Gelineau, chantés ou psalmodiés, où l'on entend des lectures bibliques coupées de chants protestants anciens ; un moment est accordé à la méditation (silence, orgue, puis choral) ; l'ensemble s'achève par des prières chantées ou parlées, le Notre-Père et la bénédiction. On n'entendra pas sans émotion cette voix de nos frères, virile et ardente: un des espoirs de l'unité est là. Sur l'autre face, la célèbre maîtrise de l'Eglise réformée de l'Oratoire du Louvre fait entendre des chants pour l'année liturgique (Avent, Noël, Carême, Passion, Pâques, Pentecôte) dûs aux grands maîtres des siècles passés. Cet enregistrement a obtenu le grand prix du disque 195548.

Enfin voici Gloire au Seigneur. Nous avons rendu compte des deux recueils de mélodies publiés sous ce titre par les Editions du Seuil. Un choix des plus belles est exécuté ici par les Petits Chanteurs de Provence. On ne se lasse pas de les goûter. Longtemps on se souviendra, après les avoir entendues, de « Seigneur je ne suis rien », « O Dieu d'amour ayez pitié! », « Sur les chemins », « J'ai recu le

Dieu vivant », « Vous prenez les péchés du monde », etc. On s'en souviendra et on les fera chanter. Puisse ce disque contribuer puissamment à leur diffusion — et être suivi d'un autre<sup>49</sup>!

H.-Ch. CHERY, o. P.

#### L'AGENDA ALLELUIA

Comme chaque année, André Cruiziat lance son agenda liturgique ALLELUIA. Et comme chaque année c'est une réussite nouvelle : le prix a baissé de 30 %, les textes et commentaires liturgiques sont du P. Louvel, les illustrations empruntées au missel d'Hautecombe. Le chrétien vivant le préfèrera à un agenda profane ; chaque jour, il éclairera sa journée de la lumière du Seigneur.

Alleluia, 28, rue Serpente, Paris-VI<sup>mo</sup>.

Sans couverture : 250 fr. Avec couverture plastique : 350. Converture cuir : 1.250, 1.500 et 1.900. Supplément pour psautier : 50 fr. sup. pour envoi poste : 30 fr.

C. C. P. Cruiziat, Paris 6710-46.

#### NOTES

- 1. La Liturgie, coll. « Les enseignements pontificaux », par les Moines de Solesmes. 1 vol. 466 + 63 pp. Paris. Desclée, 1954.
- 2. En mémoire de moi, par M. le Chan. MARTIMORT, 1 vol. 272 pp. Paris. Editions de l'Ecole, 1954.
- 3. Liturgie en langue vivante, par Cyrille Korolevskij, 1 vol. coll. « Lex orandi », 235 pp. Paris, Ed. du Cerf, 1955.
- 4. Abraham notre Père, par le P. LÉCUYER, C. S. Sp., 1 vol. coll. « L'esprit liturgique », 164 pp. Paris. Ed. du Cerf. 1954.
- 5. Abraham, l'ancêtre de Jésus Le Roi David, Fêtes et Saïsons, albums bibliques, 31, Bd Latour-Maubourg, Paris-VII<sup>me</sup>.
- 6. L'Epoux et l'Epouse La Source de l'eau vive : deux Cahiers « Evangile » n° 18 et 19, Ligue catholique de l'Evangile, 2 bis rue de la Planche, Paris-VII<sup>me</sup>.
- 7. Missarum Solemnia, explication génétique de la messe romaine, tome III, par le P. Jungmann. 1 vol. 468 pp. coll. « Théologie », Paris, Aubier, 1954.
- 8. La Grande Prière Eucharistique, par le P. Jungmann, 1 vol. 140 pp., Paris, Ed. du Cerf. 1955).
- 9. La messe, chrétiens autour de l'Autel, par la communauté des prêtres de Saint-Séverin, 1 vol. illustré, 207 pp., Paris, Desclée de Brouwer, 1955.
- L'Action de grâces liturgique, par M.-A. Merlier, 1 vol. 150
   pp., Paris-VI<sup>me</sup>, Editions du Levain, 1, rue de l'Abbé-Grégoire. 1955.
- 11. Missel Biblique de tous les jours, Vespéral et Rituel, 1 vol. 1950 pp., Bourges Ed. Tardy, Paris Action catholique rurale et Editions ouvrières, 1955.
- 12. Missel Quotidien Vespéral, par le P. Morin, 1 vol. 1374 pp., Limoges, Droguet et Ardant, 1955.
- 13. La Messe avec Jésus, par l'Abbé Y. Daniel, 1 vol. cartonné, 88 pp., 36 aquarelles, Paris, Casterman, 1955.
- 14. Le Petit Guide dans l'Année Liturgique, par Dom Pius Parsch, trad. Abbé Grandclaudon, 1 vol. relié, 738 pp., Mulhouse, Ed. Salvator, 1955.
- 15. Homélies sur les Epîtres des dimanches, par Dom Piu's Parsch, 1 vol., 323 pp., Mulhouse, Ed. Salvator, 1955.

- 16. La Victoire de Pâques, 2<sup>me</sup> éd., 1 vol. 300 pp. 1952; Les dimanches d'été, 1 vol. 288 pp. 1954; La rencontre du Seigneur, 3<sup>me</sup> éd., 1 vol. 274 pp., 1954, Paris, Bonne Presse.
- 17. Les Pères vous parlent de l'Evangile, par Dom H. Tissot, prieur de Solesmes, I. Le Temporal, 1 vol. 869 pp. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1955.
- 18. La Parole de Dieu dans le Mystère Chrétien, par D. Divo BARSOTTI, 1 vol. coll. « Lex orandi », 368 pp., Paris, Cerf, 1955.
- 19. L'Evangile de Paul, par le P. A. GEORGE, 1 broch., 88 pp. aux Equipes enseignantes, 18, rue Ernest-Lacoste, Paris-XII<sup>me</sup>.
- 20. La Nuit Pascale, par Ch. BECKER, trad. B. LAVAUD, 1 vol. 208 pp., Paris, Desclée de Brouwer, 1955.
- 21. Petit Manuel des Cérémonies des Rogations, 1 broch. 43 pp. Petit Manuel des Cérémonies de la Chandeleur, 1 broch. 61 pp., par un Curé de campagne. En vente chez l'auteur : Abbé J. Bouraux, curé d'Aresches, par Salins, Jura.
- 22. Maladie et Mort du Chrétien, par Pierre Herbin, 1 vol. coll. « L'esprit liturgique », 165 pp. Paris, éd. du Cerf, 1955.
  - 23. Le Ciel, album liturgique de « Fêtes et Saisons », 1955.
  - 24. Saint Pierre, album de « Fêtes et Saisons », 1955.
- 25. Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, par A. RICHOMME.
   Sainte Odile, par M.-C. Mainé. Sainte Claire, par M. de Saint-Damien: 3 albums illust. de 48 pp., Paris, éd. Fleurus, 1955.
- 26. Viens Seigneur! coll. « Cahiers de la Roseraie », 1 vol. 160 pp., Bruges, Abbaye de Saint-André, 1955. En France : Joie de l'Eglise, 1, place V. Hassebroucq, Tourcoing, Nord.
- 27. Fons vivus, par le Chan. Magnaud, 1 vol. 173 pp., Toulouse, Apostolat de la prière, 1955.
- 28. Baptisés dans le Christ, par le P. Carré, coll. « Homélies et catéchèses », 1 vol. 75 pp. Paris, Cerf, 1955.
- 29. Nouvelle Retraite de Communion Solennelle et de Profession de Foi par les Abbés Sauvageot et Jacquin, 1 vol., coll. « Expériences pastorales », 168 pp. Paris, Fleurus, 1955.
- 30. Pénitence et Pénitences, coll. « Cahiers de la Roseraie », 1 vol. 220 pp. 1953. Cf. sup. nº 26.
- 31. Notre Sacerdoce, par Mgr Pierre Veuillot, 2 vol. 368 et 448 pp., coll. « Vie sacerdotale », Paris, Fleurus, 1954. Documents pontificaux de Pie X à nos Jours.
- 32. Le Prêtre, ministre de la Parole, 1 vol. Union des Œuvres, 320 pp. Paris, Fleurus, 1955.
  - 33. L'Homme de Dieu, numéro spécial de l'Anneau d'Or, mai-

- août 1955, 1 vol. 377 pp., éd. du Feu Nouveau, 9, rue Gustave-Flaubert, Paris-IX<sup>mo</sup>.
- 34. L'Evêque, par S. Exc. Mgr Guerry, 1 vol. 251 pp., « Bibliothèque Ecclesia », Paris, A. Fayard, 1955.
  - 35. Ordinations, un album liturgique de « Fêtes et Saisons », 1955.
  - 36. Les Psaumes, un album liturgique de « Fêtes et Saisons », 1955.
- 37. La Manne du Désert, ou Le Mystère des Psaumes, par Thomas Merton, 1 vol., 192 pp., coll. « Orans christianus », éd. de l'Orante, Paris, 1955.
- 38. Le. Psautier de la Bible de Jérusalem, par les PP. GELINEAU et D. RIMAUD, 2 vol. 335 et 336 pp., Paris, Cerf, 1955.
- 39. Prières, par Michel Quoist, I vol. 200 pp. Appels au Seigneur, I vol. 319 pp., coll. «Spiritualité, Economie et Humanisme », Paris éd. Ouvrières, 1954-1955.
- 40. Seigneur apprenez-nous à prier, « Cahiers de la Roseraie », 1 vol. 216 pp., cf. sup. n° 26.
  - 41. La prière du foyer, un album de « Fêtes et Saisons », 1955.
- 42. Prière de la Vie, par le P. TARIT, 1 vol. 224 pp., Toulouse, Apostolat de la prière, 1953.

Midi et Soir devant le Christ, par le P. Subtil, 1 vol., 65 pp. Apostolat de la prière, 1954.

J'apprends à prier à l'école de saint Ignace, par le P. Plus, 1 broch. 70 pp. id., 1955.

J'apprends à prier à l'école de saint François-Xavier, par le P. Plus, 1 broch. 54 pp. id. 1955.

L'appel au Saint-Esprit (110 pp.). .. Notre Dame, notre Etoile (87 pp.). — Le Nom qui sauve (78 pp.) par Agnès Richomme, Paris, Fleurus, 1955.

Le Cœur sacerdotal du Christ à l'agonie, par le P. CHARMOT, 1 vol. 262 pp. Toulouse, Apostolat de la prière, 1955.

Nouveau mois de Notre-Dame, par Georgette Dousselin, 1 vol. 62 pp. Paris, Fleurus, 1955.

- 43. Studio S. M. *Psaumes* (24 psaumes en deux microsillons vendus séparément). SM 33-08, SM 33-09.
  - 44. Aux Editions du Cerf.
- 45. Studio S. M. Messe Responsoriale, par le P. Gelineau, chantée par la chorale du Collège Saint-Louis de Gonzague et le Séminaire des Carmes. Microsillon 45 tours. S. M. 45-01. Texte publié aux Editions de la Schola Cantorum.
- 46. Messes Brèves, 4 disques 25 cm., 78 tours, par les moines d'En-Calcat. SM 57: Kyrie, Sanctus, Agnus éd. Vat. XVI, Gloria des anges. S. M. 58: Kyrie XVIII, Kyrie Firmator Sancte (VIII ad

- lib.), Sanctus, Agnus XVIII, Agnus (II ad lib.), Ite missa est XV. SM. 59: Kyrie Orbis factor (XI), Kyrie X ad lib., Gloria ambrosien. SM 60: Sanctus XIII, Agnus X, Ite missa est XI, Gloria XV. Texte aux Ed. du Cerf.
- 47. La Mort du Christ, la Mort du Chrétien, deux microsillons SM 33-13 et 33-14. Exécutés par les Moines de l'abbaye d'En-Calcat et les enfants de l'alumnat (30 cm.)
- 48. Soli Deo Gloria, un microsillon SM 33-19: Psaumes et chorals chantés par la Maîtrise de l'Oratoire du Louvre; un Office quotidien de la Communauté de Taizé. (30 cm.)
- 49. Gloire au Seigneur, un microsillon SM. 33-10, réalisé par les Petits Chanteurs de Provence (25 cm.) Recueils édités par les Editions du Seuil.

## CHRONIQUE DE LITTÉRATURE MARIALE

M.-J. Scheeben, « La Mère Virginale du Sauveur » (Die Braütliche Gottesmutter), texte et introduction préparés par l'Abbé Feckes (1<sup>re</sup> édit. allemande, Fribg. en Brisgau 1936), traduction franc. de Dom A. Kerkvoorde, O.S.B., Paris 1953, 217 pp.

P.-R. BERNARD, O. P., « Le Mystère de Marie », 4<sup>me</sup> édit., Paris, 1954, 344 pp.

René Laurentin, « Court traité de Théologie Mariale », Paris 1953, 185 pp.

MICHEL RIQUET, S. J., « L'Eglise et la Vierge » (Conférences de N.-D. de Paris, Carême 1954), Paris 1954, 220 pp.

MGR CH. JOURNET, « Petit Catéchisme de la Sainte Vierge », St-Maurice, 1951, 37 pp.

A.-Ch. Gicon, o. p., « Marie, Mère de la Foi », Fribourg, Suisse 1953. 19 pp.

Ch. de Koninck, « La piété du Fils, études sur l'Assomption », Québec 1954,232 pp.

Etudes Mariales, « Marie et l'Eglise » III, Bulletin de la Société française d'études mariales, 1953, 11<sup>me</sup> année, Paris 1954, 171 pp.

VII<sup>e</sup> Congrès Marial National (Lyon 1954), « L'Immaculée Conception », compte-rendu in extenso des travaux du congrès, Lyon 1954, 442 pp.

TIBURTIUS GALLUS, S. J., «Interpretatio mariologica Protocuangelii postridentina...», Pars prior (1545-1660), Roma 1953, 286 pp.

PAUL PHILIPPE, O. P., « La Très Sainte Vierge et le Sacordoce », 2<sup>me</sup> édit., Paris 1954, 175 pp.

RENÉ LAURENTIN, « Marie, l'Eglise et le Sacerdoce », II : Etude théologique, Paris 1953, 224 pp.

René Laurentin, « Notre-Dame et la Messe au service de la Paix du Christ », Paris 1954, 105 pp.

Le milieu de ce siècle demeurera une grande date dans l'histoire de la dévotion à la Vierge. Ce disant, l'on songe en premier lieu à des faits éclatants, trop présents à toutes les mémoires pour qu'il soit nécessaire de les rappeler autrement que d'une simple allusion. Mais ces faits se sont accompagnés aussi d'un remarquable essor de la théologie mariale. Le présent bulletin se propose précisément de rendre compte de quelques livres récemment parus en ce domaine. Il tentera de le faire en groupant remarques et réflexions autour de l'un ou l'autre thème suggéré par ces lectures.

### Le « Mystère de Marie »

La première chose est de déterminer « l'idée directrice » qui permettra d'organiser notre problème, et, pour autant, de le saisir.

Ici, un livre s'impose à nous. Livre déjà ancien. Il ne sera pourtant pas paradoxal de le faire figurer parmi les parutions récentes tant il demeure actuel. Nous voulons parler de cette Mariologie que le Professeur Feckes a extraite de la grande « Dogmatique » de Scheeben, et présentée en un volume sépare sous le titre : « Die braütliche Gottesmutter ». Dom Kerkvoorde nous en offre aujourd'hui la traduction.

Dès le titre, nous voici jetés au cœur du problème :

«L'abbé Feckes, écrit Dom K. dans sa préface,... a voulu... fixer l'attention du lecteur sur l'idée, mieux, le principe fondamental de l'auteur en donnant comme titre à l'ouvrage : « Die braütliche Gottesmutter », c'est-à-dire « la mère-épouse de Dieu », plus précisément de l'Homme-Dieu, du Christ. » (p. 8)

La traduction française a rétabli le titre original de Scheeben: « La mère virginale du sauveur » Mais ce n'est aucunement un désaveu du titre donné par Feckes, plus frappant, plus objectif même, (p. 10). C'est que:

« ... c'est là... le fond du problème pour Scheeben. Tous les mariologues savent que l'une des questions les plus discutées de leur branche est celle de son « principe fondamental ». Une tradition ancienne voit dans Marie la « théotokos », la mère de Dieu. Une tradition plus ancienne encore voit en elle la « nouvelle Eve », la compagne de son Fils dans l'œuvre de la Rédemption. Comment unir en une synthèse, basée si possible sur un seul principe, ces deux données d'ordre assez différent ? » (pp. 8-9).

Il faut souligner cette volonté de synthèse. Selon la remarque de Feckes, en effet,

« la mariologie de Scheeben n'est pas un assemblage désordonné de doctrines diverses, mais une construction architectonique, conduite par une idée centrale, la « maternité sponsale de Dieu ». (p. 16).

Toute la question tient en ces quelques lignes : certitude profonde que le mystère de Marie est un, d'une part, et, de l'autre, perception de l'extrême richesse de la tradition. L'exigence d'unité paraît tempe en échec par la complexité que révèle l'étude positive. Car Marie est certes « la mère virginale du Sauveur » : telle est bien la première donnée que nous rencontrions.

« Mais, note Scheeben, dans la dogmatique catholique Marie n'apparaît pas seulement comme la « terre » vivante d'où a été tiré le nouvel Adam. Elle est encore à côté du Christ « l'Eve nouvelle », c'est-à-dire une personne unie au Christ dans la communion la plus intime et la plus vivante, unie en lui, avec lui et par lui au monde

entier. Elle forme avec le Christ le fondement et la couronne de l'ordre surnaturel; par son activité, elle prend une part intime à l'œuvre de la Rédemption. » (p. 20).

Remarque pénétrante, qui souligne l'insuffisance d'une certaine conception de la maternité divine, ne voyant en Marie que celle qui a donné sa chair au Verbe Incarné (cf. p. 21). Cette conception se trouve incapable d'assumer un autre donné de la foi chrétienne sur Marie : à savoir, « cette part intime (qu'elle prend) à l'œuvre de la Rédemption ». A la base de cet approfondissement, se trouve donc une perception de plus en plus vive et lucide de la Corédemption. Aspect du mystère qui n'est pas étranger à la Tradition : si nous remontons dans le temps, nous le rencontrerons, mais exprimé par un jeu de symboles. D'un côté, Marie est présentée comme « la nouvelle Eve » ; de l'autre, comme la figure, le « type » de l'Eglise. Pour parler le langage biblique et patristique de Scheeben, disons que nous aurions, ici la Vierge de l'Annonciation, répondant à la vierge désobéissante du Paradis terrestre ; et là, cette « Femme revêtue de soleil » contemplée par Saint-Jean en son Apocalypse.

Or, il semble bien que ce soit en réfléchissant sur la diversité, irréductible aux yeux de certains, de ces trois images de Marie : Vierge-Mère, Nouvelle Eve, Icone de l'Eglise, que Scheeben découvre tout à coup à travers elles le trait commun qui va lui servir de principe d'unité supérieur : « En étudiant la mariologie, je compris que cette branche de la théologie pouvait et devait être conçue comme un chaînon intermédiaire entre le traité du Sauveur et de son œuvre, d'une part, celui de la grâce du Sauveur et de sa communication par l'Eglise d'autre part. (Il faudrait sans doute ajouter que Scheeben retrouve ici, par le biais de la grâce, une autre de ses doctrines chères: celle de notre filiation divine et des rapports qu'elle implique avec la vie trinitaire. Cf. Introduction, p. 15). De cette façon la mariologie est appelée à prendre dans l'ensemble de la dogmatique une place beaucoup plus importante que celle qu'on lui assigne ordinairement. Etudiée sous cet angle, elle m'apparut comme réalisant la profonde idée de l'ancienne église, qui voit en Marie l'idéal de l'Eglise et dans l'Eglise l'idéal de Marie. La mariologie, doctrine de l'épouse personnelle du Christ et de la mère spirituelle des hommes, unie à la doctrine du Christ, chef d'un corps mystique et médiateur hiérarchique de la vie surnaturelle de ce corps, devient une source de lumière pour la doctrine de l'Eglise. » (p. 19).

On ne peut qu'admirer la plénitude de ces lignes, où le théologien nous fait toucher du doigt la genèse de son intuition. Ceci est d'autant plus précieux que Scheeben n'est pas un auteur facile. Le Professeur Feckes en convient :

« La pensée et la langue, écrit-il sont originales... L'auteur défriche un terrain nouveau et doit par conséquent se forger un langage. En cela, il n'est pas toujours heureux dans la formulation de ses

pensées. » (p. 11).

Plus même que d'un effort ardu de formulation, on a l'impression d'une pensée en travail. Mais, venons-en à l'analyse du livre. Nous laissons de côté le premier chapitre, véritable petit traité de méthodologie mariologique.

L'exposé se déroule en quatorze chapitres. Les sixième et septième (« Le caractère personnel surnaturel de Marie », « La place de Marie dans l'ordre surnaturel ») constituent le cœur de la recherche. C'est là qu'est exposée la grande idée de Scheeben, axe de sa mariologie : la notion de « Mère-Epouse de Dieu ». Les précédents les préparent à partir de l'aspect le plus obvie du mystère : la Vierge-Marie comme Mère de Dieu. Tous les suivants en découlent ; le principe de la « maternité sponsale » permet à Scheeben de rassembler tous les privilèges qui jalonnent la destinée de la Theotokos, pour culminer dans la mise sous nos yeux de son « activité surnaturelle » : alors que, « Eve de la nouvelle alliance », la « collaboration de Marie à l'œuvre de la rédemption « fait d'elle » la vraie mère des rachetés ». (ch. 13, 14, 15).

Des quatre premiers chapitres (2 à 5), glanons au passage quelques traits. A noter tout d'abord les pages, si belles et si profondes, sur la « maternité virginale » et sur « la virginité et le mariage humain de Marie » (ch. 2, pp. 41-55, et ch. 5, pp. 80-89; à relever le passage sur Saint-Joseph, pp. 86-89). Elles constituent un magnifique traité de la Virginité, tout nourri de substance biblique et patristique. Qu'il suffise pour en donner une idée, de cette citation:

« Marie reçoit pour ainsi dire le Fils dans les bras de son amour pour le coucher dans son sein, elle lui donne sa chair pour l'enrevêtir, le conçoit dans son esprit avant de le concevoir dans sa chair. » (pp. 50-51).

De cette maternité « virginale », on passe à la maternité « divine », selon la logique même de la parole de l'Ange de l'Annonciation évoquée par l'auteur : « L'Esprit-Saint surviendra sur toi, et la Vertu du Très Haut te couvrira de son ombre, c'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. » (Lc. 1, 35). Déjà, Scheeben avait fait allusion à ces liens, si intimes, uniques, tissés entre la Vierge et les Personnes de la Trinité Sainte; la génération temporelle lui apparaît comme un écho dans le temps de la génération éternelle, son « complément organique » (p. 52; cf. p. 51). On voit s'ébaucher aussi l'idée de la Mère-Epouse, quand il écrit par exemple:

« A cela se rattache que l'activité de la mère virginale ne s'adresse pas seulement à l'action du Saint-Esprit et à son produit, mais également à la personne du Logos... Dans la (conception naturelle), la mère ne reçoit d'u père qu'un germe matériel et radical du fruit... Dans la conception surnaturelle du Christ au contraire la mère.

reçoit le noyau spirituel qui existe déjà comme personne, et comme personne divine... Dans la conception surnaturelle au contraire (de la conception naturelle) la personne divine est le contenu substantiel et tout le contenu... » (p. 50; cf. pp. 59-64, l'analyse de la maternité en général pour amener à celle de ce cas particulier : la maternité divine).

Le chapitre consacré à « la maternité divine et la Trinité » est l'amorce encore plus directe de ceux où sera établie la notion de

« mère-épouse ». Il s'ouvre par un texte très éclairant :

« Nos explications sur le terme divin de l'activité maternelle de Marie (c'est-à-dire, la personne préexistante du Verbe et pas seulement la chair qu'il va tenir de sa mère) feront comprendre mieux et plus facilement les liens qui unissent la mère au fils. Le rapport de la mère avec son divin fils apparaît aussi réel que celui d'autres mères avec leurs fils humains. Ce rapport est réel dans un sens encore plus particulier, ayant pour conséquence l'appartenance la plus totale de la mère au fils. Mais il révèle tout particulièrement son vrai caractère dans la noblesse réelle et insigne qu'il confère à la personne de la mère. Il la fait participer à la dignité de son divin fils et cela, de la manière la plus élevée qui soit pour une personne créée. » (p. 65).

Tout est dit en ces quelques lignes ; cependant, pour nous, il est nécessaire de détailler quelque peu. Scheeben le fait en considérant la maternité, soit du côté de la mère qui conçoit et met au monde, soit du côté du Fils de Dien, son fils, qui l'a choisie pour sa mère. Or, ces deux voies s'avèrent remarquablement convergentes. En effet,

du premier point de vue, on note que :

« dans la maternité naturelle, cette parenté (qu'est la maternité) se présente comme une parenté du sang. Telle est aussi la parenté de Marie avec le Christ, pour autant qu'il est son fruit, qu'il est homme. Déjà le fait que l'homme avec lequel Marie est unie par une parenté du sang est l'Homme-Dieu révèle à suffisance sa dignité unique » (p. 66-67).

Et pourtant il faut dépasser ce stade :

« Cette dignité apparaît bien plus grande encore si nous considérons que la parenté de Marie avec l'Homme-Dieu se présente comme une parenté avec Dieu même. Comme telle, elle ne peut évidemment être une parenté du sang. Mais nous pouvons, avec saint Thomas (Ha. Hae., q. 103, a-4)... l'appeler une affinité spirituelle, une parenté par alliance avec Dieu » (p. 67).

L'autre point de vue, c'est-à-dire « le rapport de Marie avec son divin fils regardé comme... activité du fils qui fait d'elle sa mère et qui se donne à elle comme son fils », va nous faire franchir un pas

décisif:

« De ce point de vue la maternité de Marie est fondée sur la conception du Logos qui descend lui-même dans son sein virginal. Par là le Logos est reçu en Marie et Marie est reçue en lui. Le rapport de la mère avec son fils apparaît donc comme un mariage avec la personne divine de celui-ci ».

« ... ce rapport naturel (de filiation et de maternité) est transformé, par l'union avec la personne divine (l'époux se donnant à l'épouse comme son fils »), de telle manière qu'il devient le rapport de la mère avec une personne supérieure qui la surpasse et agit sur elle. De plus ce rapport est contracté de sa propre autorité par la personne divine, avec l'intention de s'attacher de façon durable et parfaite à la mère...

La maternité étant incluse dant le mot latin « matrimonium », l'union de Marie avec son divin fils se caractérise de manière frappante comme un « matrimonium divinum », comme un « mariage divin » (étant entendu évidemment qu'il faut donner à ce mot « le sens d'une relation purement spirituelle ») (ibid.).

Vient ensuite l'énumération des avantages que présente l'idée du « mariage divin ». Scheeben insiste par ce biais sur le caractère unique de la maternité de Marie ; elle dépasse infiniment les liens ordinaires de la chair et du sang pour se situer dans l'ordre de l'Esprit. Toute proche du décret divin de l'Incarnation, ou plutôt incluse en lui, elle participe à l'absolu de la prédestination divine : « association parfaite, éternelle, voulue par le Fils,... intime,... indissoluble... ». Echappant au temps, elle constitue le tréfonds de la personnalité de Marie :

« Selon le dessein de Dieu toute l'existence de sa personne (de Marie) est liée à ce rapport avec la personne divine de son fils, de la même manière que l'existence de la chair du Christ est liée à l'union hypostatique ». (pp. 70-71).

Le chapitre s'achève par l'étude des rapports de Marie avec chacune des divines personnes. Il faudrait faire intervenir ici la doctrine de Scheeben sur la grâce. Notons brièvement que c'est là un point original de l'auteur qui, tout en respectant la grande loi de l'appropriation, a une certaine tendance à la dépasser :

« L'union de la mère de Dieu avec le Saint-Esprit comme troisième personne de la Divinité est en premier lieu une appropriation, écrit-il par exemple. L'union de Marie avec le Logos opérée par l'action du Saint-Esprit renferme cependant indirectement un rapport strictement personnel au Saint-Esprit, esprit propre de son Fils et de son époux », (p. 76).

Venons-en maintenant à ces chapitres qui marquent le sommet du traité (ch. 6 et 7, pp. 90-117). Dès l'abord, Scheeben marque fortement que l'on est bien ici au centre du mystère :

« Le caractère de Mère de Jésus, comparé à tous les autres privillèges de Marie, constitue le trait capital, fondamental et central. Les autres privilèges se rattachent à lui comme des traits subordonnés et dérivés, ils sont soutenus et animés par lui et reçoivent de lui leur empreinte particulière » (p. 92).

Précisons ce que Scheeben entend par « caractère personnel surnaturel ». « Surnaturel » veut dire que tout y est affaire de don gratuit, de libre dessein de Dieu : « caractère », cela évoque bien sûr le « caractère », une personnalité ; en ce sens, on parlera du « caractère » de Pierre ou de Paul... Mais le mot implique aussi une résonance plus technique, rencontrée en théologie sacramentaire. Le « caractère » est une sorte de sceau divin indélébile imprimé dans l'âme et l'habilitant à poser certains actes, à recevoir certaines grâces. Enfin, le dernier qualificatif, « personnel », souligne d'une part la note gratuite du don, car la grâce est affaire de relations personnelles entre Dieu et nous ; et, d'autre part, il marque que ce « caractère surnaturel » ne demeure pas une fioriture à la surface de l'être, mais atteint la personne en sa racine la plus intime. Aussi Scheeben va-t-ìl jusqu'à affirmer que ce caractère personnel surnaturel de Marie « apparaît comme un analogue de la grâce d'union dans le Christ, laquelle constitue le caractère personnel surnaturel du Christ ». (p. 94 ; cf. p. 70). Scheeben applique cette formule à la maternité divine de Marie :

« La forme constituante du caractère personnel de la mère de Jésus est la grâce de la maternité divine... le caractère personnel de Marie est généralement déterminé par l'appellation de Mère de Dieu ou de Génératrice de Dieu. Mais, pour comprendre la maternité divine dans toute sa signification, il ne suffit pas de la comparer à une maternité humaine se rapportant à un fils éminent, c'est-à-dire de la regarder comme un rapport physiologique de racine à fruit. Il ne suffit pas non plus d'imaginer la maternité divine comme une fonction confiée par Dieu à Marie, et dont le digne exercice doit être rendu possible et récompensé par des grâces spéciales. L'élément qui constitue proprement, dans la maternité divine, le caractère personnel et qui représente la grâce de cette maternité, c'est une union spirituelle surnaturelle opérée par la volonté de la puissance de Dieu entre la personne de Marie et la personne divine de son fils. Cette union est à la base de l'activité maternelle de Marie vis-à-vis de l'humanité de son fils. Elle achève et parfait (précède, englobe, commande — cf. p. 55) son union corporelle avec lui.

Cette union spirituelle surnaturelle avec la personne divine ne peut s'exprimer de manière plus simple, plus précise et plus naturelle que comme un « mariage divin » au sens le plus strict du mot, c'està-dire comme un rapport qui représente l'association la plus élevée et la plus intime possible entre une personne créée et Dieu... Appartenance et investiture réciproques, où Marie est rattachée au Logos et entièrement saisie par lui, où le Logos lui est infusé, implanté, se donne à elle et la prend comme compagne et assistante dans la com-

munauté de vie la plus intime, la plus universelle et la plus stable ». (pp. 93-94).

Scheeben prend soin de marquer que cette notion ne correspond pas pour lui à un simple état de fait. Elle n'est pas de l'ordre du contingent, mais elle se révèle, aux yeux de la Foi, comme le dernier mot du dessein de Dieu sur Marie. Elle est son « nom de grâce » depuis toujours et à jamais :

« Nous pouvons dire ensuite, la doctrine de l'Eglise elle-même nous y invite, que dans la pensée créatrice de Dieu l'existence de Marie et sa destination à être la Mère de Dieu sont liées indissolublement ... Le dessein (d'appeler cette personne à l'existence) vise formellement à poser Marie dans l'existence comme épouse de Dieu... La conséquence en est que l'existence de Marie n'est réalisée formellement que comme existence de l'épouse de Dieu. On ne doit pas seulement dire que Marie a été créée en vue de ce mariage, mais qu'elle a été créée proprement pour ce mariage. Marie procède donc de l'acte créateur et par la force de celui-ci comme épouse de Dieu... Cette pensée s'explique et se justifie dans la conception ecclésiastique de Marie comme antitype d'Eve et comme image de la Sagesse Incarnée, par l'association de Marie et du Christ indiquée dans le Protévangile, où est annoncée la rédemption de l'humanité par un couple nouveau et parfait. » (p. 98; cf. la citation, très « ad rem », de la Bulle « Ineffabilis », p. 99).

Scheeben va si loin, dans l'exaltation de la maternité divine ainsi entendue, qu'il n'hésite pas à mettre une analogie entre elle et la grâce d'union en Jésus :

« Elle est par conséquent en Marie le fondement de privilèges surnaturels d'une manière semblable à celle dont la grâce d'union l'est dans l'humanité du Christ. Nous pourrions dire que... ce caractère personnel n'est pas une relation accidentelle et morale, mais dans une certaine mesure un caractère hypostatique, substantiel ou essentiel. En effet, la grâce de la maternité divine est une grâce substantielle, n'étant au fond autre chose que l'essence divine du Fils donnée et infusée à la mère... » (p. 100).

Et, comme tout naturellement, on rejoint le titre de « nouvelle . Eve », qui a suscité et nourri ces réflexions :

« La définition la plus concrète et la plus expressive du caractère personnel surnaturel de Marie dans sa ressemblance et dans sa différence avec celui du Christ se retrouve dans le fait que Marie est universellement regardée par l'Eglise comme l'antitype d'Eve et le type de l'Eglise, Marie est pour l'Adam céleste et spirituel ce qu'Eve a été pour l'Adam terrestre et animal, un « adjutorium simile sibi », c'est-à-dire une image personnelle donnée pour compagne... » (p. 102).

Par là enfin nous rejoignons le parallèle traditionnel « Ecclesia-

Maria », « la femme revêtue de soleil » (Apoc. 12, 1) qui signifie tout ensemble Marie et l'Eglise :

« Le sens, la justification et l'importance de cette notion du caractère personnel deviennent encore plus clairs si nous considérons que dans le langage et la conception traditionnels l'essence surnaturelle de l'Eglise est présentée d'après le type de Marie. L'Eglise, épouse du Christ et mère des chrétiens, se trouve placée entre le Christ et ses enfants spirituels. » (p. 104).

« Comme (Marie) appartient à l'Eglise et en forme la racine ou le cœur, donc le membre principal, elle donne à la notion de l'Eglise, principe surnaturel assistant le Christ, une expression concrète et vivante. » (p. 105). Une fois ainsi précisée la plénitude qu'il enferme en cette expression de « Maternité (sponsale) divine », Scheeben n'a aucune peine à manifester comment c'est là le centre d'où tout part et où tout aboutit dans la destinée de Marie. C'est par cette maternité, mariage divin, que s'expliquent ses tires de « Souveraine » (pp. 109 et 110, haut), de « Mère spirituelle du Corps Mystique » (pp. 111-114) et de « Médiatrice » (p. 114).

D'ailleurs, ce chapitre sur « la place de Marie dans l'ordre surnaturel », ne fait que préfigurer tous les suivants. Tous, en effet, ne feront au fond que rattacher dans le détail les diverses grandeurs de Marie à cette suréminente dignité de Mère-Epouse. Il ne s'agit pas d'une déduction syllogistique, purement rationnelle et rigoureuse, ni d'une analyse nécessaire. Scheeben sait parfaitement que tout est affaire ici de libre propos divin; mais il n'oublie pas non plus l'efficacité souveraine de cette Volonté créatrice. Il ne faut jamais oublier non plus que la maternité de la Vierge est à ses yeux une réalité, non de l'ordre charnel ni même simplement humain, mais bien en un sens de la sphère divine.

« Marie n'est pas unie à Dieu dans son âme par l'intermédiaire de son corps, c'est-à-dire de son service maternel corporel; elle lui est unie dans son corps par son âme. L'efficacité du caractère personnel de Marie se fait valoir surtout et en premier lieu dans son âme et par son âme. » (pp. 103-104).

Et ces lignes si fortes, assez étranges de prime abord :

« Marie, fille née de Dieu, a encore un avantage sur les autres créatures appelées par Dieu du néant à l'être. Son origine a sa condition formelle dans l'origine éternelle de la Sagesse divine à partir de la substance de Dieu. Liée à la procession temporelle de la Sagesse à l'extérieur, l'origine de Marie est liée aussi dans l'idée de Dieu à la naissance éternelle intérieure de la Sagesse » (p. 108).

On le voit, rien ne résumerait mieux l'esprit de cette mariologie que la parole célèbre de l'Evangile : « La chair ne sert de rien, c'est l'Esprit qui vivisse ». (Jn. 6, 63 ; cf. Mth., 12, 48-50 et lieux parallèles : Mc., 3, 33-35 ; Lc., 8, 20-21).

La vraie nature de cette maternité nous permet alors de comprendre comment elle peut commander les privilèges antécédents au «Fiat» de l'Incarnation : Plénitude de grâce, Immaculée Conception, Impeccabilité. Elle ne les implique pas simplement intentionnellement : Dieu les accordant au vu de la maternité future de Marie; mais réellement, actuellement, car en son essence spirituelle elle existe déià, dès le premier instant de la vie de la Vierge.

« ... le caractère personnel ainsi conçu se comprend plus facilement comme existant dès l'origine de Marie, comme toujours présent et continuant d'exister actuellement après la naissance du Christ tout le temps de son existence. » (p. 104, Cf. pp. 118-119, 132, 134-135, 137, 141, 144-145, 147; toutes ces pages sont animées et organisées par l'idée de la communauté, de la communion de Marie avec Dieu, son fils : chacun des privilèges de la Vierge en définitive « repose sur l'union personnelle tout à fait unique de Marie avec Dieu, qui fait de Marie l'épouse et le vêtement de Dieu », p. 147).

Scheeben souligne que cette association plénière au Christ dans l'Esprit doit entraîner communauté de destin jusque dans la Résurrection anticipée de l'Assomption. (pp. 151, 156 sv., surtt. 158-159). Il explique l'activité surnaturelle de Marie, sa tâche de Corédemptrice, intimement liée à son être de « compagne du Nouvel Adam », « Eve de la Nouvelle Alliance » (pp. 163, 166-167; relever ici la position du problème du « sacerdoce de Marie », brève, mais catégorique dans le sens de l'exclusion d'un tel titre : pp. 164-165-167-168. Cf. encore : pp. 171-173, sur la corédemption; pp. 180, 182, 190, sur la collaboration de la Vierge au Sacrifice du salut; pp. 191, 193-195, 198, 201-202, 206, 209, sur la Médiation de Marie). Il y aurait bien des richesses à glaner dans ces pages : qu'il suffise à notre propos de marquer combien c'est la notion de « caractère personnel d'Epouse Maternelle du Sauveur » qui en est le fil conducteur, leur donnant une unité, une cohérence sobre et grande.

Quel jugement porter sur cette mariologie? Une constatation, pensons-nous, s'impose sans conteste : on ne peut manquer d'être pris par une certaine splendeur de la pensée, par cette hauteur de vue et ce sens profond de la grandeur du mystère, qui font passer sur ce que la formulation a parfois d'abrupt et de touffu. L'idée centrale est certainement une trouvaille; Scheeben, pour l'essentiel, a vu merveilleusement juste. La maternité de la Vierge n'est pas une maternité ordinaire, à laquelle il surviendrait simplement de concerner un enfant qui serait Dieu - même étant accordée l'élévation éminente que cette rencontre lui vaudrait. Il faut au contraire adopter l'ordre inverse, et se situer d'emblée dans le mystère, qui est premier ; on doit donc traiter la maternité divine comme un cas absolument à part, qui inclut certes la réalité physique et humaine ordinaire, mais qui la dépasse infiniment. Si bien que, de quelque façon, entre la Vierge-Mère, considérée dans la plénitude de son mystère, et une de nos mères de la terre, il y a plutôt analogie que similitude totale de deux cas du même ordre. Il ne s'agit aucunement de suppléer aux silences de la Bible en prenant le donné humain représenté par ces mots de «mère» et de « fils », quitte à le transfigurer que que peu. Ce que fait la Foi, c'est de s'installer dans le mystère, que lui liere la Révélation. Ensuite, pour essayer d'obtenir une certaine intelligence du mystère, comme dit le Concile du Vatican, on pourra s'aider de ce réel humain à la portée de notre observation, mais en le tenant seulement pour une image imparfaite et déficiente de l'idéal divin qu'il peut néanmoins nous aider à discerner quelque peu. Il faut être reconnaissant à Scheeben de nous faire sentir fortement cela. On n'en sera que plus à l'aise ensuite pour marquer les limites de ce grand théologien ; car il faut avouer que sa pensée est parfois étrange, ses expressions, curieuses : celle, par exemple, de « Mère-Epouse » (avec tous autres termes du style même : « maternité sponsale », etc...). On comprend fort bien d'où cela vient, et ce que cela signifie : l'âme fidèle, épouse mystique de Dieu, la « Nouvelle Eve », véritable « Mère des Vivants », l'associée du Christ dans l'œuvre rédemptrice. En plus du sermon du Pseudo-Augustin cité par Dom K. (p. 11), l'expression pourrait s'autoriser d'un répons de la fête de la Compassion de la Bienheureuse Vierge, applicant à celle-ci et à son fils un passage, d'ailleurs difficile, de l'Exode : « Tu m'es un époux de sang » (Ex. 4, 25). Mais. dans le contexte précis, elle nous semble malheureuse ; car, tout comme le titre de « mère », celui de « épouse » du Verbe Incarné entend marquer un rapport particulier entre Marie et la deuxième personne de la Trinité, à l'exclusion du Père et de l'Esprit. Or, en fait, il s'entend traditionnellement d'une relation de grâce commune aux trois Personnes. Le titre ainsi forgé n'est-il pas boîteux? Et ne serait-il pas plus naturel et plus vrai, de dire simplement : « Mère du Sauveur », en soulignant tout ce qu'a de transcendant cette maternité mystérieuse, ou en ajoutant, le cas échéant, un mot plus neutre : « associée », « compagne » (socia) de son Fils, le Divin Rédempteur, comme le fait, par exemple, la Bulle « Munificentissimus » (A. A. S., XXXII, p. 768) ?

B. DE VAUX SAINT-CYR.

(A suivre.)

# LES LIVRES

Mgr Charles Journet, Esquisse du développement du dogme marial.

Paris, Editions Alsatia, Collection «Sagesse et Cultures», 1954, 168 p.

La promulgation successive des dogmes de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie (8 décembre 1854) et de son Assomption corporelle au ciel (1er novembre 1950) pose ouvertement à tous les esprits une double question : Comment ces dogmes sont-ils contenus dans la Révélation ? S'ils en font réellement partie intégrante, pourquoi sont-ils restés si longtemps inaperçus ou, à tout le moins, insuffisamment dégagés ?

A cette double question, Mgr. Journet se propose d'apporter,

dans la présente « esquisse », la réponse du théologien.

L'exposé se distribue en trois parties. La première, à notre sens la plus importante et la plus suggestive, traite de ce que l'on pourrait appeler « la Normative de la Foi ». Il s'agit de déterminer avec précision les sources de la Foi ainsi que les critères justifiant l'appartenance de telle ou telle donnée à ces sources et exerçant par-là même rôle régulateur sur l'adhésion du croyant. Dans cette visée, Mgr. Journet analyse minutieusement et situe les notions de « Dépôt révélé », de « Tradition », de « Magistère ecclésiastique ». Il établit qu'à la Tradition constitutive du « dépôt de la foi » succède une transmission confiée au Magistère divinement assisté pour garder, interpréter et expliciter ce dépôt tout au long de l'histoire. Si la Révélation doit être tenue pour achevée avec l'âge apostolique, le temps de son explicitation durera jusqu'à la Parousie. «Le point de départ du développement dogmatique est le dépôt révélé tel qu'il est connu, non point par les Apôtres, qui en ont eu la révélation..., mais par l'Eglise primitive » qui l'a reçu de ceux-ci (p. 29). Et, en fonction des problèmes auxquels son propos est d'apporter réponse, l'auteur précise : « Les premiers fondements révélés des doctrines mariales de l'Immaculée Conception ou de l'Assomption » doivent être cherchés « non pas dans une tradition orale parallèle à l'Ecriture, mais dans l'Ecriture elle-même, condensant en elle la tradition ou paradosis des Apôtres, et lue par l'Eglise primitive avec la lumière de l'Esprit-Saint qui l'assiste ». (p. 40).

La seconde partie envisage les « données initiales du dépôt révélé relatives à la Vierge » et met en lumière la valeur que prend, aux yeux de la foi de l'Eglise, dès le principe, le message scripturaire de s. Luc et de s. Jean, où se trouve contenue comme en germe la doctrine mariale.

La troisième partie, sur laquelle le livre s'achève, étudie « les vicissitudes de l'explicitation du dogme marial », à propos surtout de la progressive prise de conscience, dans l'Eglise, du privilège d'Immaculée Conception.

L'ouvrage entier se développe en dehors de tout dessein polémique. Les vues hétérodoxes, singulièrement les conceptions protestantes, ne sont mentionnées que dans la stricte mesure où elles contribuent à mettre en meilleure clarté les positions catholiques ici exposées et justifiées.

Sans doute, au cours de ces profondes élucidations, tel ou tel point de détail pourra susciter en l'esprit du lecteur quelque réticence : ainsi, par exemple, la façon dont l'auteur conçoit et présente la sainteté de l'Eglise (pp. 66, 68, 132-133, 136). Mais il reste que ce livre, en son ensemble, projette une belle lumière sur les thèmes qu'il aborde et mérite pleine adhésion.

Naguère, dans une chronique musicale, Ch. Baudelaire écrivait : « Un artiste, un homme vraiment digne de ce grand nom, doit posséder quelque chose d'essentiellement sui generis, par la grâce de quoi il est lui et non un autre. » La remarque est applicable au théologien. Sans doute la qualité propre par laquelle Mgr. Journet se distingue en toute son œuvre théologique est-elle le goût des puissantes architectures doctrinales allié à la sûreté et à la finesse des perceptions religieuses. En tout cas, une solide architecture doctrinale et une attachante sensibilité religieuse nous semblent caractériser le présent ouvrage, qui est d'un maître.

JH. LEMARCHAND.

Romano Guardini, Les sens et la connaissance de Dieu.

Deux essais sur la certitude chrétienne.

Traduction de l'allemand par Thomas Patroort, o. P. Paris, Editions du Cerf, 1954.

Guardini est un des théologiens d'outre-Rhin le mieux connu et le plus apprécié du public français. On ne saurait donc que féliciter le P. Patfoort de nous livrer dans une excellente traduction deux de ces essais. Qu'il soit permis cependant d'exprimer un regret : nous aurions préféré que le traducteur conservât la lettre du titre allemand: les sens et la connaissance religieuse. Il nous paraît s'accorder mieux au dessein du livre.

Ce livre réunit deux essais : le premier est une réflexion philosophique sur Rom. 1, 19-21 : l'œil et la connaissance de Dieu. Le second est une communication (remaniée il est vrai) faite au Congrès liturgique allemand de Francfort-sur-le-Main en 1950. Il s'intitule : « L'expérience liturgique et l'Epiphanie ».

L'auteur définit lui-même l'argument du premier essai : la vue saisit le fait que les choses sont créées (p. 38). Notre œil dit : « Je vois le mystère. Je vois que le monde est créé » (p. 39). Voilà une thèse bien hardie et qui ne laisse pas que de surprendre. Comment Guardini établit-il la justesse de son affirmation? Par la philosophie et l'exégèse.

Par la philosophie : une analyse de la vision montre par analogie la possibilité d'une saisie de ce genre. La vue saisit des ensembles, des structures, des formes, des expressions. L'expression, c'est l'invisible se rendant perceptible. Ainsi je vois l'âme dans le corps. Faire apparaître dans une donnée immédiate un caractère propre qui se trouve au-delà, tel est le sens de l'expression. Comme le geste et l'action expriment l'âme, ainsi la chose dit sa création.

Intervient alors l'exégèse. Guardini propose une exégèse personnelle de Rom. 1, 19-21 (cf. p. 128 n. 4) : « il s'agit d'un œil et non d'une raison abstraite », écrit-il.

Tout cela est bel et bien, mais je ne saisis pas clairement ce que Guardini entend par « œil ». Est-ce la puissance sensible de vision, ou est-ce « l'œil » de la raison ? S'agit-il d'un sens propre ou d'un sens métaphorique ? Guardini refuse tout morcellement : il prend l'homme comme un tout. Il ne faudrait tout de même pas qu'union signifiat confusion. Cette ambiguité est d'autant plus regrettable que l'auteur fait des remarques d'une grande élévation sur les relations de la vision et du cœur. Par suite de son manque de rigueur, l'argument ne convaincra ni l'exégète, ni ne satisfera le philosophe.

Le second essai par contre, n'appelle aucune réserve. Il est d'une extrême richesse d'observations. L'auteur avec un rare bonheur applique sa théorie de l'expression (p. 84). Les pages sur la manifestation dans la liturgie sont excellentes. Un bon choix d'exemples fournit matières à amples réflexions. L'auteur dit des choses que beaucoup tiennent aujourd'hui pour évidentes et que tout le monde croit savoir ; nous pensons qu'il a parfaitement raison de les ressasser, tellement à notre époque les évidences sont maltraitées et tant le bon sens est la chose la moins bien partagée du monde.

M. C. D.

## \* Jean Calvin, L'Institution chrétienne, Livre I.

Genève, Editions Labor et Fides, 1955. In-8 XXXVIII + 187 pp.

C'est en 1536, à la suite de la répression provoquée par l'affaire des placards que Calvin publia son Institutio. Réédité en 1539, ce texte latin fut traduit en français par son auteur et sortit en 1541 sous le titre d'« Institution de la Religion chrétienne ». Texte latin et traduction connaîtront encore plusieurs rééditions, jusqu'en 1560, date à laquelle parut, mais cette fois assez considérablement complété et

remanié, le dernier texte français de l'Institution édité du vivant de Calvin. On peut donc le considérer comme définitif. C'est du moins l'opinion adoptée résolument par MM. Cadier et Marcel dans le volume qu'ils nous présentent. On avait, en effet, parfois prétendu que la véritable pensée de Calvin se trouvait dans l'édition de 1541, celle de 1560 étant l'œuvre de disciples.

Afin de rendre l'œuvre de Calvin plus abordable, on a adopté ici l'orthographe moderne; le texte a été pourvu de sommaires, de soustitres et de notes explicatives. Le théologien catholique, qui pourra être amené à consulter ce classique de la littérature protestante, sera henreux d'avoir sous la main une belle et bonne édition.

P. M. S.

SAINT AUGUSTIN, La Trinité. 1<sup>re</sup> partie : Le Mystère. Livres I-VII.

Traduction et notes par M. Mellet, O. P., et Th. Camelot, O. P., Introduction par E. Hendrikx, O. S. E. A. Coll. Bibliothèque Augustienne. Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

On ne saurait trop se réjouir de la traduction d'une des œuvres maîtresses de la théologie augustienne : il est vain de rappeler l'importance que cet ouvrage a non seulement dans l'histoire de la théologie, mais dans celle des dogmes. L'introduction du R. P. Hendrikx sait le rappeler opportunément, en replaçant le traité dans le large contexte de la théologie trinitaire patristique. Le R. P. Hendrikx met bien en lumière le progrès considérable que saint Augustin a introduit dans l'intelligence théologique du Mystère. A cette fin le R. Père résume en quelques pages la doctrine du de Trinitate. Il souligne ses limites, et sait en expliquer les raisons. Il suggère par quelques réflexions l'épanouissement ou la correction de la théologie trinitaire augustinienne chez les docteurs médiévaux. Nous formulerons cependant quelques réserves : l'auteur renvoie trop facilement à l'exposé de manuels (dont rien ne prouve la fidélité à la théologie augustinienne): il cite plusieurs fois le sentiment des Pères grecs sans mettre en note de références précises. De plus, si le R. P. a bien mis en évidence l'insuffisance de la doctrine augustinienne de la personne, il ne semble pas avoir aperçu ce qu'il y a de défectueux dans celle des relations. On relève cà et là des fautes de typographie (cf. p. 118). Les citations des livres ne sont pas toujours cohérentes (comparer la note 3 de la page 38 avec celle de la page 17 n. 2). Ce ne sont là que des vétilles. Quant à la traduction elle-même, elle est correcte, ce qui n'est pas un mince mérite. De précieuses notes facilitent au non-spécialiste la lecture et fournissent aux théologiens qui ne méprisent pas l'histoire des doctrines quelques parallèles suggestifs dans l'ensemble de la littérature patristique. Bref c'est une œuvre sérieuse, solide et utile. Que les auteurs en soient ici remerciés et qu'ils nous livrent le plus rapidement possible la seconde partie de cet ouvrage.

M. C. D.

Chanoine Croegaert, Commentaire liturgique du Catéchisme. — Trois volumes : I. Les vérités de foi ; II. La vie chrétienne et les commandements ; III. Les moyens de salut.

Malines, Editions Dessain, 1953-1954. Chaque volume: 900 pages environ.

Dans sa préface l'Auteur signale la scission néfaste de l'enseignement catéchistique et de la liturgie. Ses trois ouvrages voudraient aider ceux qui dans l'enseignement du catéchisme ont le souci de refaire cette unité.

A la manière bien connue de M. le Chanoine Croegaert, nous trouvons là une documentation étonnante en variété et en quantité. Chaque chapitre est heureusement précédé d'un plan et suivi d'une importante bibliographie. Un instrument de travail bien utile auquel on saura pardonner une surabondance de matériaux quelquefois hétéroclites et quelque intempérance dans les développements.

L'ordre des matières suit les leçons du catéchisme de Belgique. Pour les catéchismes du Canada, de France et de Suisse, un tableau encarté renvoie à la pagination correspondante du Commentaire, de sorte que les volumes sont immédiatement utilisables dans ces divers pays.

P. AUSSIBAL.

## J. COLOMB, P. S. S., Plaie ouverte au flanc de l'Eglise.

Lyon, Paris, Editions Vitte, 1954, 153 pp.

Un titre alarmant! En fait, l'expression n'est pas de l'Auteur mais du Pasteur suprême de l'Eglise, Sa Sainteté Pie XII, qui déclarait en 1948: « L'ignorance religieuse des catholiques, telle une plaie ouverte dans le flanc de l'Eglise... ».

Avec une compétence qui devait immédiatement le signaler, M. Colomb avait montré la misère de l'enseignement religieux, dans son livre « Pour un catéchisme efficace ». « Plaie ouverte... » fait suite à ce premier ouvrage et exprime avec évidence que les catholiques ont à repenser le problème de l'enseignement religieux.

La tâche essentielle de l'Eglise et des catholiques c'est la transmission de l'Evangile. La prédication, l'enseignement religieux, le témoignage... autant de formes privilégiées de cette tâche! En ce qui

concerne l'enseignement religieux, quelle est la façon de penser et d'agir des Catholiques? Parmi tant de tâches immenses qui s'offrent à eux, voient-ils généralement la priorité qui revient à l'enseignement religieux? Ne confondent-ils pas souvent enseignement religieux et enseignement libre? Ne conçoivent-ils pas le catéchisme d'une façon étriquée, comme la préparation à la Communion solennelle, oubliant qu'il doit donner à l'homme durant tout son développement d'enfant, d'adolescent et d'adulte, une formation adaptée?

L'Auteur s'attaque successivement au problème de la hiérarchie des valeurs dans les tâches de l'Eglise, à la formation chrétienne dans les diverses écoles et aux conditions d'efficacité de l'enseignement du catéchisme. C'est dire l'intérêt de ce petit livre! Les conclusions du Congrès national de l'enseignement religieux en Avril dernier ont repris les principaux points de cet ouvrage, et le syndicat national des Editeurs a pris soin de le signaler comme un des meilleurs livres publiés en 1954.

L'opinion des catholiques français sur l'enseignement religieux est à faire : priorité de cet enseignement, ses exigences, ses relations avec le problème de l'enseignement libre. « Le jour on le problème de l'enseignement religieux sera placé au-dessus du problème de l'école libre, et considéré dans sa nature même, un obstacle important sera levé pour que soit dminuée en France la plaie de l'ignorance religieuse » (p. 60).

Ces pages concises, solidement appuyées sont capables d'alerter vivement l'opinion. Il faut leur assurer une large diffusion. Nous faisons nôtres ces lignes de présentation de l'éditeur : « Un catholique d'action ne peut ignorer ce livre. L'ayant lu, il ne pourra plus tout à fait envisager son activité comme auparavant, et peut-être trouverat-il, pour cette activité, une orientation nouvelle. »

Quant aux prêtres qui sentent le besoin de réfléchir sur leur action pour revenir sans cesse aux tâches essentielles ou y apporter plus de soins et de compétence, ils apprécieront beaucoup ces pages de M. Colomb.

P. Aussibal.

Michel Carrouges, Charles de Foucauld, explorateur mystique.

Paris, Editions du Cerf, 298 pp., 6 illustrations.

La figure de Charles de Foucauld tentera bien souvent les biographes par son aventure exceptionnelle aux phases diverses et apparemment décousues. Dans cet ouvrage, M. M. Carrouges a réussi à unifier une carrière et un portrait qu'il résume finement dans le titre lui-même.

L'exploration a été pour Charles le tremplin vers le dépassement

de soi et, jusqu'à la fin de sa vie, l'attrait de l'inconnu, la recherche d'une plus large entente humaine sont restés un des pôles de sa vie. Mais le service de Dieu, l'union à Dieu en ont été l'aboutissement, le pôle supérieur qui a intégré toutes les autres activités, faisant du Père Charles le frère universel. L'auteur nous fait suivre les étapes de cette unification jusqu'à ce que le fruit soit mûr pour tomber et livrer sa semence à la terre.

Le récit est continuellement appuyé par les textes du Père et de ses correspondants. C'est donc en même temps qu'un livre de lecture très agréable, une étude solide pour la cause du fondateur des Petits Frères de Jésus.

J.K.

\* Henriette L. T. DE BEAUFORT, Le Taciturne, Guillaume d'Orange.

Traduction du néerlandais par Louis Laurent. Genève, Editions Labor et Fides, 1954, 207 pages.

Sans jamais sortir du genre historique, ce récit de la vie de Guillanme d'Orange demeure vif et prenant. Il intéressera le lecteur de « Lumière et Vie », surtout comme contribution à l'histoire de la notion de liberté de conscience au xvi° siècle. Longtemps simple état de fait résultant d'un jeu d'équilibre entre forces politiques — ou pure utopie d'intellectuels peu engagés — la tolérance devient avec le libérateur des Pays-Bas, principe d'action. L'auteur a des pages heureuses pour situer et caractériser cette tolérance du guerrier « sans scepticisme et sans mollesse, courageuse et logique » (p. 123-124). Il avoue qu'il ne sut cependant pas toujours l'imposer à ses « Gueùx ».

Mérite plus grand, le livre donne l'explication de cette attitude par une étude très fine, discrètement (et donc historiquement) psychologique de la formation du Prince. L'obligation de se plier aux circonstances, quand on a l'âme généreuse et loyale, a fait de Guillaume un Taciturne, libérateur des consciences.

L'auteur n'en reste pas à ce point de vue intimiste de l'histoire et dresse souvent de larges tableaux des événements et tendances du temps. Il est alors moins heureux et cède à la tentation de trop noircir les adversaires du héros. On peut regretter aussi — que sauf sur le chapitre de la tolérance — les aperçus sur la pensée de G. d'Orange restent rares. Nous avons à faire à un homme d'action, c'est certain. Mais il dut se faire vitalement une synthèse entre les diverses théologies des confessions qui tentèrent sa piété et sa soif d'action chrétienne. L'auteur le sait bien, il aurait pu poursuivre plus loin, semblet-il, son effort de reconstitution, et cela sans alourdir sa biographie claire et vivante.

C. G.

### F. J. J. Buytendijk, La Femme.

Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

L'intérêt de cet ouvrage réside dans l'intention et la méthode phénoménologiques adoptées par l'Auteur. On prendra parti pour ou contre ce livre selon qu'on sera pour ou contre la philosophie qu'il suppose. En tout état de cause, on ne peut que louer le principe, à la base de sa recherche, suivant lequel on ne saurait étudier les particularités de l'être humain sans un concept général de l'homme. On se gardera par conséquent de réduire la femme à l'un quelconque de ses aspects. Le problème de la femme doit en effet être envisagé sous différents angles. Le premier consiste à relever les caractéristiques corporelles et psychiques, telles que peuvent les mettre au jour l'observation et l'expérimentation, pratiquées à la manière des sciences naturelles. Mais les faits ainsi groupés n'ont de sens que si l'on en découvre la signification humaine. Or l'être humain n'est pas naturel à la façon d'un animal. La réalité humaine suppose une transcendance effective de ce qui est corporel, elle suppose une existence consciente et libre. Sous cet angle, la femme apparaît comme un être proprement spirituel. Mais, en tant qu'esprit, la femme est-elle encore femme? Le danger, ici, serait d'opposer trop brutalement le corps considéré comme chose, et la conscience interprétée comme pure liberté. En fait l'homme ne se réduit pas à sa conscience : c'est une « conscience engagée » selon l'expression de M. Merleau-Ponty : d'autre part, le corps humain n'est pas une chose brute : c'est une « situation ». « On ne doit jamais perdre de vue, écrit l'auteur, que la constitution corporelle est vécue par l'homme comme une situation significative qu'il accepte ou qu'il refuse » (p. 103). C'est à l'intérieur d'une situation vécue que les faits prennent un sens proprement humain. La situation c'est la rencontre d'un fait d'ordre naturel, non voulu (l'homme vient au monde, avec tel sexe, telle hérédité, dans tel milieu social, qu'il n'a pas choisis) et d'une liberté (un fait naturel n'arrive à déterminer l'existence humaine que par le sens qu'on lui donne). L'analyse des situations féminines montrent que la femme n'est pas totalement déterminée par son corps, son tempérament et les servitudes attachées à son sexe ; qu'au contraire la relation de la femme à son corps est bien déterminée par le sens qu'elle lui confère librement.

Toute la question se ramène à savoir si les caractéristiques véritablement féminines peuvent être assumées par la conscience autrement que dans une négation, un refus. Par exemple, la réceptivité, la passivité, la maternité peuvent-elles recevoir une signification spirituelle, avoir des correspondances dans le domaine propre de l'esprit ? L'auteur pense que oui : l'accueil comme liberté, le don de soi sont des manifestations de l'esprit au même titre que l'initiative, le sens' des responsabilités et autres qualités spécifiquement masculines. Le comportement corporel féminin est donc comme l'apparence visible de certaines attitudes invisibles de l'esprit. Encore une fois, la femme n'est pas déterminée par son corps à telle mode d'existence spirituelle (concrètement il n'y a pas d'existence exclusivement masculine ou féminine) : mais elle y est comme « naturellement » appelée. Qu'elle réponde à cet appel, que l'harmonie s'établisse entre les aptitudes corporelles et spirituelles, et nous avons la Femme dans son type spécifique.

Telles sont les conclusions vers lesquelles nous poussent l'auteur au cours d'analyses pénétrantes, parfois difficiles, toujours remarquables par leur puissance suggestive. On connaissait déjà les qualités de l'Auteur par son livre sur la douleur (recensé dans L. et V.. n° 21,

p. 421); on les retrouve ici au service de son grand sujet.

F. G.

R. Sineux, o. p., Initiation à la Théologie de Saint Thomas d'Aquin.

Desclée et Cie. 852 pp. 1.600 fr.

Si des travaux nombreux et considérables ont été entrepris pour répandre l'œuvre du Docteur Angélique, ces ouvrages restent souvent peu abordables pour la grande masse des chrétiens et aussi pour certains prêtres, religieux, religieuses absorbés par leurs occupations. L'Auteur a donc voulu mettre entre toutes les mains un résumé en français de l'œuvre capitale de la théologie catholique : la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin.

Conformément aux prescriptions du Droit Canonique et aux directives du Souverain Pontife, cet abrégé suit fidèlement l'ordre de la Somme de Saint Thomas; il s'attache à condenser la pensée du Maître et à la présenter sous une forme proche du langage courant. Ainsi ce livre pourra aider ceux qui cherchent à éclairer leur foi et à approcher une synthèse doctrinale que l'Eglise ne cesse de recommander.

# LVMIÈRE ET VIE

### Sont encore disponibles les cahiers :

- 8. Crise de la Morale
- 9. Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament
- 10. L'Esprit et l'Eglise
- 11. La fin du monde est-elle pour demain?
- 12. Religions et Croyances
- 13. Causes de l'Athéisme
- 14. De l'existence de Dieu
- 15. Jésus, le Sauveur
- 16. Sainte Marie, Mère de Dieu
- 17. Conscience chrétienne et dimensions de l'univers
- 18. Le salut hors de l'Eglise?
- 19. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme
- 20. Réflexions sur le travail
- 21. Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament
- 22. Qu'est-ce que la foi ? 1° Données bibliques
- 23. Qu'est-ce que la foi ? 2° Théologie de la foi
- 24. De l'immortalité de l'âme

### Programme annoncé:

- L'Islam
- La catéchèse baptismale du Nouveau Testament
- Où en est le communisme français
- Le mystère de la Sainte Trinité : 1° Données bibliques
- Le mystère de la Sainte Trinité : 2° Réflexions théologiques
- Le christianisme est-il doloriste?

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant: J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal 4me trimestre 1955

