

ALBERT FRANK-DUQUESNE

**LE DIEU VIVANT
DE LA BIBLE**

Éditions de Sombreval

www.Sombreval.com

2012

Dieu
comme Unité

I. — LE DIEU *VIVANT* NE SE CONNAÎT QUE PAR LA FOI

Le Christianisme, dit saint Paul, de par sa nature même, n'a point recours à la démonstrative « sagesse » de la raison, mais à la force divine de l'Esprit-Saint : il induit en état de foi, sans chercher à contraindre la raison. L'objet de la foi n'est pas un théorème. Tout le début de la Première aux Corinthiens est saturé de cette idée.

Un Chrétien n'a donc pas à *démontrer* l' « existence » de Dieu. C'est la besogne du philosophe. Le Chrétien philosophe n'a pas à philosopher *au nom du Christianisme*. L'Église n'a donc pas à « prouver » l'existence — *l'être* serait plus exact de Celui qui résume en Soi toutes les raisons du « donné » universel. Quand l'Église parle, c'est pour apporter un témoignage, non pour formuler dubitativement des problèmes. Elle témoigne de ce qu'elle sait ; elle « adore ce qu'elle connaît » et le proclame sur les toits (Jean, 4:22 ; Matt, 10:27). Au lieu de se demander comment « démontrer » à sa suffisance qu'il *est un Dieu*, elle enseigne aux hommes, avec une autorité toute divine, *ce qu'est Dieu*. L'Écriture Sainte nous fait, d'ailleurs, comprendre que l'existence de Dieu ne se démontre pas comme un théorème. Bien qu'en effet la Bible soit pleine d'allusions au « témoignage » de la Nature, de l'Histoire et de la conscience humaine — bien qu'elle atteste l'hommage qu'elles rendent à la nature morale de Dieu, aux attributs qui nous Le font qualifier de « vivant », de « personnel » — elle enseigne aussi que, pour saisir la portée de ces témoignages, pour en extraire une certitude vivante et féconde, l'intelligence ne nous suffit pas : « C'est par la *foi* — donc, pas en vertu d'une contrainte logique — c'est par la foi que nous comprenons la création des mondes par le Verbe de Dieu » (Hébreux, 11:3).

Ne croyons pas, cependant, que, dans les premiers temps de l'humanité, nos premiers pères aient eu, de Dieu, des notions plus directes et plus faciles que nous. L'Épître aux Hébreux nous révèle qu'il y fallait alors les mêmes facultés et les mêmes efforts qu'aujourd'hui, pour surmonter les mêmes obstacles — et qu'il en sera toujours ainsi : « C'est par la *foi* que le patriarche Hénoch fut transféré : car avant son transfert, il est attesté qu'il plut à Dieu¹... Mais, sans foi, il est impossible de plaire à Dieu. Car quiconque vient à Dieu doit commencer par croire qu'Il est, et que ceux qui Le cherchent ont en Lui trouvé Celui qui récompense » (Hébreux, 11:5-6). Autrement dit,

¹ C'est ainsi que saint Paul, avec les Septante, traduit l'expression : *marcher avec Dieu*.

nous ne pouvons nous attendre à ce qu'un enchaînement d'impersonnelles et sèches raisons, fonctionnant avec la fatalité d'un engrenage, nous amène, quasiment malgré nous, à la conclusion forcée, inéluctable, irrécusable, que « Dieu est ».

Un exposé de la Foi catholique n'a donc pas à débiter par une démonstration, en bonne et due forme, par un enchaînement de syllogismes au bout duquel Dieu ne pourrait manquer d'apparaître, autant dire automatiquement, comme un objet du discours, comme un résidu de la machine-à-raisonner. On ne confondra d'ailleurs pas *raison* et *intelligence*.

S'il suffisait, en effet, pour prouver l'existence de Dieu, d'un raisonnement en bonne et due forme, le doute ou la négation ne seraient possibles qu'aux sots. Nous mettrions l'athée au rang de l'homme qui nie ou met en doute la sphéricité de la terre. Son ignorance ou sa stupidité n'éveilleraient en nous que l'ironie ou la pitié. Mais, en fait, il est faux qu'un athée soit immanquablement un imbécile². Sa faute est plus grave. On ne lui reproche pas un manque de logique. Or, la Bible tient pour coupable l'homme que la vue de l'univers où il se meut ne convainc pas « du pouvoir éternel et de la divinité » du Créateur (Romains, 1:20). Il aurait dû, dit-elle, céder à la sollicitation de ces témoignages. C'est donc qu'à la base des convictions religieuses, les facteurs moraux l'emportent sur les intellectuels. Cela ne veut pas dire qu'on doute de Dieu, ou qu'on Le nie, pour des motifs inavouables³. Mais cela signifie que l'incroyant manque de ces qualités morales : confiance, ouverture et humilité de l'esprit, simplicité du cœur, détachement de l'intelligence, doute de soi-même, jeunesse et fraîcheur de l'âme, « émerveillement », qui acheminent un homme vers la foi et lui en facilitent l'accès. La Sainte Ecriture nous met donc en garde contre la manie démonstrative et raisonneuse. Rien ne peut nous démontrer par *a + b* l'existence de

² Il est vrai que, pour le Psalmiste, « l'insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu » (Psaume, 13:1; Psaume 52:1). Mais, pour les Juifs, les notions de « sagesse » et de « folie » sont d'ordre beaucoup plus moral qu'intellectuel. D'ailleurs, le Psalmiste ne dit pas : « L'homme qui dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu, est un insensé ». Le Psalmiste affirme que, lorsqu'un homme veut vivre une vie sans frein, une vie de « folie », il doit commencer par être un athée pratique; il doit traiter Dieu comme s'il n'existait pas, quelle que soit d'ailleurs l'orthodoxie superficielle de sa profession de foi doctrinale. L'athéisme se fait un univers sans ordre ni sens, « insensé ».

³ Cependant, trop souvent, dès que pointe, dans une âme, le pressentiment de Dieu, on s'empresse de douter, le plus vite et le plus possible...

Dieu. L'homme escalade une échelle et, tout à coup, se trouve devant le vide : une telle distance le sépare encore de Celui qu'il veut atteindre, que l'escalade s'arrête net, s'avère inadéquate à porter plus haut ; il faut sauter, bondir. Or, les forces manquent. C'est donc Dieu qui nous enlève... La logique nous a fait grimper jusqu'à l'échelon le plus haut. Mais, alors, Dieu stimule et fortifie d'autres facultés humaines, pour qu'un bond décisif nous dépose à Ses pieds.

2. — LA FOI, NON « RAISONNÉE », MAIS « RAISONNABLE »

Il ne peut donc s'agir, pour nous, d'assimiler cette proposition : *Dieu est*, à celles qu'on peut formuler à propos de la rotation terrestre ou de l'égalité des angles à la base d'un triangle isocèle. Il ne s'agit pas, cette fois, d'un fait indubitablement établi par la science, exhaustivement « prouvé » par la raison. Au surplus, nous serions fort empêchés de « démontrer » notre propre existence et d'établir logiquement, aux yeux d'autrui, la réalité de nos phénomènes de conscience. Mais, si l'objet de la foi ne se démontre pas comme une vérité mathématique, il donne lieu à tout un ensemble de preuves emportant, non l'assentiment forcé de l'intelligence, mais, par-delà toute espèce de doute justifiable, notre conviction morale. La démonstration peut n'être pas formellement complète, mais elle est pratiquement certaine. Si notre croyance en l'existence de Dieu repose sur une assomption, celle-ci est plus que justifiée. La raison nous amène jusqu'au dernier échelon, jusqu'au sommet de l'échelle. Mais arrivés là, il nous faut « sauter », engager librement toute notre personne, « sortir de la barque et marcher sur les eaux » (Matt, 14:29). Mais cette raison, qui n'a pu que nous acheminer jusqu'au dernier échelon, nous retrouve et se remet à notre service après le « saut » qu'elle est incapable de nous faire accomplir.

Notre conviction n'est donc pas l'aboutissement d'un raisonnement quelconque, si logiquement échafaudé soit-il ; il suffirait qu'une seule maille de cet enchaînement fût trouvée branlante, pour que l'ensemble s'écroulât. Et puis, cette « lumière » ne se transforme pas spontanément en « mouvement ». D'ailleurs, il en serait de même si notre certitude chrétienne reposait sur tout un ensemble de raisonnements. De toutes les « hypothèses », la chrétienne — à supposer qu'elle soit une simple hypothèse — est celle qui satisfait le plus profondément aux exigences de la raison. S'il est impossible de « prouver » l'existence de Dieu, il est encore bien plus impossible de

démontrer le contraire. Au pis-aller, le philosophe estimera que l'une et l'autre solutions sont indémonstrables. La logique peut donc mener à l'agnosticisme, à l'incertitude systématisée. Mais à l'athéisme, point. Or, professer l'agnosticisme, l'ignorance savante, abandonner tout espoir de résoudre un problème d'aussi vitale importance, se refuser à conclure, capituler devant la paralysie du jugement, nous semble une attitude indigne de la nature humaine, une manifestation de couardise intellectuelle, une véritable preuve de neurasthénie — non morale, mais mentale — un désespoir débouchant sur la trahison. Pareil défaitisme doit tuer dans l'œuf toute noble recherche, tout souci d'une connaissance libérée de nos horizons. Certes, il y a des obstacles sur le chemin de la croyance, mais il y en a bien plus sur le chemin de l'incroyance, du moins pour quiconque ne se laisse pas étourdir par la griserie des formules, mais vise à la connaissance interne et directe.

3. — « SECURUS JUDICAT ORBIS TERRARUM »

La plupart d'entre nous ont commencé de croire en Dieu parce que, dans leur enfance, leurs anciens le leur ont appris. Par après, on vérifie pour soi-même... A moins d'être congénitalement sceptiques, nous abordons ce grand problème dans un esprit de bienveillante neutralité. Ceux qui nous ont enseigné que Dieu existe sont généralement, par leur caractère et leur intelligence, dignes d'attention. Plus tard, nous découvrons que la grande majorité des hommes partage leur conviction, et que l'idée de Dieu n'est ni un fruit de la civilisation, ni l'invention d'une personnalité, d'une race ou d'une époque historique. Les tribus les plus sauvages, à travers le temps et l'espace, ont vénéré le créateur et souverain de l'univers. A part de rares exceptions, l'humanité tout entière adhère à cette croyance.

C'est là-dessus qu'on a établi la fameuse « preuve par le consentement du genre humain ». Elle manque, en fait, de rigueur démonstrative et de coaction logique ; mais elle fait moralement impression et possède une certaine force suggestive, qui provoque, au profit de la croyance, au moins une présomption. Il en résulte, en effet, que la nature humaine accepte spontanément, instinctivement, l'idée de Dieu. Est-il probable que, pratiquement, le genre humain se soit partout et toujours trompé en affirmant, d'instinct, la réalité d'une Puissance invisible ? Si cette universelle conviction n'est qu'une illusion, d'où provient celle-ci ? Comment a-t-elle pu se répandre à travers les pays et les siècles ? On ne peut s'occuper d'anthropologie sans connaître le caractère universel de la croyance en Dieu, mais

comment en rendre compte ? La réduire à la peur des fantômes, chez des peuplades d'ailleurs plus dégénérées que primitives, comme font certains anthropologues, est une solution téméraire et superficielle. On peut admettre la persistance, du moins partielle, d'une Révélation primitive. Ou bien l'on soutiendra que l'homme sain, l'homme normal, ouvrant les yeux à ce qui se passe autour de lui, conclut normalement, à l'existence d'un Substrat, d'une Base... Quoi qu'on imagine, il est certain qu'un fait aussi universel que la croyance en Dieu, aussi caractéristique de l'homme, est un fait important, dont il faut tenir compte. Ajoutons qu'à cette croyance beaucoup, parmi les grands noms de la science et de la philosophie, ont fermement adhéré. Le nombre et l'élite adorent ensemble. Leurs raisons ne peuvent nous laisser indifférents. Enfin, la maturité de l'expérience nous permet d'analyser, d'amener en pleine lumière, les raisons d'abord tout instinctives pour lesquelles nous-mêmes n'avons pas pu nous empêcher de chercher un sens à l'univers et à la vie. Sans Dieu, sans lien (subsistant par soi-même) de cohérence et d'unité, sans *modèle*, le monde n'est plus qu'un rêve angoissant, où nous ne sommes sûrs de rien, où tout perd sa valeur, où nous-mêmes — inconsistants fantômes — mentons, par notre persistance dans l'être et notre exigence d'intelligibilité, au *donné* véritable, qui, n'étant pas plus vrai maintenant que tout à l'heure — faute de Vérité — N'EST PAS. Devant ce choix entre l'affirmation suprême et le néant, nous concluons que « le genre humain juge avec certitude » (Saint Augustin) et nous pouvons dire à nos anciens : « Désormais, nous croyons, non plus parce que vous nous l'avez dit, mais parce que nous avons entendu nous-mêmes, et savons ». (Jean, 4:42).

4. — LE MONDE NOUS RÉFÈRE-T-IL A DIEU ?

L'ensemble de réflexions qui nous achemine vers la croyance en Dieu fait suite, le plus souvent, à l'observation du monde où nous vivons, à nos réflexions sur son histoire et ses caractéristiques. On affirme, généralement, que l'existence même, telle quelle, pure et simple, de l'univers, postule un créateur... S'il n'y avait pas eu Dieu pour le « faire », dit-on couramment, comment notre univers serait-il parvenu à l'existence? Le simple fait que le monde « soit là », ne postule-t-il pas une Première Cause?

Conçu sous cette forme populaire, cet argument n'a pas la force persuasive, voire contraignante, qu'on lui attribue volontiers. Il suppose la question déjà résolue. S'il pouvait être prouvé qu'avant telle

date bien déterminée il n'y avait pas d'univers, donc que le monde a commencé, il faudrait, en effet, rechercher ce qui l'a fait passer du non-être à l'être. Mais, seule, la Révélation nous apprend, avec une irrécusable assurance et certitude, que l'univers a commencé d'être. Et, bien entendu, nous ne parlons pas, ici, du monde sous l'aspect que lui trouve (ou prête) notre expérience sensorielle, mais de ses éléments constitutifs les plus primordiaux. Cet argument classique, tiré de la « chaîne des causes physiques », auxquelles on cherche une impulsion première, envisage l'enchaînement des faits sous l'unique aspect, purement physique, des *phénomènes*. C'est jouer avec des dés truqués, c'est fonder une déduction absolue sur un ensemble *d'apparences* (c'est d'ailleurs le sens du mot *phénomène*).

On allèguera les conclusions de la thermodynamique en matière *d'entropie*. Mais asseoir la foi au Dieu vivant sur d'aussi aléatoires hypothèses — plus hasardeuses encore que les reconstitutions des paléontologistes — n'est-ce pas une gageure ? S'il n'existe qu'un univers de matière et de force brute, aveugle, on pourrait, à la rigueur — et saint Thomas l'admet — lui reconnaître une perpétuité sans commencement.

Reprenons donc l'argument de la Cause Première, non plus sur le terrain physique, de la Nature telle qu'elle nous est donnée (*naturae nobis datae*, dit saint Augustin), mais sur le terrain de *l'ontologie*, c'est-à-dire des principes mêmes de l'existence. Le vrai problème n'est pas de savoir « *comment l'univers a commencé* », mais comment il se fait qu'il *soit, pourquoi il est, et ce qu'il est*. Sous ce rapport, l'antique philosophie grecque avait raison, qui voyait dans *l'étonnement* la condition fondamentale de toute démarche intellectuelle vers la vérité. L'Écriture Sainte nous parle souvent de la « jeunesse » des croyants, « renouvelée comme celle de l'aigle »; elle invite « les enfants à louer le Seigneur », parce que « de leur bouche jaillit la louange » ; et ces paroles des Psaumes, d'ailleurs apparentées à l'exigence évangélique : « Si vous ne devenez pas pareils à de petits enfants... », nous enseignent que le monde n'a de fraîcheur, d'originalité, donc de vraie vie, digne de ce nom, que pour les âmes capables de s'étonner, de découvrir avec amour et ravissement le mystère, l'étonnante et persistante *nouveauté* des choses. Il faut ressentir ce qu'il y a d'étrange, d'inattendu, d'intellectuellement révoltant — si Dieu n'est pas : Loi vivante, Ordre immanent — à ce que le monde soit. Telle est l'inertie de la matière que, logiquement, elle devrait être mort-née, ou, plutôt, ne jamais naître.

On en vient alors à se demander : les atomes, et leurs corpuscules constitutifs : ions, protons, neutrons, électrons et courants de force, champs électromagnétiques, rythmes quantiques, en quoi la science contemporaine résout la matière, sont-ils ce qu'il y a de plus fondamental ? Ou bien n'y aurait-il là que des phénomènes, des apparences, voire des mythes, masquant l'ultime réalité ? Ces éléments primordiaux, ne seraient-ils pas, à cette substance, à ce substrat, ce que l'activité mentale et les concepts sont à l'esprit ? La science avoue qu'elle ne parle pas des choses elles-mêmes, mais de l'impression qu'elles nous laissent. Au reste, ces choses existent-elles par elles-mêmes ; ont-elles une existence réelle ; ou bien est-ce l'intelligence humaine qui morcelle le donné universel et continu, qui le *réifie*, comme dit Bergson ? Si le monde n'est pas saturé d'esprit, s'il n'a ni sens, ni portée, comment pourrait-il y avoir des *choses*, et *des choses* ? Car toute entité distincte n'existe comme telle que par *ses* rapports : elle est qualifiée par ses relations. Ainsi, un point n'existe que grâce à l'entrecroisement de deux lignes ; une ligne n'a d'être que par l'intersection des plans... Autrement dit, la fonction de toute chose détermine sa nature. Mais, la notion de fonction comporte celle de but, d'activité ordonnée. Peut-on dire, dès lors, que les choses ont une existence réelle, sinon dans la mesure où elles sont intelligibles ? « Tout ce qui est réel, est *ipso facto* rationnel », dit très justement Hegel. L'existence même du monde nous fournit, par conséquent, des raisons métaphysiques de pressentir l'immanence en lui d'une Intelligence qui le meut : *mens agit molem*.

Si la science actuelle ne peut établir, comme nous l'avons rappelé plus haut, avec une irrécusable évidence, que l'univers « date », qu'il a commencé, on ne peut cependant nier qu'elle *tend* à suggérer une telle conception. Les recherches thermodynamiques du siècle dernier, portant sur la « dégradation de l'énergie », ont abouti à la formulation de *l'entropie* ; autrement dit, l'univers, même dans l'état d'homogénéité indifférenciée que la science assigne à son stade initial, a commencé, tout comme d'ailleurs il doit finir. La théorie de la chaleur nous contraint d'admettre un véritable et total début de toutes choses — la « création » — ou de supposer qu'une inexplicable subversion automatique des « lois » naturelles a lieu chaque fois que l'entropie nécessiterait l'intervention divine. Les atomes fondamentaux n'ont eux-mêmes rien de nécessaire ni d'éternel. Chaque molécule, nous dit Herschel, « est manifestement un *produit* ». Maxwell, qui cite ce propos, le commente ainsi : « La science, en retraçant l'histoire de la matière, est bloquée par une double constatation : d'une part, la

molécule est un produit ; mais, de l'autre, elle n'est due à aucun des processus que nous appelons naturels ». Avant même de considérer le destin cosmique des éléments, nous sommes amenés à poser la question de leur origine ; les atomes et leurs composants, les forces à quoi la physique moderne réduit toute matière, n'ont pas en eux-mêmes leur propre raison d'être. Supposons qu'à l'origine règne un ordre rudimentaire, suffisant pour orienter le devenir des choses. Cet ordre n'est pas limité à tel ou tel être ; il est nécessairement universel. En effet, pour qu'une seule chose soit dans l'ordre, pour qu'elle ait un sens, une signification, un « nom » (Genèse, 2:19), pour qu'elle soit vraiment « une certaine chose » — et cette individualisation rudimentaire permet, seule, un développement, un devenir de cette chose ; car, si elle n'est pas elle-même, il n'y a pas de raison pour qu'elle devienne ceci plutôt que cela — pour qu'une chose soit distincte, il faut qu'elle ait des rapports précis et qualifiables avec tout ce qui n'est pas elle. Mais, ces rapports distinguent et individualisent, *ipso facto*, les autres choses. Dès lors que, nous supposons de l'ordre dans le monde, il est universel : dans le temps comme dans l'espace. Si, par contre, à l'origine, une seule chose est en désordre, tout est indéterminé, pour la simple raison que, dans cette hypothèse, il n'y a plus de choses ; car ce qui constitue les êtres distincts, c'est l'ensemble de leurs rapports caractéristiques. Cette universelle indétermination ne permet pas que les choses s'orientent dans tel sens plutôt que dans tel autre. Au surplus, l'être et l'ordre sont identiques, puisque l'ordre, la détermination, la signification — ce sont de quasi-synonymes — distingue telle chose de telle autre et lui confère par conséquent son être propre.

Qu'il y ait ou non une origine — peu nous importe, en ce moment — le chaos est stérile. Les milliards d'années n'y font rien. Un désordre éternel reste éternellement stérile. L'indétermination, qu'elle ait ou non un début, ne peut jamais déboucher sur autre chose qu'elle-même. Le nier, serait attribuer au chaos une mystérieuse capacité d'ordre. Ce serait abolir le déterminisme idolâtré par la science moderne et attribuer au désordre, au néant, à l'inertie, ce genre d'initiatives absolument libres que les croyants appellent des miracles. Mais, l'éternité ne se ramène pas à tel ou tel point primitif. Si l'ordre règne aujourd'hui, il a régné voici mille milliards de siècles et, par rapport à l'éternité, cette date-là n'était pas plus ancienne que 1950 ; dans l'éternel et immuable Maintenant, il n'y a rien d'antérieur, ni de postérieur.

Notre univers n'est pas un chaos. Les « forces » dont nous parlons si facilement — comme si elles étaient sans mystère, comme si leur nature nous était connue, comme s'il s'agissait de « choses », d'entités individualisées et dûment classées, cataloguées, — ces forces, quelles qu'elles soient, ont agi sur la matière, ou peut-être celle-ci a-t-elle manifesté son dynamisme inhérent, d'une manière qui nous fait tenir pour pratiquement certaine l'intervention d'une Volonté intelligente, d'une Pensée non seulement pensée, mais pensante, et qui *Se pense*, d'une Idée efficace et qui ne devrait l'être qu'à soi-même, d'une *Sagesse* qui se poserait elle-même hors tous les cadres : espace, temps, enchaînement causal, etc. — bref d'une Sagesse éternelle.

Ni la matière aveuglément dynamique, ni de brutes forces agissant au hasard sur une matière inerte, n'eussent pu transformer le *chaos en cosmos*, produire la récurrence, l'ordre, l'unité, l'harmonie, la régularité, la beauté ; parce que le chaos a pour lui, s'il est primordial, une infinité de chances, une « avance », un droit acquis (une force acquise, plutôt), qui ne laisse même pas l'ombre d'une occasion favorable à n'importe quelle combinaison ordonnée. On pourrait, à la rigueur, imaginer un monde sans Créateur ; mais le nôtre, celui de *notre* expérience, est inconcevable sans Dieu. Si la plus récente physique semble impliquer une conclusion, c'est que l'univers, saturé de finalité, exprime l'esprit ; Jeans, Eddington, Whitehead, Alexander l'admettent sans ambages. Si nous savions avec certitude qu'il n'y a pas de Dieu, nous pourrions nous résigner à voir, dans ce caractère *mental* du donné universel, pour parler comme Jeans, une propriété inhérente à la nature même de l'univers. Mais, rien ne nous accule à l'athéisme, et, dès lors, l'hypothèse suivant laquelle l'évidente *signification* du monde manifeste la présence active d'une pensée directrice, étant la plus simple, est *ipso facto* la plus vraisemblable. Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur la valeur scientifique de la théorie évolutionniste : cette « hypothèse de travail » en vaut une autre, bien qu'il y ait des chances qu'elle soit détrônée, d'ici quelques années (vers 1944, le R. P. Pedro Descoqs a recueilli et publié, à ce sujet, les curieux témoignages de scientifiques patentés). En tout cas, loin de nuire à la croyance en un Créateur, la thèse évolutionniste y pousse et la favorise. Elle s'adapte éminemment à la conception chrétienne des causes finales. Une évolution sans but, sans orientation, une évolution titubante et désordonnée, voire régressive, pourrait être opposée aux implications du théisme : serait-ce même une évolution ? Mais un processus cosmique tendant à un maximum de complexité, à l'adaptation de plus en plus « intelligente » de tous les êtres à leur

milieu, et de l'ambiance aux choses, atteste, semble-t-il, l'attraitante primauté du but, donc de l'esprit, agissant sur la matière et sur la force — de quelque façon que soit conçue la nature de l'une et de l'autre — comme l'aimant sur la limaille de fer.

On aboutit ainsi, en considérant la Nature inanimée, non pas aux inéluctables séquences et conclusions du discours logique, ni davantage aux encombrantes et massives « évidences » de l'observation sensorielle et de l'expérimentation scientifique, mais à ce que nous appelions plus haut une *certitude morale*, de même ordre, *mutatis mutandis*, que le goût, cette « intelligence du cœur », que l'appréciation du beau ou du bien.

Cette certitude morale s'affermite d'ailleurs au spectacle des phénomènes vitaux. Supposons un instant que l'univers anorganique tout entier — d'ailleurs plein d'énigmes : lumière, chaleur, électricité, magnétisme, allotropie, catalyse, etc. — donc tous les systèmes solaires et planétaires, avec l'harmonieuse beauté de leurs éléments : liquides, solides et gazeux ; supposons que tout cela soit dû au jeu fortuit d'atomes éternels (bien que l'éternité même de ce jeu, supposé qu'on voie dans l'ordre une réussite imprévisible et rare, ait pour conséquence l'infinité des combinaisons possibles, de sorte qu'il n'y a aucune raison pour que l'une d'elles parvienne à l'être plutôt qu'une autre... puisqu'elles sont en nombre illimité, brassées d'ailleurs de toute éternité)... mais soit, fermons les yeux à la logique... : il n'en reste pas moins que les phénomènes vitaux sont irréductibles au hasard. Il est certain — dans la mesure où les sciences dites « exactes » peuvent nous fournir des certitudes — qu'à l'époque où notre système solaire consistait en gaz chauffés à blanc, la vie organique y était impossible. Supposons un instant que l'énergie d'où jaillirent nos atomes est éternelle ; la vie organique, elle, ne l'est pas. Comment a-t-elle commencé ? La biologie ne connaît aucun être vivant qui soit né sans parents ; elle ajoute qu'il fut un temps où les conditions d'existence sur cette terre y rendaient le séjour impossible aux êtres vivants comme aux germes. Ici encore, l'incroyance contraint ses adeptes à nier l'évidence, à rejeter les affirmations de la science, pour faire un acte de foi dans la génération spontanée. Le premier germe, à l'époque où le globe commença d'être habitable, fut le fils du hasard : une heureuse et fortuite rencontre d'éléments chimiques mit au monde une cellule. Nous en serions les descendants... Mais, à l'heure actuelle, où les conditions d'éclosion sont tout aussi favorables, sinon plus, comment se fait-il qu'il n'y ait plus de générations spontanées ? Car jamais l'on n'est parvenu à controuver sérieusement les expériences

classiques de Pasteur. Ainsi, la thèse athée exige, non seulement des actes de foi, mais aussi des miracles !

Du reste, l'abîme séparant les formes les plus nobles de la vie anorganique des formes les plus inférieures de l'organique — comparez, par exemple, un cristal et la moindre cellule protoplasmique — n'a pas cessé d'être infranchissable. On dira que l'évolution fait accéder la matière anorganique au stade organique. Mais, gardons-nous de personnaliser l'évolution, comme au XVIII^e siècle on personnifiait « la Nature ». L'évolution est, suivant une hypothèse biologique de plus en plus corrigée — voir Quinton, De Vries et autres continuateurs de Mendel — le comportement des variétés animales, accumulant au cours des âges une telle quantité de transformations infinitésimales, qu'à la longue elles constituent des espèces nouvelles. C'est le *comment* supposé pour expliquer certaines ressemblances entre espèces différentes. Ce n'est certainement pas un *pourquoi*. Attribuer l'origine de la vie à l'évolution équivaut à dire que, si les enfants viennent au monde, *c'est parce qu'ils grandissent...*

Au surplus, ce que nous savons, depuis un demi-siècle, touchant les *mutations* ou brusques variations biologiques, nous fait considérer l'évolution comme une activité subite et capricieuse, comme un phénomène épisodique — *peut-être* cyclique — utilisant la matière et l'énergie pour ses propres fins, mais sans dériver d'elles. Cet univers fut jadis inapte à tolérer la vie ; il reste inapte à la produire : d'où provient-elle ? Et, d'abord, quelle est sa nature ? Dans la *Revue scientifique* du 2 janvier 1892, Milne-Edwards écrit : « La fonction existe avant l'organe. Loin d'en être le produit, c'est elle, au contraire, qui va le façonner pour une destination donnée ».

Dans le même numéro de la même revue, Marcellin Berthelot cite, en l'approuvant, cette autre phrase de Milne-Edwards (séance du 21 décembre 1891 à l'Académie des Sciences) : « La vie n'est pas une force organisatrice de la matière pondérable. Elle est une flamme permanente, c'est-à-dire une apparence purement cinématique, un certain système de mouvements coordonnés, centralisés par des conditions purement mécaniques, dans une direction unique, et entretenus par la consommation d'une énergie indépendante de cette direction même ».

Ainsi, d'une page à l'autre, le même auteur renverse complètement la vapeur. Page 10, la fonction vitale, la vie, préexiste à l'organe matériel et le « *façonne* — comme ferait une force intelligente — *pour une destination donnée* ».

Mais, à la page 9, Milne-Edwards, emporté par les exigences de l'incroyance, nie le rôle organisateur de la vie. Il en vient à nier qu'elle existe ; elle n'est qu'un leurre, une apparence, une forme illusoire, comme la flamme d'une bougie. Et, cependant, il ne peut s'empêcher d'évoquer « un système de mouvements coordonnés et centralisés, dans une direction unique ». Mais, se reprend gravement le matérialiste, « par des conditions purement mécaniques ». En français, on appelle *conditions* les faits sans l'existence desquels d'autres faits *ne* se réalisent pas. Nous révéler que le « système de mouvements coordonnés et centralisés dans une direction unique » — toutes expressions impliquant un choix conscient — est dû à des « conditions », n'a rien de fracassant pour l'intelligence. Dieu aussi est une condition — ou, plutôt, LA Condition absolue — donc, la CAUSE.

Mais ces conditions de la vie seraient « mécaniques ». Qu'est-ce à dire ? En grec, *méchanè* veut dire *machine*. Relisons donc Milne-Edwards : la vie est un « système de mouvements coordonnés, centralisés par des conditions purement *machinales*, dans une direction unique... » Si donc, entre des milliards de mouvements et des combinaisons possibles, *certain*s sont *coordonnés* et *centralisés* en vue d'un but *unique*, c'est, pour le scientisme matérialiste, à cause de conditions imprécises et mystérieuses, mais qui permettent de comparer ce système si compliqué à une machine — bien entendu, une machine qui, s'étant fabriquée toute seule, se règle elle-même et répare elle-même ses pièces accidentées. Donc, une machine miraculeuse. A notre expérience, une telle machine n'existe pas. Les Robots les plus compliqués ne se fabriquent pas eux-mêmes. Comme quoi la négation systématique de l'esprit créateur débouche sur un inextricable réseau d'absurdités.

Peut-être relirait-on avec fruit quelques lignes de Claude Bernard :

« Il ne faut pas confondre les *causes* et les *conditions* ; tout est là. Le savant ne peut placer le déterminisme des phénomènes que dans leurs conditions, qui jouent le rôle de causes prochaines. *Les causes premières sont hors de sa portée...* Il y a des causes finales, c'est évident ; mais il ne faut pas se hâter d'en inventer » (*Physiologie générale*, p. 326, en note). Et encore, dans le même livre : « Quand on considère l'évolution d'un être vivant, on voit clairement que son organisation est la conséquence d'une *loi organogénique qui préexiste d'après une idée préconçue...* Cette puissance organisatrice n'existe pas seulement au début de la vie ; elle poursuit son œuvre chez l'adulte (*ibid.*, pp. 177-178) ... Dans les corps vivants, les forces

directrices ou évolutives des phénomènes sont vitales », spécifiques, « tandis que leurs forces exécutives sont les mêmes que dans les corps bruts », donc mécaniques (*ibid.*, p. 320, en note).

« Il y a comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être et de chaque organe. Les actions chimiques et synthétiques de l'organisation et de la nutrition se manifestent comme si elles étaient dominées par une force impulsive gouvernant la matière, faisant une chimie appropriée à un but et mettant en présence les réactifs, à la manière du chimiste lui-même. C'est cette puissance ou propriété évolutive qui, seule, constitue le *quid proprium* de la vie ; car il est clair que cette propriété évolutive de l'œuf, qui produira un mammifère, un oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique ni de la chimie ». (*La Science expérimentale*, pp. 209 sq.)

Pour les primaires du scientisme, Claude Bernard était, au tournant du siècle, le grand-pontife des sciences biologiques. En physiologie, en embryologie, en pathologie, sa parole faisait autorité. Or, voyez comme, pour lui, le phénomène vital est irréductible aux agents physico-chimiques. Il représente, dans l'univers, un élément spécifique, original : *quid proprium*. C'est là ce que nous, Chrétiens, appelons la création particulière des êtres vivants (*Genèse*, 1:11-13).

A un stade plus élevé d'existence émerge, parmi les êtres animés, et apparaît, avec l'homme, la conscience-de-soi, réfléchie. Admettons un instant que le corps humain soit issu des formes inférieures de la vie organique. Mais aucune évolution, aucune sélection, n'a jamais pu conférer aux animaux le don purement humain de la *réflexion*. Jamais la ruse, l'intelligence ni la mémoire d'un animal ne l'ont fait accéder au domaine de l'introspection. Ces facultés constituent en quelque sorte la matière première de la réflexion. De même que la vie utilise les molécules matérielles pour façonner un habitacle, ainsi la conscience-de-soi use, chez l'homme, des éléments psychiques qu'il a en commun avec les animaux supérieurs, pour en tirer, par voie de synthèse, ce phénomène propre à notre espèce : l'acte réfléchi, la conscience de la conscience. Pour nombre de philosophes, la distance qui sépare l'être organique de l'anorganique semble moins radicale, moins infranchissable que celle qui sépare la vie simplement sensorielle et sensible de la vie vraiment et pleinement consciente. Nous nous trouvons devant une force qui, s'emparant des formes animales les plus adéquates, leur insuffla cette conscience-de-soi, cette conscience du Moi qui en fit des hommes. Nouveau problème, dont l'Écriture Sainte nous donne la clé : « La poussière retourne à la

terre et redevient ce qu'elle y était, et l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné » (*Ecclésiaste*, 12:9).

Ainsi, la science déroulant devant nous les étapes successives de la manifestation cosmique, nous nous trouvons acculés à l'absurde, à l'impensable, chaque fois qu'aux problèmes posés par ce développement nous apportons les solutions de l'incroyance. Si, par contre, nous pressentons qu'un principe de causalité, immanent au monde et l'évertuant de l'intérieur, tout en restant distinct et indépendant du monde — pouvant « se permettre » l'immanence en vertu de sa transcendance, — explique le devenir universel, nous aboutissons à une solution difficile à concevoir, mais plausible et satisfaisante. Trois genèses nous posent chacune un problème : genèse de la matière, genèse de la vie, genèse de l'esprit. Aucune d'entre elles ne pouvait normalement, naturellement et fatalement, déboucher sur l'autre. Cependant, quand la matière fut prête à recevoir la vie, quand la vie fut apte à servir de support à la conscience libre, la vie et la conscience-de-soi surgirent. Nous en concluons qu'à ces trois genèses un agent créateur intervint.

Et il apparaît nettement que cette force créatrice agit de propos délibéré, pour réaliser un projet. Plus nous examinons le témoignage de la nature, plus l'évidente adaptation graduelle de l'univers à ses enrichissements successifs nous semble intentionnelle et *sage*. A supposer qu'un monde imaginaire puisse exister sans Créateur, il est évident que *notre* univers ne le pourrait pas. A mesure que la science étend ses investigations, elle nous révèle un *cosmos* d'ordre et d'harmonie. Certes, si nous avons une absolue certitude de l'inexistence de Dieu, cet ordre devrait nous apparaître, malgré l'absurdité de cette conception, comme aveugle et fortuit. Mais, il est beaucoup plus simple de conclure d'un ordre évident à l'évidence d'une force ordonnatrice, donc capable d'intelligence et de volonté.

Des forces aveugles agissant au hasard sur une matière brute ne peuvent avoir contraint le chaos à l'ordre, et produit l'harmonie, la synergie et la beauté. Elles ne peuvent si bien synthétiser les existences individuelles — après les avoir littéralement créées — que chacune y trouve les garanties essentielles de son bonheur et de sa destinée. L'idée d'évolution, loin de porter atteinte à la croyance en Dieu créateur, nous semble au contraire, comme nous l'avons indiqué déjà plus haut, militer en sa faveur. Une évolution sans but ni signification, une évolution faisant régresser le monde de l'ordre au chaos, pourrait permettre un doute quant au dogme chrétien. Mais une

évolution menant de l'homogénéité à l'hétérogénéité, de la force brute à l'intelligence consciente, adaptant graduellement les êtres à leur milieu, et *vice-versa*, nous présente en réalité la matière, la force, la vie et la conscience elle-même comme des instruments aux mains d'un suprême Ordonnateur.

Pour peu qu'on envisage en ses phases successives l'histoire de la Nature et l'adaptation respective des destinées individuelles à ce *devenir* universel — surtout dans les règnes animal et végétal — on ne peut manquer de discerner en tout cela l'action sous-jacente d'une Volonté sage et puissante. John Stuart Mill, qui pourtant ne fermait pas les yeux devant les défauts et les cruautés de la Nature, a cependant formulé comme suit ses conclusions personnelles dans son essai posthume *On Theism* :

« Dans l'actuel état de nos connaissances, il faut, je pense, admettre que les adaptations observées dans la Nature rendent très probable la thèse d'une création intelligente et délibérée. »

5. — NOSTALGIE DE L'IDÉAL ET CONSCIENCE MORALE

Puisqu'il s'agit ici de résumer les constatations qui « déblaient le terrain » où germera la croyance, en acculant à l'absurde l'incroyance, on ne peut aboutir qu'à des « motifs de crédibilité », non pas à de l'intellectuellement coercitif, mais à du probable et du plausible. Or, cette probabilité, cette plausibilité, tirent une vigueur nouvelle de l'étude de nos facultés mentales et morales. Demandons-nous donc comment le Chrétien parvient à la notion de Dieu. *Car il faut qu'il AIT une notion de Dieu, une notion chrétienne de Dieu.*

On rencontre, en effet, des Chrétiens qui n'ont aucune idée du Créateur, et qui n'en éprouvent pas le besoin. Les meilleurs de ceux-là Le servent et L'implorent ; mais comment servir *parfaitement* — c'est-à-dire par une « adoration raisonnable » (Romains, 12:1), par un culte adapté à Celui qu'on honore, et donc seul digne de Lui — comment servir « raisonnablement » un Inconnu ? Aux Samaritains, Jésus reprochait d'ignorer la nature de Dieu : « Pour nous, dit-Il, nous adorons ce que nous connaissons ». Trop de Chrétiens élèvent leurs autels, comme les Athéniens du 1^{er} siècle, « au Dieu inconnu ». C'est à *eux* qu'aujourd'hui saint Paul devrait dire : « Ce Dieu que vous adorez sans Le connaître, je viens vous Le révéler » (Actes, 17:23).

La psychologie actuelle nous enseigne, à juste titre, qu'on ne peut pas compartimenter l'activité mentale et morale de l'homme : il

n'y a pas d'acte de volonté pure, ou d'intelligence « brute », isolée, sans « harmoniques » émotionnelles ou volontaires. Pour être pleinement humain, pour être *réel*, tout acte doit refléter l'ensemble de notre personne et, par conséquent, de nos facultés. Je ne puis, par exemple, désirer une chose que si j'en ai une représentation mentale. Réciproquement, je ne puis me représenter un objet, sans éprouver à son égard un minimum d'appréciation et d'appétition. Je ne pourrais aimer un être totalement inconnu, au point que, tout en prononçant son nom, j'aurais l'esprit vide de tout concept et de toute image. N'avoir aucune notion de Dieu et n'en vouloir aucune, équivaut à prétendre admirer un paysage en tenant les yeux obstinément fermés.

Mais il y a plus grave, parce qu'en fait il est *impossible* à l'homme d'abolir en lui l'intelligence. Rien ne se fait, rien n'est l'objet de nos désirs et de notre vouloir, qui ne soit *ipso facto* présent à l'esprit sous forme d'image ou de concept. On nous objectera les êtres fabuleux de l'antique mythologie. A quoi nous répondrons que les Anciens s'en faisaient des images, empruntées de bric et de broc aux résidus de l'expérience sensorielle. Le danger, c'est qu'en l'absence d'images ou de représentations adéquates à l'objet, — soit qu'elles en représentent exactement les traits, physiques ou moraux, soit qu'elles en suggèrent la nature, par inférence et par analogie, — en l'absence de concepts utiles, dis-je, *on s'en forgera d'autres, le plus souvent fallacieux, donc dangereux*. On pourrait modifier légèrement un texte fameux de Pascal et dire que « travailler à bien penser », c'est le principe d'une Religion « en esprit et en *vérité* », digne du Verbe illuminateur et du Père des lumières.

Sinon, à se faire une notion trompeuse de Dieu, on court le risque de créer des idoles mentales et d'adorer un Dieu qui ne serait pas le *vrai* Dieu. L'idéolâtrie n'est qu'une forme subtile de l'idolâtrie. C'est pourquoi la *teneur* de la foi, son « contenu intellectuel », importe bien plus qu'on ne croit généralement. Plus ou moins consciemment, elle oriente et « colore » la pratique, la *vie* du Chrétien, la réciproque étant d'ailleurs tout aussi vraie. Nos idées, par exemple, touchant la nature « morale » de Dieu, Sa Providence, Son immanence, la Personne et la Médiation de Jésus-Christ, la Chute de l'homme et la Grâce de Dieu, le rôle de l'Eglise et l'essence des Sacrements, contribuent à former — ou à déformer! — les principes de notre conduite, les directives de notre vie religieuse. Le dogme, dirait Tanquerey, est « générateur de la piété ». Prenons un seul exemple : si, chez certains fidèles, le sens eucharistique semble s'être altéré, amenuisé ; si trop d'entre eux ont vis-à-vis du Pain céleste et « suprasubstantiel » (Luc,

11:3) , dont nos âmes ont un besoin beaucoup plus « quotidien » que nos corps du pain matériel, une attitude d'embarras et d'effroi, c'est précisément parce qu'ils sont ignorants du plus précieux des Sacrements, de sa vraie nature et de son véritable rôle dans l'économie du Salut.

Il existe donc une authentique notion chrétienne de Dieu. Comment y parvient-on ? Après tout, notre faculté créatrice est, dans le domaine des idées, très limitée. Nous ne pouvons mettre en œuvre que les éléments fournis par notre expérience, soit sensorielle, soit mentale. Ces éléments, nous pouvons les combiner, en faire une synthèse qui nous fournisse une forme imaginaire. Mais, il nous est impossible de nous *représenter* effectivement une quatrième dimension, un sixième sens, une couleur absolument inconnue dans notre univers. Cependant, les idéals de l'homme, bien qu'ils soient suggérés et même postulés par son expérience, la dépassent, la transcendent infiniment. Le fini le mène, semble-t-il, au seuil de l'infini ; l'imparfait l'achemine vers le parfait. Les bornes étroites de sa puissance l'inquiètent au point qu'il se met à rêver d'une puissance illimitée. Ses connaissances fragmentaires, sa science conjecturale lui font souhaiter l'existence d'un esprit, d'une intelligence en possession plénière de toute la vérité. Ses efforts les plus féconds n'arrivent pas à satisfaire l'artiste ; la beauté parfaite reste inaccessible à son désir. Or, cet idéal, cette infinie perfection, n'est pas au pouvoir de l'homme, parce qu'il n'en est pas le créateur. Nul d'entre nous ne se l'est façonné. Chacun sait, d'une certitude inébranlable, que cet idéal, *son* idéal, n'a pas besoin de lui pour *être*. L'idéal est là ; il nous précède, il nous dépasse, il nous survit. Nous-mêmes ne pouvons que tenter d'en saisir, partiellement et fugitivement, l'éternelle réalité. La substance même de notre pensée n'est pas à nous ; nous n'en usons que par emprunt. Toute conquête intellectuelle n'est qu'une découverte : nous avançons pas à pas dans un royaume où d'autres ont pénétré avant nous ; peut-être ont-ils exploré déjà ces contrées plus lointaines et plus belles, que nous ne faisons encore que pressentir et, parfois, vaguement entrevoir.

Ces vues s'appliquent surtout au domaine de la morale. Un homme peut perdre à la longue tout sens de la beauté ; il peut, de même, atteindre un tel degré d'aliénation morale, qu'il en arrive à je ne sais quelle indifférence morbide et dépravée envers le bien et le mal. Mais, pour tout homme de conscience saine et normale, l'idéal moral est une réalité comportant pour lui, dès qu'il en a découvert la nature, une obligation qu'il ne songe pas à discuter — même s'il s'y soustrait. Comme le disait jadis Mgr Darboy, « il est plus difficile de

connaître son devoir que de le faire ». Car l'idéal moral s'impose à nous. A mesure que nous en découvrons les implications, plus notre conscience en approfondit la connaissance, plus impérieux nous en apparaît aussi l'indiscutable appel. Il est comme une injonction vivante, « en nous sans (être) nous », comme disait Fénelon, « croissant en grâce et en *sagesse* », et se développant comme tout être vivant. Vis-à-vis de lui, nous nous connaissons responsables. Le négliger, l'humilier, le renier par nos actes, devient pour nous, de plus en plus, une source de malaise. Un honnête homme se pardonnera tel solécisme, telle erreur de logique. Mais il ne se pardonnera pas d'avoir agi contre sa conscience. Et, chaque fois qu'il se sera rapproché de son idéal moral, chaque fois qu'il en aura fragmentairement réalisé l'image en sa propre vie, il se rendra compte, avec une évidence tellement immédiate qu'il ne pourra même rêver de la discuter, qu'il ne l'a pas créé lui-même, cet idéal, mais qu'il lui a, pour ainsi dire, fait écho par ses actes, qu'il lui a prêté, pour un instant, le visage, le vivant, miroir, de sa propre personne. C'est ce que l'Écriture Sainte appelle « accomplir la vérité » (Jean, 3:21). Acceptant pour nous-mêmes la suprématie de la loi morale, nous lui attribuons intuitivement un empire universel. Certes, l'observation de cette loi contribue d'une façon générale au bonheur du monde et de chaque homme en particulier ; mais la conscience humaine n'accepte point d'y voir tout bonnement un code individuel et social adopté par un égoïsme bien entendu. Dès qu'on veut universaliser la portée de cette injonction morale, toute motivation relative s'écroule. Une seule base est possible : c'est que le bien est nécessairement bien⁴, et que l'univers existe en vue du bien, pour réaliser le bien. Plus nous tentons d'atteindre à la perfection par une vie qui l'objective et la corporise, plus nous nous découvrons éloignés d'elle à mesure que nous approchons ; mais plus aussi cette découverte, loin de nous décourager, en réalité nous stimule et nous donne force pour nous en rapprocher davantage.

Qu'on nous permette d'éclairer cette question par un exemple choisi dans notre expérience personnelle. Nous connaissons un fort honnête et loyal garçon, qui donnait, il y a quelques *années*, dans l'antimilitarisme anarchisant le plus outrancier. Aujourd'hui, le voilà patriote, et, ces derniers temps, il émettait un jugement sévère sur un personnage ayant trahi, dit-il, « son honneur de soldat ». Cet honneur militaire, jadis nié, est donc maintenant découvert et honoré. Mais, si demain notre homme était rappelé à l'armée comme simple soldat, s'il

⁴ Application à la morale du principe (ontologique) d'identité.

y retrouvait les monotones corvées et la tyrannie mesquine de certains gradés, la « servitude » de la vie militaire l'empêcherait-elle d'en voir la « grandeur » ? Son idéal succomberait-il plus ou moins vite au choc des réalités quotidiennes ? Ou bien, s'il y croit suffisamment pour lui offrir en sacrifice toute la kyrielle des petites injustices et désillusions, s'il fait abnégation de soi-même au profit de son idéal, ne se créera-t-il pas graduellement un univers où cet idéal est roi ? Ne transformera-t-il pas, comme un alchimiste des âmes opérant sur soi-même, les conflits les plus sordides en occasions de service et, de victoire ? En lui offrant sa vie, sa personnalité, n'ouvre-t-il pas à son idéal accès dans le monde concret, dans le domaine de la vie corporisée ? Et, à mesure qu'il donne à cet idéal la vie objective et concrète, *sa propre vie*, n'en reçoit-il pas en retour la vie supérieure, la vie incorruptible, d'une compréhension, d'une inexhaustible découverte qui l'ennoblissent et le font devenir ce qu'il connaît ? N'est-ce pas là, derechef, ce que l'Écriture Sainte appelle « *faire la vérité* », l'accomplir et la réaliser, en acceptant d'en devenir l'incarnation fidèle, aux dépens même des aises et satisfactions immédiates ? N'est-ce pas là ce que Jésus appelle « perdre sa vie pour la retrouver au centuple », et cette vie suprême ne consiste-t-elle pas, précisément, à connaître le Père et Celui qui Le manifeste aux hommes (Jean, 17:3) ? Car tous les idéals parcellaires — y compris celui de l'honneur militaire sont des reflets partiels de l'Idéal parfait, infini et vivant, de DIEU. L'expérience même nous apprend, en effet, qu'on ne peut compartimenter les idéals et qu'il n'y a pas un idéal de beauté, un autre idéal de bonté, distinct de l'idéal de puissance, qui ne serait lui-même ni l'idéal de sagesse, ni l'idéal de sainteté. En fait, la perfection même et l'absolue incorruptibilité de tout idéal vraiment digne de ce nom nous mettent sur la voie de l'unique Idéal, en quoi toute perfection trouve sa vivante synthèse. Infinité, absolue richesse, liberté souveraine, impossibilité totale de la moindre imperfection, ces diverses « notes » se ramènent à celle d'intégrale *pureté*. Or, la pureté la plus haute, la pureté spirituelle, la pureté consciente et délibérée, porte le nom de *sainteté*. Il n'y a donc aucune idolâtrie, aucune idéolâtrie non plus, à contempler face à face cet Idéal de toutes les perfections, à s'imprégner de Sa rayonnante splendeur, pour se prosterner enfin devant Lui en murmurant : « Saint, Saint, Saint, le Seigneur, Dieu tout-puissant, Qui *était*, Qui *est* et Qui *sera* » (Apoc, 4:8).

6. — RÔLE « DEMONSTRATIF » DE LA BIBLE

La Révélation corrobore, complète et « scelle » le faisceau de présomptions fourni par la nature et l'esprit humain. Si la Révélation seule nous invitait à croire en Dieu, on pourrait à la rigueur récuser son témoignage isolé. Mais, comme dit John Stuart Mill dans l'essai posthume déjà cité, « l'auteur du message supposé n'est pas purement imaginaire ; indépendamment du message lui-même, il y a en effet des raisons de croire à sa réalité : raisons qui... *suffisent largement à jeter bas la présomption d'improbabilité qu'on opposerait à l'authenticité du message* ». Il va sans dire qu'en citant le philosophe britannique, nous soulignons simplement les pas qu'il a faits dans la direction de la vérité chrétienne ; nul ne nous soupçonnera d'estimer sa position suffisante. Espérons aussi que nul ne nous reprochera de ne pas le faire parler en catholique... Disons même qu'une forte présomption de probabilité favorise la thèse d'une Révélation authentique, avant même qu'on en consulte le témoignage écrit. Le Créateur, dont l'homme et la nature nous suggèrent l'existence, s'Il a partout semé Ses traces, n'est-ce pas pour que Ses créatures intelligentes se mettent à Sa recherche ? Or, l'Eglise, d'Abraham jusqu'à nous, affirme à travers quarante siècles qu'elle a reçu du Créateur Sa graduelle Révélation, accommodée à la progressive réceptivité des humains. Elle affirme qu'une série préliminaire de Révélations fragmentaires — « à plusieurs reprises et de diverses manières » (Hébreux, 1:1) — l'a peu à peu préparée à recevoir la Révélation définitive et plénière. Parmi toutes les démonstrations qui font pencher vers la croyance en Dieu, nous en connaissons peu qui soient aussi suggestives qu'une étude de l'Histoire, dont la Bible seule nous fournit la clé. Car, si nous scrutons les vies individuelles pour en discerner le sens, si nous étudions l'expérience religieuse des Anciens dans la perspective des siècles, si nous tentons de comprendre l'orientation, le *pourquoi* des vicissitudes ethniques, à chaque instant nous découvrons d'irrécusables traces d'éducation, de formation morale à l'école de l'expérience et, pour tout dire, de discipline providentielle. Au nadir même de l'Histoire, au plus profond du borbier, la Vie divine S'est directement manifestée aux hommes. Et, comme ils n'en croyaient plus que le témoignage de leurs sens, c'est à leurs facultés sensorielles qu'Elle S'est révélée, sous forme de vie humaine. La vie et la mort de Jésus-Christ ne font aucun doute pour les hommes normaux. Mais, les conséquences historiques de cette vie et de cette mort, les inférences qu'il est permis d'en tirer, font l'objet d'une légitime discussion — légitime, pourvu qu'elle soit

sincère et loyale : *noble*, comme dit l'Écriture Sainte (Actes, 17:11). Cette discussion, plus rigoureux est l'examen qu'elle provoque, plus ferme aussi sa conclusion : à savoir que la doctrine de l'Église touchant Jésus-Christ est raisonnable, droite, probe, sincère, véridique et seule capable de rendre compte de *tous* les faits. Nous ne voulons pas encore aborder ici le problème du Christ et de Sa divinité ; mais, d'ores et déjà, nous pouvons dire que Sa vie et Son œuvre sont inexplicables, si le Dieu dont Il déclarait provenir n'existe pas. Autrement dit, l'Histoire du Christ et de l'Église ajoute un nouvel élément d'évidence au puissant faisceau de présomptions dû à l'observation de l'homme et de la nature. Cet ensemble d'arguments nous semble démontrer à suffisance l'« existence » de Dieu, avec cette vigueur de certitude morale qui appartient au domaine, non des « preuves » logiques, mais des éléments qui contribuent à former une conviction judiciaire, à « se faire une religion ». La mentalité qui convient à la scrutation de la Bible et de l'Histoire n'est pas celle du logicien, mais se rapproche de celle du juré en Cour d'Assises.

7. — CONFIRMATION PAR L'« EXPÉRIENCE »

Seuls, des esprits sans véritable contact avec la vie nous reprocheraient cette absence de preuves, cette carence de force contraignante, au sens logique et mathématique. Innombrables sont, en effet, les objets de connaissance dont nous sommes certains, sans être capables d'en administrer rigoureusement la preuve. Pouvez-vous me *prouver*, dirai-je à l'athée marié, que votre femme ne vous trompe pas ? Dans la négative, dois-je en conclure qu'elle vous trompe ?...

Pouvons-nous *prouver* que Jules César a vécu ? que l'univers n'est pas tout simplement un rêve que nous faisons ? que le mouvement est une réalité⁵, que nous-mêmes existons ? Quand Diogène démontrait la réalité du mouvement en marchant, lorsque Descartes formulait son *Cogito, ergo sum*, c'étaient autant d'appels de la tyrannie logistiquette à l'intuitif « bon sens » de l'humanité. Les biens les plus précieux, ceux-là même qui donnent un sens et une *valeur* à la vie humaine, en sorte qu'elle s'élève au-dessus de l'épisodisme animal et de ses faits, bêtes et bruts, pour acquérir une portée universelle, ces

⁵ Classique est, depuis l'Antiquité, la démonstration « logique » de l'impossibilité et de l'irréalité du mouvement, car l'objet reste immobile en chacun des endroits où, successivement, il se trouve.

trésors de nos âmes : l'amour, l'honneur, l'amitié, le dévouement, la générosité, sont-ils objets d'évidence logique ? Au contraire : ils déconcertent, ils contredisent, ils irritent cette faculté pédante et bête — aveugle et bête comme une machine à calculer. Croit-on, dès lors, que Dieu puisse être l'objet d'expérimentation tatillonne ou de syllogismes pédants ? A cela, deux raisons — la première, ontologique, tenant à la nature même de Dieu ; l'autre, morale.

Dieu, par définition même, est l'universel substrat, l'irréductible et ultime — donc première — Réalité. Autrement dit, si chaque être a besoin d'être « expliqué », c'est-à-dire analysé, donc ramené à ses éléments constitutifs — le problème de leur nature étant, pour les êtres relatifs et contingents, identique au problème de leur origine — *tous* les êtres, par conséquent, soit réels, soit possibles, trouvent en Dieu leur définitive « explication ». Vouloir, à Son tour, Lui trouver une « raison d'être » et une origine en L'analysant, Le « dissociant » et Le réduisant en des facteurs constitutifs permettant de le « ramener » à un super-Dieu plus Dieu que Lui, est donc absurde. Au surplus, cela ne ferait que reculer l'inévitable terme final de toute réductibilité. Mais, en quoi consiste précisément la « preuve » logique, qui doit toujours pouvoir être formulée en forme de syllogisme ? En ce que la *conclusion*, incertaine au premier abord, devient certaine parce qu'elle était incluse dans la *majeure*. Cette dernière est la mère, la *mineure* est le forceps, et la *conclusion* joue le rôle de l'enfant. Par exemple : tous les hommes ont un corps, or Pierre est un homme, donc Pierre est en possession d'un corps. Au fond, le syllogisme sert à expliciter toute la teneur, souvent ignorée, de la majeure. Si l'existence de Dieu devait être la *conclusion* d'un syllogisme, c'est que la *majeure* impliquerait un fait plus universel, encore, que cette existence ; celle-ci serait la conséquence incluse dans ce fait qui, lui, en rendrait compte. Condition préalable à toute démarche de la pensée — *pensée de la pensée* — Dieu ne peut être analysé, c'est-à-dire traité, donc considéré, comme un élément de la pensée. Et, sans analyse, comment remonter de cette pseudo-conclusion à sa pseudo-majeure ? Dieu n'est pas le carré de l'hypoténuse. Ce qu'on appelle « l'existence de Dieu » ne peut donc faire l'objet d'une démonstration menant bon gré mal gré n'importe qui, et quelles que soient ses dispositions d'esprit, à l'aveuglante certitude de ce fait *concret*, qui n'est pas une idée, un terme de syllogisme, mais une présence réelle, d'ordre absolument unique ; et cela, précisément, à cause de la nature même de Dieu, dont il semble que d'aucuns sous-estiment le caractère apophatique, ce qu'après plusieurs Pères grecs Von Hügel appelait *the otherness of God*, l'« alté-

rité » de Dieu. Ni Grégoire de Nysse, ni le Pseudo-Denys ne se fussent jamais permis de traiter Dieu comme un *thème*, comme un *objet*. Car il existe une « manipulation intellectuelle » de Yahweh.

Et, d'autre part, si Son « existence » était logiquement démontrable, de telle sorte qu'elle dût apparaître au bout d'une enfilade de syllogismes aussi fatalement qu'un total au bout d'une addition, ce résultat trop prévisible serait pour nous sans intérêt. Ce qui constitue l'attrait passionnant de l'expérience chrétienne, ce qui fait d'elle un *drame* au vrai sens du mot — cet élément d'incertitude, ces ténèbres, ces tâtonnements si magistralement décrits par Pascal, — bref, tout ce qui fait de la recherche et de la découverte de Dieu une *aventure* engageant, non seulement la cérébralité, mais l'homme tout entier, et *chaque* homme, tout cela s'évanouirait si l'on pouvait démontrer l'« existence » de Dieu comme un théorème. Qui donc aurait cure de vérifier ce que nul ne pourrait mettre en doute ? On se contenterait d'adhérer, intellectuellement et passivement, à ce théorème religieux. A quoi bon chercher, si, d'avance, le philosophe, la tête bien remplie, l'emporte sur ces pauvres et ces petits qui n'ont d'autre richesse que la pureté du cœur ? Tout le *climat* de la foi — tout ce qu'elle implique de courage, d'audace et pourtant d'humble simplicité — ferait place au mécanisme implacable d'une science impersonnelle, étrangère à tous. L'existence de Dieu, chaque homme doit, au contraire, en conquérir personnellement, et de haute main, la conviction. C'est la grande aventure, le merveilleux roman de toute âme humaine, que de marcher sur les traces de Dieu, que d'aller à sa découverte, pour que Lui-même nous trouve (Galates, 4:9). Tant d'autres explorateurs ont, avant nous, franchi cet océan, pour nous revenir pleins de souvenirs enthousiastes sur le Continent qu'ils ont trouvé. Chacun pourtant doit, à son tour, être un autre Colomb. Chacun doit redécouvrir Celui qui nous attire et nous attend — éternellement.

Est-ce possible? Oui. Et le Concile du Vatican nous en donne solennellement l'assurance⁶.

⁶ Menant à leur terme les démarches dogmatiques de Clément XI, de Grégoire XVI et de Pie IX (Denz., 1391, 1.622, 1650), le Concile du Vatican déclare anathème « quiconque aura dit que Dieu unique et vrai, notre Créateur et Seigneur, ne peut, par le truchement des choses créées, être assurément connu par la lumière rationnelle de l'humaine raison » (*sessio 3, can. 1, de Revel.*, Denz. 1806). On cite moins, du même Concile, ce texte-ci : « C'est à *cette révélation* que *tous* les hommes doivent de pouvoir, même dans l'état présent du genre humain (allusion au péché originel), connaître facilement, avec une certitude ferme et sans mélange d'erreurs, celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine ». En 1910, le serment antimoderniste de Pie X précise comme suit le *certe cognosci*

Mais l'intelligence pure et simple n'est pas la voie ; elle aplanit et déblaye la voie. La purification est tout aussi nécessaire. Alors, seulement, l'effort spirituel — un effort toujours repris malgré mille chutes — et la prière — sereine et forte, au Nom du Christ, — permet finalement au croyant de s'exclamer, comme Jacob après la lutte avec l'Ange : « J'ai vu Dieu face à face et mon âme est sauvée ».

Mais étroite et douloureuse est souvent la voie qui mène à l'illumination. C'est un itinéraire que Jésus-Christ Lui-même nous a décrit : cette voie, c'est la vérité, la perspective droite et bien nette, la route austère qui mène à Dieu. Il n'y a pas d'autre voie que la vérité, pour nous acheminer vers l'affranchissement spirituel (Jean, 8:32). Tout ce qui n'est pas Dieu n'est qu'un *signe*, une réalité créaturelle ayant valeur de symbole (Jean. 4:8) — de l'Être ou du néant. Ce qui n'est pas, ce qui n'existe que par emprunt, s'il prétend posséder l'être, devient mensonge et nous égare loin de Dieu. La seule voie qui ne déçoive pas, c'est la vérité. Non cette vérité toute formelle et morte, que les scientifiques trouvent au fond de leurs éprouvettes et les

posse de la formule vaticane : « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être assurément connu et, qui plus est, même *rendu évident* par les choses créées, c'est-à-dire par les œuvres *visibles* de la création, comme la cause par l'effet. » Les œuvres « visibles » excluent les *invisibilia* du Credo, donc le monde angélique ; elles comprennent donc aussi bien les réalités intérieures de l'homme (voir Blondel et la méthode d'immanence, tant prônée par le Cardinal Deschamps, paladin de l'infailibilité pontificale en 1870) que ces « spectacles de la nature » où Elie vainement s'attendit à trouver Yahweh. Dieu, dit Pie X, peut être, non pas « découvert » (*inveniri*), mais « indiqué », désigné, décrit, mis en lumière (*demonstrari*). La forme impersonnelle et passive de la phrase nous fait voir qu'elle vise, non l'hypothèse, mais la thèse. Il n'y est pas question de la découverte automatique, par la première crapule venue, sans grâce, immanquablement, en dépit du Péch^é originel et de ses séquelles, de Dieu, capturé par quiconque jetterait l'hameçon du syllogisme. Aussi l'auteur, simple autodidacte, cède-t-il volontiers sa parole à un théologien professionnel : « Notons que la connaissance de Dieu, dont le Concile (du Vatican) revendique la possibilité (sans se prononcer sur les questions de fait), est une connaissance d'ordre moral et religieux, source d'obligation quant aux devoirs majeurs. Le principe objectif de cette connaissance se trouve dans « les choses créées » : expression où l'on ne saurait voir la recommandation d'aucun système particulier. Le principe subjectif est la *lumière naturelle* (par opposition à : surnaturelle) de la *raison humaine*, « raison » étant à prendre ici au sens général de faculté de connaissance, et non pas nécessairement de connaissance syllogistique [...] Mais le Concile n'exclut nullement la nécessité de conditions morales, ni celle de grâces intérieures, pour mener à la découverte de Dieu. L'intérêt majeur de la définition du Vatican est d'établir que la connaissance de Dieu n'est pas étrangère à la capacité connaturelle de la raison, et que, de même que la grâce suppose la liberté, la foi suppose la raison qu'elle restaure et surélève »

philosophes au bout de leurs ratiocinations. Mais la vérité venue, la vérité faite homme, la vérité réalisée par nous (Jean, 3:21). C'est donc une vie que cette vérité, la seule vie qui n'ait point rompu le contact avec la Source de toute vie, la seule véritable vie. C'est pourquoi l'Homme unique et extraordinaire que saint Jean dénomme « le Véritable », l'Homme qui a pleinement vécu cette vie de vérité qui est la seule voie, parce qu'Il en avait seul la plénitude et le secret, a pu dire de Lui-même : « Je suis la Voie, et la Vérité, et la Vie » (Jean, 14:6). Il faut donc vivre. Mais vraiment vivre ! Car une vraie vie d'homme n'a rien de commun avec nos simulacres de bourgeois, soigneusement à l'abri de tout enthousiasme, de toute flamme, de toute « exagération ». Il faut oser vivre *dangereusement*, courir des risques, viser haut, toujours plus, et même, au plus profond de nos chutes, implorer Dieu pour qu'Il fasse de nous des *Saints*. Oh ! comme alors cette vie, que les imbéciles déclarent « vide » et « bête », devient au contraire dramatique et passionnante ! D'invisibles armées nous entourent et nous attirent (Hébreux, 12:1) ; si précieuse est toute âme que le Ciel et l'Enfer se penchent sur ses débats. Et, peu à peu, les offrandes mêmes et les sacrifices que nous consentons à ce que nous avons reçu de lumière, le prix que l'Évangile nous presse de payer pour la possession de la Perle unique, — le marchand de la Parabole *cherche* d'abord le joyau, puis, l'ayant trouvé, vend tous ses biens, *devient pauvre*, et c'est alors seulement que la Perle devient sienne ! — oui, c'est notre appauvrissement (Matthieu, 19:21), la perte même de ce qu'autrefois nous nommions notre vie (Jean, 12:25), qui nous enrichit de l'adorable Présence.

Cette irrécusable expérience est offerte à tout homme. La plupart la dédaignent. Ceux qui, l'ayant obtenue, ne l'ont pas refusée, ne pourraient plus douter. Or, chaque âme ainsi conquise et consolée contribue à grossir ce flot de témoignages, toujours en marche, qui détermine d'autres âmes à croire. Quiconque a passé par là est un *témoin* et peut affirmer que Dieu, non seulement S'est autrefois révélé, mais est toujours accessible à qui s'approche de Lui comme il plaît à Dieu seul.

8. — « DIEU EST ESPRIT »

Abandonnons le clair-obscur des spéculations humaines pour la pleine lumière de la Révélation divine et cherchons à connaître, grâce à l'enseignement même de Dieu, ce qu'Il est et comment il nous est

permis de Le concevoir. Cette nature de Dieu, Notre-Seigneur la résume en trois mots : DIEU EST ESPRIT (Jean, 4:24). Si l'Évangile portait : *Dieu est un esprit*, cette façon de s'exprimer classerait Dieu dans une catégorie d'êtres — les *esprits* — dont Il ne serait qu'un spécimen. Mais, l'expression du Seigneur : *Dieu est esprit* ne confine pas Dieu dans une classe déterminée; elle décrit simplement Sa nature. Déjà, le Christ avait dit à Nicodème : « Ce qui est né de l'Esprit est esprit » (Jean, 3:6). De même, Il lit plus tard à Ses disciples : « C'est l'Esprit seul qui donne la vie; quant à la chair, elle est stérile. Et Mes paroles sont esprit et vie » (Jean, 6:63). Traduisons plus exactement ce verset : « L'Esprit, c'est ce qui crée la vie ». Non seulement l'Esprit *engendre* la vie et lui donne naissance en la communiquant (Jean, 3:6, texte grec), mais Il la *fait*, Il la *crée* purement et simplement : *to zôopoioûn* (Jean, 6:63). Du Christ, « Second Adam », saint Paul atteste qu'Il est UN Esprit créant la vie, à l'encontre du « Premier Adam », qui s'est borné à la recevoir (1 Corinth, 15:45). Mais, l'Esprit Lui-même, l'Esprit considéré en soi, l'Esprit absolu, c'est, selon Notre-Seigneur, le principe de la vie. L'Ancien Testament nous enseigne, d'ailleurs, qu'après avoir « formé l'homme de la poussière terrestre, l'Éternel Dieu lui insuffla l'Esprit de vie, de sorte que l'homme devint un être vivant » (Genèse, 2:7).

Remarquons en passant que la Bible use du mot *nepesch* pour désigner la vitalité inférieure, le principe d'animation, que l'homme partage avec les animaux. Mais, en l'occurrence, c'est le pluriel *chayôth* qu'elle emploie, expression réservée pour caractériser le principe de vie supérieure, que Dieu possède en propre et daigne communiquer aux hommes. C'est donc l'*Esprit* des *vies* qu'il faudrait traduire : l'unique Esprit de qui proviennent toutes les manifestations de la vie.

Il est difficile de définir la vie ; Bichat y voyait, il y a plus d'un siècle, « l'ensemble des forces résistant à la mort ». Ce n'est pas une lapalissade. Il suffit, en effet, de jeter un coup d'œil sur la nature et sur nous-mêmes pour perdre toute illusion sur la prétendue facilité de la vie. La faim, la soif, la fatigue, le sommeil et la mort ne s'attaquent pas au corps seulement. *Facile descensus Averni* : la descente aux enfers est facile — disait Virgile il y a 2.000 ans. Cette constatation est le pain quotidien de notre expérience. Pour peu que nous nous laissions faire, nous aussi manifesterions cette « dégradation de l'énergie », dont la physique moderne nous affirme l'inéluctable fatalité. La loi des choses, ce qui leur est le plus « naturel » et le plus normal, c'est l'inertie, le repliement sur soi-même, la stagnation. Ce repos d'inaction

dans la mort, nous n'y échappons physiquement, durant quelques années, que par de perpétuels artifices : nourriture, vêtements, soins de tout ordre. A la longue, la résistance elle-même nous fatigue et, malgré nous, notre organisme s'abandonne. Il nous échappe et nous trahit. Au désert, quand souffle le simoun, les chameaux se cachent la tête dans le sable et attendent la mort. Ainsi nous-mêmes, en cette région obscure et profonde où nos penchants et nos tendances s'élaborent à l'insu du Moi conscient, nous aussi nous détendons pour le sommeil final. D'un ami décédé, Goethe disait qu'il était mort « parce qu'il n'avait plus le courage de vivre ». Le *courage*, parce que, pour vivre, *il faut lutter*.

Il en est de même pour la vie intellectuelle et morale. Nos facultés s'estompent et nous n'y pouvons remédier. Nos forces passionnelles, après avoir réalisé le mal ou le bien, se dissipent et, trop souvent, nous baptisons *sagesse* et *patience* ce qui n'est qu'*impuissance* et résignation. Pendant quelques années, l'homme le plus fort s'agite et s'évertue. Certes, il extériorise son Moi par son œuvre. Mais, qu'il soit artiste, philosophe, homme d'État ou tout bonnement père de famille, il n'a pu que transmettre une vie qu'il a lui-même reçue, vie d'ailleurs partielle et précaire, sans aucune garantie d'indépendance et de pérennité. Au fond, nous ne cherchons à nous perpétuer extérieurement — par l'œuvre d'art, l'action politique ou la procréation — que parce que nous sommes intuitivement certains, avertis par un irrécusable instinct, que nous ne sommes pas capables de nous perpétuer *nous-mêmes*.

Nos personnes, nos institutions, nos civilisations s'effritent et redeviennent poussière. Et, pendant les quelques années passées ici-bas dans l'antichambre de la mort — qui donc a dit que tous les hommes sont des condamnés à mort en sursis ? — nous ne cessons pas de mourir à chaque instant.

L'Eternel est la seule réalité permanente. Tout ce qui va et vient, tout ce qui passe, tout ce qui se mesure et s'évalue, tout ce qui naît, croît et meurt, tout ce que nous empruntons au monde extérieur à titre précaire et variable, tout cela n'a pas de réalité profonde, et, si c'est uniquement pour cela que nous vivons, nous sommes pareils à ces tristes héros des légendes médiévales, qui vendent leur âme au Diable pour des pièces d'or, et qui découvrent tôt ou tard que cet or s'est transformé en feuilles desséchées. Nos vies — même les plus pauvres en biens matériels, et les plus désolées, les plus frappées par la malchance — seraient autrement sereines, paisibles, heureuses, si, tout en goûtant des biens temporels que notre Père céleste a créés pour que

nous en jouissons, nous usions de ces biens tout en sachant que ce ne sont que des ombres, que des masques, des paravents éphémères derrière lesquels nous attend, immobile et patiente, l'éternité vivante de Dieu.

Nous autres, qui nous croyons vivants, qui nous imaginons avec une puéride vanité plus réels, plus actifs que les morts, que ceux que NOUS appelons les morts — et qui nous dit qu'eux, les défunts, ne nous appellent pas, nous autres, les MORTS ? — nous donc, qu'est-ce que nous cherchons à travers toute notre vie ? Quel en est le suprême idéal, le but stable et permanent, l'orientation profonde ? Le pôle commande les mouvements de l'aiguille aimantée : quel est notre pôle ? Est-ce la Source éternelle, inépuisable, de la Vie, d'une Vie dont les formes et les apparences, les expressions et les fruits peuvent varier, mais qui, de plus en plus, se rapproche de Celui qui est Lui-même la Vie vivante ? Est-ce, au contraire, ce que l'Écriture Sainte appelle le Rien, la Bagatelle, l'« image de ce monde qui passe » ? De quel côté sommes-nous, nous autres ? Du côté de la Vie réelle, indestructible, victorieuse, ou du côté des fantômes, des apparences, des pauvres possessions qui se dissipent dans nos mains : argent, vanité, sensualité ? De quoi nos existences terrestres sont-elles faites ? Sont-elles des êtres de chair et d'os, rendant au toucher un son « plein » — ou des imitations empaillées, qui résonnent « creux » ? Nous qui mourrons bientôt — car le temps fuit de plus en plus vite — nous qui devons tout abandonner, nous sentir un jour basculer au bord du noir abîme, sommes-nous inscrits au Livre des Vivants, irons-nous, comme dit un Psaume, dans la Terre des Vivants, ou bien sommes-nous destinés au grand égout des âmes, à la poubelle spirituelle ? Que valons-nous ? Que sommes-nous, maintenant, en cet instant même ? Des vivants ou des morts ?

Et qu'est-ce donc que la Mort ? Est-ce uniquement cette dissociation périodique des formes matérielles servant, dans le monde physique, de point d'appui physique à nos âmes spirituelles ? Non. Car nous mourons à chaque instant. D'une mort physique et d'une mort morale. Chaque fois que les infirmités de la Chair, que les paralysantes lourdeurs et lenteurs de la Matière portent atteinte au jaillissement créateur de la Vie, chaque fois que la Vie est blessée au flanc, la Mort triomphe, frappe et sévit.

La peur, le doute, l'angoisse, la méfiance, l'envie, l'avarice, l'égoïsme, toutes déficiences qui mutilent et parfois brisent l'élan de la Vie féconde en actes, en réalisations — tout ce qui paralyse notre

rayonnement, notre expansion — tout ce qui nous contracte, nous dessèche et nous pétrifie : ce sont des offensives de la Mort.

L'énigmatique épouse de Loth, dans l'Ancien Testament — cette femme hantée par son passé, pétrifiée par les visions de ce passé dont elle s'emplissait le regard avec l'épouvante de ceux qui n'attendent aucun Rédempteur — elle ne pouvait plus avancer, se délivrer, marcher de pair avec les vivants : elle semblait vivre et c'était une morte !

Et précisément parce que la santé physique suit souvent pas à pas la santé morale, nos lassitudes et nos décrépitudes — qui surviennent à chaque instant dans nos existences terrestres — marquent comme un sillage matériel nos périodes d'abandon, de défaite, de lâcheté, de trahison : « Je m'approcherai de l'Autel de Dieu », dit un Psaume, « du Dieu qui sature de joie mon cœur rajeuni ! »

Vivre, c'est se créer sans cesse soi-même moralement, avec l'aide de ce Dieu qui nous redonne à chaque instant, proclame un autre Psaume, « la jeunesse de l'aigle ». Vivre, c'est — comme un fleuve magnifique charriant à la fois, dans ses alluvions, la boue et les pépites d'or — avoir tellement en vue le But, le But seul — ce But sacré, divin, dont Jésus dit qu'il est l'Unique Chose Nécessaire — qu'on se soucie de moins en moins des choses mortes et vides, des coques desséchées du passé, des hochets et des vanités, des masques et des apparences, pour se donner corps et âme au devoir et à la joie de faire, d'agir, de créer, de mettre sur pied des œuvres profitables à nos frères, de laisser derrière nos existences terrestres un tel sillage de bonnes œuvres, que ceux qui les considèrent en rendent grâce à Dieu. Vivre, c'est RENDRE GLOIRE A YAHWEH.

A cette vie vécue, empruntée, participée, vie reçue, comme dit saint Paul, vie toujours hypothéquée par l'inertie, le même Apôtre oppose la Vie qui se donne et se communique, la Vie-en-soi, éternelle et rayonnante, que, pour la distinguer essentiellement de la première, Ruysbroeck l'Admirable appelle *het levende Leven*, la *Vie vivante*. C'est la notion la plus positive qui soit. Insistons-y : cette vie énergétique, cette vie par elle-même douée de propulsion — le *perpetuum mobile* des Anciens, mais qui n'est perpétuellement en mouvement que parce qu'elle transcende le mouvement — ce n'est pas l'ombre de vie, l'existence — le mot lui-même veut dire : provenance, emprunt — ce n'est pas cette force, conditionnée et limitée, que nous recevons et ne sommes en état de garder que parce qu'On ne cesse de nous l'infuser, mais, dans son originelle et souveraine plénitude, l'océan sans rives de l'être. Cette vie diffusive de soi, c'est ce que nous

dénommons l'*esprit*, le diffuseur de vie : *to pneuma esti to zôopoïoûn* (Jean, 6: 63), le *souffle*....

Littéralement, le mot signifie : souffle. De même que la parole de Dieu est la manifestation de Sa pensée, ainsi, dans le symbolisme biblique, le souffle de l'Éternel est l'extériorisation de sa puissance, analogiquement conçue et représentée comme un rythme vital. Une fois de plus, la notion d'esprit associe les idées d'énergie et de vie. Par contre, tout ce qui, naturellement inerte, doit recevoir l'impulsion de l'esprit, tout ce qui ne serait pas sans l'esprit, tout ce que l'esprit arrache au néant — c'est la création *ex nihilo* — c'est ce que nous dénommons matière. Le monde est donc, en soi, essentiellement matière, c'est-à-dire pure création, passive possibilité d'être, et n'est même « puissance » (au sens aristotélicien) que parce que Dieu le conçoit éternellement comme « créable ». Car, non seulement la réalité concrète du monde, mais même sa possibilité, sa virtualité — donc sa réalité abstraite — étant un intelligible, présuppose une Intelligence. Nous dirons donc, contre Platon, que le monde n'existe pas par soi-même. Pour qu'il y ait des choses, c'est-à-dire des distinctions, il faut qu'il y ait un ordre, donc une pensée préalable. La matière est donc cette chose paradoxale : du néant gratifié d'existence. Evidemment le rien n'a pas d'existence propre : il est ce qui n'est pas. Mais, dès qu'il y a quelque chose, ce quelque chose existe réellement, contrairement aux doctrines de l'Orient, mais d'une réalité constamment suspendue dans le vide, toujours en équilibre instable, puisque, n'ajoutant rien à la plénitude de Dieu, il n'a rien de nécessaire. On ne peut non plus parler du néant comme d'un principe : ce qui n'est pas ne peut inaugurer aucune séquence. Dieu, source de tous les possibles, en objective et manifeste quelques-uns : ce sont les mondes qu'il Lui plaît de créer. Or, ces mondes créaturels sont tous hypothéqués par leur tare essentielle : livrés à eux-mêmes, ils cesseraient d'être. Voilà donc deux mouvements, si l'on peut dire, ou plutôt deux tendances : l'une, naturelle à l'univers créé, est lassitude, abandon de l'effort, inertie ; son aboutissement absolu, c'est le néant. Dans la mesure où les choses de ce monde s'abandonnent à cette propension, elles sont matière, elles sont — comme dit Jésus-Christ — « chair paralysée ». Peu importe qu'il s'agisse d'êtres inanimés, d'animaux ou d'hommes : le Moi humain, pour autant qu'il est simple principe d'animation, naturel comme dit saint Paul, appartient à la chair, est une « forme de ce monde qui passe ». Mais, par contre, dans l'exacte mesure où des êtres résistent à l'inertie et s'abandonnent au principe de toute vie, ils participent à l'esprit, qui est force active, jaillissement créateur, effort.

D'où le vers goethéen :

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlosen !
(Qui toujours cherche et s'évertue
Est susceptible de rachat !)

Cette vie énergétique — saint Paul dit : énergôn, c'est-à-dire *communiquant son énergie* — c'est l'esprit. Telle en est notre notion concrète et positive.

Par ailleurs, la formule *Dieu est Esprit* est susceptible aussi d'une interprétation négative : Dieu n'est ni matière, ni chair, ni rien d'éphémère ou d'analysable (c'est-à-dire de réductible et de dissociable). Il n'a donc aucune consistance, fût-ce en la plus subtile et plus éthérique substance matérielle, comme certains Pères de l'Eglise en ont attribué aux Anges. Il n'y a, pour Dieu, ni matière « grossière » ni matière « subtile ». Tout ce qui est susceptible d'évaluation quantitative, étant sujet à la croissance comme à la décroissance, est contraire à la simplicité de l'inchangéable Éternel. Selon le Christ Lui-même, il est infiniment au-delà de toute forme (Jean, 5:37). Il n'occupe donc aucun lieu dans l'espace et ne peut, par conséquent, avoir aucun rapport spatial avec quoi que ce soit : Il n'est ni « au-dessus », ni « en-dehors », ni « au-dedans » de nous. IL EST. L'espace lui-même, déterminé par l'étendue de l'univers, par l'impénétrabilité foncière des « choses » en tant qu'elles manifestent le principe de la quantité — « signe » du non-Dieu — n'a pas d'existence en dehors de la création. Il est le rapport des choses entre elles, à la fois antagonisme et liaison réciproques. Ce n'est donc ni à Jérusalem, ni sur le Mont Garizim que les Juifs pouvaient Le trouver *localement* :

« Dieu est Esprit, et ceux qui veulent vraiment L'adorer doivent L'adorer en esprit et en vérité. » C'est donc partout qu'on Le trouve, par une recherche qui n'a rien d'*extensif*, parce qu'elle doit être *intensive*, parce qu'Il est — au cœur de toute chose — l'être créateur de son être emprunté, la vie vivante de sa vie vécue, la réalité la plus intime et donc la plus secrète, la plus universelle et, par conséquent, la moins connue : « Le Royaume de Dieu n'est pas ici ou là ; il n'a rien qui puisse attirer l'attention. Car voici : le Royaume de Dieu est au-dedans de vous ». Cet *au-dedans* doit être, d'ailleurs, précisé...

Il n'a rien de spatial, cela va de soi. Pourquoi ? Parce que, nous révèle Jésus-Christ, Dieu n'a rien de formel, de figuré, rien qui permette de « L'entendre » ou de « Le voir » (Jean, 5:37). Nul ne peut

Le connaître que par le Fils, par « Son Verbe demeurant en nous » (Jean, 5:38). Mais, qu'est-ce qu'une forme ? C'est une limite. Toute limite est impossible à Dieu. Pas plus que nous ne pouvons, par conséquent, fixer à Dieu des bornes spatiales ou temporelles, pas plus ne pouvons-nous Lui fixer des limites mentales : « Dieu est grand, mais Son impénétrable grandeur nous échappe » (Job, 26:14) « Qui peut sonder l'Esprit de l'Eternel ? » (Isaïe, 40:13). Car « Mes pensées ne sont pas vos pensées, dit Yahweh ; autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant Mes pensées sont élevées au-dessus de vos pensées » (Ibid., 55:8-9). C'est pourquoi l'*idée* que nous nous faisons de Dieu, quelque grandiose et sublime qu'elle soit, ne Le « fixe » pas plus qu'un lieu quelconque dans l'espace. Rien d'humain, rien de créé, ne peut, comme tel, nous révéler le Très-Haut : « Car ainsi parle le Très-Haut, dont la demeure est éternelle : J'habite dans la sainteté, et Je suis avec l'homme contrit et humilié... Quelle maison pourriez-vous Me bâtir, quel lieu Me donneriez-vous pour demeure ? » (Isaïe, 57:15 et 66:2). Lui-même étant Saint, Son essence même étant — par rapport à la corruptibilité de toute chose créée — SAINTETÉ, nous Le trouverons partout où nous trouverons la Sainteté. Tout ce qui, dans le monde entier, est saint, ne l'est que par Sa présence : « Soyez saints, parce que Je suis Saint » (Lévitique, 11:44). Nous ne prendrons donc pour Dieu aucun faux dieu, aucune idole, rien d'éphémère, rien de créé, aucune image, matérielle ou mentale, car les mentales sont, elles aussi, nées de la « chair » comme les physiques. Dieu seul est Dieu ; les notions que nous nous faisons de Lui ne sont pas Dieu. Tout au plus, peuvent-elles nous faire songer à Lui, comme les autels de pierre élevés par Jacob en souvenir de l'Eternel.

9. — DIEU, SOURCE D'ÊTRE POUR SOI-MÊME

Certes, il y a *des* esprits, c'est-à-dire des êtres qui, bien que créés, sont tellement perméables à Sa présence et à Son action, qu'ils participent à Sa sainteté, donc à Sa spiritualité. Ainsi, le miroir reflète fidèlement celui qui s'y regarde ; ainsi le verre, entièrement transparent aux rayons du soleil, participe à son rayonnement et projette à son tour la chaleur et la clarté. Mais tout être créé a commencé d'être ; même à le supposer créé de toute éternité, il aurait pu ne pas être. Il a sa source, sa « raison d'être » en Dieu et dépend donc en toutes choses de Lui, alors que Dieu, sans autre origine que Lui-même, ne dépend absolument de rien. Il est, éternellement. Son existence — mieux vaudrait dire : Son être — est le fait nécessaire et primordial sur quoi

tout repose, en définitive. Le mystère de l'être dépasse d'ailleurs notre pensée. Alors que, tous, nous avons commencé d'être, nous ne pouvons pas nous représenter notre néant antérieur. Si, faisant abstraction de tous les attributs qui différencient entre elles les créatures, nous ne réfléchissons qu'à leur qualité unique et fondamentale d'être, de présence, alors qu'elles auraient pu ne pas exister, le caractère unique, inexplicable, « brut », de leur présence doit nous stupéfier. Essayons, par un persistant effort, de concentration, d'ascèse intellectuelle et de dépouillement conceptuel, d'anéantir mentalement tous les objets de cet univers. Nous n'en garderons pas moins l'image — vague et rudimentaire, mais réelle — de l'espace occupé « jadis » par eux. Nous leur attribuerons une présence invisible. Mais, abolir mentalement l'espace ? À l'extrême rigueur, une gymnastique sévère de l'entendement — analogue au Yoga hindou — nous permettrait de résorber même l'espace dans le Moi. Mais le Moi lui-même ? Le Bouddhisme tend à le faire disparaître — *nivrîti*, d'où *nirvâna* — par l'extinction du désir. Mais l'extinction du désir présuppose le désir de l'extinction. Poussons jusqu'au bout notre méditation du type *yoguî* ; le Moi se réduit à n'être qu'un regard, un œil mental. Pouvons-nous, à son tour, le supprimer mentalement ? Non, puisque, le Moi seul subsistant dans cette hypothèse, l'acte même par lequel il tenterait de se nier serait... un acte, une manifestation d'existence ! Nous ne pouvons donc affirmer notre néant qu'en le niant. Cependant, nous avons pu nier l'univers tout entier, l'abolir mentalement. Autrement dit, son abolition concrète, puisqu'elle est concevable, est possible. Cela suffit pour que lui manque tout caractère nécessaire et absolu. Mais moi-même, que suis-je pour autrui, sinon partie de cet univers *contingent* ? Les autres peuvent me supprimer par la pensée, tout comme j'ai fait moi-même pour eux. Une double conclusion s'ensuit. 1° l'univers tout entier, moi-même y compris, pourrait ne pas être ; 2° mais, comme le non-être, le néant, n'existe pas, il est impensable ; en dernière instance, un concept ultime survit à tous les autres : c'est celui de l'être. Je me l'attribue à moi-même, vous en faites autant ; mais nous avons vu que cette attribution est tout arbitraire. Donc, l'être est indépendant *des* êtres. Eux, passent ; lui, demeure. Il possède donc éternellement et parfaitement les attributs que *les* êtres n'ont qu'imparfaitement et passagèrement. Alors *qu'IL EST*, eux, *deviennent*. Aussi le Prologue du IV^e Évangile réserve-t-il à Dieu le verbe *être* et aux créatures le verbe *devenir*.

Peut-être un symbole, une image, pourront-ils nous suggérer une compréhension plus exacte de ce rapport entre les êtres et Dieu. Un

homme souffle dans une pipe en terre et produit des bulles d'eau savonnée. Ces bulles existent, elles sont distinctes de celui qui les crée, chacune d'entre elles a ses dimensions et ses couleurs caractéristiques. On ne peut pas dire quelles ont seulement *l'air* d'exister. Leur présence n'est pas apparente, mais réelle. Cependant, la bulle n'existe qu'aussi longtemps que son créateur continue de souffler ; s'il s'arrête, elle éclate et cesse d'être : « O Eternel, si Tu leur retires Ton souffle, toutes choses expirent ; mais, si Tu leur envoies Ton souffle, elles sont créées » (Psaume 103:29-30). Imaginons un instant que la bulle soit consciente, à sa façon. À son niveau mental de bulle, peut-elle évoquer sa propre mort ? Peut-elle suffisamment échapper à soi-même pour se considérer *du dehors* et se représenter comme n'existant pas ? Comme une vraie bonne bulle, prisonnière de l'espace et du temps, elle ne peut s'imaginer le monde sans elle, ni son propre anéantissement. Ainsi, tout homme sait qu'il doit mourir un jour, mais n'y *croit* pas... Enfin, la bulle peut-elle, par elle-même, parvenir à la connaissance du souffleur ? Cette connaissance n'appartient pas à l'horizon intellectuel des bulles. Tout au plus, notre bulle se rendra-t-elle compte de ceci : c'est que la force qui la maintient dans l'être, qui la propulse, tout en lui restant immanente — faute de quoi, la bulle « claquerait » — se renouvelle mystérieusement, sans qu'elle, la bulle, y soit pour quelque chose ou y comprenne quelque chose. Elle ne peut donc connaître, par elle-même, le souffleur, que sous le masque de sa propre impulsion vitale. Bulle, connais-toi donc toi-même !

Supposons, maintenant, que le souffleur communique à la bulle quelque chose de ses propres pouvoirs d'intellection : la bulle connaîtra son créateur, c'est-à-dire qu'elle saura *nommer* son impulsion créatrice. Elle l'identifiera. Mais, elle reste elle-même bulle comme avant. Elle pourra même se révolter contre le souffleur, vouloir à sa propre guise « vivre sa vie ». Suprême rébellion : elle affirmera qu'il n'y a pas de souffleur, mais une force aveugle, éternellement issue de nulle part. Elle dira même qu'elle est elle-même son propre souffleur (c'est le panthéisme) ou qu'il n'y a pas de bulle, qu'elle-même n'existe pas, qu'il n'y a qu'un souffleur, sans doute excentrique, qui s' imagine être devenu bulle (c'est la théosophie orientale). Il n'empêche que, bel et bien, la bulle existe, qu'elle n'est pas le souffleur, mais qu'elle n'existe que par son souffle.

C'est l'histoire même de nos rapports avec Dieu : livrés à nous-mêmes, nous ne serions pas. Ce que nous avons d'être, nous l'empruntons à Dieu. La formule augustinienne : *tota vita gratia sola*, est donc rigoureusement vraie. Comme il ne peut y avoir, entre l'Être et le

néant, entre l'Être et ce qui n'est pas, aucun rapport qui ne provienne de l'Être, il va de soi que Dieu n'a créé le monde par aucune prétendue « nécessité de nature ». Il n'y a ni commune mesure, ni rien qui puisse donner lieu, entre Dieu et l'homme, entre Dieu et toute créature, à des relations autres qu'un acte de souveraine volonté chez l'Un, et de totale mendicité chez l'autre.

En disant donc que Dieu seul EST, nous ne nions pas la réalité des autres existences. Nous disons simplement que les mots *être* — *vie* — *présence* n'ont de sens absolu que pour Lui. Les créatures existent réellement, mais leur existence est relative et contingente ; alors que Dieu est, *parce qu'Il est*, et pour nulle autre raison. Aucune autre volonté que la Sienne ne Le pose dans l'être ; d'ailleurs, Il n'A pas l'être : Il EST l'être. Il n'A pas tel ou tel attribut ; IL EST, c'est pourquoi Ses attributs sont aussi. Il ne pourrait d'ailleurs pas vouloir ne pas être. Nous avons en Lui notre source de vie : la sienne est dans les profondeurs de Sa propre nature. Tel est le sens du fameux passage de la Bible : « Je suis qui Je suis » (Exode, 3:14). C'est-à-dire : ne cherche pas à M'expliquer, à Me définir par rapport à rien autre que Moi-même. Ce que Je suis, Je le suis parce que Je le suis... Et l'Éternel ajoute : « Va vers les enfants d'Israël et dis-leur : YAHWEH m'envoie vers vous » (*Ibidem*). Le nom de *Yahweh* est un verbe substantifié ; c'est la 3^e personne du singulier de l'indicatif imparfait du verbe *être*, en hébreu, où l'imparfait a valeur de futur ou plutôt de passé continuant indéfiniment. Dans toutes les langues où il est usité, l'imparfait dénote une action qui n'est pas terminée. *Il est* n'a de valeur que pour le présent fugitif : il a pu ne pas être ! — De même, *il fut* affirme, de l'existence passée, qu'elle est close, qu'elle ne continue pas. Mais *il était* implique une continuité d'existence, une durée concomitante aux événements qui *furent*. Ce nom de YAHWEH représente donc la vie de Dieu, non comme une existence ayant atteint son point terminal, mais comme une activité continue et vivante, sans périodes qui en modifient la teneur. De même, à l'autre extrémité de la Bible, saint Jean nous parle « de la part de Celui qui est, était, sera » (Apocalypse, 1:4). Les Païens eux-mêmes n'étaient pas sans vestige de la Révélation primitive : les prêtresses de Dodone, au dire de Pausanias, usaient liturgiquement de la formule *Zeus est, Zeus était, Zeus sera*.

Le nom de *Yahweh* devrait donc se traduire *Il est éternellement*. La version grecque des Septante porte : *ho On* en latin : *Ens*, donc, *Celui qui est*. Ce que la langue anglaise rendrait excellemment par *He is being...* Les Bibles protestantes traduisent à juste titre : *l'Éternel*. Suivant en l'occurrence l'usage juif qui substituait *Adonai* ou *El-*

Schaddai, parfois aussi *Elohîm*, à l'ineffable et incommunicable *Yahweh* (prononciation exacte, croit-on généralement, de *Jéhovah*), les versions catholiques et orthodoxes de la Bible traduisent presque partout *Yahweh* par : *le Seigneur*.

Il est signifie donc l'éternité de Dieu, qui n'a ni commencement, ni fin, ni même « ombre de variation » (Jacques, 1:17). Telles sont les implications de ce Nom ; elles sont d'ordre plutôt négatif, en ce qu'elles différencient Dieu des créatures. Quant au sens positif de cette appellation, il exprime l'être absolu de Dieu. Ce Nom, d'abord, bat en brèche le panthéisme, en ce qu'il affirme Dieu comme indépendant, conscient de soi-même, autrement dit : « personnel ». Il fait plus : il nous révèle l'infinie plénitude de vie que Dieu possède en Lui-même.

Résumons-nous : qu'y a-t-il ? Des êtres qui ne peuvent pas être éternels, parce qu'ils varient. Cela seul peut être éternel qui, ne contenant en sa nature aucun germe de dissociation, et n'étant pas un ensemble susceptible de dissolution, ne peut ni rien perdre ni rien acquérir, de sa propre substance. L'éternité postule donc la simplicité. Aucun des êtres n'est donc éternel, ni non plus, *a fortiori*, l'ensemble des êtres. Inutile de répondre que l'ensemble, simple en réalité, se joue la comédie — à soi-même, puisqu'il n'y a que lui, dans cette hypothèse — de paraître variable et contingent. C'est la thèse orientale, particulièrement bien exposée dans les *darçanas* hindous. Or, un Absolu qui fait mine d'être relatif pourrait ne pas le faire. On se demande ce qu'il y gagne. À quoi Mme Blavatsky, fondatrice du mouvement théosophiste, répondait : « Allez le Lui demander ! » Pour nous, Chrétiens, l'Absolu — Dieu — *crée* du relatif. Pour le panthéisme oriental, l'Absolu *devient* lui-même relatif ; il cesse donc d'être simple et ne peut prétendre à l'éternité. Le grand maître du *Védânta*, Çankaracharya, riposte que cette relativité n'existe pas : l'Absolu ne change pas, ne cesse pas d'être absolu, mais *paraît* seulement relatif. « Paraît »... *à qui* ? A lui-même, puisqu'il n'y a que lui ! Mais, l'intrusion du relatif, même à titre d'erreur, donc d'idée, dans la nature de l'Absolu lui ravit derechef sa simplicité. Et qu'on ne dise pas que cette relativité n'a aucune réalité, même idéale, même notionnelle ; *car alors elle n'existerait pas*, autrement dit : *l'Absolu ne la penserait pas*.

Nous excluons donc *les* êtres et le *total* de ces êtres. Nous ajoutons que ce *total* n'a pas, au-delà de sa multiplicité manifestée, une existence mystérieusement et contradictoirement simple. Il reste que, cependant, si tout change, c'est en vertu d'une loi permanente. Si les êtres naissent, varient et disparaissent, mais que, cependant, il ne

cesse pas d'en naître — pour, à leur tour, varier et disparaître — c'est qu'il est une Source unique et profonde à qui tous doivent leur jaillissement. Ne disons pas qu'elle trône dans l'espace, même en le remplissant tout entier, parce qu'il n'y a d'espace que par rapport aux choses. Avant que fussent les choses, avant qu'elles eussent entre elles ce rapport d'impénétrabilité réciproque, qui s'appellera chez les créatures conscientes *égoïsme*, et que nous appelons *espace*, la seule et définitive Réalité était, sans borne, sans étendue, sans lieu, sans passé, sans avenir. Elle n'avait pas l'être, *car l'être est issu d'Elle*. L'être est Sa communication de Soi-même. Elle Se suffit à Soi-même. Elle est un monde pour Elle-même ; tout ce qui fut, tout ce qui est, tout ce qui sera, est en Elle *présence* (moins les grotesques et pathétiques restrictions de notre univers imparfait), et présence éternellement invariable. Le vrai monde, le véritable univers, l'authentique plénitude, l'absolue richesse et parfaite Totalité — sans analyse, ni division — le parfait Ultra-monde, c'est Dieu.

10. — DIEU « CONCEVABLE », MAIS INCOMPRÉHENSIBLE

On s'aperçoit, par ce qui précède, du caractère fatalement imparfait de la théodicée. Ce qu'il nous est donné de concevoir, nous sommes incapables de le « saisir », donc de le décrire adéquatement. Mais qui peut se vanter de pouvoir exprimer en paroles tout le trésor intérieur de ses propres émotions, de ses propres intuitions ? Les êtres les plus familiers, objets de notre observation quotidienne, nos inférieurs même, ne nous livrent jamais leur mystère : « Incapable de comprendre la nature d'une fourmi, écrit saint Basile, comment peux-tu te vanter d'être à même d'imaginer l'insaisissable puissance de Dieu ? » (*Epist. XVI ad Eunomium*). Impossible de définir quant à Lui-même, et non plus seulement quant à nous, ou de décrire, Celui qui, source de toute pensée, échappe à la pensée comme l'eau de la mer à nos filets. Aucune intelligence créée n'est capable de Le concevoir adéquatement : Dieu est *incompréhensible*. Quelque sublime que puisse être l'intelligence humaine, elle est hors d'état de *L'appréhender* : « Prétends-tu sonder la pensée de Dieu, parvenir à la connaissance parfaite du Tout-Puissant ? Connaissance plus haute que les cieux : que feras-tu ? — plus profonde que le séjour des morts : que sauras-tu ? » (Job, 11:7-8).

Dieu, dit saint Athanase (*Contra Gentes*, 25:5), « est au-dessus de toute substance, de toute pensée humaine ». Et saint Basile : « Qu'Il existe, je le sais; ce qu'est Son essence, je le tiens pour chose inaccessible à mon esprit » (*Epist.* 234). — « Que Dieu existe, dit saint Jean Damascène, la chose est manifeste ; mais *CE* qu'Il est, dans Son essence et dans Sa nature, c'est chose absolument incompréhensible et inconnue » (*De Fide orth.*, I, 1:4) — « Je sais de Lui beaucoup de choses, dit encore saint Jean Chrysostome, mais je ne sais pas *comment*. Je sais par exemple, que Dieu est tout entier partout. Comment, je ne le sais pas » (*Hom. de Incompr. Dei natura*, 3).

Mais cette *incompréhensibilité* n'est pas synonyme *d'inintelligibilité*. Nous ne sommes pas condamnés à ne *rien* savoir de Dieu. La Révélation même n'est possible que parce que l'homme n'est pas essentiellement incapable de la recevoir. Si nos facultés naturelles étaient absolument inaptées à se faire une idée, *même analogique*, de l'Eternel et de Ses attributs, inutile de nous communiquer un message divin, pas plus qu'on n'envoie de lettre à la grenouille et de carte postale au rhododendron. Saint Irénée rétorque à certains contempteurs de la nature humaine : « Le Seigneur a dit que le Père est connu par la révélation du Fils. Il n'a pas dit que le Père et le Fils sont inconnaissables. Dans ce cas, la venue même du Fils eût été inutile. Car, pourquoi donc est-Il venu sur terre ? Est-ce pour nous dire : Ne cherchez pas Dieu, car Il est inconnaissable et vous ne Le trouverez pas ? » (*Adv. Haeres.*, IV, 6:4). À quoi sert un poste émetteur, lorsque manque tout poste récepteur ? La Bible entière nous enseigne que la vraie vie, la vie éternelle, c'est de connaître Dieu ; c'est le but même de notre vie. Bien entendu, même illuminés par la grâce, nous ne parviendrons jamais à connaître exhaustivement l'Infini ; c'est « comme en un miroir et symboliquement que maintenant nous voyons » (S. Paul). Mais un savoir incomplet, « partiel » (1 Cor, 13:9), n'en est pas moins réel ; il n'en est pas moins un titre de gloire, étant donné Celui qui en est l'objet. S'il nous est révélé, par exemple, que Dieu *sait* et *veut*, qu'Il est *aimant* et *miséricordieux*, s'agit-il uniquement d'un langage conventionnel, purement symbolique et arbitraire ? À proprement parler, Dieu étant *simple*, il ne peut y avoir en Lui de facultés distinctes. Le soleil rayonne ; ce qui nous atteint à travers l'espace, c'est sa force, c'est-à-dire lui-même. C'est nous qui, suivant les effets multiples de cette énergie unique, parlons de *chaleur*, de *lumière*, de *électricité*, de *magnétisme*, etc... Dieu étant l'Etre en sa plénitude parfaite, tous les « dons excellents », toutes les

« perfections communiquées » (Jacques 1:17) s'unissent en Lui dans l'harmonie totale de la Vie absolue. Dieu n'est donc pas intelligent, *et sage, et puissant, et miséricordieux... Il est Dieu.* C'est nous qui, découvrant dans les créatures tel reflet fragmentaire de Sa perfection, lui donnons un nom en l'individualisant. Les attributs divins n'ont donc pas d'existence distincte ; ils ne sont pas en Dieu comme sont en Ses créatures les reflets de ces attributs. *Mais il y a en Dieu de quoi justifier nos façons de penser et de parler.* Quand nous disons que Dieu pense, ressent et *veut*, n'oublions pas qu'Il n'a pas — comme nous, qui ne *sommes* pas, mais *devenons* — à passer de l'inaction à l'action, à commencer d'agir. La divine simplicité postule un acte, seul et unique, qui se confond avec l'être même de Dieu. Autrement dit, il suffit à Dieu d'être — d'être Lui-même — pour que soient, en principe, réalisées toutes Ses opérations intradivines et toutes Ses œuvres *ad extra*. Ce minimum *absolu* d'effort, produisant un maximum *absolu* de résultats, est ce qu'on appelle populairement la *Toute-Puissance* de Dieu. Mais, la Révélation n'a pas pour but d'anticiper sur la béatitude glorieuse ; elle n'a pas à nous faire connaître Dieu « face à face » ; encore moins, comme Lui-même Se connaît. Dieu Se révèle à l'homme, nous dit le *Credo*, « *pour l'homme et son salut* », pour satisfaire aux besoins de l'homme. C'est pourquoi les grands messagers et missionnés de l'Eternel, pour éveiller et stimuler chez leurs frères ces reflets partiels de la perfection divine que sont les vertus : amour, miséricorde, patience, etc., ont en quelque sorte, et spontanément, sans calcul, décomposé la vie simple de Dieu, cette pure lumière, en diverses couleurs. Tout ce qui, dans l'homme, est plus que passive existence, tout ce qui est *valeur*, ayant en Dieu son origine, nous pressentons que, si la Vie divine a son mystère, son incommunicable secret, vis-à-vis des hommes elle se manifeste sous forme d'attributs. Yahweh dit à Moïse : « Je ferai passer devant toi Ma bonté, et Je proclamerai devant toi Mon Nom... mais tu ne pourras pas voir Ma face... » et Yahweh passa devant Moïse et S'écria : « Yahweh! Yahweh! Dieu miséricordieux et compatissant, *patient*, riche en bonté et en fidélité, qui conserve Son amour jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la rébellion et le péché » (Exode, 33:17-23 et 34:5-7). Mais Moïse ne put voir Sa face.

11. — UNITÉ (OU SIMPLICITÉ) DE DIEU

Dieu nous a révélé Son unité : « Ecoute, ô Israël ! Yahweh notre Dieu est Yahweh *un* » (Deutér., 6:4). Le texte hébreu semble impliquer qu'il s'agit de l'unité, non pas externe, mais interne, de Dieu. Ce passage du Deutéronome ne vise pas à nous enseigner le monothéisme, à nous détourner du polythéisme. L'unité n'est pas l'unicité. Certes, souvent la Bible nous inculque qu'il n'y a qu'un seul Dieu : « Y a-t-il un autre Dieu que Moi ? Il n'y a point d'autre Rocher, Je n'en connais point » (Isaïe, 44:8). Mais, il s'agit ici d'une unité qui n'est pas *numérique*, impliquant l'inexistence d'un second Dieu, mais *intégrale*, c'est-à-dire excluant toute division réelle ou possible. Le Dieu *Un*, c'est le Dieu *simple*, qui n'est pas composé d'éléments constitutifs en lesquels on pourrait Le résoudre. L'Ecole thomiste Le qualifie d'Acte pur, parce qu'il n'est point, en Lui, ni différence entre la *puissance* et *l'acte*, entre ce qui est potentiel et ce qui est actuel, entre ce que Dieu pourrait faire et ce qu'Il fait ; ni décalage entre *l'essence* et *l'existence*, entre ce qu'Il pourrait être et ce qu'Il est. Ses attributs — c'est-à-dire les qualifications par lesquelles nous Le connaissons — ne représentent pas des qualités qui pourraient Lui manquer : ils sont Lui-même. Ses perfections sont Sa nature même. Bien que notre pensée finie les tienne pour distinctes, elles sont en Lui une seule et même perfection : « Si Dieu était composé d'éléments divers, dit un sage de la Grèce antique, tantôt certains éléments l'emporteraient sur d'autres, et réciproquement ; ce qui est impossible en Dieu ». Il ne peut donc y avoir de conflit en Lui, comme il y en a chez nous, par exemple, entre la chair et l'esprit. Dieu ne peut être en lutte avec Soi-même, ni mû, comme nous, par des impulsions contradictoires. Dans Sa nature une et simple, il ne peut y avoir un jeu de sentiments tendant à l'activité, et un autre tendant au repos, un désir de punir et un désir de pardonner, une tendance à Se souvenir des péchés et une tendance à les oublier. Son activité est, certes, infiniment variée ; mais elle ne fait que manifester, suivant des circonstances variables, une seule et même volonté, un seul et même « caractère ». En tout ce qu'Il fait, pense ou veut, Dieu est entièrement présent. Sa conscience indivise anime tout entière chacune de Ses actions. Plus exactement : l'unique action de Dieu est éternelle, puisqu'elle est Lui.

12. — L'OMNISCIENCE DIVINE

L'unité de Dieu n'est pas l'unité d'un être fini. Sa simplicité n'est pas celle d'un être limité. L'Unique Nécessaire rend compte de toutes les existences ; il ne saurait donc y en avoir deux. Dieu est donc infini. Négativement. Son infinité signifie que Dieu n'est pas un être « clos », borné par les limites qui nous bornent à tout point de vue : espace, temps, connaissance, pouvoir, etc... Positivement, cette infinité est synonyme d'absolue perfection, de telle sorte que Dieu n'a jamais à Se dépasser Lui-même : tout ce qu'Il pourrait être, Il l'est. Dieu, donc, possède toute perfection dans son absolue plénitude. Tout ce qui ressortit à l'idée de ces perfections, Il n'a pas à le chercher en-dehors de Soi. Lui-même est et possède exhaustivement tous les possibles. Voilà ce que veut dire Son infinité : il n'y a d'être qu'*en* Lui et *de* Lui.

Sur le plan de la connaissance, cette infinité porte le nom d'omniscience. Nous exprimons par ce mot bien plus que la possibilité, pour Dieu, de découvrir ou de savoir toutes choses. Si Dieu n'était qu'un esprit très supérieur, Sa science consisterait à connaître tout ce qui se passe, au fur et à mesure des événements. Rien ne pourrait, définitivement, lui rester caché ; tous les trésors de la connaissance s'offriraient tour à tour à Son attention. Mais Dieu étant invariable et simple, tous les objets de la connaissance et de la pensée sont donc toujours pleinement présents à Sa conscience. Rien n'est jamais pour Lui qu'un souvenir ou une prévision. Rien n'est indigne de Son attention. Son regard s'arrête sur les plus humbles formes de la vie, même après qu'elles ont abandonné ce « plan » d'incarnation physique : « Cinq moineaux ne se vendent-ils pas pour deux liards ? Cependant, aucun des cinq n'a disparu de la pensée de Dieu ! Voici : jusqu'aux cheveux de vos têtes, tout est compté » (Luc, 12:6-7) . Les prétendues lois naturelles — prétendues en tant qu'impersonnelles et indépendantes — ces lois qui régissent si minutieusement la matière et l'énergie, sont tout bonnement la transcription intellectuelle, consécutive à l'expérience, de cette vérité : chaque molécule, atome, ion, électron, proton, neutron ou photon représente une pensée de Dieu et continue d'exister parce que Dieu continue de le penser. C'est l'exemple qu'on a lu, déjà, de la bulle savonnée. Nous pensons les choses parce qu'elles sont. Mais elles sont parce que Dieu les pense. Les choses, parce qu'elles sont, nous les font penser. Mais Dieu, en les pensant, les fait être. Aussi, Sa science, qui s'étend à tout, au réel comme au possible — lequel est réel pour Lui, mais d'une réalité qui Lui reste tout intérieure, qui s'identifie à Sa pensée, à Son Verbe-

Sagesse — est-elle infiniment exacte et pénétrante. C'est une *omniscience*.

Mais cette omniscience ne consiste pas dans la perception, successive et exhaustive de tous les êtres séparés. Elle n'individualise pas ses objets au point de les isoler. Au contraire, c'est en pensant les rapports des êtres entre eux que Dieu les individualise. L'individu n'est donc pensé — et n'est « pensable », comme individu — qu'à titre d'élément d'un tout. D'ailleurs, si Dieu pensait chaque chose séparément, la création, dénuée d'ordre et d'unité, serait synonyme de confusion. De plus, Dieu connaît, de chaque créature, ce qu'elle a de réel, de positif, c'est-à-dire de *Lui-même*. Les êtres contingents ont en Lui leur nécessité ; c'est le *fiat* créateur qui les « actue » ; la « forme substantielle » des scolastiques est l'aspect que prend, sur le « plan » créaturel, ce *fiat* créateur, qui est identique à l'être même de Dieu, tout comme le temps est l'aspect que prend à nos yeux de chair l'éternité. Aussi, la science de Dieu est à la fois infiniment analytique et infiniment synthétique. Dieu ne se perd pas dans la multiplicité des détails. Son unité et Sa simplicité Lui permettent de voir — embrassées d'un seul coup d'œil — toutes les créatures existantes et les possibles, dans tous leurs rapports réciproques, réels et possibles. Etant Lui-même à la fois simple et infini, Il ne cesse de connaître toutes les choses réelles et toutes les possibilités, sous tous les rapports concevables de sagesse et de beauté. Il ne doit pas, comme nous, par conséquent, abandonner tel objet de connaissance pour en connaître un autre, ni considérer tour à tour chaque élément constitutif du monde, pour découvrir comment tous ces facteurs réagissent les uns aux autres. Cette faculté de parfaite synthèse Le constitue « Dieu, le seul sage » (Romains, 16:27). Il ne s'agit donc pas, pour Dieu, de connaître, à la manière d'un homme — « Mes pensées ne sont pas vos pensées » (Isaïe, 55:8) — tout ce qui constitue l'être créaturel dans sa multiplicité différenciée. L'univers Lui apparaît comme unité-du-divers, comme Tout cosmique et organique, comme manifestation globale d'un *sens*, d'une signification, d'une portée qui en est la « forme substantielle » et l'« âme », Sagesse créaturelle réfléchissant la Sagesse éternelle, présence du Verbe dans le monde (Jean, 1:3-5, 9-10). C'est donc l'universelle contexture que voit Dieu, cette intercohésion de toutes choses dans le Fils, sur laquelle insiste si fort l'Épître aux Colossiens. C'est précisément cette connaissance du cosmos intégral, en tant qu'il exprime la teneur, l'« étoffe » sapientiale du Verbe, — connaissance symbolisée ici-bas, par celle que l'artiste a de son œuvre, que le dramaturge a des *caractères* « lancés dans la circulation » par lui — c'est elle qui,

possédant la certitude quant à *tous* les facteurs du devenir, *voit* aussi ce devenir. Cette science divine est celle que tente de s'approprier le Faust de Goethe, lorsqu'il descend au séjour des « Mères ». La norme ontologique du monde — qui lui est *donnée* et le conditionne, qui donc agit sur lui comme une nécessité d'attraction, comme une gravitation immanente, en ses propres profondeurs, — c'est sa correspondance avec la divine Sagesse. C'est pourquoi Dieu, connaissant son Verbe, connaît intégralement le monde.

13. — L'OMNIPRÉSENCE, DITE « IMMENSITÉ »

L'omniscience de Dieu est apparentée, comme il résulte de ce qui précède, à ce qu'on appelle Son *omniprésence*. Mais ce dernier mot n'est pas synonyme *d'ubiquité*. Dieu n'est pas localement présent en d'innombrables lieux à la fois. L'espace est l'ensemble des rapports qu'ont entre eux les êtres matériels ; il résulte de ce qu'étant multiples, ils ne peuvent se poser dans la présence, chacun d'eux, sans s'exclure les uns les autres. L'impénétrabilité réciproque que prend l'aspect de la juxtaposition, manifeste physiquement le quant-à-soi ontologique des êtres finis. Si Dieu se trouvait *dans* l'espace, Il serait identique au monde. Mais Il n'est pas diffus à travers l'univers, comme si chaque chose contenait une portion de Dieu. Attribuer à Dieu la moindre localisation, équivaudrait à l'abaisser au niveau des corps. Dieu n'est pas partout ; Il n'est nulle part. Loin que Dieu soit en chaque endroit, il faudrait dire au contraire que chaque endroit se trouve en Dieu, que tout ce qui existe est présent en *Lui*, à Sa conscience « une », — autrement dit, que tout n'a de réalité qu'en Son esprit, en contact immédiat avec Lui. Un général se trouve à Bruxelles et, par téléphote et radio, dirige une bataille qui se déroule non loin de Cologne. Son corps, certes, est présent à Bruxelles ; mais, oublieux de tout ce qui n'est pas le combat, il suit et oriente chaque péripétie de la lutte. L'état-major local, non loin de Cologne, ne cesse de lui faire rapport et recevoir ses instructions : sa voix résonne comme s'il était là, on le voit lui-même sur l'écran du téléphote. Ses conseils, ses reproches, ses encouragements, animent et stimulent l'état-major local. C'est lui qui, par sa présence, gagne la bataille — alors que son corps, à Bruxelles, ne réagissait même pas et ne participait pas plus à la vie ambiante qu'un morceau de bois. Où donc est-il présent ?... Autre exemple : je reçois, à la radio, un message personnel de ma femme, qui se trouve à New-York. Elle me parle, me confie ses projets, et je lui réponds. Une intimité bien douce nous réunit, l'Atlantique est aboli. Mais, dans

l'autobus, je suis serré contre un personnage totalement indifférent. Lequel est, pour moi, le plus présent : cet inconnu de l'autobus — ou ma femme à New-York ?... La présence divine, elle, est simple et spirituelle ; elle n'a rien de local ou de physique. C'est elle que décrit le Psalmiste : « Où fuirai-je loin de ton *Esprit* ? Où fuirai-je loin de Ta présence ? Si je monte au ciel, Tu T'y trouves. Si je descends aux enfers, Tu y es... Oui, les ténèbres elles-mêmes ne me cachent pas à Ton regard, car pour Toi ténèbre et lumière s'équivalent » (Psaume 138:7 sq.). Ainsi, pour l'Écriture, la présence et la connaissance divines sont identiques; il s'agit bien d'une présence spirituelle. Le monde existe parce que Dieu le pense. Sans doute la symphonie a-t-elle son déroulement propre, et chaque note ses harmoniques, et chaque mélodie toute une série de contre-points possibles. Le tout n'en a pas moins sa réalité dans l'esprit du compositeur. Ce que joue l'orchestre nous rend présente la pensée créatrice de Beethoven...

Mais, cette omniprésence ne se réduit pas à la seule omniscience, car Dieu agit et Se manifeste. Et, comme Ses opérations nous Le révèlent plus ou moins directement, Sa présence est donc, par rapport à nous, plus ou moins immédiate. Certes, Il est « en toutes choses » (Ephésiens, 4:6), c'est-à-dire qu'Il se manifeste par chacune de Ses créatures visibles, de sorte que le croyant se sait partout en Sa présence. Mais Sa présence est plus accentuée, plus évidente, en certains endroits comme en certains actes, dans lesquels il Lui plaît de se manifester plus précisément, de sorte que le croyant pénètre dans ces endroits et prend part à ces actes, dans un sentiment tout particulier de solennelle et respectueuse adoration. C'est une idée souvent reprise par les Pères de l'Église que, de tous les « endroits » où Dieu Se révèle aux hommes — plus ou moins imparfaitement, à cause de l'imperfection des créatures qui Le manifestent — un seul est totalement adéquat : c'est le Fils incarné. Car là, dans un organisme physique et par lui, les hommes ont pu découvrir, non plus (comme chez certains de leurs congénères) tel ou tel aspect de la plénitude divine, mais l'être divin tout entier, car « Dieu Lui donna Son Esprit sans mesure » (Jean, 3:34) , et « la plénitude de la divinité se trouve en Lui dans son organique intégralité » (Coloss, 1:19 ; 2:9) . Comme dit l'Apôtre Paul, « Dieu était dans le Christ » (2 Cor, 5:9) comme en nul autre « endroit ». Cette présence de manifestation est objective et ne dépend pas de la perception humaine. Dieu est en toutes choses, dans le Christ, et dans l'Église qui Le continue, que nous L'y reconnaissons ou non.

14. — DIEU ÉTERNEL S'ACCOMMODE DU TEMPS

Ce que nous avons dit plus haut des rapports entre l'omniscience de Dieu, et Sa présence dans l'espace s'applique aussi à Sa présence dans le temps. Comme l'espace, le temps est la mesure de certaines relations que les êtres finis ont entre eux ; Dieu Lui-même les transcende. De même qu'Il ne S'étend pas à travers l'espace par une expansion locale, Il ne S'étend pas non plus à travers les siècles par la durée, temporelle ou autre. Telle est la vraie notion d'éternité. Elle n'est pas une série de moments successifs, qui n'aurait jamais commencé et ne finirait jamais. Elle consiste en état d'être absolument stable et permanent, donc simple, entièrement présent dans chacun des moments qu'il nous plaît d'y séparer, donc absolument indépendant de toute succession. Les notions de *futur* et de *passé* n'ont de réalité pour Dieu que dans Ses rapports avec la création. Il en est, d'ailleurs, de même pour le *présent*. En effet, de même qu'on ne peut concevoir Dieu comme situé dans un point de l'espace — qui serait pour Lui *ici* — d'où Il régirait tout le reste de l'espace, on ne peut non plus Le dater d'un moment de la durée — qui serait pour Lui *maintenant* — d'où Il dominerait tout le reste du temps.

Cependant, tout en transcendant infiniment tous ces liens qui unissent entre eux les êtres finis, Il en a conscience et Son intelligence infinie les pense, les veut et les connaît. Comment l'Eternel Se représente-t-Il la durée, l'étendue de la conscience — l'espace étant l'étendue des formes — et cette modalité particulière de la durée que nous appelons le temps ? Nous n'en savons rien. Mais Dieu leur concède assurément une valeur réelle. Si le temps n'existe pas aux yeux de Dieu, s'il est pour l'Eternel une inconcevable absurdité, c'est qu'il est illusoire et fallacieux pour nous. Dieu donc S'accommode du temps ; il Lui plaît d'y intégrer une part de Son activité : Il sympathise avec Ses créatures assujetties au temps, car celui-ci n'est qu'un aspect créaturel de l'ordre inhérent à l'intelligence divine. En créant un monde dont le temps constitue l'une des dimensions primordiales, Dieu accepte délibérément, avec une parfaite liberté, d'agir partiellement dans le cadre du temps. Son action, pour nous atteindre utilement, pour se manifester à notre conscience, se soumet à cette loi de succession, qui n'a donc rien d'arbitraire. Dieu ne dédaigne pas l'ordre temporel. Précisément parce que Son éternité n'est pas une durée perpétuelle, parce qu'elle est sans commune mesure avec notre temps, il ne peut être question de les comparer au profit de l'une et aux dépens de l'autre. A considérer notre vie et celle de quelque insecte

éphémère, on peut tenir celle-là pour beaucoup plus longue que celle-ci. Pour l'insecte, les quelques heures s'écoulant de l'aurore au crépuscule ont la valeur de nos soixante-dix ans. Aussi Moïse s'écrie-t-il : « Mille ans sont à Tes yeux comme la journée d'hier », comme si, la vie divine accumulant d'innombrables siècles, mille ans n'y figuraient qu'à titre de fraction très minime. Mais, en réalité, *toute* période, « brève » ou formidablement « longue », n'est, au regard de l'éternité, que pur néant par elle-même ; mais, dès l'instant que Dieu daigne y insérer Son action, elle est riche d'éternité, puisqu'aussi bien l'éternité ne se mesure pas. C'est pourquoi le Nouveau Testament « renverse » l'exclamation de Moïse et proclame : « Un seul jour est aux yeux du Seigneur comme mille ans » (Psaume 89:4 ; 2 Pierre, 3:8). Dieu, qui « ne fait pas acception des personnes », accorde à l'instant le plus éphémère la même valeur qu'à l'espace le plus exigü. Ce n'est donc pas simplement par métaphore que la Bible parle de l'attente, de la patience et de la longanimité de Dieu.

La Bible nous présente le *Dieu vivant* — « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants », — comme vivant dans le monde et avec le monde, en corrélation. Non seulement Il agit sur l'univers, mais ce que l'Écriture nous révèle de Lui, de sa nature manifestée par ses voies, nous Le montre acceptant, dans la condescendance de l'amour, de Se référer à son œuvre, d'être défini d'après leur corrélation. Tout ce qu'Il opère au sein de la création, c'est dans le temps, non seulement par rapport à l'homme, mais aussi par rapport à Lui-même. Le nier nous contraindrait à deux conclusions, inadmissibles pour un Chrétien : les métaphysiciens que la Grâce n'a pas illuminés — ceux de l'Inde et de la Grèce antique, par exemple — nous tiendraient, sur Dieu, un langage plus véridique que la Parole même de Dieu, pur exercice de style fourmillant de métaphores fallacieuses ; de plus, Dieu, Amour créateur, ne vivrait qu'en Soi ; la plénitude de sa vie, qui est identique à son éternité, s'arrêterait aux frontières de son être. Or, on peut affirmer de *tout* problème dogmatique ce que le R.P. Georges Florovsky dit de l'ecclésiologie : « Il faut... remplacer le langage d'École par la langue, pleine d'images et de métaphores, de l'Écriture. La véritable nature de l'Église se prête mieux à la peinture et à la description qu'à la définition »⁷. Comme Créateur, Dieu suscite la vie à l'extérieur de Soi et *vit dans cet univers* dont toute réalité vient de Lui. Dès lors, la réalité du *temps*, œuvre, elle aussi, de Dieu, est valable pour Lui. N'oublions pas que le monde

⁷ G. Florovsky, *L'Église universelle dans le dessein de Dieu*, Paris, 1949, p. 61.

extériorise, objective — et, pour l'homme, hypostasie — la pensée de Dieu, le Logos en qui prend « consistance » la Sagesse. Comment Dieu pourrait-Il, aux termes du processus en *crescendo* décrit dans *I Corinth*, 15:22-28, « être toutes choses en toutes choses », y devenir avec une graduelle plénitude, avec un progressif éclat — « de gloire en gloire » — la réalité saturante, présent en elles non plus seulement comme principe, mais désormais aussi comme manifestation, si, l'Incarnation constituant pour le Verbe une espèce d'aventure absurde et téatologique, le *temps*, mesure de la durée créaturelle, subsistance toujours « reprise », et « phénomène » (à l'échelle créaturelle) de la *création continue*, n'avait pour Dieu pas l'ombre de réalité, n'avait en Lui ni racine, ni principe, ni rien qui lui correspondît ?

Cette notion de l'éternité divine nous amène à deux conclusions. La première est que l'omniscience de Dieu s'étend aux événements qui, pour nous, sont encore futurs : « Je suis Dieu, et il n'y en a point d'autre ; J'annonce dès le commencement ce qui doit arriver et, longtemps d'avance, ce qui n'est pas encore accompli » (Isaïe, 46:9). Du point de vue de l'éternité absolue, cette connaissance ne peut, évidemment, être appelée une *prescience*, ou plutôt pré-science. Parler ici de prescience ou de prévision, c'est tout bonnement tenir un langage adapté à la compréhension des hommes, comme lorsque l'Écriture nous montre le Seigneur « entrant dans Son temple » ou « s'en allant lorsqu'Il eut achevé de parler à Abraham » (Genèse, 18:33). Toutefois, c'est dans le cadre du temps que Dieu Se révèle à nous et, cette révélation n'ayant rien d'illusoire, nous avons le droit de dire que Dieu prévoit et pré-destine, *car telle est la vérité comme nous pouvons la connaître ici-bas*. On objecte parfois que la prescience divine abolit la liberté des créatures. Mais, en réalité, cette prescience n'est pas la cause des événements que nous appelons « futurs », mais leur ratification, leur sanction, le « sceau » qui les confirme dans l'être. Il est certain que ce qui sera, sera, et Dieu sait que cela sera. Mais autre chose est d'affirmer que ce qui sera, *doit* être, et que la prescience divine *l'oblige* d'être. L'avenir n'est pas plus nécessaire parce que Dieu le connaît, qu'il ne le serait si Dieu ne le connaissait pas. Peut-être ce problème des rapports entre l'avenir et le présent pourra-t-il être éclairé par une comparaison empruntée à l'expérience humaine de l'espace : une troupe en guerre avance en pays inconnu; à deux kilomètres de là, l'ennemi se tient en embuscade. A mesure qu'elle avance, la troupe, sans le savoir, approche du moment où elle devra riposter à l'attaque qu'elle ignore encore. L'une et l'autre troupes sont, d'ailleurs, prisonnières des deux dimensions où elles se meuvent : leur champ

d'action, qui est le sol, peut, *grosso modo*, être considéré comme un plan. Mais un avion, appartenant à une tierce puissance, dispose d'une dimension qui leur est interdite : l'aviateur voit en même temps la troupe A qui s'avance — c'est l'homme doué de libre-arbitre — et la troupe B qui la guette — ce sont les événements « futurs ». Il sait donc ce que les envahisseurs ignorent : qu'ils seront attaqués *et qu'ils riposteront*. Voyant le terrain, la position ennemie et les moyens dont A et B disposent, l'aviateur peut même, d'ores et déjà, juger des détails du combat. Comme A compte mille hommes et dix mitrailleuses, en rase campagne, et B cinq mille hommes, cent mitrailleuses et deux batteries d'artillerie, sur les hauteurs, notre aviateur sait aussi *qui l'emportera*. *Peut-on dire que c'est lui qui décide de l'issue du combat ?* Tout au plus pourra-t-il avertir les uns ou les autres. Ceux qu'il avertit peuvent en tenir compte, ou non. Dans l'un et l'autre cas, l'aviateur connaît avec certitude l'issue « future » de la bataille à venir.

On connaît la parabole des vigneronniers assassins : « Un homme planta une vigne et l'affirma à des vigneronniers ; puis il partit en voyage pour un long temps. Au temps (voulu), il envoya un serviteur aux vigneronniers pour qu'ils lui donnassent (sa part) du fruit de la vigne. Mais les vigneronniers, l'ayant battu, le renvoyèrent les mains vides. Il dépêcha encore un autre serviteur ; mais, l'ayant aussi battu, ils le chargèrent d'outrages et le renvoyèrent les mains vides. Il en dépêcha encore un troisième ; mais, lui aussi, ils le blessèrent et le jetèrent dehors. Le maître de la vigne dit : « *Que ferai-je ?* Je dépêcherai (vers eux) mon fils bien-aimé ; *peut-être* auront-ils égard à lui. » Mais, quand les vigneronniers le virent, ils se firent les uns aux autres cette réflexion : « Voici l'héritier ; tuons-le pour que l'héritage devienne nôtre. » Et l'ayant jeté hors de la vigne, ils le tuèrent. » (Luc, 20:9-15)

Le genre même de la parabole comporte d'inévitables anthropomorphismes, mais on ne voit pas le Révélateur, venu pour enseigner la vérité, user d'images qui nous suggéreraient invinciblement le mensonge. Le *que ferai-je ?* du vigneron (cf. Jean, 15:1), se réfère au *peut-être* exprimant la connaissance qu'Il a des futurs assassins, de leur psychologie, de leurs projets. Il ne peut se résoudre à croire que ces hommes s'abandonneraient à de telles extrémités ; Il préfère en douter. C'est donc qu'il y a une chance pour qu'ils s'en abstiennent. Ce *peut-être* n'apparaît qu'une fois dans le Nouveau Testament (Luc, 20:13), une seule aussi dans l'Ancien (1 Sam, 25:21), où la version des Septante porte *isôs* pour exprimer les doutes de David, simple humain, quant aux intentions de Nabal à son égard. A

Yahweh comme à David, la Bible attribue le même *peut-être* devant les réactions possibles d'une créature *libre*.

L'indépendance divine à l'égard de la succession temporelle a pour conséquence l'immutabilité de Dieu : « Je suis l'Eternel, Je ne change pas » (Malachie, 3:6). Les agents productifs de changement et de dissociation, en ce qui nous concerne, n'ont pas leurs analogues dans la vie de Dieu. Nous « évoluons », pour user du jargon à la mode, mais Dieu reste invariable, sans progrès ni régression, sans même « l'ombre d'une variation », lente ou rapide (Jacques, 1:17). Il ne passe pas, comme nous, par des phases successives. C'est là ce qu'on entend quand on Le dit « impassible », c'est-à-dire sans passions. De même qu'en Dieu *les* actions sont l'aspect que prend à nos yeux Son unique et permanente action, qui se confond d'ailleurs avec Son être même, avec Sa nature *simple*, ce que nous appelons les « sentiments » de Dieu explicite, à travers le prisme de notre entendement, l'unité de Son « caractère », de sa nature « morale ». Dans ses rapports avec le monde, l'unique action de Dieu se traduit *pour nous* par *des* actions. Mais, le monde réagit, de sorte que, dans la mesure où Il accepte de S'insérer dans le développement de Son univers, Dieu peut éprouver des sentiments : satisfaction, chagrin, etc... L'impassibilité n'est pas synonyme d'insensibilité. Si les mots ont un sens, l'Eternel est capable de ressentir ce qui, chez Lui, correspond à ce qui, chez nous, s'appelle douleur, joie, juste colère, contentement. Bien entendu, dans la mesure où Il accepte d'éprouver ces émotions ; sinon, la sensibilité divine ne serait pas une perfection, mais un défaut. Cette conception ne porte cependant aucune atteinte à la doctrine, révélée par Lui-même, de Son éternelle béatitude. Il est à jamais « le Dieu bienheureux, l'unique et bienheureux Souverain » (1 Timothée, 1:11 ; 6:15) ; non seulement parce que la Création Le bénit et L'adore, mais surtout parce qu'Il possède éternellement en Sa propre nature tous les facteurs de son bonheur parfait. Mais, si Dieu est Amour, il Lui manquerait un élément de béatitude s'Il était incapable de souffrir. L'amour, s'il ne peut se manifester pleinement par le suprême sacrifice de soi-même, serait inapaisé : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jean, 15:13). Aimer, aimer jusqu'à l'oubli de soi-même, en souffrant, apporte une joie bien plus puissante et plus profonde qu'une vie égoïstement tranquille et casanière. L'homme qui aime, de toute son âme, de toutes ses forces, jusqu'à se sacrifier, n'est-il pas plus heureux que celui qui n'aime qu'un peu, superficiellement, et qui cherche avant tout sa propre sécurité ? Aussi, quand la Bible nous montre Dieu « lassé », « blessé », « percé » par

l'ingratitude et la perversité des hommes, ces expressions, loin d'être métaphoriques, expriment des vérités substantielles. Rappelons-nous, toutefois, que la plus violente tempête de douleur ne peut troubler en profondeur la permanente sérénité de Dieu ; car, dès l'origine, Il voit l'aboutissement et sait qu'en dernière instance Il peut écraser ce qui, maintenant, L'afflige, Lui et ceux qu'Il aime.

16. — VRAIE NOTION DE LA « TOUTE-PUISSANCE »

Car l'Éternel S'affirme aussi tout-puissant. Cette omnipotence ne pourrait être attribuée à un être de science limitée, aux desseins précaires, toujours aux prises avec un avenir incertain, irrésolu, variable en ses desseins, contraint pour agir de se déplacer, et dont l'existence même dépendrait d'un autre être. La toute-puissance divine, naturelle à l'Être seul nécessaire, est synonyme de Son absolue liberté d'action.

On s'imagine généralement que *tout-puissant* veut dire : *capable de faire n'importe quoi*. C'est une idée fautive, car il est des choses que Dieu ne peut pas faire : « Il ne peut se renier Lui-même » (2 Timothée, 2:13)... « Il est impossible que Dieu mente » (Hébreux, 6:18). Dieu ne peut rien faire de mal, de capricieux, d'irrationnel, de contradictoire ou d'absurde. Non que Lui manque le pouvoir, ou qu'on L'empêche d'agir à Sa guise. Mais, connaissant toutes choses, Il ne peut Se tromper au point de préférer le mal au bien : « Dieu ne peut être tenté par le mal » (Jacques, 1:13). Le mal ne peut L'attirer. Il peut faire ce qu'Il veut. Mais Il ne peut vouloir, de par Sa nature même, ce qui s'oppose essentiellement à cette nature. Il est impossible, à ce qui est parfait, de vouloir être imparfait.

En fait, le terme que nous traduisons par *tout-puissant* — en grec : *pantokratôr*, en latin : *omnipotens* — ne signifie pas du tout : *capable de faire n'importe quoi*. Il est de même formation que les vocables grecs *autokratôr*, seul maître, *kosmokratôr*, maître du monde, et que les mots latins *coelipotens*, maître du ciel, *armipotens*, maître d'armes, et ainsi de suite. Il exprime l'universelle souveraineté, « compétence » et juridiction de Dieu, Son règne et Sa domination sur toutes choses, présentes ou futures. Car, d'abord, Il est pleinement et parfaitement maître de Soi-même et de Sa propre destinée. Renan disait du pseudo-Dieu imaginé par le panthéisme : « Ce Dieu n'est pas ; Il devient » ; c'est une force aveugle et inconsciente qui, prisonnière de l'espace et du temps, arrive péniblement, au contact avec le monde, à prendre de plus en plus conscience d'elle-même. Or, « Dieu est Lumière, et il n'y a en Lui point de ténèbres » (1 Jean, 1:5). Il est

éternellement conscient de toute Sa propre plénitude. Il n'a plus rien à découvrir de sa propre nature. Il n'a pas à Se révéler à Soi-même grâce à des facteurs de connaissance extérieurs à Sa propre nature. C'est pourquoi Son infinie puissance s'exerce avec une infaillible précision; de tout ce qu'Il fait, Il connaît le fruit. L'effet lui apparaît dans la cause, et réciproquement. Il s'ensuit que Dieu régit souverainement toutes choses ; mais, ayant créé des volontés libres, il entend qu'elles *restent* libres. Tout ce qui n'est pas Dieu est une créature de Dieu, et Celui qui crée, qui féconde le néant, reste maître de sa créature. Aussi, les êtres qui nous paraissent les plus hostiles à Dieu dans leur révolte sont en Ses mains ; leur rébellion même servira tôt ou tard à manifester Sa toute-puissance. Car un être aux pouvoirs considérables, mais limités, peut régir un univers d'êtres inconscients et de forces aveugles. Seul, le Tout-Puissant peut créer des volontés libres, leur donner carte blanche et quand même, en dernière instance, parvenir à Ses fins : nous accomplissons librement des actes nécessaires.

17. — « CARACTÈRE » OU NATURE « MORALE » DE DIEU

L'homme actuel, dont la tendance au moindre effort moral révèle indubitablement la chute, est incapable de connaître, sans révélation, la vraie nature du vice et de la vertu ; il ignore, à plus forte raison, l'identité de la science parfaite et de la sainteté parfaite : elle s'appelle *sagesse*. Abandonné à lui-même, l'homme a vénéré les divinités les plus bassement perverses. Certaines religions païennes enseignent que Dieu peut faire le mal sans que Sa nature en souffre dans sa perfection, tout comme la lumière reste radieuse et pure lorsqu'elle éclaire du fumier. Mais notre Dieu nous a révélé Sa justice parfaite et infinie. En Celui qui « *est* Lumière », la lumière morale et la lumière intellectuelle ne sont qu'une seule et même splendeur.

Cette splendeur est inaccessible à l'homme (1 Tim, 6:16), mais chacun peut la pressentir. Dès que notre conscience, illuminée par la grâce, est aussi purifiée par un sincère effort vers la vérité *vécue*, nous y ressentons, sans l'ombre d'aucun doute, la patiente et lente, mais sûre, activité morale de Dieu. La loi morale n'est pas, en effet, comme l'espace et le temps, un cadre imposé par l'Eternel à Ses créatures, alors que Lui-même ne S'y soumettrait pas. Dieu nous révèle, au contraire, que ce qui est bien et mal pour nous, l'est aussi pour Lui. La justice et la pureté ne représentent pas un idéal conventionnel et arbitraire. Le bien n'est pas seulement le bien parce que Dieu l'a voulu; le

mal n'est pas seulement le mal parce que Dieu l'interdit. Ces deux termes opposés n'expriment pas des préférences ou des répulsions personnelles du Créateur. Il Lui serait impossible de décréter arbitrairement ce qui est bien et ce qui est mal. Certes, la perfection morale n'existe pas extérieurement à Dieu; Il *est* cette perfection. Mais, Il ne peut être *que* cette perfection.

Ne croyons pas, cependant, qu'une nécessité extrinsèque impose à Dieu la loi morale, qu'Il S'y soumet comme un sujet, ou plus exactement, qu'Il l'applique comme un juge applique le Code. Il n'y a pas de loi morale en-dehors de Dieu. Il *est* la loi morale. Cette loi ne peut donc être pleinement traduite en préceptes. Les subtilités et délicatesses les plus exquises des directeurs spirituels ne peuvent l'exprimer adéquatement. C'est une conception juive, relevant de l'Ancienne Alliance — encore *l'esprit* de la Loi mosaïque tendait-il à en dépasser la lettre — que de considérer la loi morale comme un ensemble d'ordonnances, comme un système d'obligations, purement extérieur à l'homme, et qu'il faut suivre en « serviteurs » (Jean, 15:15).

Pour nous, Chrétiens, qui sommes « des amis » et des « membres du Christ » (Jean, 15:15 ; 1 Cor., 12:27), la loi morale est essentiellement un idéal vivant. Cette « loi parfaite, qui est liberté » (Jacques, 1:25), consiste dans l'imitation de la nature divine, ou, plus exactement, dans la participation à cette nature (2 Pierre, 1:4) ; cette loi se réalise donc dans la mesure où nous laissons Dieu développer en nous Sa présence et Sa vie. C'est pourquoi la vie morale du Chrétien, nous dit souvent saint Paul (surtout dans l'Épître aux Galates), est libre, infiniment profonde et *simple* : « Soyez parfaits, proclame Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme votre Père céleste est parfait » (Matt, 5:48). La vie morale du Chrétien ne consiste donc pas à faire scrupuleusement certaines choses, et à en éviter non moins scrupuleusement d'autres, mais à demander à Dieu, de toute son âme, le don de Son amour. Quand on l'a, cet amour, lui-même porte ses fruits : « Demandons en premier lieu le Royaume de Dieu », Son règne dans nos cœurs par l'effusion de Son amour, « et *tout* le reste nous sera donné par surcroît » (Matt, 6:33).

Dans la mesure où « la Morale » consiste dans un réseau de devoirs et de droits, donc de relations faisant l'objet d'évaluations en vue d'un « juste » équilibre à réaliser, le Christianisme, expression de l'Amour absolu, « premier » et spontané, n'est *pas* « moral ». Au surplus, parler de « loi morale » à propos du Dieu vivant, c'est s'enliser dans le relatif et dans l'abstrait. Certes, la sérénité de l'Éternel est absolue, car Il réalise Son propre idéal de perfection « morale »,

sans lutte, sans effort, sans avoir le moins du monde à S'évertuer. C'est Sa nature même qui s'épanouit dans cette réalisation infinie. Mais toute *l'énergie* de Son être divin s'exprime aussi en Sa vie « morale », en Son « caractère » ; l'infinie plénitude et la force illimitée du Tout-Puissant s'y manifestent. Car Il n'est pas seulement « pur » (Habacuc, 1:13), pour n'avoir jamais été souillé par le mal. Il n'est pas seulement « fidèle » (1 Cor, 10:13; 1 Pierre, 4:19), pour avoir toujours secouru quiconque L'implorait. Il n'est pas seulement « juste » (Psaume, 7:9 ; 2 Thess, 1:6), pour vouloir que s'épanouissent dans le monde la justice et la scrupuleuse rétribution des actes libres, c'est-à-dire qu'y règne, dans les êtres concrets, et dans leurs libres destinées, la VÉRITÉ. Car la pureté, la justice et la fidélité peuvent habiter dans une âme plus ou moins apathique et passive... Mais Dieu est *saint*. Et, quand nous attribuons à Dieu la *sainteté*, nous synthétisons toutes ces vertus, toutes ces forces morales, que nous considérons séparément — comme la lumière réfractée par un prisme — et nous en exprimons la vivante unité. Cette unique vertu — dans le vieux sens du latin *virtus*, force — nous en affirmons l'éclat, la beauté, la fulgurante intensité, en attribuant à Dieu la *sainteté*. Dieu, parce qu'Il est saint, brûle d'amour pour toute grandeur et toute générosité, et de colère, d'indignation contre tout ce qui dégrade et avilit : « L'Eternel est juste; Il aime la justice » (Psaume, 10:7). C'est cette notion de Sainteté divine qui nous permet de comprendre les paroles étranges et violentes par lesquelles les Prophètes expriment l'ardente indignation de Dieu contre le mal : « Yahweh est un Dieu jaloux ; Il rétribue; Il Se venge ; Il est plein de fureur. Cependant, Il est lent à la colère, mais Il ne laisse pas le mal sans punition... Qui résistera devant Sa fureur ? Qui tiendra contre Son ardente colère ? Son indignation se répand comme le feu, et les rochers se brisent devant Lui. Mais Il est aussi bon, Il est un refuge dans la détresse, pour tous ceux qui se confient en Lui. Quant à Ses ennemis, Il les poursuivra jusque dans les ténèbres » (Nahum, 1:2-8).

Il peut nous sembler, à première vue, que la sainteté équivaille tout bonnement à l'absence du mal ; mais cela tient à ce que nous connaissons si peu la véritable et positive beauté morale. La haine elle-même que Dieu porte au péché n'épuise pas la pleine mesure de Son amour de la justice ; car le péché appartient à l'univers des choses finies, alors que la justice divine, la droiture et sainteté de Dieu, elle, est sans bornes (*Psaume 70:15*). Ce qui nous attire irrésistiblement vers Dieu, c'est précisément cette sainteté, en vertu de laquelle Il prend toujours parti. Ce n'est ni l'insondable éternité de Dieu, ni Sa majestueuse unité, ni Son inépuisable sagesse, ni Sa souveraine

puissance, ni même Son infallible justice, qui portent à l'adoration les cœurs de Ses créatures intelligentes. Mais, à mesure qu'elles acceptent d'être guidées par Lui, elles découvrent de plus en plus Son zèle redoutable et constant pour tout ce qui est moralement bien, c'est-à-dire spirituellement parfait. *La sainteté, c'est l'inflexible amour de la pureté.* Plus le zèle de cette « maison de Dieu » que sont nos âmes nous dévore, plus nous « aimons la beauté de Sa demeure » — comme il est dit à la fin de la Liturgie byzantine — *de cette demeure que nous sommes nous-mêmes*, plus nous supplions l'Éternel « d'exhausser en nous toute vallée, d'abaisser en nous toute montagne, pour aplanir en nos cœurs arides la route de notre Dieu » (Isaïe, 40:3-4), plus ainsi nous réaliserons le grand commandement de toute *vie* religieuse : SAINTETÉ A YAHWEH. (Exode, 28:36).

Les Séraphins qui, depuis d'innombrables millénaires, n'ont cessé de contempler cette Splendeur pour la réfléchir comme des miroirs sans tache, « se couvrent la face » devant cet éblouissement (Isaïe, 6:2), et clament leur adoration devant cette sainteté « toujours ancienne et toujours nouvelle ». Nous, qui ne sommes pas restés purs comme eux, nous servons avec crainte et révérence ce Dieu, « qui est un feu dévorant » (Hébreux, 12:29).

18. — « DIEU EST AMOUR »

Mais, la révélation suprême qui nous est faite, concernant la nature de Dieu, a été formulée par l'Apôtre favori du Seigneur : « Dieu est Amour » (1 Jean, 4:8,16). Nous savons ce qu'est l'amour, parce que nous sommes capables d'aimer. Ce n'est pas une bienveillance vague et générale. C'est moins encore le désir d'un assouvissement. Mais c'est une calme et puissante effusion de l'être vers des objets personnels. Sa manifestation principale, c'est de chercher et, si possible, de réaliser le plus grand bien de l'être aimé, fût-ce aux plus extrêmes dépens de celui qui aime. L'amour n'est pleinement satisfait, apaisé, comblé, que par un réciproque amour, qui le prolonge, le répercute et, d'échos en échos, le propage, l'étend au monde entier, qu'il tient en sa vivifiante étreinte ; mais cette récompense n'est jamais son mobile. L'amour s'exclame, par la voix de son plus grand prophète : « C'est avec joie que, pour vos âmes, je dépenserai tout ce que j'ai et tout ce que je suis, *dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous...* De même qu'une nourrice prend un tendre soin de ses enfants, nous voudrions, dans notre vive affection pour vous, non seulement vous donner l'Évangile

de Dieu, mais encore nos propres vies, tant vous nous êtes devenus chers » (2 Cor, 12:15; 1 Thess, 2:8). « L'Amour est patient, plein de bonté. L'amour n'est point envieux et ne se vante pas. Il ne s'enfle point d'orgueil. Il ne fait rien de malhonnête et ne cherche même pas son propre intérêt. L'amour ne s'irrite point, ne cherche pas à flairer le mal ; il ne se réjouit pas de l'injustice, mais, au contraire, de la vérité. L'amour excuse tout, croit tout, supporte tout » (1 Cor, 13:4-7). Ce texte décrit Dieu Lui-même. Car l'Amour est Son essence même. Ce n'est pas un attribut parmi les autres, dont il modérerait et adoucirait la manifestation. Tous les autres attributs sont, en effet, les attributs de l'Amour. C'est l'Amour qui est un, simple et indivisible. L'omniscience est l'omniscience de l'Amour. L'Amour est présent ; il est éternel. La toute-puissance lui appartient ; la justice et la sainteté le caractérisent moralement. Tout ce que fait Dieu, c'est l'Amour qui le fait, et Dieu le fait parce qu'Il aime. Tout ce que peut projeter l'Amour parfait, Dieu le projette et l'accomplit, *car Amour et Dieu ne sont que deux noms différents pour une seule et même réalité.*

C'est qu'en effet l'amour pur, l'amour absolu, l'amour incorruptible, est essentiellement don-de-soi, rayonnement de sa propre substance : « Il est plus heureux, dit le Seigneur, de donner que de recevoir ». Voilà l'amour à l'œuvre ! Enlevons à notre amour tous les mobiles plus ou moins égoïstes qui lui sont étrangers : il reste une force irrésistible, que rien d'extérieur ne peut entamer, mais que l'amour réciproque, comme un miroir placé devant un autre, peut multiplier indéfiniment. Cet amour pur, nous ne savons pas comment il s'empare de nous ; il souffle où il veut. Mais admirable est sa fécondité créatrice; infinies sont les ressources qu'il tire de son propre fonds pour s'exprimer par des bienfaits. L'amour ne dépend de rien, ni de personne. Il est absolument libre ; mais cette liberté souveraine, il l'enchaîne volontairement. Qui le repousse, s'étiole, végète, se dessèche moralement et, dans ce vaste univers, meurt sans avoir vécu. Qui l'accepte, y trouve comme un bain de jeunesse, s'y dilate, mais pour s'oublier et se donner, au point que d'autres êtres revivent à sa lumière. L'amour console de toutes les défaillances ; il efface toutes les fautes. L'amour provoque contagieusement l'amour ; il est dans le monde comme un merveilleux foyer de chaude et vivifiante flamme, qui ne s'éteint jamais. Les créatures passent, mais il demeure. L'amour est vie, l'amour est énergie. C'est dire qu'il est Esprit : *Dieu est amour.*

C'est dire qu'en Lui l'amour n'est pas une émotion, une « coloration » affectant sa vie, son activité, de façon transitoire, de telle sorte qu'Il serait concevable *sans* amour. Lorsque l'Apôtre Jean nous avertit

que « Dieu *est* Amour », il entend par là la teneur concrète de l'être divin, non seulement sa « mentalité », mais ce qui constitue et nourrit sa présence. C'est parce qu'Il est Amour que Dieu *possède* l'être, qu'Il *est* activement, source et cause d'être, et du sien propre inclus, qu'Il est supérieur à l'être et principe d'être, parce que, d'abord, au lieu de participer à l'être, Il est SOI — « Moi, Yahweh », c'est-à-dire JE SUIS, — Il est *Personne*, LA Personne. Sujet absolu Dieu « est une Personnalité tri-hypostatique qui réunit *en son unique conscience* personnelle *tous* les modes du principe personnel : *moi, toi, lui, nous, vous* ; alors que la personnalité à hypostase unique (la créature) possède tous ces modes, sauf le *moi*, en *dehors* de soi, dans les autres personnalités, dont, proportionnellement, son propre être se trouve limité et conditionné » (Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné*, Paris, 1943, p.13). En réalité, tout Moi créaturel, incapable de trouver jamais sa plénitude — parce que, fini, il cesse d'être soi-même dès qu'il devient objet de sa propre connaissance, de sorte qu'il s'ignore comme sujet, et ne découvre jamais qu'un *ersatz*, qu'un étranger, comme objet — tout Moi créé, donc, implique la recherche indéfinie de ce qui l'alimente : *toi, nous, vous*. Et, plus cette quête est fallacieuse, plus elle accentue et renforce l'égoïsme originel et foncier de l'impulsion qui la suscite. Mais le Dieu trine de la Bible, chez qui la personnalité s'épanouit en trois hypostases, à la fois Sujet et Objet, parce qu'infini, ne cesse de Se trouver et de Se posséder plénièrement et parfaitement. Dieu « déborde » en Soi-même ; entièrement limpide à Soi-même, en Lui le Sujet n'a pas à « dévorer » l'Objet pour S'affirmer Soi-même, ni l'Objet à Se dérober au Sujet pour S'assurer une subsistance réelle. L'être divin se réalise dynamiquement, comme l'acte par lequel Dieu Se définit, de toute éternité, *extatiquement*, par une *sortie* de Soi, par un jaillissement, un DON. Les trois hypostases de la Personnalité divine S'affirment précisément comme Relations vivantes, c'est-à-dire que leur être personnel consiste en ce qu'Elles S'unissent et S'identifient les unes aux autres, sortent de Soi pour pénétrer les Autres, Se renoncent pour plénifier les Autres. C'est la triple *kénôse*, le triple sacrifice d'amour, auquel la Trinité doit d'être ce qu'elle est. Chacune des Trois Personnes est « l'origine d'une égression actuelle, où l'affirmation personnelle de Soi est dépassée, abolie » ; si bien que la Personnalité divine « est la réciprocité d'amour éternellement réalisée, qui vainc décidément la singularisation personnelle et identifie trois et un » (S. Boulgakov, *op.cit.*, p. 14). Le Dieu de la Révélation chrétienne n'est pas l'immobile Idée, le Principe abstrait des métaphysiques, mais Force, *Impetus*, Impulsion, infinité absolue du Moi,

Esprit pur, donc transcendant intensité de l'Acte. Mais où l'Acte et le Sujet se confondent dans l'absolue simplicité, l'être même est inépuisable DON DE SOI. Si Dieu « aime qui (se) donne avec joie » (2 Cor, 9:7), c'est parce qu'en cette créature Il retrouve au moins en germe, l'infinité de sa propre perfection.

19. — LA « PERSONNALITÉ » DE DIEU

Mais l'amour vivant, conscient et agissant implique la *personnalité*. La philosophie à la mode, et même la vague religiosité d'un certain snobisme qui se dit « intellectuel », ont plus ou moins sournoisement battu en brèche cette notion de la *Personnalité divine*.

Posons-nous donc la question : *Dieu est-Il « personnel » ?*

Cette question comporte une double réponse :

1° nous aurons à voir si la notion même de *personnalité* — ou son équivalent analogique en ce qui concerne Dieu — n'est pas contradictoire de celle d'Absolu, alors que précisément c'est par l'idée d'Absolu qu'en dehors de la Révélation l'homme parvient à la notion de Dieu;

2° ensuite, il nous faudra voir en quoi consiste cette « personnalité », quelle réalité nous couvrons de cette étiquette. Mais, d'ores et déjà citons saint Augustin : « Nous n'usons pas du mot *personne*, pour le plaisir d'en user. Car nous savons qu'à proprement parler, il n'y a, en Dieu, rien qui puisse être qualifié de *personne*. Cependant, si nous voulons parler de Dieu, exprimer quoi que ce soit à Son sujet, il nous faut recourir aux mots du langage humain, tout en sachant très bien qu'ils sont inadéquats » (*De Trinitate*, V, 8, 9).

A vrai dire, il ne s'agit pas seulement des mots, mais aussi des concepts exprimés par ces mots. Car les vérités de foi, exprimées par les formules et les définitions, débordent ces formules elles-mêmes, traductions nécessairement imparfaites de ce qui est Vie. A travers la formule, c'est à cette Réalité vivante qu'on accorde sa FOI, c'est-à-dire l'assentiment de TOUT l'être, intuitivement conscient des correspondances intimes unissant sa propre vérité intérieure à cette Vérité universelle. Tout l'effort du véritable *croquant* doit être de VIVRE sa foi, pour qu'elle soit vivante, authentique, plénière. *Credo, Domine*, dit saint Thomas, qui ajoute aussitôt : *fac me de fide vivere...* Quand le *dogme* est présenté au *fidèle* comme l'expression de la conscience collective de l'Eglise, définie par le magistère, c'est une attitude de l'âme et de la vie qui lui est proposée, ATTITUDE QUE LA REALITÉ SPIRITUELLE JUSTIFIE sans doute, mais qui dépasse,

tout en l'englobant, l'adhésion intellectuelle à l'expression de cette Réalité.

Ce point de vue a été excellemment exprimé par Mgr d'Hulst, créateur et fondateur de l'Institut Catholique de Paris ; dans ses *Lettres de Direction*, publiées en 1905, il note, à la page 168 :

« Sans doute, il se peut qu'il y ait quelque chose d'enfantin dans notre façon de concevoir et de formuler le dogme... un jour viendra où l'écorce de la lettre laissera voir et goûter le fruit de l'esprit. D'ici là, serrons-nous contre la lettre à cause de l'esprit qu'elle contient, et chargeons notre cœur de nous précéder à travers les ombres jusqu'au foyer d'où procède la lumière. » Ceci dit, quel est, en dehors de la Révélation, l'itinéraire métaphysique vers Dieu ?

La perception du monde sensible a quelque chose de kaléidoscopique. C'est un rêve, avec la précarité, les résonances douteuses, les illusions et les désillusions du rêve. Rien n'est plus trompeur que ce que nous appelons *réel* ou *objectif*. En fait, le *vrai* réel est subjectif. Exemple : vous ne voyez de moi que mon visage ; or, je puis vous haïr tout en vous souriant; vous n'entendez de moi que des sons matériels : or, je puis vous dire *blanc*, tout en pensant *noir*. De même, suivant la perspective où l'on se place, ce qui *nous* apparaît comme le virtuel, le potentiel, le possible (non-manifesté) est bien plus plénier, plus riche en être, que le réel (manifesté) : le réel a besoin, pour exister, du possible ; mais le possible n'a pas besoin, pour être, du réel. L'intuition, le silence de la pensée conceptuelle dans la contemplation mystique, procurent une connaissance de contact immanent, de symbiose con-naturelle, incommensurablement supérieure à celle que nous donne le discours mental : « Les plus beaux vers sont ceux que l'on n'écrit jamais » (E. Rostand), parce qu'il serait *impossible* de les écrire, d'exprimer l'ineffable. En « traduisant » le possible, le réel le « trahit », l'appauvrit, le mutile et le défigure. Car le possible, c'est l'idéal, c'est le monde pensé en Dieu par Dieu, le *cosmos noëtos*, le « monde des intelligibles » (intelligibles *pour Dieu*, cf. 1 Corinth, 2:10-11), ce qui passe de *l'être* qu'il a dans le Verbe au *devenir* qu'il a comme objectivation projetée « hors » Dieu dans la condition créaturelle (Jean, 1:3-4). L'univers révélé par nos sens est une gigantesque duperie, un trompe-l'oeil, un chassé-croisé de phénomènes se déterminant les uns les autres, sans qu'aucun d'eux possède même le simple pouvoir de se déterminer *lui-même*.

Dans cet univers, qualifié par saint Paul *d'apparence passagère*, incluons les phénomènes de *toute* catégorie : physiques, chimiques, biologiques, mentaux, j'ose même dire : moraux, dans la mesure où ils

sont relatifs, où leur existence est précaire et empruntée, où c'est tout le reste du monde qui les situe et les caractérise, où ce sont des « configurations », des « formes » (au sens hindou). Les *phénomènes de conscience* sont, eux aussi, des phénomènes, des manifestations, des apparences. Derrière la parole, il y a le silence, lourd de pensée. Derrière le geste, il y a le vouloir. Derrière le jeu des images et des concepts, il y a l'intuitive corrélation de l'esprit humain et de tout ce qui n'est pas lui. Sous la tumultueuse lave des désirs et des élans, il y a la volonté profonde. Et sous les masques divers qui constituent nos Moi de plus en plus intérieurs, (les « pelures d'oignon » de la psychologie hindoue), il y a la suprême force d'ordre et de cohésion, qui maintient tout dans l'être : le SOI, que certains théologiens mystiques dénomment *scintilla* : l' « étincelle » divine. Ainsi, pour parler comme le R.P. Sertillanges, en son *Catéchisme des Incroyants*, « on ne peut pas dire : *tout* meurt. Il est vrai que les choses de ce monde ne nous sont connues et ne sont utilisées par nous que selon qu'elles passent. C'est leur fuite que nous enregistrons ; c'est leur forme, c'est-à-dire, là-même où l'être leur manque, que nous mesurons ; c'est grâce à leur mort que nous les assimilons. Mais, il faut bien que quelque chose reste : si *tout* passait, il n'y aurait pas de territoire du passage, pas de loi régissant le passage, pas de puissances enveloppantes pour les faits particuliers, pas de trame pour le décor. Et il faut aussi que ce qui reste ait de quoi rester, de quoi se tenir ainsi ferme, immortel. Il faut, en d'autres mots, qu'il y ait dans le monde du nécessaire. Et, au-dessus du nécessaire qui ne l'est que de fait, qui ne l'est point par lui-même, il faut le Nécessaire Premier, nécessaire par définition, en Qui s'écoule tout ce qui s'écoule ». Tout ce qui meurt, meurt en Dieu. *Dieu* — dit Hegel — *c'est la Mort*. Mais Il n'est la Mort, comme on le voit, que parce qu'Il est la *Vie absolue*. C'est pourquoi la Bible Lui fait dire : « Nul ne peut Me voir, et vivre ! »

Au-delà de l'univers, chose imparfaite et changeante, nous avons donc découvert le Parfait, l'Immuable ; au-delà du relatif, l'Absolu ; au-delà de l'ensemble composé, le Tout simple : le Tout, en ce sens que tout l'être Lui appartient, que tout l'être est en Lui, que tout l'être est de Lui, qu'Il est (dit saint Thomas d'Aquin) « tout être, éminemment et virtuellement ». La Nature « nous conduit donc plus loin qu'elle-même ; la Nature n'est que l'image mouvante d'une éternelle pensée. Il y a un appel essentiel de l'imparfait au Parfait, des êtres à l'Être ». Le P. Sertillanges écrit encore, dans l'ouvrage cité plus haut :

« Le monde est réel pour nous et réel en lui-même ; mais il ne l'est point *par rapport à Dieu*, impuissant à se poser en face de Dieu, comme une chose qui subsisterait en dehors de Dieu. Il n'est, à cet égard, qu'une ombre, une manifestation de la divine Présence, une projection de la Puissance, une effusion de l'Amour. La créature n'a rien en propre que le néant ; par Dieu, elle est ; mais n'ayant rien en propre, le fait qu'elle est par Dieu n'ajoute rien à Dieu, ne se compose pas avec Dieu, ne change rien à la totalité de l'Etre, dont le nom propre est Dieu. »

Dieu nous apparaît comme la Suprême Réalité — les philosophes diront : *comme l'Absolu*. Sur quoi Sertillanges ajoute :

« Il faut voir, maintenant, si nous devons dire : *Dieu* ou le *Divin* et si ce Dieu, défini et trouvé par nous, Source où nous puisons et devons puiser notre propre existence et notre propre réalité, est un Etre, une Personne. Cette Réalité suprême et absolue, comment la concevoir, comment nous en représenter la subsistance intérieure ? »

Mais, il arrive souvent qu'ici l'on fasse une objection liminaire. Une objection qui, nous dit-on, rendrait vain tout notre exposé.

20. — VRAIE ET FAUSSE NOTIONS DE L'ABSOLU

Voici cette objection :

Le concept même de Personne, du simple fait qu'il implique des rapports, n'implique-t-il pas une limitation, inconciliable avec l'Absolu ? L'Infini, l'Absolu, peut-il être « personnel » ?

Cette objection repose, semble-t-il, sur un malentendu. Et, au surplus, n'y aurait-il pas deux notions de l'Absolu: l'une, négative — l'autre, positive ?

Pour les tenants de l'Absolu *négatif*, cet Absolu ne serait susceptible d'aucune relation, d'aucun rapport. Il ne pourrait donc être distingué en rien, de rien, par rien. Il ne pourrait être personnel, défini, affirmable en quoi que ce soit, opposé (même par la pensée) à quoi que ce soit.

Cependant, si nous avons posé la notion d'Absolu, n'était-ce pas précisément à titre de raison d'être universelle, de substrat cosmique, de principe et synthèse de tous les rapports ? Etrange incohérence que celle de ceux qui, concluant du Nécessaire à l'Absolu, se refusent ensuite à permettre à cet Absolu aucun rapport, même de causalité, avec les êtres contingents auxquels il est nécessaire.

Certains auteurs, par exemple, qui s'inspirent de la distinction hindoue entre Brahman et Içvâra, distinguent minutieusement entre

l'Absolu, incapable d'aucun rapport avec quoi que ce soit, et la Divinité en tant que principe de la manifestation universelle — entre l'Absolu et le Logos, le Verbe, dont le concept est, disent-ils, susceptible de tous les rapports possibles. Mais, c'est là reculer pour mieux sauter. Car, entre l'Absolu et le Logos, entre Ce qui est irréductible à tout rapport, et Celui qui est le principe et la synthèse de tous les rapports, il reste un rapport suprême qu'on ne songe pas à expliquer. Adhérer à cette notion d'un Absolu négatif, c'est déboucher fatalement sur le néant. Si l'Absolu primordial et fondamental ne peut avoir aucun rapport, il ne peut pas plus accoucher d'un Logos que d'une souris !

Mais il y a aussi une notion *positive* de l'Absolu. L'instinct populaire s'en doute bien, qui dit :

absolument... pour : *intégralement, tout à fait, entièrement, sans ENTRAVES,*

et *absolu...* pour : *entier, total, plénier, suprêmement AUTONOME.*

Un Roi « *absolu* », un point de vue « *absolu* », et ainsi de suite, ont en commun une indépendance souveraine, à quoi tout est assujéti, sans qu'elle-même s'assujétisse à rien.

Le mot *absolu* provient, comme chacun sait, du latin *absolutum*, participe passé (neutre) du verbe *absolvere*, qui signifie *déchaîner, dégager, affranchir, libérer*. Etymologiquement, *absolu* désigne ce qui, n'étant pas lié, déterminé, modifié par autrui — sauf de son plein gré — est, par conséquent, libre, indépendant, maître souverain de sa destinée.

Par exemple : une franchise *absolue* est une franchise dont rien d'extérieur ne peut atténuer ou accentuer la nature. Et l'on est *absolument* courageux, si l'on est une source autonome, rigoureusement spontanée, extérieurement inaltérable, et inépuisable, de courage. La Vie *absolue* est Celle-là même dont Jésus dit qu'elle est une inexhaustible fontaine, « jaillissant jusque dans la vie éternelle » (Jean, 4:14). Enfin, un être absolu — *être*, par l'abandon de toutes les autres déterminations — est un être qui, précisément, est affranchi, dégagé, libéré de tout lien, *quant à son être*. Quelle est, en effet, la caractéristique de l'être *comme tel*, ce qui est commun à tous les êtres? — C'est l'existence (le fait de « se trouver là », la présence objective et concrète, la capacité d'être perçu et connu par tout esprit fonctionnant normalement). Ou plutôt — l'existence équivalant à la manifestation de l'être, ce qui exclut les possibles non-manifestés — c'est l'ÊTRE.

Un être absolu est donc un être qui jouit — passez-moi le mot — d'une *étreté* absolue, sans liens, sans réserves ni conditions. L'Être Absolu est Celui qui — *en tant qu'Être* — n'est pas conditionné, pas relatif. Car *une condition détermine et modifie : c'est un lien*. Mais un simple rapport n'est *pas* un lien. Du père au fils, et du fils au père, il y a des rapports. Mais le rapport de filiation détermine le fils : le père aurait pu rester célibataire, ou prendre une autre femme, ou n'avoir pas de fils pour l'un ou l'autre motif. Donc, la naissance même du fils, son hérédité, son éducation, etc... : tout cela dépend du rapport qui l'unit à son père, du rapport de filiation. Mais le père, lui, en quoi dépend-il de son fils ? — Il y a aussi un rapport entre le cambrioleur et le policier qui l'arrête ; mais ce rapport emprisonne l'un, sans atteindre la liberté de l'autre. Est-ce trop exiger de l'intelligence humaine que de s'attendre à la voir étudier un même rapport, *de différents points de vue* ?

Les êtres relatifs ou contingents sont ceux qui existent à cause d'autres êtres. A proprement parler, ils ne *sont* pas ; ils *existent*, c'est-à-dire qu'ils proviennent (*ex-sistere*) d'autres êtres. Autrement dit : leur « existence » n'est qu'une synthèse de rapports, un faisceau de relations. Sans ces rapports, ils n'existeraient pas. S'ils sont présents dans l'univers, c'est à *cause* d'autre chose, *par opposition* à autre chose, en vue d'autre chose, etc... Ce qu'ils ont d'être — *d'étreté* — ils l'ont *par rapport* à autre chose. C'est pourquoi ces êtres sont dits « relatifs ». Un être relatif est celui dont l'existence est un équilibre de divers facteurs. Mais l'Être absolu est simple, parce qu'Il est *absolument*, c'est-à-dire plénièrement, sans conditions ni restrictions d'aucune sorte. Il ne s'agit pas, ici, comme pourraient croire quelques irréfléchis, d'une absence d'être, mais d'une totalité, d'une *plénitude* d'être, comme dit la Sainte Écriture (Jean, 1:16 ; 3:34 ; Colossiens, 1:19 ; 2:9-10). Evidemment, nous autres, êtres relatifs, nous ne pourrions « percevoir » l'absolu, notre connaissance elle-même étant relative. Pour nous, la lumière absolue et la ténèbre absolue sont également imperceptibles, donc apparemment identiques. Nous ne sommes capables de percevoir, et au surplus de « comprendre » que l'ombre et la clarté, qui sont des composés relatifs de lumière et de ténèbres. De même, pour nous, la plénitude de l'être et le non-être, l'être absolu et le néant s'équivalent dans une commune incompréhensibilité. Incapables de les « saisir », nous ne pouvons les distinguer l'un de l'autre. Mais l'Être Absolu, c'est-à-dire Celui qui est libre de toute réserve ou restriction, Celui qui ne porte en Lui (même virtuellement) aucune négation de Son être, l'Être entièrement positif par

conséquent, doit donc posséder et posséder *absolument*, c'est-à-dire sans réserves ni conditions, tout ce que *nous* possédons « de Lui, en Lui, pour Lui » (Romains, 11:36). Une possession pareille, qui ne doit rien à autrui, jaillit par conséquent du fond propre, de la *nature* même de l'Être Absolu. Une telle possession équivaut à une identification. Aussi, Dieu n'A-t-Il pas Ses attributs ; IL EST ses attributs. Il ne peut donc y avoir d'opposition, dirait un Hindou, entre Sagouna Brahman et Nirgouna Brahman, entre le Brahman « avec attributs » et le Brahman « sans attributs », entre l'Absolu et le Logos, entre l'Absolu et Dieu en tant que principe de la « manifestation universelle ». Car, sinon, nous faussons la notion même de Dieu : il est, par définition, le substrat fondamental et nécessaire, en même temps que l'incommensurable terme, de tout ce qui se découvre relatif et précaire à notre expérience et à notre jugement. « Nous Le concevons, dit le R. P. Sertillanges, à l'égard de la Nature, comme la Cause ; à l'égard de la raison, comme la Vérité ; à l'égard de la volonté, comme le Bien ; à l'égard du cœur, comme le Père ; à l'égard de la recherche universelle, comme le Bonheur. Le tout avec des majuscules, c'est-à-dire, pour parler à la manière de Renan, comme 'catégorie de l'idéal', comme lieu géométrique de tous nos idéals, puisqu'en toutes choses Il est le Parfait. Mais Dieu ne peut être le Parfait, l'Idéal et l'Absolu, qu'à condition d'être réel. Car une perfection sans existence ne serait qu'un possible, incomplète par conséquent. L'idéal est *la* plus réelle des choses, ou il n'est plus l'idéal, c'est-à-dire le parfait. De même, le réel foncier est la plus idéale des choses, sous peine d'être imparfait, c'est-à-dire à demi-réel. Dieu *est* : sinon, aucun idéal partiel ne serait concevable, n'étant jamais qu'un emprunt, un fragment de bloc dont nous cherchons la carrière ». Certes, Dieu est normalement pour nous, ici-bas, inconnaissable en Lui-même. « Aucun concept n'est assez large pour cette Substance illimitée, pour englober cet Un ineffable, pour définir cette souveraine indistinction du Parfait, pour circonscrire cette immensité sans rivages. Dieu seul peut donc Se définir. Lui seul peut Se dire, Se penser et S'exprimer, d'une Parole vivante qui est Son Verbe. Lui seul, comme expression, est égal à Soi comme fait. Toutefois, la recherche vers Lui est toujours ouverte ; Ses œuvres nous le révèlent par leurs symboles et leurs analogies, et, plus l'esprit humain, s'y avance, plus il s'enrichit. L'étude de Dieu est une navigation sur une mer splendide, salubre et fastueuse » — ou, comme disait une Carmélite espagnole, Mère Cécile de la Nativité : « L'âme qui vit tout entière en Dieu est comme un poisson au sein d'une mer immense, dans l'immensité des eaux de la gloire, qui sont l'être de Dieu ».

Aussi bien, objecter que l'Absolu réel — nous disons bien : l'Absolu *réel*, parce que certains font de l'Absolu, comme de la Jument de Roland, un fantôme doué de toutes les qualités, mais inexistant — objecter, dis-je que l'Absolu réel ne peut avoir avec le monde des rapports qui Le rendraient relatif, c'est oublier que :

1° Nous ne sommes parvenus à la notion d'Absolu que parce que le monde nous est apparu comme totalement dénué d'être qui lui soit vraiment propre ; au regard de l'incommensurable Infini « tout le fini, — écrit M. René Guénon dans *Les Etats Multiples de l'Etre*, — est, en soi, rigoureusement inexistant ; car le Tout infini ne peut être assimilé à un ensemble particulier et déterminé, c'est-à-dire composé de parties qui seraient avec lui dans un rapport défini. Ce tout est à proprement parler 'sans parties', puisque ces parties devant être nécessairement relatives et finies, elles ne pourraient avoir avec lui aucune commune mesure, donc aucun rapport : ce qui revient à dire que le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours rigoureusement nul au regard de l'Infini » et ne peut avoir avec Lui de rapports que dans la mesure où l'Infini, à qui *tout* est possible, pourra (ou voudra) Se « mirer » dans le fini⁸. Ces rapports sont donc les rapports de l'Infini, de l'Absolu, avec Lui-même. Ils sont « action » du côté de Dieu, « passion » du côté du monde. C'est une des raisons pour lesquelles saint Thomas d'Aquin — l'une des lumières théologiques de l'Eglise, avec saint Grégoire de Nysse, saint Athanase, saint Basile, saint Jean Damascène, saint Augustin, saint Bonaventure et le bienheureux Duns Scot — qualifie Dieu d'Acte Pur. Il y a donc participation passive de la part des êtres finis, relatifs ; don actif et gratuit de la part de l'Etre infini, absolu. Dans ces rapports ontologiques, rapports de causalité, rapports *d'êtré*, il n'y a donc rien qui ne provienne de Dieu (Jacques, 1:17-18) ; et, au surplus, le monde n'est, en soi, rien par lui-même ; de sorte qu'on ne voit pas comment les relations de l'Absolu avec le monde rendraient l'Absolu relatif. C'est ce rapport irréversible entre Dieu et le monde qu'on appelle *création*. Il « dure » autant que persiste le monde. Mais, en Dieu même, il est sans « date », intemporel, éternel.

2° Au surplus, nous prétendons que c'est la conception *négative* de l'Absolu qui l'objective, qui L'isole face au monde et, par conséquent, le « relate ». Si, en effet, entre l'Absolu et les êtres relatifs, il ne peut y avoir de rapports, en quoi l'Absolu reste-t-Il, vis-à-vis de ces êtres relatifs, nécessaire, ce qui est précisément sa raison

⁸ Et c'est l'amorce du problème de la Grâce, qui, si l'on en croit l'Ecole, « complète la nature : *non tollit naturam, serf perficit* ».

d'être ? Quelle sera, d'autre part, la Cause Première de ces êtres relatifs ? Ce sont précisément *les rapports de l'Absolu qui Le constituent Absolu*. Lui dénier ces rapports, c'est le séparer du Tout, c'est L'individualiser. En fait, *l'Absolu EST le Tout ; Il est Dieu*. Allons plus loin : L'Absolu, avec l'article, élidé, L majuscule, n'existe pas. Il n'y a pas deux Suprêmes : Dieu *et* l'Absolu. Car l'article *l'* — ou *le* — implique une limitation, un rétrécissement, du substantif qui le suit. A proprement parler, *absolu* est un adjectif, et non pas un substantif. Dieu est absolu ; *Il est absolument*. Dieu est absolu. Mais L'absolu n'est pas Dieu : c'est une fiction philosophique.

« L'Absolu » est l'ultime et prime réalité, principe et substrat, à laquelle l'esprit humain demande de rendre compte de tout le « phénomène » universel, dont le nom même — « ce qui apparaît » — implique l'essentielle mobilité ; mais cette mobilité même, parce qu'universelle, équivaut au « maniement » de l'inerte. La mobilité pure, dont les sciences physiques ont découvert une fidèle image — le « mouvement brownien » — réfère à une finalité dont l'immanence même présuppose un principe transcendant. Mais, cela dit, la Bible ne confronte pas une seule fois le Dieu *vivant* à l'idée de « l'Absolu ». Elle ne connaît que Yahweh, dont « l'Esprit » — le Souffle, *l'Impetus*, le Dynamisme, l'Acte Pur et parfait — « *remplit tout et contient tout* » (Sagesse, 1:7), occupe donc tout « emplacement » de la *pensée*, EST LUI-MÊME LE « LIEU » où vient s'inscrire la *notion* d'Absolu, qui se réfère à Lui (et non l'inverse). Les vieux rabbins antérieurs à l'ère chrétienne se demandaient s'il est une réalité, une « idée » que vient « remplir » et « accomplir » Dieu. NON, concluaient ces *réalistes*, à l'encontre de *l'idéalisme* grec : Dieu seul est *ha-Maqom*, « le Lieu », antérieur à toute « idée » ou notion, à toute présence abstraite ou concrète. IL N'Y A QU'UNE SEULE PRÉSENCE INFINIE, par rapport à laquelle l'univers indéfini n'est qu'un modeste « locataire » ontologique : LE PÈRE, avec son FILS et son ESPRIT (cf. Actes, 17:28)

21. — DIEU « PERSONNEL » PARCE QU'ABSOLU

Absolu, nous l'avons vu déjà, équivaut à : *libre*, dégagé, déchaîné. Un Etre Absolu, et — puisqu'il ne peut y en avoir qu'un — l'Etre Absolu est donc totalement libre. Libre, par conséquent, d'entrer en des rapports libres, volontaires et spontanés. S'Il ne les avait plus, ou, plus exactement : s'Il ne *pouvait* pas les avoir, Il ne serait pas absolument libre, et, par conséquent, pas absolu. Les rapports qu'Il institue librement L'empêchent-ils *d'être absolument*, c'est-à-dire :

sans réserves ni conditions ? Pas du tout ! Des rapports *nécessaires*, obligatoires, inéluctables — c'est-à-dire des *conditions* — L'enchaîneraient, puisque, sans ces conditions nécessaires, Il cesserait d'être comme Il est, donc d'être « tout court ». Mais de *libres rapports* ne Le conditionnent pas, ne Le privent pas de son *étreté* absolue. Ces rapports, l'Eglise les appelle « gracieux ». Autrement dit : *l'étreté* absolue de Dieu implique Son activité libre. *La Grâce est l'Essence divine en action.*

Mais, qu'est-ce qu'un être ayant des rapports libres et spontanés ? C'est un centre autonome d'activité consciente, ce que les philosophes appellent une *personne*. Ne confondons pas le Moi et le Soi, l'identité et l'ipséité. Sans doute, il n'y a de Personne, du moins à l'échelle de l'expérience humaine, que là où il y a Moi. Celui-ci sert à celle-là de manifestation, de « phénomène » caractéristique et de « pierre-de-touche ». Est personne ce qui, chez un être spirituel, lui fait dire *Moi*. Il ne s'agit donc pas du « Moi » empirique, qui peut être décrit, mais du centre de gravitation ontologique, de JE. La personne est le sujet spirituel, *comme sujet* (il y a « Moi » sitôt que ce sujet tente de se prendre pour objet, ce qui l'aliène vis-à-vis d'elle-même). Ce qu'on appelle le « Moi » — c'est-à-dire *l'autre*, l'interlocuteur immanent, *l'ersatz* du Verbe dans l'homme, — cette réalité complexe où le sujet prend conscience de soi sous forme de « caractère », se fige en quelque sorte dans une « personnalité » *donnée*, « phénoménale » et, somme toute, statique, n'est que l'aspect réifié de la Personne, laquelle est auto-position dans l'être, com-position avec le *fiat* créateur, liberté, invention, spontanéité. Est donc Personne le point de tangence par où la créature participant à l'esprit — « Dieu est esprit » — s'origine sans cesse au Créateur. Le Moi, par conséquent, appartient au domaine psychologique ; la Personne, à l'ontologique. Qu'une Personne puisse s'exprimer à travers deux *Moi* n'a donc rien d'absurde, et l'« impersonnalité » de la nature humaine en Jésus-Christ ne signifie donc aucunement l'absence d'un Moi humain, capable de dire : « Moi qui suis un homme... » (Jean, 8:40, texte grec). Refuser à Dieu l'essentiel de ce qui constitue la personne, c'est Lui attribuer l'incohérence, la dislocation ontologique ; c'est Lui refuser une « colonne vertébrale » de l'être. Notons, au contraire, qu'en l'occurrence la notion même d'Absolu coïncide avec celle de Personne. Il s'agit ici, en effet, d'une Personne parfaite, de Celle qui réalise en Son être et dans Son activité l'idéal même de la Personnalité. Cette Personne, étant la seule à jouir complètement et

parfaitement d'une autonomie inconditionnée, est une Personne absolue. Car un être ayant en soi sa « raison suffisante », existant donc par soi, un être contenant en lui-même toutes les conditions de sa propre existence, un être existant (ou plutôt *étant*) de par et pour lui-même, doit être appelé « absolu », c'est-à-dire libre de tout lien, et « personnel », c'est-à-dire autonome (du latin *per-se-ona*). Evidemment, la personnalité de cet Etre, n'est pas semblable, mais *analogue*, à notre personnalité humaine. Il est *nécessaire*, parce qu'Il ne doit Son être qu'à Lui-même. Il est un, parce que deux êtres nécessaires sont impossibles. Il est *absolu*, parce qu'aucun autre être ne conditionne Sa nature *et* Son activité. Donc, Il est *libre, autonome* ou *personnel*, c'est-à-dire que Son activité dérive tout entière de Lui-même, de Sa propre essence et nature : *per se...* Et, tout cela, cet Etre l'est sans aucune condition, réserve ou relativité, entièrement, c'est-à-dire *absolument*. Somme toute, l'absoluité de Dieu est la parfaite intensité de Son être. C'EST POURQUOI tous les êtres proviennent de Lui et sont en Lui *tout ce qu'ils ont d'être*. Et les êtres *vivants* — caractérisés par l'âme, l'entéléchie, l'autonomie relative, la constante progression de l'hétérogénéité et de la différenciation — ont en Lui leur vie, *tout ce qu'ils ont de vie*. Enfin, les individus, doués d'esprit, donc libres et responsables, dans la mesure où ils arrivent à orienter leur activité consciente, dans la mesure, par conséquent, où leur vie morale fait d'eux des « personnes », ont en Lui la *vis viva* de leur libre-arbitre, le principe, la possibilité, l'ultime réalité de *tout ce qu'ils ont de liberté morale*. L'existence matérielle, la vie animatrice, la liberté spirituelle, ont toutes trois leur racine en Dieu, l'Etre existant par Soi, vivant par Soi, conditionné par Soi (Actes, 17:28).

22. — L'ANALOGIE DE L'ÊTRE

Dire que Dieu est « personnel » signifie donc qu'Il est « absolument » autonome et libre, qu'Il Se détermine « *absolument* » Lui-même, qu'Il est « absolument » actif par Soi, *per Se*. D'où l'on conclut, à juste titre, qu'il n'y a qu'une seule « personne » pour mériter ce nom de *Personne* : Dieu. Car Il est le seul être parfait et complet⁹, Se

⁹ On ne peut, à proprement parler, parler de Dieu comme du seul être, même « parfait ». Il n'est pas, en effet, le premier *des* êtres. Ce que nous appelons *être* n'existe pas. C'est une participation à la réalité de Dieu. L'*être* des existentialistes a autant de réalité que « la Nature » des Encyclopédistes... et le plan (sans volume) ou la couleur du « trou-dans-le-mur », comme dirait Chesterton. Ce qui a de la réalité, c'est, non *l'esse*, mais *l'ens*. Cessons donc de nous « bourrer le crâne » avec les

suffisant à Soi-même, réellement transcendant et, de ce chef même, réellement immanent (en tant que raison d'être intérieure et nécessaire de tout ce qui existe), réellement une Personne, ou plutôt : réellement la *seule* Personne, réellement esprit et réellement matière, parce que principe infini de l'un et de l'autre, réellement *principe de tout*. Tous les autres « êtres » ne font que *participer* à *Son* être, voire à *Sa* personnalité, à *Son* esprit, etc... Et, cependant, toutes les consciences de tous les êtres, bien que voulues par Lui et subsistant en Lui, ne sont pas plus *Sa* Conscience, que — *mutatis mutandis* — mes millions et milliards de microconsciences cellulaires ne sont ma conscience individuelle, mon propre Moi. Est-il, au surplus, admissible que les prototypes cosmiques, les Idées génératrices et régulatrices du concret — les *idées-semences*, disait saint Augustin — soient moins réelles que les phénomènes physiques qui les réverbèrent partiellement ? Il va sans dire qu'entre ces archétypes et leurs « ombres » créaturelles, comme dit la Bible, l'esprit humain ne peut établir que des rapports de causalité ; mais la nature et, si l'on peut dire, le comportement de ces archétypes, ineffables et mystérieux, ne doivent à l'établissement de ces rapports aucune cognoscibilité *directe* (*pour nous*). De tout temps, en effet, « affirmer l'existence de Dieu a eu ce sens que l'univers n'est pas inerte, aveugle, sans âme ; que la conscience de l'homme, avec l'exigence de vie spirituelle qu'elle porte en soi, n'y est pas sans écho plus réel et plus vrai qu'elle-même ; enfin, qu'à l'origine et au fond de toute existence on retrouve le même principe, et que ce principe est spontanément 'donateur', c'est-à-dire une volonté de bien infini. Ceci revient à dire, d'une part, que Dieu ne doit être pensé par nous sous aucune forme inférieure à ce que nous appelons existence réelle, comme serait une simple idée, une catégorie logique, un principe abstrait ; et, d'autre part, que Dieu, en tant qu'existence réelle, ne peut être pensé comme S'appuyant sur rien que Soi ».

C'est ce qu'écrit Edouard Le Roy dans *Le Problème de Dieu*. Il précise, à la page 274 :

« L'existence de Dieu ne ressemble à aucune de celles que l'expérience nous présente. Autrement dit, Dieu ne comporte d'être conçu sous aucune des modalités d'existence positivement et directement connues de nous. Car Dieu n'est pas un être particulier juxtaposable à d'autres êtres, susceptible d'être réuni avec eux sous une même accolade conceptuelle : c'est le principe de l'être. Par suite,

abstractions de l' « idéalisme grec » !

il faut dire que Dieu n'est pas au-dessous, mais au-dessus, qu'il n'est pas en-deçà, mais au-delà de toute forme d'existence réelle, observable ou concevable par nous. Si donc on voulait parler ici un langage sans équivoque, on serait conduit à dire de Dieu qu'il est 'hyper-existant'. *Mais* ce mot barbare, notez-le bien, ne désignerait pas alors un concept défini, dont le contenu serait analysable et s'appliquerait proprement à Dieu. Il ne désignerait qu'une attitude, une direction de notre pensée, le sens du mouvement par lequel notre pensée tend vers Dieu, à travers le concept positif d'existence, qu'elle doit d'ailleurs dépasser ici infiniment.

« Ce n'est pas tout. Dieu est suprême source d'existence universelle : non pas 'être', si on veut parler en toute rigueur, mais principe ineffable de l'être. Il est notamment la source où nous puisons notre propre réalité ; il est en nous inspiration réalisante. Dans la pratique, dès lors, étant donné que des images nous sont toujours nécessaires, il faut dire que, pour correspondre à la vraie nature de Dieu, mystérieuse en soi, inexprimable et indéfinissable à rigoureusement parler, nous devons nous comporter par rapport à elle, en action et pensée à la fois, comme nous nous comportons par rapport à une réalité proprement dite, à une existence véritable, sachant bien d'ailleurs qu'à nous conduire ainsi *nous lui attribuons. non pas plus, mais au contraire infiniment moins qu'il ne faudrait.*

« En résumé, toutes nos discussions et analyses concourent à nous faire conclure qu'il faut affirmer l'existence de Dieu et que cette affirmation signifie trois choses. Elle a d'abord un sens *négatif* : à savoir, que Dieu *n'est pas au-dessous de l'existence réelle*, qu'il n'existe pas seulement à la manière d'une abstraction ou d'un idéal. Elle a ensuite un sens *directeur* : à savoir, que Dieu est *au-dessus de toute existence réelle*, qu'il doit être pensé dans la direction que marque le concept positif d'existence, comme un au-delà infini. Elle a enfin un sens *pragmatique* : à savoir que Dieu est principe universel et premier d'existence, et qu'ainsi nous avons à nous comporter par rapport à lui comme par rapport à la source où nous devons puiser et puisons en effet, notre propre existence et notre propre réalité. »

Le Dieu de Hegel et de Renan — qui « n'est pas, mais devient » ! — ne pourrait pas, comme le Verbe dans la théologie byzantine, être le « *lieu* des possibles ». Si rien ne se réalise qui ne fût d'abord purement possible, alors : ou *ce* Possible est aussi fécond, aussi générateur que le Réel manifesté ; ou bien il faut, pour passer du possible au réel, une réalisation créatrice complétant le possible. Dans l'un et l'autre cas, rien ne vient que de Dieu.

Ainsi, le Fait des faits, le Fait primordial et suprême, la Réalité-racine de l'univers, doit posséder ce que tous les êtres en reçoivent. Il doit donc y avoir, dans l'essence ou nature divine, quelque chose qui, sur le « plan » divin, corresponde, d'une manière et en un mode incompréhensibles pour nous, à ce que sont, sur notre propre « plan », l'existence, la vie et l'esprit (il va, d'ailleurs, sans dire qu'en réalité cette « correspondance » doit se concevoir en sens *inverse*, c'est-à-dire de nous à Dieu). C'est pourquoi saint Paul proclame qu' « *en Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être* » (Actes, 17:28). Comprendons par là : 1° la Grâce ou *Vie* spirituelle, que l'Évangile selon saint Jean appelle « *LA Vie* »; 2° le *Mouvement*, c'est-à-dire l'activité animale, psycho-émotive, caractérisée précisément par la spontanéité du mouvement (1 Cor, 2:14 ; 15:45-50) ; 3° enfin, la simple *Existence* matérielle, la présence objective, le *Dasein*. Tout cela, nous le Lui empruntons, nous l'obtenons de Lui et nous l'avons en Lui, parce que Lui-même possède tout cela à la façon des principes, comme le principe suprême peut avoir tout cela. *Parce qu'Il* est transcendant, Il est aussi immanent. Et, *parce qu'Il* est « personnel », une Personne, Il peut faire jaillir de Soi toutes choses.

On se récriera sans doute. On dira que nous tombons en plein anthropomorphisme, et que nous esquissons notre Dieu en le copiant sur le modèle humain. Vain reproche : aurions-nous peur des *mots* ? Si l'anthropomorphisme est un crime, c'est un crime fatal, que nous ne pouvons nous empêcher de commettre, un crime inhérent à la nature humaine. Au surplus, ce crime, nous nous résignons allégrement à le commettre, lorsqu'il s'agit de tout autre objet de connaissance. Au vrai, tant qu'il s'agit de pensée discursive, conceptuelle, formelle, l'esprit humain ne peut pas plus penser « hors » de ses lois, que le corps ne peut sauter hors de son ombre. Si nous parlons de la « voûte » céleste, si l'horizon est circulaire pour nous, c'est parce que nos yeux ont la forme d'un globe. Notre concept, notre image mentale de la force, est dérivée de notre propre expérience des efforts musculaires. Nous ne pourrions pas nous représenter les ondulations de l'éther, si nous n'avions jamais éprouvé de frissons nerveux. Et ainsi de suite... Toutes nos connaissances consistent en images d'images. Exemple : *Je vois Bleu*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'éther intersidéral (dont je n'ai aucune expérience ni perception, mais dont je me fais l'une ou l'autre image tout arbitraire), que cet éther, dis-je, est l'objet d'ondulations (que, toujours tout aussi arbitrairement, je me représente comme ceci ou comme cela) ; que ces ondulations impressionnent quelque chose qui m'apparaît comme un « œil ». Les idées, elles aussi,

sont des images. L'antique *idolâtrie* adorait des images physiques. Mais l'*idéolâtrie* moderne se contente d'adorer des images mentales. Mais que sont les images ? Des copies reflétant fidèlement l'original, et en facilitant ainsi la connaissance — ou des écrans interposés entre le sujet connaissant et l'objet connu ? Et qu'on n'aille pas récuser la connaissance par images, celle que préfère toute la Bible, aux résidus de l'autopsie abstraite, qui nous donne des idées (relativement) justes, mais référables au réel comme la Jument de Roland au plus humble cheval de fiacre !...

On finit par se demander comment nous *osons* nous risquer à connaître ? *Parce que nous savons (ou sentons) intuitivement qu'il y a une espèce de corrélation supérieure entre notre logique et celle de l'univers, et, ultérieurement, entre notre logique et celle de l'Etre Universel, du Verbe divin, dont la nôtre procède.* (Ainsi le castor né dans un zoo se risque — avec certitude — à construire une digue : l'instinct ne trompe pas). Il n'y a donc pas d'anthropomorphisme à découvrir une analogie, une coïncidence — ou, comme disent les géomètres, une *similitude* — entre le Macrocosme et le Microcosme. Dieu (le Verbe) est « l'Homme céleste » de saint Paul, l'Adam Qadmon de la Tradition juive, l'Homme Universel de l'ésotérisme musulman, à la fois « Fils » de Dieu et parfait archétype de l'Homme. Il est la Pensée divine, le flot illimité de cette Pensée-Action, mais déterminé, centré, objectivé, « con-figuré » (*Image*, dit saint Paul). C'est pourquoi une analogie ou similitude est possible entre la vie de l'homme et la Vie de Dieu. *En bas comme en haut* peut être à juste titre inversé, et saint Augustin a raison d'étudier les analogies entre la vie de l'homme et la Vie de Dieu. Alors, l'anthropomorphisme n'est qu'une caricature du théomorphisme (Genèse, 1:27).

On peut donc également trouver Dieu dans l'homme, et l'homme en Dieu. Dieu dans l'homme = l'immanence. L'homme en Dieu = la transcendance. Dans la certitude où nous sommes que Dieu est à la fois immanent et transcendant, tenons ferme les deux extrémités de la chaîne, même si certains chaînons intermédiaires nous échappent!

23. — « PATER IN ABSCONDITO »

Cette conception catholique de Dieu est à la fois moniste et pluraliste, puisque nous ne nions pas la réalité objective des « créatures », tout en affirmant que ce qu'elles ont d'être est dérivé, aléatoire et emprunté ; alors que la seule entité ne devant son origine, sa cause et sa substance qu'à soi-même, est Dieu. IL N'Y A D'ÊTRE QUE

DIEU, ET DE DIEU.

Il faut évidemment, lorsqu'on essaie de concevoir Dieu, se libérer autant que possible, des images mentales « à l'instar du monde physique ». Notre « immersion » en Lui ne doit pas être comprise — ou plutôt mécomprise — sous forme de fétus divers, flottant dans un torrent, ou des globules d'eau au sein de la mer. Quant à l'infinité de Dieu, ce n'est pas une étendue en constante expansion : ce sont là autant d'évaluations *phénoménales*. L'omniprésence de Dieu — son *immensité*, comme disent les philosophes — doit être conçue à la façon des principes, et même *du* Principe, et non pas à la façon des phénomènes. Elle ne consiste donc pas en ce qu'une portion de Dieu soit présente en tel atome, et une autre parcelle en tel autre atome, mais dans le fait que, partout où il y a « quelque chose », l'existence de ce « quelque chose » est entièrement dérivée, issue, de l'être de Dieu, et, de plus, a constamment en Lui sa racine.

De même, l'infinité de Dieu ne consiste pas en des accumulations formidables d'années-lumières, mais dans le fait qu'aucun étalon de mesure ne s'applique à Dieu. L'infinité, c'est la non-phénoménalité quant à l'espace. L'éternité, c'est la non-phénoménalité quant au temps. Si Dieu est éternel, c'est parce qu'Il ne *dure* pas. Ou, si vous dite qu'Il dure, ajoutez aussitôt : Il dure toute Sa durée à la fois. L'éternité n'est pas une durée « infiniment longue » c'est une durée *sans* longueur. Ce n'est pas une succession indéfinie d'instant ; c'est un unique instant, riche d'une vie sans terme, d'une vie sans vicissitudes, sans « devenir ». *Tout* y est donné d'un seul coup ; il n'y a rien de *possible* en Dieu, tout est en Lui pleinement réel. Parce qu'Il est *l'infini* : rien n'est « au-delà ». A Renan, qui déclare : « Dieu n'est pas ; Il devient », le Chrétien répond : « Dieu est ; le monde devient ». Tout, en Dieu, est intensif, et non pas extensif. L'Etre qui suffit à Soi-même (et il doit y en avoir Un, et Il ne peut pas consister en une collection d'êtres dépendants ou contingents) cet Etre-par-Soi ne peut être un ensemble composé, comme l'imagine le Panthéisme. Car, s'Il était un composé, il serait possible de Le concevoir comme mutilé, amoindri, ou divisé.

Il nous paraît donc bien acquis que l'Etre-par-soi n'est pas un ensemble, un composé. Il est simple. Seule, la parfaite Simplicité *peut* se suffire à soi-même. Un ensemble peut être composé et décomposé. Il est divisible spatialement et temporellement. Il est divisible, parce qu'il est essentiellement quantitatif. Cet ensemble a un passé, un présent, un futur, et des dimensions spatiales. Il est « quelque part ». Mais un être simple n'a jamais été composé et ne sera jamais

décomposé. Il ne peut pas être produit, ni ne peut disparaître. Il est immuable, immuable, éternel. Il n'est ni « partout », ni « nulle part ». Rien n'arrive, dont la Cause Première ne soit pas l'Etre-par-soi, qu'on peut se représenter à la façon d'un homme utilisant tour à tour, pour écrire, les plumes les plus diverses... Tout est suspendu à Son activité, qui est identique à Son être, et l'on peut vraiment dire avec Jésus que « pas un passereau ne tombe de sa branche sans que le Père céleste ne l'ait permis ». Du Père proviennent, par conséquent, toutes les possibilités, en langage philosophique *toutes les puissances*. C'est pourquoi Dieu est dit « tout puissant » et le Nouveau Testament exprime à plusieurs reprises que toute puissance, tout pouvoir, toute faculté ou possibilité, provient de Dieu. D'autre part, « quelque chose » étant meilleur que « rien », puisque « rien » ne peut même pas entrer en ligne de compte, Celui de qui procèdent tous les « quelque chose », est donc le Bien Suprême et le Père de tous les biens » (Jacques, 1:17). Il est la Bonté même (Matt, 19:17 ; Marc, 10:18 ; Luc, 18:19). Il est moins « bon » que « la Bonté », c'est-à-dire « bon » sans réserves, inconditionnellement, pleinement, *absolument* bon. Si l'on examine Sa bonté, métaphysiquement et logiquement, en elle-même, comme essence ou puissance, elle est « absolue ». Si on l'examine empiriquement, dans son actualité active et effective, comme réalisation ou manifestation, Sa bonté peut être qualifiée d' « infinie », d' « illimitée », sans bornes. Ainsi, l'absoluité et l'infinité ne sont pas des attributs de Dieu, mais des caractères de Ses attributs. En soi, ils ne signifient rien, ni ne peuvent rien signifier, parce qu'ils expriment, du point de vue déficient et imparfait de l'esprit humain, ce qui, vu de Dieu et en Dieu, n'est ni absolu, ni infini — termes d'opposition peut-être, et, en tout cas, indices d'intensité — mais inouïe richesse et parfaite plénitude de l'être. C'est pourquoi saint Paul, parlant de la Divinité, L'appelle souvent la *Plénitude* (le « Plérôme »).

Ces vues, nous les retrouvons dans l'Écriture Sainte. Car « de Dieu seul, du Père, proviennent toutes choses » (1 Cor, 8:6) ; puisqu' « Il soutient les hommes et tout ce qui vit » (Psaume 36:7). « En Lui se trouve la Source de la Vie ; à Sa Lumière s'allument nos lumières » (Psaume 35:10 ; Jean, 1:4 ; 5:26). Il est donc « le Père de toutes les lumières, puisqu'il n'y a en Lui ni variation, ni même ombre de changement » (Jacques, 1:17 ; Malachie, 3:6 ; Romains, 11:29). Tout ce que nous avons et ce que nous sommes, c'est par Lui, en Lui, et de Lui (1 Cor, 4:7 ; Jean, 3:27). « Toutes choses furent engendrées par Lui et pour Lui, et en Lui elles subsistent » (Coloss, 1:16-17 ; Ephés, 3:9 ; Jean, 1:3 ; Hébreux, 1:2). C'est pourquoi, fils des

hommes, « sonderez-vous l'abîme de Dieu ? Atteindrez-vous les limites du Très-Haut ? Dans les hauteurs du ciel, dans les gouffres des enfers, Dieu est là ! Sa Présence est plus grande que le monde, plus vaste que les grandes eaux. C'est pourquoi, toutes les créatures, Il les compte pour rien » (Job, 11:7-9 et 10).

Dieu, est-il dit dans l'Évangile selon saint Matthieu (6:4-6), est un Veilleur solitaire et secret. De même, d'après Platon, les hiérophantes d'Eleusis disaient que Son Nom même : *Théos*, provient, non de *thee'in*, c'est-à-dire : *mettre en mouvement*, comme le croyait Platon lui-même, mais de *théoreïn*, c'est-à-dire : *observer*. Les générations, les astres et les univers, vont et viennent. Des constellations s'éteignent à mesure que loin d'elles l'énergie se retire. Comme des veilles à la mèche nouvelle, de nouveaux soleils dardent leurs premières flammes à travers l'espace glacé. Des humanités, des êtres connus et d'autres inconcevables, apparaissent : cent, mille milliards d'individus, comme la vermine à la surface de mille milliards de planètes, et à peine ont-ils manifesté leur présence, qu'ils disparaissent. Mais Lui, demeure et veille. Lui le Veilleur solitaire, Lui en qui tous les mondes, les principes et les âmes, tour à tour s'éveillent et s'endorment : « Car Je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre. Je crée la lumière, puis Je suscite à nouveau les ténèbres » (Isaïe, 45:6-7). Son Tabernacle est établi dans tous les univers, et Son Souffle, vivifiant toutes choses, anime la matière et les formes : « S'Il inspire Son Souffle, toutes choses retournent au non-être ; mais, s'Il expire Son Souffle, toutes choses jaillissent du non-être » (Psaume 102:29-30 ; Ezéchiel, 37:1-14). C'est de Lui que surgit cette puissante marée qui balaie toutes les plages du mystérieux espace, entraînant tous les univers vers un But glorieux défini par saint Paul : la divine libération de toutes les créatures, leur participation — comme dit l'Apôtre Pierre — à la nature divine, à l'essentielle Béatitude du PÈRE.

Nous autres, nous progressons péniblement, nous évoluons douloureusement dans le doute et la duplicité ; Lui demeure inchangé... « Ce monde — proclame l'Apôtre Paul (1 Cor, 7:31) — n'est qu'une apparence, et qui passe ». Mais Lui, demeure inchangé... Nos douleurs et nos joies, nos espoirs et nos expériences, toutes ces choses puériles qui nous mûrissent, même nos plus saintes flambées d'enthousiasme, tout cela disparaîtra. Mais Lui, demeure inchangé... « Toutes les îles — dit l'Apocalypse (16 : 20), ces « îles » que sont les innombrables univers, — toutes les îles fuiront; et les plus hautes montagnes, on ne les verra plus ! » Les mondes « seront tous enroulés

comme des manteaux — dit la Bible¹⁰ — comme des feuilles de papier ». Mais Lui, demeure inchangé. Lui, l'Ancien des Jours, pour qui « mille ans sont comme une journée », proclame un Psaume. Lui, préexiste à tout et survit à tout, — que dis-je ? Il est présent à tout, ou plutôt, tout n'a de présence qu'en Lui, à Lui, par Lui — parce que tout se passe en Son sein sans bornes.

Jusqu'ici nous conduit notre connaissance *conceptuelle* de Dieu. C'est ici que débute une connaissance plus véritable, dont nous espérons reparler plus tard. Car, écrit saint Paul aux Corinthiens (I, 8:3), « *aimer* Dieu, c'est être connu de Lui », c'est Le connaître ! (cf. Gal, 4:9). La raison, toute seule devant Dieu, ne peut pas communiquer avec Lui. Il lui manque l'échelle vivante, le pont. Le Dieu qu'il faut connaître pour parvenir à la joie, à la paix, ce n'est pas, dit Pascal, « le Dieu des philosophes et des savants », mais « le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ ». « C'est un Dieu d'amour et de consolation. C'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'Il possède. C'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et Sa miséricorde infinie. C'est un Dieu qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance et d'amour ; qui la rend incapable d'autre fin que Lui-même ». C'est pourquoi l'on croit en Dieu en vertu de ce qu'on aime, bien plutôt qu'en vertu de ce qu'on sait. C'est pourquoi, dit le texte hébreu d'un Psaume, « les Mystères de Dieu sont pour ceux qui L'aiment » (24:14). De cette connaissance proprement religieuse, nous espérons parler plus amplement plus tard. Ici, nous n'avons voulu étudier que la notion rationnelle de Dieu, le fruit — comme dit Bergson — de la « métaphysique naturelle de l'esprit humain ». Et nous avons trouvé « l'Immensité de l'Être, sans rivages. » Dieu n'est donc pas « personnel à la manière d'un homme. Mais Il est souverainement personnel par Son immensité même, c'est-à-dire par Sa perfection. Car, plus la perfection monte, plus l'intellectualité et la conscience se concentrent, et plus la personnalité s'achève », écrit excellemment le P. Sertillanges. Cette conception de Dieu, comme Unité, si nous l'avons exposée en guise de première partie, devrait cependant, en stricte justice, n'apparaître ici qu'à titre de prologue ou d'appendice. Car, à proprement parler, elle n'appartient pas directement au dépôt de la foi. La Révélation chrétienne — soit spontanément dépeinte dans la Bible, soit conceptuellement formulée dans les Symboles — n'a rien à nous dire sur l'Être suprême, Pensée

¹⁰ Isaïe, 34 ; Psaume 101:27-28 ; Malachie, 3:6 ; Matt, 24:29 ; Hébreux, 1:11-12 ; 13:8 ; Jacques, 13:8 ; 2 Pierre, 3:7 et 10-12 ; Apocal, 6:14.

de la Pensée, Idée du Bien et sur les attributs dérivés de sa définition. C'est à saint Augustin, surtout, qu'on doit l'intrusion, dans le développement de l'« explication » théologique, de la théodicée platonisante (qui n'est pas nécessairement platonicienne) : les nécessités logiques mènent, à travers un univers d'« intelligibles » doublant celui de l'expérience sensorielle, à la notion-mère ; celle-ci postule toute une série de caractéristiques essentielles, dont l'ensemble constitue la « nature » du Suprême. Mais, faute d'une Révélation, d'une *histoire* de Dieu, d'un drame se jouant entre le Créateur et la créature, la pensée grecque n'a jamais formulé que ce que Dieu *devrait* être, le présupposé divin, la *nature* à laquelle Lui-même, parfaitement « inconnu » dans sa réalité concrète, dans sa vie (Actes, 17:23), Se trouve assujetti comme à une *donnée*. Lorsqu'ensuite saint Augustin doit faire face à la Révélation fixée dans l'Écriture, il s'agit alors d'insérer les *notions* de Père, de Fils et d'Esprit-Saint dans la catégorie intellectuelle (et sous l'« accolade » logique) de cette « nature » divine. Pour ce grand Docteur¹¹, il faut poser d'abord le « Dieu des philosophes et des savants », comme dirait Pascal, en cerner *l'idée*, en silhouetter dialectiquement *l'idéal*, puis, confronter avec ces fruits de la plus sublime enquête humaine les données concrètes, les *faits* et pour ainsi dire les « photos instantanées » de la Bible. Pour intégrer au schéma premier (=nature divine) les réalités personnelles dont l'intervention dans le destin des hommes fait l'objet de la Révélation, Augustin, suivi par la majeure partie des théologiens occidentaux, subordonne en fait les Personnes divines, ces vivantes, à l'abstraite *idée* de la « nature ».

Or, les vérités de foi nous « donnent » immédiatement — et sans passer par le détour d'une monade supposée conforme à telle définition résultant d'un raisonnement, même poussé (et passé) à la limite, — « un *seul Dieu : LE PÈRE* », non pas l'Absolu, la Divinité en Soi, qui se différencierait, si l'on peut dire, « ensuite » — mais cette succession serait purement logique — en trois Personnes, non pas une divine Essence, à laquelle participeraient les hypostases mentionnées dans la Bible, mais, seul et unique Réalité foncière : le Père, comme Père, donc le Dieu de la Trinité révélée (1 Cor, 8:6 ; cf. 2 Cor, 13:13). Pour rester fidèle à l'esprit de l'Écriture, cet opuscule devrait donc commencer par étudier, non *l'idée* ou la *notion* du Père dans le

¹¹ L'Église d'Orient lui refuse le titre de Saint — il est, pour elle, le Bienheureux Augustin, — parce qu'elle lui reproche d'avoir — tant pour la doctrine de Dieu que pour celles de la Chute, de la Rédemption, de la Grâce, etc. — abandonné la perspective purement scripturaire pour la vision plus « humaine » d'une théologie « naturelle », dont le *ton* rappelle Platon plutôt que l'Évangile ou les Épîtres.

Nouveau Testament, mais le *portrait*, la *physionomie* du Père, qui, dans les textes sacrés, fait l'objet d'une description, d'une « phénoménologie », plutôt que d'une définition, d'une « ontologie ».

La pensée « profane » se fait une opinion sur ce que devrait être Dieu... s'Il existait. Dans la hiérarchie des concepts, elle Lui assigne une place, qu'elle s'attend à Le voir remplir, un peu comme Leverrier « situait » Neptune d'après les perturbations d'Uranus, ou comme, dans la table des éléments chimiques, on gardait « ouvertes » des « cases » de tel ou tel poids atomiques, jusqu'au jour où l'on en découvrirait effectivement les propriétaires respectifs. Dans cette perspective, Dieu révélé viendrait remplir son alvéole conceptuelle. Mais, déjà pour les Juifs et sous l'Ancienne Alliance, la seule et unique « alvéole » — *ha-Maqom* — c'est, non Dieu (un Dieu, le Dieu), mais Yahweh. On ne dira pas : Qui est Yahweh?... c'est Dieu! — mais : Qui est Dieu?... *c'est Yahweh !* Ses attributs sont *révélés*, comme un *donné* avec lequel la raison n'a plus qu'à « se débrouiller ». Et il est frappant de constater combien les traits les plus essentiellement révélateurs de Yahweh — à commencer par Son Nom — sont d'ordre « économique » bien plus que métaphysique¹². On a très anachroniquement spéculé sur l'appellation que revendique Yahweh Lui-même au troisième chapitre de l'Exode. Sans doute, ces vues sont légitimes, dans l'élargissement sans limites des perspectives qu'apporte et justifie l'animation de l'Eglise par l'Esprit de vérité. D'ailleurs, la pensée rabbinique s'est livrée à ces spéculations relativement tôt (sans doute, dès le IV^e ou même le V^e siècle avant notre ère, sinon plus tôt d'après certaines traditions rapportées dans la littérature kabbalistique)¹³. Cependant, les exégètes s'accordent à voir

¹² De même, dans le Nouveau Testament, pour les Trois Personnes. C'est-à-dire que leur rôle actif par rapport aux créatures y sert, incomparablement plus que leurs attributs intrinsèques, par rapport à leurs relations intratrinitaires, à caractériser chacune d'Elles. C'est uniquement par inférence qu'ensuite on est parvenu à « situer » les attributs métaphysiques.

¹³ L'ignorance de cette Kabbale ou mystique juive, à laquelle la Chrétienté doit cependant des conversions retentissantes, et dont le vocabulaire « technique » et les thèmes fondamentaux affleurent à tout instant chez saint Paul, a quelque chose d'affligeant pour ceux qui respectent l'intelligence. Dans un bulletin diocésain de Belgique, un théologien de renom, fort bien intentionné à mon égard, s'était gaussé de l'importance accordée par moi dans *Cosmos et gloire* (Paris, Vrin, 1947) aux « élucubrations incohérentes de la Kabbale ». Peu après, le plus illustre et savant hébraïsant de ce temps, un catholique, M. Paul Vulliaud, auteur d'un ouvrage unique au monde sur *La Kabbale juive*, vint faire une conférence à Bruxelles. Après l'avoir entendu, mon critique eut l'admirable probité (combien l'auraient eue ?) de m'écrire : « J'ignorais tout de la Kabbale, me fiant à l'inepte article paru dans le *D. T. C.*, qui

aujourd'hui¹⁴, dans le Nom même de Yahweh, l'énonciation de son inaltérable fidélité envers le peuple qu'Il S'est choisi¹⁵ : « Je suis Celui qui, à l'égard d'Israël, ne change pas. Le Dieu de tes Pères : Abraham, Isaac, et Jacob. Prompt à te secourir, aujourd'hui comme jadis, et, quoi qu'il arrive, demain comme aujourd'hui. Mon appel, mes promesses et mes dons, Je ne m'en dédis ni ne m'en repens. *Vous Me connaîtrez, fils d'Israël, toujours le même !...* »¹⁶

C'est donc un Dieu aux prises avec l'histoire¹⁷ que, dès ses premières pages, la Bible nous présente. Non pas un Dieu quelconque, mais « Celui-là », concret, vivant, caractérisé, précis, et nul autre. Tel est le sens de l'article *ho* qui précède toujours *Theos* dans le Nouveau Testament, *s'il s'y agit du Père*, et qui correspond à l'article *ha* en hébreu. Mais une telle conception équivaut à poser à la racine des choses — une fois abstraction faite du monde — non pas un vague Indéterminé, un Etre décaractérisé jusqu'à l'inanité, mais la personnalité, la présence concrète et vivante, le « caractère », dans la force *infinie* de ces termes. Transposée en jargon métaphysique, cette « ultra-précision », cette teneur parfaitement riche, cette « étoffe » ou densité absolue, s'exprime par la notion d'Acte Pur. Mais, alors mieux vaut ne pas qualifier Dieu d' « inconditionné » (vue négative, comme si l'on « caractérisait » un grand pianiste en remarquant qu'il n'a pas les mains liées) : disons plutôt que l'inconcevable plus-que-maximum infini de la réalité, de *toute* réalité, Dieu ne le « possède » pas — *posséder* est accidentel — ni même ne *l'est*, mais lui donne éternellement l'être.

Mais ce vertigineux Abîme nous attire pour nous invigorer, nous valoriser, nous « densifier » ontologiquement par-delà toute attente et toute borne humainement concevable (Ephés., 3:20). Dès le seuil de la Genèse, et à travers ces textes prophétiques dont l'un, se référant aux

est visiblement d'un ignorant. Désormais, je ne me permettrai plus à votre égard pareille critique. » Mais tant des nôtres jugent de même les *trésors* que révèle une étude *érudite* des théologies « orthodoxe », anglicane, voire protestante (actuelle).

¹⁴ On professe à ce sujet, en ce moment, à l'Université catholique de Louvain, une exégèse vulgarisée dans le *Cambridge Companion to the Bible* (anglican) vers 1895-1905.

¹⁵ On sait que, dans l'hébreu biblique, *vérité* est synonyme de *fidélité* (c'est la notion vivante, concrète, « existentielle », de vérité, que l'Orthodoxie russe appelle *pravda*).

¹⁶ Cf. Exode, 3:6 ; 13-16 ; Romains, 11:29 ; Hébreux, 13:8 ; Jacques, 1:17.

¹⁷ C'est l'un des sens que suggère Genèse, 32:25-31 ; cf. *Osée*, 12:5, où le prophète substitue, tout « naturellement » et insensiblement, le peuple juif (= « nous ») à Jacob en lutte avec l'Ange de Yahweh.

traditions des « plus anciens temps », (Isaïe, 63:16), déjà Le qualifie expressément de PÈRE et de RÉDEMPTEUR, Il nous apparaît comme Puissance de l'Amour — *numinosum* et *fascinans*, comme dit Rudolf Otto, — irrésistible « Force tendant à réaliser la Justice » — *Sa Justice*¹⁸, raz-de-marée propageant à travers tous les mondes la dilection paternelle d'un Cœur infini. Tel est le Dieu des Chrétiens, tel est le PERE que notre Maître, Jésus-Christ — « seul Seigneur » comme « le Père est seul Dieu » (1 Cor, 8:6) — est venu proposer aux hommes, *Ses frères*, comme l'unique Objet de leur adoration (« par » le Fils et « dans » l'Esprit-Saint). Car, « la vie éternelle », le salut, « c'est de TE connaître pour seul vrai Dieu, TOI, PÈRE », et non pas l'Absolu, ou la Monade, ou la Déité, ou l'Essence suprême, ou je ne sais quelle idole issue des cogitations humaines, mais TOI, le Dieu de la Bible, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Fidèle et le Secourable, l'Amour toujours et quoi qu'il arrive « premier » : YAHWEH, YAHWEH, Dieu miséricordieux et compatissant... riche en bonté, qui maintient à jamais sa grâce et pardonne l'iniquité, la révolte et le péché ! (cf. Jean, 17:3 ; 1 Jean, 4:9, 10.16.19 ; Exode, 34:6-7)...

¹⁸ *A Power that maketh for righteousness* (Matthew Arnold). Cf. *Matt.*, 3:15.

Dieu
comme Trinité

1. — CE QU'EN PENSENT LES INCROYANTS

Des modernes, qui ne sont pas hostiles au Christianisme, se heurtent à la doctrine des « Trois Personnes en un seul Dieu », comme à une pierre d'achoppement (l'expression, d'ailleurs, est peu satisfaisante : *un seul Dieu en trois Personnes* nous paraîtrait déjà plus « digestible », et la Bible, elle, connaît le Père, avec Son Fils et son Esprit). Il serait pourtant plus simple, n'est-ce pas, de croire en un Dieu dont la Personne, comme l'Essence, serait unique, comme la Divinité solitaire de l'Islam et du Judaïsme contemporain. On entend dire, dans ces milieux qui ne connaissent la foi chrétienne que du dehors, à titre de bagage intellectuel, de « construction de l'esprit » (mais trop d'apologètes la présentent ainsi), que la doctrine révélée de la Sainte Trinité — le « dogme », pour employer l'expression technique des théologiens — a quelque chose d'adventice, de surajouté, d'inessentiel ; en d'autres mots, que le schéma du Salut se concevrait très bien sans l'enseignement de ce Mystère. Quelle inutile complication, quel despotisme intellectuel, que d'imposer aux âmes de bonne volonté la croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit, à trois cependant un seul Dieu ! Ceux-là même qui ne tiennent point cette doctrine pour une pure et simple absurdité, pour un équivalent de l'hippogriffe, y voient un casse-tête métaphysique, dont l'Eglise ferait bien de ne pas tourmenter le cerveau du fidèle « ordinaire ». Or, précisément, l'Eglise a toujours insisté sur la gravissime importance de ce dogme : le Symbole dit de saint Athanase témoigne encore de ce souci. Mais ce document n'a jamais été rédigé pour imposer aux fidèles un système de subtilités métaphysiques. Au contraire, il a pour but de combattre ces abstruses constructions de l'esprit. Il les interdit ; il en désencombre l'entendement ; il ne permet pas à ceux qui furent baptisés « au Nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit », de réduire cette formule baptismale, faite pour propager la *vie* surnaturelle, aux stériles abstractions d'un Sabellius ou d'un Arius. Mais, en nous encourageant à repousser avec elle les attaques de la spéculation profane, l'Eglise nous invite, du même coup, à scruter pieusement la véritable nature du Nom tri-un. Ne le traitons pas avec indifférence, comme un simple son sans portée. « Car ce n'est pas une chose indifférente pour nous », qu'il nous est loisible d'ignorer sans péril, « mais notre vie même » (Deutér, 32:47). L'étudier pour mieux la comprendre, c'est croître en la connaissance de Dieu. Tout ce que nous demande l'Eglise, c'est de ne pas entreprendre cette étude dans un esprit de controverse, mais avec respect, crainte, amour, vénéra-

tion, et surtout le désir de recevoir la lumière d'En-Haut. C'est pourquoi le Symbole de saint Athanase affirme : « La Foi catholique consiste en ceci » : — non pas que nous définissions, comprenions, acceptions ou ratifiions chacun de nous une thèse quelconque, mais — « que nous adorions un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'Unité ».

Cependant, même des Catholiques pratiquants en sont à se demander parfois si le dogme trinitaire n'est pas superfétatoire, et si leur religion comporte obligatoirement des « subtilités bien compliquées ». On ajoute, parfois, que le Christ n'a certainement pas pu rendre le salut tributaire d'une profession de foi trinitaire.

Cela serait peut-être vrai si la doctrine chrétienne était un système logiquement déduit, un ensemble de théorèmes surchargé de corollaires. Mais, au contraire, il s'agit ici d'une *révélation*, d'un tout vivant et organique, transmis tel quel « aux Saints une fois pour toutes » (Jude, 3), quant à l'essentiel. Tout s'y tient ; tout y est donné en même temps ; chaque élément particulier occupe « organiquement » sa place, indispensable, et accomplit pour ainsi dire sa fonction, nécessaire à l'ensemble. Nous n'avons donc pas, un beau jour, sous l'influence des philosophies orientales ou grecques, imaginé ou déduit la doctrine trinitaire. Nous n'avons pas surimprimé la silhouette des Trois « Personnes » sur la figure essentielle de Dieu. Nous n'avons pas compliqué vainement, par je ne sais quelle mythomanie tout arbitraire, la théologie du Dieu unique et vivant.

C'est Jésus-Christ Lui-même qui nous a, si j'ose dire, mis sur la piste... Prenons, par exemple, deux passages du Nouveau Testament parmi tant d'autres. Dans l'Évangile selon saint Matthieu, 28:19, le Seigneur enjoint, en effet, à Ses disciples : « Allez et enseignez toutes les nations païennes (*ethnê*, le mot spécifique pour désigner les païens dans le Nouveau Testament), les baptisant au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Il ne s'agit pas seulement, en l'occurrence, d'une formule baptismale. Le texte grec porte : *eis to onoma*, La Vulgate traduit : *in nomine, dans le Nom...* Or, *eis* a le sens de : vers, dans la direction de, en vue de, par rapport à, pour... Ces précisions de vocabulaire ont leur valeur, qui n'est pas minime. Car elles nous démontrent clairement que cette formule trinitaire de Jésus résume toute la Révélation qu'Il est venu apporter à l'humanité. Ce Nom triple et un, c'est tout l'Évangile. Nous y puisons tous les privilèges spirituels du Chrétien. Notre Baptême nous mène « vers » lui, nous achemine « dans sa direction », nous confère une seconde naissance « par rapport à lui », parce qu'il nous met en contact vital avec le Dieu

révélant Sa nature par cette formule trinitaire, comme Il en avait naguère révélé l'aspect le plus immédiat à Moïse par la formule de Son identité, reprise dans l'Apocalypse : « Je suis Celui Qui est, a été, sera... »

Mais, notons que le Seigneur ne parle pas DES Noms de l'Eternel. Ces trois dénominations : Père, Fils, Esprit-Saint, ne constituent pas un pluriel. Impossible de les dissocier les unes des autres. Il s'agit d'UN Nom, d'un seul. Mais, Jésus n'aurait pas affirmé si nettement l'unité du divin Nom, si le « Père », le « Fils » et le « Saint-Esprit » ne désignaient que trois entités « séparées » : Dieu, le plus grand des prophètes humains, et je ne sais quelle influence sanctificatrice. Il aurait, en ce cas, usé du pluriel, ou répété la mention du Nom, comme Il l'a fait en d'autres occurrences (voir, par exemple, Jean, 20:17). Il aurait dit : Au Nom du Père, et au Nom du Fils, et au Nom du Saint-Esprit ». En disant une fois pour toute : LE Nom... *TO onoma*, le Maître nous donne à comprendre que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont UN. La révélation de chacun des Trois nous révèle en même temps les Deux autres. Voir *Jésus*, c'est voir le Père. Etre « rempli » de l'Esprit-Saint, c'est ne plus vivre soi-même : « Je vis, proclame saint Paul, mais non plus moi, car c'est le Christ qui vit en moi ». Et qui vit en lui par l'Esprit-Saint. On ne peut donc connaître séparément aucun des Trois. Ce ne sont pas les trois noms de trois êtres séparés. Mais le Nom du Seigneur Dieu, le Nom du Dieu unique, complètement écrit, est un Nom triple. Et, cependant, à travers le Nouveau Testament tout entier, la distinction des Trois est aussi clairement indiquée que leur unité. A la dernière Cène, par exemple, Jésus dit à Ses disciples : « Je prierai le Père, et Lui, vous donnera un *autre Protecteur*, pour qu'Il soit toujours avec vous ; l'Esprit de vérité » (Jean, 14:1). Voyez : le Fils prie Son Père. Le Père entend, exauce et donne. L'Esprit-Saint est envoyé, vient et reste. Si le Fils était identique au Père, comment pourrait-Il intercéder auprès de Lui-même ? Et le Père est distinct de l'Esprit, car on ne voit pas comment le Père pourrait Se déléguer Lui-même et S' « envoyer » (Jean, 14:26). Enfin l'Esprit n'est pas le Fils, puisque le Fils promet l'envoi d'un AUTRE Protecteur, un Protecteur permanent et invisible, alors que Le Fils avait été Lui, « dans les jours de sa chair », un Protecteur visible et passager. Le Nom unique « en vue duquel », et *dans* lequel nous sommes baptisés évoque l'indivisible Unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'essence unique de ces Personnes. Mais, la grande promesse de Jésus au chapitre XIV de l'Evangile selon saint Jean énumère les fonctions et les actions d'une Trinité distincte. L'Unité

nous apprend à ne « pas diviser la substance » ; la Trinité, à ne « pas confondre les Personnes ». Pour faire justice aux textes cités, pour ne rien perdre de leurs nuances, il faut adhérer à l'interprétation, au dogme traditionnel catholique de la Trinité.

2. — « EXPÉRIENCE » CHRÉTIENNE DE LA TRINITÉ

Maintenant, comment peut-on parvenir à la connaissance de cette Trinité ? Je veux dire : à une connaissance qui ne soit pas une simple adhésion verbale, aveugle, un psittacisme, une répétition servile de concepts acceptés tels quels ? Comment peut-on parvenir à l'expérience chrétienne de la Trinité ? Comment faire jaillir et naître en nos âmes une connaissance qui soit un avant-goût, un pressentiment de la vision parfaite, qui soit en nous comme un être autonome et vivant, indépendant de nous-même, de nos lubies, sautes d'humeur, doutes, ignorances ou préjugés ?

Disons tout d'abord que cette connaissance-là vient de Dieu seul. Elle a lieu, nous dit saint Paul, non pas quand NOUS connaissons Dieu, mais dès que LUI-MÊME nous connaît (Gal, 4:9), dès que l'Esprit divin « scrute en nous les profondeurs » de la Vie divine. Cette connaissance est un don, un don gratuit, offert à tous, un don d'amour. Dès lors, pourquoi tous n'y participent-ils pas ? *Parce que tous ne l'ont pas accepté* (Jean, 1:5,11). Parce qu'à peine une très faible lueur annonce-t-elle la graduelle approche du plein jour divin, de cette Lumière qui ne demande qu'à « illuminer tout homme venant en ce monde », que, déjà, ceux qui préfèrent les ténèbres refusent de La recevoir, contestent Son identité, Lui ferment les portes de leur cœur, multiplient les sophismes et les faux-fuyants, font mine de ne pas L'avoir entr'aperçue. La lumière du soleil pénètre partout, sauf dans les chambres aux volets obstinément baissés ou dont les fenêtres sont recouvertes d'une épaisse couche de crasse. Purifions d'abord nos fenêtres, désinfectons-les, dégrassons-les à l'esprit de sel, LAISSONS la lumière y pénétrer. Alors, se réalisera la parole du Prophète : « En ce temps-là, nul ne dira plus à son frère : Apprends à connaître l'Eternel ; car tous Me connaîtront, depuis le plus petit (dans le Royaume) jusqu'au plus grand ; car Je mettrai Ma loi AU-DEDANS d'eux, Je l'écrirai dans leur cœur » (Jérémie, 31:32 ; cf. 2 Corinthiens, 3:31).

Celui qui FAIT la vérité, — proclame Jésus, — parvient à la lumière » (Jean, 3:21), parce que la vérité le sanctifie (Jean, 17:19),

parce qu'il est lui-même devenu vivante vérité, rayon de lumière, torchère éclairant « toute cette maison » du Père (*Matt.*, 5 : 15) qu'est sa propre personne.

Il faut être absolument perméable à la lumière, réceptif, homme de bonne volonté, « homme de désir », d'amour, de propension entraînant tout l'être. Certes le doute est le commencement de la foi, comme la crainte est le commencement de la sagesse. Mais, il faut, même au sein des ténèbres, lorsque la Voix divine semble se taire, oser supplier comme le jeune Samuel : « Parle, Seigneur ; Ton serviteur écoute ». Malebranche écrit dans sa onzième *Méditation chrétienne* : « Que ceux qui, ne sentant point l'opération secrète par laquelle, ô Dieu, Vous agissez en nous, ne connaissent point l'auteur et la racine de leur être, ni Celui qui leur donne à tout moment le mouvement et la vie, recherchent leur bienfaiteur de toutes leurs forces ; qu'ils souhaitent ardemment, et qu'Il soit, et qu'ils Le trouvent ; qu'ils Le désirent avec amour, empressement, persévérance, et qu'ils dressent un autel au Dieu inconnu. Alors, Seigneur, Vous Vous découvrirez à eux ! »

3. — DECOUVRIR DIEU COMME PÈRE...

La Révélation divine est triple, elle aussi. Un Psaume nous dit que « les cieux nous racontent la gloire de Dieu »; saint Paul affirme énergiquement au chapitre premier de l'Épître aux Romains : « Il y a des hommes qui tiennent la vérité captive de leur propre injustice. Tout ce que l'on peut connaître de Dieu leur est cependant clairement connu, car Dieu le leur a fait connaître. Depuis la création du monde, en effet, Ses invisibles perfections, savoir : Sa puissance éternelle et Sa divinité, se découvrent à la pensée par Ses œuvres visibles. Aussi ces hommes sont-ils inexcusables. Dieu, ils ne pouvaient manquer de Le connaître. Mais, lorsqu'Il S'est révélé à eux, ils ne Lui ont rendu ni la gloire qui revient à Dieu, ni l'action de grâces. Ils se sont abandonnés à la vanité de leurs propres pensées. Leur cœur sans vraie sagesse s'est obscurci. Alors qu'ils se targuaient de sagesse, ils sont devenus des insensés. C'est pourquoi Dieu les abandonna, suivant les désirs mêmes de leur cœur, à l'impureté, de sorte qu'ils avilirent entre eux leur propre corps. N'avaient-ils pas échangé, eux, la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur ? Alors, Dieu les a livrés à leurs propres passions. Ils ne s'étaient pas mis en peine de connaître Dieu plus à fond... On les a vus remplis de méchanceté, d'avarice, de malice, pleins d'envie, de dispute, de malignité, ennemis et détracteurs de Dieu, orgueilleux, fanfarons,

légers, inconstants, sans affection ni pitié profonde. » (Romains, 1:18-31.)

Mais un homme qui réfléchit, qui cherche en toute sincérité à percer les ténèbres qui l'entourent, qui ne se laisse pas emmailloter dans les bandelettes de momie des préjugés scientifiques, et qui, pour parler comme Platon, « va au Vrai de toute son âme », je dis qu'il discerne et pressent la vérité de cet univers, le sens profond de cette « image qui passe » (1 Corinthiens, 7:31). Il se sent porté à la surface d'un océan de vie, d'un océan sans rives, dont la surface — ce monde — est puissamment travaillée par les vagues surgies des profondeurs toujours tranquilles. Chétif, entré seul et nu dans le monde, sachant très bien qu'il en sortira seul et nu, il ne se résigne pas, comme les bêtes au désert pendant le simoun, à se coucher dans le sable, pour y attendre la mort dans une morne inactivité ou dans la folie d'une vaine révolte. L'univers n'est pour lui ni un cauchemar, ni un tombeau. Avec joie, avec reconnaissance, il pressent, il devine, il sait — au delà des certitudes tangibles et toutes faites — qu'il y a un sens, une portée, une signification au monde et à la vie ; que le monde est rempli, débordant *d'intention* ; que tout cet univers est une mystérieuse algèbre dont l'unité fondamentale est Dieu ; qu'une force, une puissance — qui est à la fois Intelligence, Amour, Volonté, Pouvoir, Repos, Pureté, — qu'une puissance, dis-je, travaille cet univers du dedans ; que cette énergie immanente est en même temps un au-delà vivant et attirant, « *making for righteousness...* tendant à la Justice », comme disait Matthew Arnold il y a près d'un siècle. Quoi qu'il arrive, quoi qu'il lui survienne, cet homme approuve, dépasse l'épisodique, dépiste l'éternel. Il se sent comme enveloppé d'un paternel dessein. Oui, l'illusion de l'orgueil lui reste étrangère. Il se sent chétif, isolé, menacé, dans l'obscur et dangereux entrecroisement des forces naturelles. Mais, derrière le masque des choses visibles, il reconnaît l'invisible Présence de Celui qui lui a donné l'être, le mouvement, la vie. Dès qu'il ouvre les yeux de l'âme, il voit autour de lui « l'armée de feu » dont parle l'Écriture ; il se découvre au milieu d'une « nuée de témoins » (Hébreux, 12:1) ; il se sait protégé, veillé, scruté, par ce Père qui « le considère dans le secret » de son être le plus intime pour l'y couronner un jour (Matt, 6:4,6). Oui, Dieu Se révèle à lui comme l'origine, le milieu vital, la puissance interne et le but glorieux de sa propre vie. Dieu Se révèle à lui, comme PÈRE.

Il va sans dire qu'il ne s'agit ici que d'un pressentiment, pouvant servir de pédagogie préalable. Car Dieu, nous le verrons, plus loin, s'Il est Père à l'égard des créatures, c'est parce qu'Il l'est de Jésus-Christ,

notre Seigneur, en qui les vues du Ciel sur les êtres contingents, plongés dans le devenir, ont valeur d' « éternel dessein » (Ephés, 3:9-11, 15). Nous ne cessons d'être des « ombres » qu'agrégés au divin « corps » (Col, 2:9, 17 ; Hébr, 8:5 ; 10:1), et notre rapport de créatures à Dieu, purement passif, ne devient relation filiale, active — au point de nous habiliter à l'offrande médiatorale (pour le monde) de notre amour et de notre adoration — que lorsque, « cessant, d'être esclaves », nous recevons « dans nos cœurs l'Esprit *du* Fils, qui S'exclame: Père !... Alors, nous aussi sommes des fils (dans *le* Fils), héritiers » avec et dans le Premier-Né (Gal, 4: 6-7). Mourant « selon la chair », nous « vivons par l'Esprit d'adoption », et, « si nous souffrons ensemble avec le Christ, nous serons avec Lui cohéritiers » de la Gloire (Rom, 8:4-17). Or, c'est « par l'Esprit de Dieu qu'on connaît ce qui est en Dieu », « jusqu'à ses profondeurs » (1 Cor, 2:10-11), jusqu'aux mystères du *circulus* vital entre les Trois Personnes. Seule, la Révélation, par conséquent, peut nous faire connaître la paternité divine, non dans son reflet « terrestre », mais dans ce qu'elle a de « céleste » et d'essentiel (Ephés, 3:15). La connaissance « naturelle » que nous pouvons acquérir de cette paternité (Rom, 1:19-20) nous prépare seulement à *recevoir* la doctrine transcendante.

4. — LE TROUVER COMME FILS...

Si l'univers nous découvre le Père, l'histoire du monde, qui est aussi le « jugement du monde », nous découvre le Fils.

L'homme, dont je parlais plus haut, éprouve chaque jour la vérité de ce magnifique et suggestif passage de la Bible : « Moïse dit à Yahweh : Montre-moi Ta face. Yahweh lui répondit : Je te ferai voir tous les biens que Je prodigue. Je ferai rayonner devant toi le Nom de Yahweh. Je manifesterai Ma miséricorde et Ma clémence. Mais tu ne pourras voir Ma face, car nul ne peut Me voir sans passer par la mort » (Exode, 33:18-20). Et Moïse lui-même proclame dans le Deutéronome (4:12) : « L'Éternel vous a parlé du milieu de la flamme. Mais vous n'avez vu en Lui aucune forme. »

Hélas, si la Nature, au dire du Psalmiste, nous manifeste à tout instant la « gloire » de Dieu, Sa toute-puissance fécondatrice, trop souvent « la bonté de Dieu notre Sauveur et Son amour des hommes » (Tite 3:4) nous sont masqués par la perversité du genre humain, par nos propres péchés : « Nous avons tous été rebelles, insensés, égarés, esclaves de toutes les convoitises possibles, asservis à toutes les voluptés, vivant dans la malice et l'envie, haïssables et d'ailleurs nous

haïssant les uns les autres » (Tite, 3:3). Et, Dieu Se manifestant aux êtres doués de conscience comme Amour, « celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, comment pourrait-il aimer Dieu, qu'il ne voit pas? » (1 Jean, 4:20). Nous avons en quelque sorte chassé Dieu de Son univers. Si le monde, qu'Il engendra, « ne L'a pas connu » — car la Nature, aliénée depuis la Chute par rapport à l'homme, véritable *anima mundi*, témoin créé de l'éternelle Sagesse, est une idole : elle ne voit ni n'entend rien, comme dit un Psaume, — ceux qui appartiennent à Dieu par l'admirable ressemblance de l'intelligence et de la conscience ont fait pire que de ne pas Le connaître : ils « ne L'ont pas reçu » (Jean, 1:10-11). Ils L'ont méconnu, renié, lançant au Ciel les flèches de leur orgueil. Pour le genre humain tout entier comme pour ces Egyptiens dont parle Bossuet, « tout était Dieu, excepté Dieu seul ».

« Mais un jour vint, nous dit l'Apôtre, où se manifestèrent la bonté de notre Sauveur Dieu, et Son amour des hommes » (Tite, 3:4). Le mot grec est *épéphanê*. C'est le verbe « rayonner », « resplendir », qui s'applique à la diffusion visible de la lumière. Désormais, aucun doute n'était plus possible. Si l'univers nous découvre le Père, de qui proviennent toutes choses, l'Histoire nous montre Jésus-Christ, le Fils, qui « pour nous, hommes », les Siens, est « descendu des cieux ». La miséricorde, la bonté, la clémence, jadis éparses, partielles et passagères, manifestées dans une espèce de clair-obscur — « à plusieurs reprises et de diverses manières » — par les grands inspirés, ont enfin pris configuration humaine grâce au Fils, « rayonnement de la gloire divine, réverbération de la Personne de Dieu », héritier de tous les inspirés (Hébreux, 1:1-3). En Jésus-Christ « habite corporellement la plénitude de la Divinité » (Colossiens, 2:9), plénitude qui, n'étant pas quantitative, mais qualitative, n'est pas extensive, mais intensive...

Si la contemplation du monde nous a fait connaître Dieu créateur comme Origine, Source et Cause de tout l'être, donc comme Père (Ephés, 3:15), voici qu'Il Se révèle à nous « Sauveur » et Fils (Tite, 3:4). Au plus bas de l'histoire humaine, dans le peuple à la fois le plus prédestiné et le plus matérialiste, parmi les « nuques » les plus « dures » de notre espèce, un Homme, en tout point semblable à nous, « né d'une femme conformément à la loi », proche de nous par la souffrance et la tentation, « n'a cependant point cédé au péché ».

Nous avons enfin vu la Face de notre Dieu. Tous les traits moraux, si j'ose dire, de cette Face, ont resplendi sur le visage du Christ. Des sceptiques, comme Pilate, pour qui la Vérité n'était qu'un mot, tout au plus un rêve, se sont étonnés », puis « effrayés » (Matt,

27:14; Jean, 19:8). D'honnêtes brutes, sans détours, se sont écriées : « Rendons grâces à Dieu, car cet homme est le Juste » (Luc, 23:47). Le mystère du Dieu terrible et redoutable a été dissipé par ce Christ ami des pécheurs et des humbles, qu'il suffisait de regarder pour voir le Père. Nos doutes, nos hésitations, nos reprises, nos douleurs, nos chutes : autant de brumes inconsistantes, se dissipant devant la Face de ce Dieu humain, couverte de sang, de sueurs et de larmes. Allons, il reste de l'espoir au cœur des hommes, puisqu'il y eut Jésus, notre modèle, notre guide, à nous, fils dénaturés du Père céleste. Si nous pouvons relire les Evangiles, le cœur gonflé de repentir et de reconnaissance en murmurant : « Moi aussi, j'eusse voulu vivre et mourir avec Lui », c'est que nous avons enfin connu le Fils ; c'est que la nature et la fonction du Fils sont enfin pour nous objet d'expérience et de réalisation personnelles.

Si « la vie éternelle, c'est de connaître, comme le seul vrai Dieu », le PERE de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Sauveur Lui-même ajoute aussitôt : « Et (de connaître Son Fils) Jésus-Christ, comme Celui qu'a missionné le Père » (Jean, 17:3). Si le monde nous réfère (donc indirectement) à Celui qui en est l'origine et la source, et de qui provient tout l'être, céleste et terrestre, incréé comme créé (Ephés, 3:15), le Père Lui-même n'en demeure pas moins « inaccessible » : sa « lumière » n'est pas réfléchiée par nos intelligences (1 Tim, 6:16). Elle nous sature et se perçoit *comme être*. Mais « voir le Fils, c'est voir le Père » (Jean, 14:6-11) ; rien, dans le Fils, sinon la filialité, ne Le distingue du Père : Lui-même affirme être l'écho fidèle du Père, son vivant et immanent *décalque* (Jean, 1:18 ; 5:19,30 ; 8:28 ; 14:10). En Lui, l'« inaccessible lumière » prend forme, prend « corps » (Col, 1:19 ; 2:9). C'est donc une connaissance directe du Père que nous trouvons dans le Fils : comme Jacob-Israël, nous « voyons enfin la Face de Dieu » (Genèse, 32:31). Mais, pour accéder à cette connaissance du Fils, et propre au Fils, que dispense l'Esprit, il nous faut commencer par avoir part à sa filialité, devenir, comme dit saint Augustin, « des fils dans le Fils » : *fili in Filio*.

5. — ET LE « GOÛTER » COMME ESPRIT-SAINT

Se jeter aux pieds du Christ avec amour, confiance et foi, c'est la *conversion*. C'est se mettre en marche pour une graduelle *sanctification*. Dieu dans le monde, c'était la première de nos expériences religieuses : la plus « extérieure » de toutes, si j'ose dire.

Dieu dans l'histoire, ce fut la seconde, déjà beaucoup plus

proche de nous, puisqu'elle concernait directement notre propre destinée spirituelle, le « salut DES hommes ».

Dès lors, tout nous redevient possible. Nous pourrons, désormais, découvrir Dieu EN NOUS, en *chacun* de nous. C'est Bossuet qui dit : « Dieu en nous, c'est l'Esprit-Saint » (*Histoire des Variations...*, livre III).

L'indicible, l'adorable voyage vers la Terre promise ! Car le moindre verre d'eau donné par nous au Pauvre, à Jésus assoiffé de notre amour et de notre confiance, nous sera rendu au centuple. Nous ferons, si vraiment nous croyons, les œuvres mêmes du Christ, et même de plus grandes, pourvu qu'en Son Nom nous le demandions au Père (Jean, 14:12-14). Parce qu'il est le Fidèle et le Véritable, Lui, le Saint, Lui, la vivante Vérité — notre Avant-coureur, qui nous a, dans Sa chair et par Son précieux sang, frayé la voie qui mène « au delà du Voile », dans l'inconcevable Saint des Saints où trône le Père — Il possède la clef céleste de David : les portes du passé, si lourdes et funèbres, qu'aucun humain ne ferme, Il les clôt (Apocalypse, 3:7). Et les portes de la gloire à venir, que nul homme n'est capable de forcer, Il nous les ouvre (*ibidem*).

Nous ne chercherons plus Dieu (comme Père) dans Ses œuvres visibles. Nous ne Le chercherons peut-être plus, non plus, (comme Fils) « selon la chair », dans le jour cru de l'histoire, « ici ou là » (2 Corinthiens, 4:16 ; Matt, 24:23 ; Marc, 13:21 ; Luc, 17:21). Car Il nous révélera Son Fils EN NOUS par le filial appel de l'Esprit, du Christ spirituel au plus profond de nos cœurs (Galates, 1:16 ; 4:6). Je crois que tout Chrétien qui tente généreusement de dominer sa sale nature au Nom du Père et pour l'amour de Jésus Son Fils par excellence, recevra lui aussi l'Esprit, « sans aucune préoccupation de mesure » (Jean, 3:34). Comment décrire l'inexprimable ? Il faut cependant s'y essayer, par des allusions, des similitudes et d'infirmes images.

Cela débute par une conscience plus alertée, plus « tendre » — mais sans scrupule, parce que confiante et s'en remettant à Celui qui voit surtout notre désir — par une conscience, dis-je, soucieuse de plaire, de réjouir le cœur du Père. L'enfant sait bien que ses œuvres sont des ébauches, dont les « grandes personnes » pédantes et vaniteuses méprisent l'imperfection. Mais, de tout son cœur puénil, il les offre à son père, qui, seul, comprend, juge, encourage et récompense. « De toute mon âme, s'exclame le Prophète, de toute mon âme, ô Dieu, je t'ai désiré en pleine nuit » (Isaïe, 26:9). Oh, je sais trop bien, par ma propre expérience et par l'observation d'autrui, que, si

notre esprit s'élançait avec vivacité sur la route étroite, notre chair infirme et ankylosée ne le suit que de loin. Qu'importe ! Faisons confiance à Celui qui, « par Sa puissance active en nous », par Son Esprit, « nous accorde infiniment au-delà de tout ce que nous demandons ou pensons, opérant en nous le vouloir et le faire » (Ephésiens, 3:20 ; Philip, 2:13).

Car, à mesure que nous effritons le roc de notre nature humaine, à mesure que nous brisons nos cœurs endurcis, s'élève et surgit en nous comme une autre personnalité. De plus en plus, à l'instinct profond de l'animal, si puissant, si enraciné, s'oppose une seconde nature, une « création nouvelle », qui substitue peu à peu sa voix « subtile comme un souffle léger » à la clameur de la Bête, et son désir unique — l'Unique Nécessaire ! — aux convoitises multiples du Vieil Homme. Un jour vient où l'on découvre en soi-même Quelqu'Un — Fénelon dit de Lui : « Il est en nous sans (être) nous » — Quelqu'Un, dis-je, qui vraiment crie avec une indicible joie : « Père, Père!... » C'est en nous comme un pilier de granit, inébranlable, l'axe même de tout notre être complexe, la colonne centrale de ce Temple de Dieu que nous sommes chacun de nous en esprit (Apocalypse, 3:12 ; 1 Cor, 3:16 ; 2 Cor, 6:16 et 19). C'est un Hôte invisible, sauf pour le regard jeté par nous au-dedans de nous-mêmes. Il nous sollicite, nous conseille, nous encourage, nous presse, puis, au moment de la décision, semble S'évanouir, pour, enfin, nous consoler, nous reconforter, transformer le regret stérile en repentir fécond, ou bien nous récompenser par une joie sans orgueil, par une action de grâces sans triomphe : *Non nobis, Domine, non nobis, sed Nomini Tuo da gloriam!...*

Cette Colonne vivante, c'est l'Esprit-Saint. Il est en nous par notre conversion, mais nous restons indépendants de Lui. Nous pouvons, dit saint Paul, Le réjouir, L'humilier et L'attrister... A certaines heures, Il semble nous abandonner, tout comme le Père, à l'heure de Golgotha, semblait, par Son Esprit, S'être retiré de Jésus. Mais Il veille « dans le secret », dans la « chambre intérieure » du Cantique d'amour. D'autres fois, Il nous communique Sa paisible jubilation, Sa jeune et fraîche allégresse. C'est en ces moments-là qu'en vérité nous approchons de l'autel de Dieu, « du Dieu qui fait la joie de notre jeunesse » recouverte en Lui. C'est donc, non plus dans le monde ou dans l'histoire du genre humain, mais *en nous-mêmes*, que cette fois nous faisons notre expérience de Dieu, du Saint-Esprit.

Un seul et même Etre infini reste l'objet de notre adoration. Nous L'adorons d'abord dans l'effrayant mystère de Son identité

primitive, si j'ose dire, de Son originelle essence, du Soi divin. Nous L'adorons aussi dans le Fils qui Le révèle, Le manifeste et Le représente avec une parfaite fidélité. Nous L'adorons enfin dans l'Esprit qui Le communique, L'inocule en quelque sorte et Le glorifie. Tel est le dogme de la Trinité, du Dieu trois fois saint. Le Prophète Isaïe en eut un soir la vision directe (Isaïe, 6:8). Et il s'écria : « Malheur à moi, car je suis un homme aux lèvres impures, et j'habite au milieu d'un peuple impur. Et mes yeux ont vu l'Éternel ! » Puis, l'Ange l'ayant purifié, le Prophète entendit la Voix sans Forme dont avait parlé Moïse. Elle disait : « Qui enverrai-JE à ce peuple? Qui donc ira pour NOUS ? » Chrétiens, c'est à nous d'aller à ce peuple ; c'est à nous d'aller aux nations d'aujourd'hui, aussi païennes que celles du temps de Jésus, pour les enseigner « au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », oui, comme des ambassadeurs du Dieu trois fois saint, comme des Prophètes. Si nous avons la foi vivante au Dieu vivant, nous aurions le souffle des Prophètes, et Celui qui a parlé par les Prophètes : Dieu l'Esprit-Saint, nous remplirait de force, de Sa propre présence, et nous donnerait de quoi vaincre le monde, le vaincre par l'amour et la foi, pour l'offrir, en hostie d'agréable odeur, au Père qui nous donne l'*être*, au Fils qui nous a donné le *mouvement* — l'élan de la conversion — à l'Esprit-Saint qui nous communique la vie spirituelle et le respir même de *l'âme* (Actes, 17:18).

Avant d'exposer, maintenant, le dogme trinitaire, tel qu'il est formulé par l'Eglise, interprète (divinement assisté) de la Révélation, jetons au préalable un coup d'œil sur les « divers gîtes » offerts à l'intelligence humaine « dans la maison de Mon Père » (Jean, 14:1). L'itinéraire intellectuel et spirituel, — dans la *vie* de l'âme chrétienne, pas de cloisons étanches ! — le pèlerinage vers le monde des divins mystères peut, en effet, s'effectuer de trois façons, si l'on s'en tient aux différences essentielles. Voyons cela d'un peu plus près...

6. — COMMENT ON EXPLORE LE MYSTÈRE

Pour arriver à connaître l'Afrique, je dois apprendre d'abord qu'elle existe (cf. Romains, 10:14). Ce que j'aurai glané à son sujet dans mes lectures et mes conversations éveillera (ou non) en moi le désir d'en savoir davantage. Dès lors, trois sources de connaissance plus approfondie me seront ouvertes :

I. *Les atlas*. — J'étudierai donc les cartes géographiques, qui me donneront sur ce continent des vues partielles, mais que je puis faire

converger (régime des eaux, des montagnes, faune, flore, divisions politiques, zones économiques, etc.). Toutes les données que me fourniront de bonnes cartes, dont la Société de Géographie me garantit l'exactitude, seront précises, nombreuses, dignes de créance. Mais une carte ne me donnera jamais qu'une connaissance symbolique et analogique. Les dimensions « à l'échelle » seront fidèles et conformes ; les arêtes de poisson figureront les chaînes de montagnes ; les petits ronds, des villes ; les lignes sinueuses, des fleuves. Un millimètre représentera un kilomètre, et ainsi de suite. Le haut de la page « sera » le Nord, et la droite, l'Est. Bien entendu, l'Afrique des Atlas n'a que deux dimensions : je n'en aurai qu'une connaissance abstraite, per *speculum et in aenigmate*, qu'il me faudra transposer, vivifier, charger de présence *concrète* — cette troisième dimension, — doter de « relief » (songer à l'écran, où le film manque du rayonnement que, seule, propage la présence vivante, l'effectif *Dasein* des acteurs). Après une étude sérieuse des cartes, je connaîtrai des tas de choses qu'ignorent les indigènes de là-bas; seulement, eux, *ils y sont !* Ils en respirent l'air, en absorbent par tous leurs pores la réalité. Somme toute, je n'aurai fait que de la *théologie* (elle commence, d'ailleurs, par le Petit Catéchisme). Par le détour du concept, du discours mental, des conventions intellectuelles. Très utile, cette connaissance, même aux Africains. Mais suffit-elle ? Mais confère-t-elle le contact ? Ainsi, se trouvent rassemblés, sous le regard d'Ezéchiël, tous les « ossements », tous les résidus sans vie dont on *pourrait* tirer une armée de vivants...

II. *Les descriptions.* — J'entends par là les récits, mémoires et rapports des premiers explorateurs, puis de tous ceux qui ont marché sur leurs traces. Sans doute, chacun d'eux ne représente qu'une expérience partielle, pour la « quantité » comme pour la « qualité ». Ce sont des *témoins*, soit, mais l'un est presbyte, l'autre myope, astigmatique ou daltonien. Celui-ci est sourd, celui-là insensible aux odeurs. Pierre ne s'intéresse qu'au folklore, Paul reste fermé à tout ce qui n'est pas la faune. Je tiendrai compte de ces insuffisances. Je ne lirai qu'avec prudence Emile, qui « gobe » avidement les légendes les plus audacieuses ; mais je serai circonspect quant à Jean, qui, ne cesse de se méfier... J'en lirai donc le plus possible, et souvent les relirai. Mais je n'oublierai pas que l'immense dossier des témoignages, portés par ceux qui furent eux-mêmes en Afrique, a été dépouillé par la Société de Géographie. Comme elle accorde (ou refuse) aux faiseurs de cartes son *satisfecit*, elle entérine, corrige, rejette ou garantit les souvenirs « vécus » des explorateurs et des voyageurs qui leur succèdent.

Or, ces « choses vues » — « que nous avons entendues, contemplées de nos yeux, attentivement scrutées, voire touchées de nos mains, et auxquelles nous rendons témoignage » (1 Jean, 1:1-2), — ces réminiscences des « témoins oculaires » (Luc, 1:2), si la connaissance qu'elles me procurent est fragmentaire et marquée par ses origines — à l'encontre des données abstraites, valables en tout état de cause, celles de l'histoire, et c'est ici le cas, participent de la subjectivité propre aux facteurs humains — elles ont, sur les trésors accumulés dans les atlas, toute la supériorité du réel concret, de l'individuel, du vécu, sur les généralités symboliques (la plus humble haridelle *vivante* vaut toutes les Juments de Roland imaginables) . Ce n'est pas dans les manuels théologiques, mais dans l'Écriture Sainte, et dans le témoignage des grands mystiques, qu'on trouvera la fraîcheur contagieuse du « j'y étais », la conviction vibrante et communicative du contact réel. Ainsi, du formulaire doctrinal, de cette théologie abstraite, maniant, non du vivant, mais du disséqué, de l'autopsié, du déshydraté, du privé-de-sa-troisième-dimension, aux souvenirs encore tout palpitants des évangélistes, de saint Paul, d'Augustin, de Thérèse et de Jean de la Croix, il y a toute la différence qui sépare le « portrait parlé » pratiqué par les services de l'identité judiciaire (et le signalement de passeport constitue, à cet égard, une espèce de Petit Catéchisme) du tableau peint par un grand artiste, et qui vous hante, tellement il vous restitue l'impression de présence vivante, même si vous n'avez jamais connu le modèle.

III. *L'expérience personnelle.* — Cette fois, je pars moi-même pour l'Afrique, après une période de préparation qui doit m'habiliter à l'indispensable adaptation : langues apprises, examens intellectuels et médicaux, enquêtes sur ma valeur morale, vaccinations diverses, régimes sévères (si je souffre de tares), etc. Muni de cartes, lesté (au moins moralement) d'ouvrages où mes prédécesseurs ont consigné leurs souvenirs, je vais m' « immerger » moi-même dans l'atmosphère si particulière du Continent noir. C'est « un autre monde » que j'aborde. Si c'est sans curiosité, sans intérêt, sans attirance, sans amour — à la façon de ces touristes qui réclameraient l'eau courante, froide et chaude, en pleine brousse — si c'est, dis-je, sans *grâce* que je m'y rends, j'aurai beau tout voir, tout entendre : comme le Poincaré d'une formule attribuée à Clemenceau, je « saurai tout, mais ne comprendrai rien »; je reviendrai déçu, aigri, déblatérateur : « L'Afrique ? Peuh ! ça n'existe pas ! »

Mais, supposé que j'y aille dans l'état moral qui convient, reste que je ne puis me rendre partout, surtout au même moment ; que *mes* particularités physiques et morales, auxquelles mon récit devra précisément d'être un *témoignage*, « colorent » et, dans un sens, altèrent même mon expérience ; que je ne puis me fier, toujours et partout, à ma compétence ou à mon instinct ; enfin, qu'il me faudra constamment obtenir la collaboration d'autrui. Et, pour commencer, quelle valeur, quelle sécurité, quel sérieux pourrais-je revendiquer pour mon voyage, si je faisais fi des cartes, des avis prodigués par mes prédécesseurs, de l'immense documentation réunie par la Société de Géographie qui me prodigue les conseils et les avertissements ? C'est pourtant le risque couru par le mystique et, plus généralement, par l'homme qui, fort de son « expérience religieuse », se croit « majeur » au point de pouvoir dédaigner « notre Mère à tous » (Galates, 4:26), l'Eglise assistée par l'Esprit dans son exploration séculaire des divins Mystères (Matt, 10:40 ; Luc, 10:16 ; Jean, 5:23 ; 12:48 ; 15:15, 23 ; 16:13 ; 1 Cor, 2:10,16 ; 1 Thetss, 4:8).

Mais ces mises au point — et ces mises en garde — n'empêchent pas cette troisième « voie » de la connaissance — qualifiée parfois de « sapide »¹⁹, de « fruitive » ou « gustative » — d'être la plus révélatrice, la plus suggestive, capable de nous donner, des réalités formulées dans nos Symboles de foi, non plus seulement une « idée » — comme certains aveugles se rendent compte de ce qui différencie les couleurs, par la variété des sons ou des odeurs — mais l'attouchement, le contact, l'intime symbiose, et quasiment l'identification réciproque : elles « demeurent » en nous, et contribuent à nous accomplir ; nous « demeurons » en elles, et contribuons à les propager, à leur faire porter fruit *ad extra*. Alors même que l'eau régale d'une impitoyable critique dissocie, « fissionne » en nous, malgré notre épouvante d'ailleurs paralysée, les concepts dans le moule desquels nous avons coulé l'objet de notre foi ; alors que, sans même l'assaut de cette irrésistible analyse, toute cette construction de l'esprit s'évanouit mystérieusement, de sorte que notre intelligence agonise dans le vide : *alors, précisément*, nous découvrons qu'en nous subsistent, comme un tout organique — *corporaliter* (cf. Col., 2 : 9) — les vérités révélées, mais nues, sans « forme », au delà des « espèces intelligibles » et du discours mental, *parce qu'elles sont devenues nous-mêmes*, la moëlle et la vie même de notre être, comme une bienfaitante et salvatrice tunique de Nessus qui, peu à peu, à notre

¹⁹ C'est de *sapides scientia* (connaissance due au « goût ») que nous vient, contracté, le mot *sapientia* (sagesse).

insu, nous aurait pénétrés jusqu'à se confondre avec notre épine dorsale. Ces réalités mystérieuses, d'objet de notre foi, en sont devenues le sujet... Paul peut s'exclamer alors : « Dieu m'a révélé son Fils en *moi* » (cf. Gal, 1:16).

7. — L'ERREUR TRITHÉISTE

Mais le Chrétien *intégral* ne s'en tient pas à sa seule « expérience » individuelle de la Trinité. Il la complète par la Révélation « extérieure », ou, plus exactement, par la même Révélation, telle que l'Eglise la lui interprète. Il faut, ici, rappeler deux choses : d'abord qu'en-dehors de cette Eglise, Corps du Christ, il n'y a, normalement et assurément, aucune vie surnaturelle (Psaume 86) : le Salut a été offert à la *nation sainte* (1 Pierre, 2:9), et que la connaissance de Dieu comme trois-et-un — ni comme trois, ni comme un, mais comme trois-et-un, « trine » — ne peut se réaliser, même inchoativement, que dans une âme « greffée sur le Christ », ayant part aux relations intratrinitaires du Fils, et donc, appartenant au moins embryonnairement, fût-ce même à son insu, au Corps mystique de Jésus-Christ. D'autre part, en vérité l'Écriture Sainte abonde, comme toute *forme* de vie — au sens de « phénomène » ou, comme dit le Sauveur, de « revêtement »²⁰ — en *apparences* contradictoires : les grandes hérésies se sont toutes fondées sur ces « interprétations particulières » de la Bible que repousse formellement 2 Pierre, 1:20. Toutes les erreurs touchant la Trinité peuvent arguer de tel ou tel passage néo-testamentaire. L'« expérience » individuelle du chrétien est donc incertaine, s'il s'écarte de l'expérience collective de l'Eglise, de la *Tradition*. On pourrait la comparer au voyage d'un automobiliste qui, possédant une infallible carte du pays (la Bible), ne tiendrait aucun compte des poteaux et plaques indicatrices (la Tradition) multipliés sur la route par l'Etat (l'Eglise), pour lui traduire et interpréter la carte. Tel est, à l'état pur, le point de vue protestant : chaque automobiliste interprète la carte à sa guise ; aucun Code de la route, pas d'indications officielles sous formes de plaques !

En réalité, *tout* Chrétien, Dieu merci, subit, plus ou moins consciemment et délibérément, l'influence de la Tradition ecclésiastique ; c'est ce que font, par exemple, ces Protestants qui se qualifient d'*orthodoxes* pour se distinguer des *libéraux* et marquer leur adhésion

²⁰ cf. Matt., 6:25. Il affirme, d'ailleurs, que le « corps » compte plus que son « revêtement » (l'Épître aux Hébreux dirait, en son vocabulaire : que son « ombre », et, dans le même sens, Bossuet parle de l'« écorce »).

(elle est, par exemple, expresse et formelle chez Calvin) aux interprétations dogmatiques des grands Conciles « vraiment œcuméniques de l'Eglise indivise », comme ils disent. Aussi, l'expérience individuelle de tout fidèle, pour être vraiment et pleinement chrétienne, ne peut manquer d'être orientée et « colorée » — plus ou moins consciemment, je le répète — par la séculaire sagesse de l'Eglise, Epouse et Corps du Christ. Pour la plupart d'entre nous, qui rarement méditons sur les plus essentielles vérités de la Foi — alors que, cent fois, la Sainte Ecriture nous y invite — cette adhésion la Tradition s'opère durant notre enfance, par le simple fait de notre éducation religieuse.

Il est indéniable — l'histoire est là pour en administrer la preuve innombrablement répétée — que, non seulement « le dogme est générateur de la piété » (la formule est de Tanqueray), mais que la manière même dont nous croyons aux plus « subtiles », aux plus « désincarnées » des vérités dogmatiques, influe profondément sur notre mentalité individuelle et collective. L'esprit de l'Islam a transformé l'âme des peuples qui ont embrassé cette religion de la foi-confiance absolue en Dieu prédestinateur. La Réforme a suscité le *cant* britannique et le Kant germanique. Le Calvinisme est, en bonne partie, responsable du capitalisme sans entrailles et de l'*industrial revolution*. L'irréalisme et le vague de la Christologie dans les derniers siècles, en fait trop souvent docète ou monophysite à son insu, a fait naître ces dévotions individualistes et sentimentales qui dévirilisent leurs tenants, favorisent les ravages du scrupule — cette maladie propre au seul *Vulgärkatholizismus*, comme dit Heiler — et multiplie les âmes mièvres, incapables d'exercer la moindre action sur leur siècle. Un Verbe qui ne serait pas « de même nature » que le Père, mais « de semblable essence » seulement, laisserait béant l'abîme entre Dieu et le monde : la communication salvifique de la vie serait purement conventionnelle, sans aucune réalité dans les faits. On n'a jamais prêté attention au fait que les collectivités restées ariennes se sont *toutes* laissé contaminer par le mahométisme, sans offrir aucune résistance issue de leurs convictions profondes. Par contre, les Catholiques ne se sont pas laissé entamer par l'Islam, et même les Monophysites ont, en partie, tenu bon.

Ne croyons donc pas qu'aucune déviation dogmatique puisse obnubiler l'intelligence des fidèles, sans dommage et même sans danger pour la *vie chrétienne* elle-même, tout au moins pour sa plénitude. C'est, entre autres, le cas pour les grandes hérésies « classiques » concernant la Trinité.

La première est celle qui, tendant à professer l'existence de *trois* Dieux, a reçu le nom de Trithéisme. A proprement parler, nul n'a jamais consciemment et délibérément professé cette hérésie. Mais bon nombre de Chrétiens, sans avoir jamais mis en doute l'enseignement de l'Eglise, sont des trithéistes inconscients. Pour eux, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont trois Etres, non seulement distincts, mais aussi séparés, partageant les mêmes attributs glorieux, alliés et même unis par l'amour mutuel et la parfaite concorde, prenant part à l'activité l'Un de l'Autre, mais indépendants l'Un de l'Autre, et qui ne sont pas nécessaires à l'existence et à la plénitude l'Un de l'Autre. Le Fils, par exemple, pourrait (par hypothèse) cesser d'exister, sans que le Père en éprouvât dans Sa propre nature le moindre changement. Ou bien, encore, l'on pourrait concevoir une « époque » où l'Esprit-Saint n'existait pas, alors que le Père et le Fils jouissaient cependant de leur absolue perfection, sans que l'absence de leur Esprit apportât le moindre trouble à leur essence. Ce genre d'idées, généralement vague et indéterminé, est défini par le Symbole (dit) de saint Athanase comme « interdit par la Religion catholique ». Il équivaudrait à la proposition : « Il y a trois Dieu, ou trois Seigneurs », alors que le Christianisme historique et traditionnel — donc catholique — enseigne en toute sincérité le plus pur monothéisme. C'est sans la moindre argutie ou subtilité que nous affirmons l'Unicité de Dieu ; nous y croyons sans aucune restriction, ni réserve. C'est même, pour nous, la grande vérité fondamentale. Nous faire pénétrer dans sa profondeur est l'œuvre par excellence de l'Esprit :

*Per Te sciamus da Patrem
Noscamus atque Filium;
Teque utriusque Spiritum
Credamus omni tempore*²¹ ...

Le polythéisme n'est possible que si l'on professe, sur la nature de Dieu, des notions entièrement opposées à la doctrine chrétienne. La « substance » divine est infinie, alors que celle des créatures ne l'est pas. Il s'ensuit que toute substance créaturelle, étant soumise à la loi du nombre — car Dieu, dit l'Ecriture, a « tout créé suivant le nombre, le poids et la mesure » — est susceptible d'évaluation quantitative et

²¹ Fais-nous connaître le Père/Révèle-nous le Fils/et toi, leur commun Esprit/fais-nous toujours croire en toi (*Veni Creator*).

de variation. Aussi, telle substance donnée se trouve-t-elle, plus ou moins imparfaite, en des modes et formes variables, dans un nombre plus ou moins grand d'individus. Par exemple, il y a *des* roses et *des* chiens, dont chacun réalise plus ou moins l'idée de *la* rose ou *du* chien. D'aucune rose, d'aucun chien, nous ne pouvons dire : c'est *la* rose, c'est *le* chien. Il en est de même pour l'humanité : il n'y a qu'une seule et même « substance » humaine — le terme *d'essence* serait plus juste — manifestée par tous les hommes. Mais cette « humanité », imparfaite et limitée, nous apparaît en d'innombrables individus, dont chacun est un homme. Or Dieu, parce qu'Il est parfait, réalise éternellement et pleinement tout ce que peut comporter l'idée de la Divinité. Au Moyen-Age, les Scolastiques distinguaient entre *l'essence* des êtres — c'est-à-dire l'idée parfaite et complète des êtres, leur « idéal » — et leur *existence*, ou réalité effective. D'aucun être, disaient-ils, *l'existence* ne réalise pleinement *l'essence*. En Dieu seul, ajoutaient-ils, l'essence est identique à l'existence, et réciproquement. En d'autres mots, rien ne reste « possible » pour Dieu ; tout ce qu'il *pourrait* être, Il *l'est*. Il épuise donc, à lui seul, toutes les possibilités propres à la nature divine. Celle-ci ne peut donc appartenir à plus d'un seul Etre. Deux ou trois Etres infiniment parfaits, mais limités l'Un par l'Autre, ne peuvent donc coexister. La notion même de *trois* Infinis est une absurdité. Ce n'est pas là ce qu'enseigne la doctrine chrétienne de la Trinité, de la Tri-unité.

Car la triple personnalité de Dieu — *triple* n'est pas plus synonyme de *trois*, que *duel* ne l'est de *deux* — ne s'oppose aucunement à Son unité ; elle en manifeste seulement le *comment*. Il n'y a pas, côte-à-côte, Trois Unités indépendantes, égales entre elles, chacune éternelle, chacune toute-puissante, chacune trouvant en Elle-même la source de Sa propre vie. L'unité des Trois ne consiste pas en une parfaite ressemblance d'attributs, de caractère et de puissance, ou dans l'harmonie totale des volontés et des activités, comme s'il s'agissait de trois individus appartenant à la même espèce, de trois êtres dont chacun serait un Dieu. Elle est, au contraire, la véritable (bien qu'inexprimable) unité de Trois Personnes — c'est-à-dire de trois sujets conscients, de trois centres d'action spirituelle — qui dépendent essentiellement l'Une de l'Autre et Se complètent mutuellement, indivisibles par conséquent, indispensables l'Une à l'Autre et incapables d'exister l'Une sans l'Autre. La vie des Trois est une seule et même vie ; elle n'a qu'une seule source, et non trois. Leurs titres mêmes impliquent cette triple unité. Car ce ne sont pas à proprement parler des noms, comme ceux des divinités païennes, mais des indices

de fonctions, dont chacune postule les deux autres, sans lesquelles elle-même n'aurait aucun sens. La Paternité est impossible sans Filiation, et réciproquement. De même, un Esprit (au sens où nous parlons du *Saint-Esprit*) est inconcevable s'il n'est pas l'Esprit de Quelqu'Un. La distinction entre les Trois Personnes consiste essentiellement en ces mutuels rapports, et en cela seulement. Dieu est un Être, unique, qui est Père, parce qu'éternellement Il Se retrouve dans un Fils (et dans un Esprit), l'Un engendré par Lui (et l'Autre procédant de Lui), non par un acte de Sa volonté — acte qu'Il aurait pu ne pas accomplir — mais par une essentielle nécessité de Sa nature. Toutefois, comme il n'y a rien (de divin, de subsistant-par-soi) qui soit « extérieur » à Dieu, cette « nécessité de nature » — de cette *nature* qui ne s'impose pas à Dieu comme un « donné », mais se confond parfaitement avec Lui, et « jaillit » de Lui — n'a rien de « contraignant ». L'Épître aux Hébreux la qualifierait de *convenance (dei)*. A cette nécessité de Sa nature, Dieu adhère totalement par un acte d'amour délibéré, d'aimante volonté. Dieu même est dans les Trois, et, les Trois sont en Lui. Au lieu de Se limiter l'Un l'Autre, de S'exclure mutuellement, les Trois sont, en réalité, inclusifs l'Un de l'Autre et Se postulent, Se présupposent l'Un l'Autre. Jamais le Père ne perd Son identité dans le Fils, ni le Fils dans le Père, ni l'Esprit-Saint dans le Père ou le Fils. Car, si jamais, par hypothèse, l'un des Trois absorbait l'Un des autres, ce seraient les Trois qui cesseraient d'exister ; Ils n'existent, en effet, comme Personnes distinctes, qu'en vertu de leurs rapports mutuels. Mais, « numériquement », c'est un seul et même Être infini que nous adorons ; soit que nous L'adorions en Son identité primordiale et originale comme Père, ou dans le Fils qui Le révèle, ou dans l'Esprit qui Le communique. Voilà pourquoi nous ne pouvons parler de trois tout-puissants ou de trois éternels, bien que Chacun des Trois soit éternel et tout-puissant ; car ce langage impliquerait une simple ressemblance entre trois individus séparés appartenant à un genre d'êtres — *les dieux* — qu'il ne serait, dès lors, plus absurde de considérer comme pouvant comporter un plus grand nombre d'entités : quatre, ou cinq — et pourquoi pas cent quatre-vingt-deux ?

8. — L' « EXPLICATION » DE SABELLIUS

L'hérésie opposée au Trithéisme est celle que les historiens dénomment *Sabellianisme*. Elle tire son nom de Sabellius qui, au III^e siècle, crut faciliter l'adhésion au dogme trinitaire par l' « explication » suivante : nous voyons que la Bible attribue certaines actions divines à

un Père, d'autres à un Fils, d'autres encore à un Esprit-Saint. Cependant, s'il n'y a qu'un Dieu, ces trois Noms ne peuvent que désigner un seul et même Dieu. Donc, ce Dieu *agit* parfois *comme* Père, parfois *comme* Fils, parfois *comme* Esprit-Saint. Par exemple, lorsque Dieu décide ou crée, c'est à titre de Père ; lorsqu'il accomplit ce qu'Il a voulu comme Père, Il le fait en tant que Fils ; enfin, lorsqu'Il demeure dans les êtres qu'il a voulus comme Père et formés comme Fils, lorsqu'Il leur infuse la vie, la conscience et la liberté par Sa présence en eux, c'est comme Esprit-Saint qu'Il agit. Mais Lui-même n'est, dans l'intimité de Sa vie, rien de tout cela. C'est par rapport aux créatures, seulement, qu'Il est, tantôt Père, tantôt Fils et tantôt Saint-Esprit. Les prétendues Personnes sont donc tout bonnement Ses manifestations passagères, et encore : considérées du point de vue créaturel. Dieu agissant selon trois modes fondamentaux, les trois Noms divins expriment le triple rapport de Dieu avec le monde.

Certains disciples de Sabellius ont affirmé que les Trois Personnes n'ont d'existence que dans notre entendement. Si nous n'en avons pas l'idée, elles n'existeraient pas du tout. Il y faudrait voir, non pas même trois personnifications « économiques » de Dieu (comme l'imaginait Sabellius lui-même), mais tout bonnement trois « aspects » de Dieu, selon que nous L'étudions sous tel ou tel angle, de tel ou tel point de vue. Dieu n'aurait donc pas conscience *d'être* Père, Fils et Saint-Esprit, mais uniquement d'être *considéré* comme tel. Il n'y aurait donc eu différenciation *des* Personnes qu'à partir du moment où des créatures intelligentes purent les concevoir. Mais, que cette différence existe vraiment en Dieu, comme l'imaginait Sabellius, ou qu'elle n'ait d'existence qu'en notre propre esprit, comme l'ont cru certains de ses disciples, dans l'un et l'autre cas, la fin de la création marquerait la fin de la Trinité : il n'y aurait plus ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit, mais simplement une Divinité abstraite : « L'unité, dit Sabellius, devint une Trinité par expansion ». Celle-ci n'est donc pas l'éternelle et originelle condition de la Vie divine, puisqu'elle ne date que de la création et qu'elle devrait expirer en même temps que le monde...

Mais, si tel était le sens des passages scripturaires sur lesquels se fonde la doctrine de la Trinité, les Trois Noms divins seraient illusoires et fallacieux. Dès lors, la Bible ne nous révélerait pas adéquatement la nature de Dieu ; souvent même, elle suggérerait l'erreur, alors que Dieu est Vérité. L'Écriture, qui nous présente les Trois comme Se connaissant et S'aimant entre Eux, n'aurait en vue que des Personnes éphémères, ou même imaginaires. Quelle amère et décevante équivoque ! Au lieu d'avoir affaire à un véritable Père céleste,

Se révélant à nous dans un véritable Fils incarné, par l'illumination d'un véritable Esprit immanent à nos âmes, nous serions livrés, en dernière instance, à une Divinité impersonnelle et inintelligible, qui nous aurait dupés momentanément en Se manifestant sous trois masques successifs. Ce serait une tragique plaisanterie !

Si, par contre, la distinction des Trois Personnes est éternelle et réelle, comme nous l'enseigne la vraie doctrine, nous pouvons comprendre que l'amour est, en Dieu, éternel, un amour des Trois qui sont en Lui, un amour inhérent à Sa nature même, et pas seulement Son amour occasionnel pour nous, qui aurions pu ne jamais exister ; tandis qu'un amour épisodique, concomitant à la création, comme l'imaginait Sabellius, n'ayant pas pour objet Dieu Lui-même, et n'ayant donc rien de nécessaire et d'éternel, pourrait très bien retourner un jour au néant d'où cette hérésie le fait sortir à l'aube des temps.

En fait, si l'éternel état de Dieu, si Sa nature permanente est antérieure et supérieure à Sa manifestation trinitaire, cette Unité solitaire et nue doit avoir finalement le dernier mot ; elle doit tôt ou tard réabsorber la Trinité temporaire qui lui a servi de déguisement ; et, comme, dans cette hypothèse, la création doit son origine à l'acte même par lequel l'Unité devint Trinité, le retour de Dieu à Son originelle Unité signifierait l'annihilation de toute existence créaturelle. Aussi, la conception sabellienne de la Trinité — que professent encore, inconsciemment, de nombreux Chrétiens, surtout dans certains milieux protestants — affaiblit-elle l'espérance chrétienne dans la même mesure où la Foi traditionnelle l'affermir : « Car ceci est la vie éternelle, ô Père, qu'ils puissent Te connaître comme le seul vrai Dieu, et, avec Toi, Jésus-Christ, comme Celui que Tu as envoyé » (Jean, 17:3).

9. — ARIUS SE HEURTE À LA PHILOSOPHIE

Le Trithéisme et le Sabellianisme reconnaissent donc, à l'envi, la divinité, affirmée par l'Écriture Sainte, du Père, du Fils et du Saint-Esprit — avec cette différence que le Trithéisme le fait aux dépens de l'éternelle Unité, et le Sabellianisme aux dépens de l'éternelle Trinité.

L'Arianisme, lui, issu d'Arius (280-336), tranche, sous ses aspects anciens et modernes, le nœud gordien, en niant purement et simplement la divinité de la Deuxième (et de la Troisième) Personne. Le Père, seul, est, pour lui, pleinement Dieu. C'est moins sur l'étude des Saintes Écritures, sur l'interprétation des « textes trinitaires », que se fonde l'Arianisme, dont les positions essentielles saturent encore le

Protestantisme moderne, que sur une philosophie, sur un système logique, auquel la Bible est censée n'apporter que des justifications après coup. Il ouvre l'Écriture, déjà persuadé qu'il n'y a qu'un Dieu, et que l'unicité de l'Être seul nécessaire n'est pas compatible avec la Trinité des Personnes. S'il rejette le dogme traditionnel, c'est, non pour son caractère antiscrituraire, mais pour son irrationalité. La force persuasive de l'Arianisme provient de son apparente simplicité logique : alors que la doctrine catholique paraît subtile et compliquée, l'arienne semble évidente et toute bonhomme : pourquoi ne pas croire en un Père tout-puissant, en un Dieu personnel, vivant et aimant, sans y ajouter l'encombrante doctrine d'un Fils et d'un Esprit coégaux ?

Pour plausible qu'elle paraisse à première vue, cette hérésie implique des difficultés bien plus graves que la véritable Tradition. Car l'interprétation arienne n'arrive pas à rendre compte de *tous* les textes trinitaires de la Bible. De plus, après mûre réflexion, la notion même d'un Dieu personnel qui ne serait qu'UNE Personne est, pour le philosophe, intellectuellement intenable, quand bien même on se flatterait du contraire. Car l'idée de Dieu implique la plénitude de l'être et la possession de toutes les perfections, non pas à l'état possible, mais réel. Autrement dit, Dieu, de toute éternité, possède en Sa propre nature tout ce qui est nécessaire à Sa réelle perfection, Il doit Se suffire à Soi-même ; car, dans la négative, Il ne serait pas l'Unique Nécessaire. Il ne peut donc dépendre de rien qui Lui soit extérieur. Par conséquent, la création ne comble pas de vide en Sa vie. Tout ce qu'Il est maintenant, Il l'était avant que le monde fût. Il ne peut donc subir aucune modification, en mieux ou en pire, occasionnée par Ses rapports avec l'univers.

Mais, un être solitaire est-il capable de perception ? Imaginons que l'un de nous, doué des cinq sens, soit mystérieusement et totalement séparé de tous les objets sur lesquels pourrait s'exercer sa connaissance, au point qu'il ne pourrait ni se voir, ni s'entendre, ni se goûter, ni se sentir, ni se toucher lui-même. Supposons que notre homme, capable de rapports intellectuels et spirituels, soit privé de tout contact, non seulement physique, mais encore moral, avec le monde extérieur. Total est donc son isolement. Croit-on qu'il puisse avoir conscience de sa propre existence ? Le suppose-t-on capable de la moindre pensée ? Il n'aurait même pas les réflexes de la bête ! Telle était pourtant, aux yeux d'Arius, la condition de Dieu avant la création du monde, ou, tout au moins, avant que le Fils fût engendré.

10. — ARIANISME ET DIEU-AMOUR

Il est plus difficile, encore, d'harmoniser la thèse arienne avec la doctrine de l'amour de Dieu. Dieu est Amour ; c'est là Son essence même. Or, l'amour n'est pas un état passif. Pour aimer — car l'amour n'est que possible, n'est pas réel, n'est donc pas parfait, sans l'acte, sans l'exercice de l'amour — pour aimer, dis-je, il faut un objet d'amour. Le sujet aimant ne peut aimer, ne peut passer de l'amour possible à l'amour réel, que s'il existe un objet qu'il puisse aimer. Si Dieu n'avait pas d'objet d'amour « avant » la Création — « avant » d'avoir engendré le Verbe né de Lui à l'aube des temps, *en vue même* de la Création, — c'est qu'alors Il n'est Amour qu'accidentellement, par suite des circonstances nouvelles, puisque le monde et la Création — donc le Verbe aussi — n'auraient rien de nécessaire. Il ne serait donc pas essentiellement Amour, en Sa propre nature. Du reste, le monde n'est pas — et ne pourrait être — un objet adéquat à l'exercice de *tout* l'amour divin, qui est infini, alors que l'univers ne l'est pas. Jamais, évidemment, le monde fini ne pourrait exprimer l'infinie plénitude de l'Être divin. L'amour infini travaille la création tout entière, mais son activité, son exercice, n'y est pas infini. Il reste, pour ainsi dire, une infinie réserve d'amour, que jamais Dieu ne pourrait consacrer, pour Son entière satisfaction, à n'importe quel être créé, fini, donc indigne d'un amour sans bornes. Et, si nous répondons qu'avant la création du monde Dieu répandait sur Lui-même Son amour infini, nous ne pouvons qu'être désagréablement impressionnés, si Dieu n'est qu'une seule Personne solitaire et centrée sur Soi-même. Une telle façon de concevoir l'amour divin évoquerait un monstrueux égoïsme, un égocentrisme infini. Cet amour de Dieu pour Dieu ne peut être moralement concevable que s'il existe éternellement, dans la nature divine elle-même, une distinction réelle entre plusieurs Personnes, de sorte que l'Une puisse répandre l'infinie richesse de Son amour sur l'Autre ou les Autres, qui seraient infiniment dignes de cette effusion.

On objectera, sans doute, qu'un pareil raisonnement, fondé sur notre expérience des êtres finis, ne doit pas nécessairement s'appliquer à Dieu, qui est infini. Mais, pour la Foi chrétienne, l'homme a été créé « à l'image et en vue de la ressemblance de Dieu » ; de sorte qu'il nous est possible et permis, en de justes et révérentes limites, de pressentir des analogies entre la nature du Père universel et celle de Ses enfants (Ephés, 3:15). A supposer même que notre façon de voir soit erronée, de sorte qu'il nous faille un jour voir en Dieu la monade,

l'unité solitaire, consciente « avant » toute création de Sa propre existence et de Sa toute-puissance, et de toute éternité répandant Son paternel amour sur un univers qui n'existe encore qu'à l'état de projet, nous devrions avouer qu'un pareil état de choses, non seulement transcenderait, mais encore contredirait notre expérience et notre pensée. Si la thèse arienne était vraie, le Verbe ne serait Médiateur et Révélateur que par pure convention, par « imputation » ; rien de ce qui nous est accessible ne nous acheminerait vers la foi véritable; rien ne nous offrirait même l'ombre d'une suggestion pouvant amorcer, de très loin, la connaissance authentique de Dieu. Au contraire! Nous concluons donc que, si la doctrine traditionnelle de la Trinité est difficile à comprendre, il est encore bien plus difficile de voir en Dieu l'éternel Amour, s'Il n'est qu'une monade solitaire.

11. — LA GÉNÉRATION DU VERBE

N'allons pas imaginer, cependant, que la croyance en la Sainte Trinité soit due aux cogitations abstraites de philosophes inapaisés par la notion d'un Dieu unipersonnel. Il est, au contraire, plus que douteux qu'une pure spéculation métaphysique puisse, sans Révélation, nous mener à la connaissance de la Trinité bienheureuse. C'est sur celle-ci que s'appuie notre foi. Quant aux raisons d'ordre spéculatif, leur rôle est tout bonnement d'élucider en mode humain le donné révélé, de nous en faire voir (au niveau de notre capacité) toutes les richesses « saisissables », à la lumière de cette intelligence que Dieu nous a donnée pour nous en servir à Sa gloire.

Pour le panthéiste, Dieu a besoin du monde pour apprendre à Se connaître et parvenir à la conscience de Soi. Pour le Chrétien, Dieu Se suffit. Cependant, toute connaissance de soi repose, comme nous l'avons vu plus haut, sur l'opposition du sujet et de l'objet, sur une manière de dédoublement. Mais, l'Infini ne peut considérer comme son « objet » réel un monde qui n'a pas d'être en dehors de celui qu'Il lui prête. Quand Dieu songe au monde — si l'on peut s'exprimer ainsi — ce qu'Il trouve de positif, de vrai, de réel, dans cet univers, c'est Sa propre présence, Sa propre activité créatrice. L'Infini, le Moi infini, ne peut être — pour emprunter au jargon des philosophes — balancé par un Non-Moi fini. En fait, Dieu étant l'Etre unique, la vivante totalité de l'être infini, l'inépuisable source et l'inévitable estuaire, il faut en conclure qu'Il recèle en Lui-même toutes les possibilités d'opposition, de polarisation : le Moi et le Non-Moi, le Sujet et l'Objet... Nous autres, êtres humains, sommes susceptibles d'enrichissement, de

rayonnement, mais aussi d'appauvrissement et d'emprunt, grâce au monde extérieur, auquel nous nous opposons tout en lui appartenant. Mais Dieu — dont un aspect s'appelle la Possibilité ou « Puissance » universelle — n'a rien de figé, de rigide, d'encadré une fois pour toutes dans les rigoureuses limites d'un monothéisme abstrait. Le Dieu de ce monothéisme-là n'est la source et le prototype que *d'états* (feu le P. Laberthonnière eût dit : de *natures*). Mais en Lui, suivant l'Écriture Sainte, le progrès, le *mouvement*, la vie, l'histoire, ont aussi leur source. Il y a donc, dans Sa nature divine, quelque chose, une réalité qui Lui procure, mais éternellement et parfaitement, le don, le rayonnement, mais aussi *l'enrichissement sans variation* — toutefois, aussi, sans appauvrissement, ni emprunt — quelque chose qui Lui soit comme un véritable univers intérieur, ce que Lui serait le monde créé s'il avait (ce que, par définition, il n'a pas) même un minimum d'être proprement à lui. De même, en effet, que le monde *créé* nous sert à prendre de nous-mêmes le maximum de connaissance possible, le maximum possible de « conscience de nous-mêmes », ainsi Dieu Se présente à Sa propre contemplation et prend conscience de Soi par le monde *incrété*, par la vivante synthèse et préfiguration des possibles, par la vivante Sagesse — *sinus Patris*, dit saint Jean ; *profunda Dei*, ajoute saint Paul — qu'Il découvre en Lui-même. Et, comme en Lui tout est simple, cette Sagesse — « infiniment diverse » à nos yeux, comme dit l'Apôtre — est, quant à Dieu, considérée de Son point de vue, si l'on peut dire, UNE ET SIMPLE, ne faisant qu'un et se confondant avec l'être même de Dieu. Il y a donc en Dieu un mouvement vital, par lequel Il Se réfléchit et Se réverbère éternellement, Lui-même en Lui-même, à Lui-même. Éternellement. Il Se reproduit « comme dans un miroir » : non par une suite de réverbérations toujours renouvelées, car il n'y a en Dieu « ni changement, ni même ombre de variation » (Saint Jacques), mais par un seul et unique acte de reproduction vivante, appelé « génération », acte complet, parfait et durable à jamais — « Je T'ai engendré *aujourd'hui* », dit un Psaume — mais qui n'a rien de figé, de cliché une fois pour toutes. Cet acte de la génération divine, durant l'éternel *aujourd'hui* sans passé, est donc toujours nouveau, en ce sens qu'il n'est pas souvenir, chose morte, mais qu'il est toujours présent, toujours en action : « Mon Père et Moi ne cessons pas d'agir » (Jean, 5:17). Et quelle « action » vaut celle-là ?

Dieu donc est toujours confronté en Lui-même par Quelque Chose qui est à la fois Lui-même et pas Lui-même, Quelque Chose qu'Il peut considérer comme Quelqu'un, Quelque Chose qu'Il peut aussi considérer comme « incarnant », comme « corporisant » tout

Son être, tout en pouvant en être distingué... Quelque Chose qui soit comme le Moi réfléchi de Dieu, non pas JE, mais MOI, non pas EGO, mais ME.

Nous avons, de ce fait, une faible analogie — *mutatis mutandis* — dans la personne humaine : mon être tout entier est bien plus riche que mon Moi proprement dit. Qu'est-ce que mon Moi, sinon mon être pour ainsi dire filtré et centré, canalisé, limité par mon attention, mon choix, ma raison et ma volonté ? Mon *être* entier dépasse de loin le champ-clos de ma conscience : l'énorme zone souterraine de l'inconscient, les affleurements à peine explorés du subconscient, les rares et sublimes contacts avec l'hyperconscient, les hérédités lointaines, tout ce que j'ai enregistré sans que jamais ma mémoire m'en ait présenté l'image, d'obscur finalités qui m'attirent sans que je m'en doute, l'immense empire du sommeil et du rêve, et jusqu'aux plus humbles gestes instinctifs de mon organisme physique : tout cela échappe au Moi, tout cela reste en dehors du Moi. Mais cette richesse resterait stérile, cette profusion ne pourrait se manifester, se faire connaître, et se connaître soi-même, c'est-à-dire se manifester à soi-même, si elle ne s'imposait pas le cadre d'une limitation, d'une précision, d'une détermination qui, par rapport au vaste abîme primitif, est une espèce d'appauvrissement ; à l'océan sans rives succède le fleuve... En Dieu, le Verbe est précisément comme le Moi divin, grâce auquel l'Océan sans bornes de l'Être Se manifeste et Se connaît.

Mais, Dieu étant suprêmement et parfaitement personnel, le reflet de Son être doit être, Lui aussi, personnel²². Dieu ne Se réfléchirait pas réellement, si Sa réverbération était, comme la pensée humaine, une simple image, une simple projection dans un miroir, une chose morte, tout abstraite, incapable d'entrer avec Lui en ces rapports de vie réciproques qui, seuls, permettraient d'affirmer qu'il y a en Dieu un univers incréé. Peut-il, d'ailleurs, y avoir en Dieu quoi que ce soit qui ne soit pas la Vie, mais une image fautive de Celui qui est la source même de la Vie ? À Ce qui Le représente, Dieu doit pouvoir parler comme à Soi-même... Ce n'est donc pas « CE » qu'il faut dire, mais « CELUI ». Et, si vraiment Dieu Se connaît par *la* contemplation tout intérieure de cette vivante image de Soi-même, cette image doit être en tout point digne de Son modèle, donc Son égal. Toute réver-

²² Dans la mythologie grecque, le roi Midas transformait en or tout ce qu'il touchait. Dieu, source inexhaustible de l'être et de la vie, transforme en être et en vie tout ce qu'Il « touche ». Et, s'Il SE touche Lui-même, c'est son être *intégral*, sa vie *plénière*, qu'Il multiplie sans 1' « augmenter ».

bération partielle de Dieu serait infiniment insuffisante. Car aucune perfection ou possibilité réalisable ne peut jamais être absente de Sa conscience, de Son Moi divin ; et, d'autre part, leur infinie variété doit s'y trouver présente sous forme d'unité parfaite. Il faut donc que cette représentation vivante, cette réverbération personnelle, cette image absolue par laquelle le Dieu vivant, personnel et absolu Se conçoit et Se contemple Soi-même, soit, elle aussi, Dieu ; car, sinon, la connaissance que Dieu a de Soi-même serait infiniment inadéquate et incomplète : Dieu seul peut servir d'image à Dieu.

Voyez un homme placé entre deux armoires à glace : il y considère sa propre réflexion. Mais, grâce à cette réflexion primordiale, directement causée par lui, il peut voir s'étendre à l'infini les réflexions innombrables de cette réflexion première. Toutefois, les images qu'il voit, apparemment de plus en plus lointaines, sont toutes « contenues » dans la première, ont toutes leur cause réelle et authentique dans la réflexion primitive : retirez celle-ci, et toutes les autres disparaissent. On pourrait paraphraser ici le IV^e Evangile et dire qu'« au commencement » des réverbérations, « était l'image primordiale, et l'image était avec l'homme réverbéré, et cette image était humaine comme lui ». Or, « toutes les autres images ont été produites par l'intermédiaire de l'image primordiale ; toutes avaient la vie en elle »... C'est pourquoi l'Écriture Sainte ne parle pas *des* paroles de Dieu, mais de *la* Parole de Dieu, de cette « Parole éternelle et vivante » dont nous parle saint Pierre, seule et « incorruptible semence » de toutes choses, et qui exprime et profère le Moi divin tout entier, qui *est* ce Moi divin en tant qu'Il manifeste Dieu à Lui-même et à l'univers.

Si le Fils est, au sein du Père, le Moi par quoi s'exprime et se révèle l'infinie plénitude de Dieu, l'Esprit est la teneur de ce Moi, la *connaissance* mutuelle, la réciproque *science* du Père et du Fils. Mais la connaissance de Dieu par Dieu, c'est encore Dieu. L'Être de Dieu, c'est le Père ; le Moi de Dieu, c'est le Fils ; quant à la mutuelle et réciproque Connaissance de Dieu, par Dieu, en Dieu, qui surgit de la confrontation du Père et du Fils, c'est l'Esprit.

12. — TEMOIGNAGE DE L'ÉCRITURE

La Bible, comme on pouvait s'y attendre, s'occupe surtout des relations actives de Dieu avec le monde ; nous y trouvons de nombreux passages traitant de la « Trinité pratique », ou « économique », c'est-à-dire des trois genres de rapports que Dieu daigne avoir avec le monde. Mais, ça et là, les cieus s'entrouvent et la Divinité Se révèle à

nous dans Son « essentielle Trinité ». Relisons donc la Sainte Ecriture...

Dieu nous y est présenté comme Père, absolument et de toute éternité, *LE PERE*, avant que naisse le temps, avant toute progéniture créée. Ce n'est pas à cause de celle-ci qu'Il est Père ; mais c'est à cause de Lui, de son *éternelle* paternité, qu'elle est progéniture : *tekna Théou* (Jean 1:12)²³. C'est « du Père, nous dit saint Paul, que la famille céleste et terrestre tire son nom » (Ephésiens, 3:15). Le Nom de Père appartient donc à Dieu, non parce que toute vie créée provient de Lui, ou parce qu'éternellement Il avait le pouvoir et l'intention d'être un jour Père du monde... Mais avant toute création, dans l'éternelle intimité de Sa vie divine, Il était pleinement et actuellement Père, par la communication réelle de toute Sa glorieuse nature à Celui qui, par excellence et infiniment, méritait le nom de Fils. C'est l'existence du Fils qui Le Constitue Père. Et cette paternité ne date pas de l'incarnation du Fils ni même de la création du monde par le Fils : « Je T'ai glorifié sur la terre, ô Père ; J'ai achevé l'œuvre que Tu m'as donnée à faire. Et maintenant, Toi, Père, à Ton tour, glorifie-moi auprès de Toi-même, de la gloire que J'avais auprès de Toi avant que le monde fût » (Jean, 17:4-5). Eternellement, avant l'humiliation du Fils pour le salut des hommes, avant les cycles mystérieux durant lesquels le Fils créa les « éons » ou cycles de l'être, *les « mondes »*, Dieu, d'après la Bible, ne demeurait pas dans une égoïste et solitaire grandeur. Quelqu'Un vit avec Lui, qui L'appelle Père et partage avec Lui la plénitude de cette gloire que les univers créés peuvent contempler, mais que Dieu seul possède.

Telle est aussi l'éloquence du Prologue de saint Jean. Le vocabulaire diffère un peu, mais les Personnes sont les mêmes. Le Père et le Fils, dans la gloire de Leur nature commune, portent ici respectivement les Noms de *Dieu* et de *Verbe* : « Dans le Principe (*c'est-à-dire : au sein du Père*) était le Verbe, et le Verbe était par rapport à Dieu (*face à Dieu, comme Sa réflexion : pros ton Théon*), et le Verbe était Dieu » (Jean, 1:1). Le Verbe, *ho Logos*, est plus que la parole. Celle-ci ne fait qu'exprimer la pensée, manifestant cette pensée, non seulement aux auditeurs, mais encore au penseur. Mais le Verbe, c'est *toute* la pensée, soit proférée, signifiée par le langage des sons, des couleurs, des formes et des symboles (c'est la « parole ») ;

²³ Philon, passant, avec l'aisance d'un prestidigitateur, du monde « intelligible », qui est le Verbe, à l'univers de notre expérience qui n'en est que l'« ombre » créaturelle, qualifie ce monde empirique de « fils de Dieu ». On verra plus loin l'affinité, l'analogie, qu'il y a entre la génération du Verbe et la création du monde.

soit inexprimée, dans toute la richesse de ce qu'elle a d'incommunicable, voire même d'incommunicable. C'est en ce sens que certains gnostiques faisaient surgir la Lumière de la Nuit (cette Nuit du plus profond Mystère divin, dont parlent les Mystiques) et que saint Ignace d'Antioche, le Théophore, voyait le Verbe jaillir du Silence. Il ne s'agit pas ici des *idées*, ou formes que revêt la pensée, ni *des* pensées, mais de LA Pensée, du fleuve infini de vie consciente, auquel nous participons imparfaitement. Et, de même que la dénomination de *Fils* accentue la notion d'amour et de personnalité, ainsi celle de *Verbe* insiste plutôt sur la notion de pensée, mais cohérente, de synthèse rationnelle et harmonieuse. C'est pourquoi Dieu n'a pas plusieurs verbes, mais un seul Verbe, qui profère et exprime tout ce que Dieu connaît, ressent et veut. Or, cette pensée divine était complète et parfaite avant toute création ; c'est même à l'activité du Verbe que l'univers doit l'existence : « Dans le (monde du) Principe était le Verbe. » Si l'Évangéliste s'était contenté de cette phrase initiale, nous pourrions nous représenter le Verbe comme une faculté du Père, comme un attribut. Mais saint Jean nous enseigne aussitôt le mystère d'une seconde subsistance personnelle, en rapport actif avec la première : « Et le Verbe était par rapport à Dieu ». Alors que la proposition primitive juxtapose, pour ainsi dire, le Verbe au Père, celle-ci nous Les montre, non seulement « ensemble », en présence l'Un de l'Autre, mais dans la précision consciente et délibérée de leur mutuelle *attitude*. La préposition *pros* signifie, littéralement : *vers, en vue de, par rapport à...* « Et le Verbe était par rapport à Dieu ». Autrement dit, le Verbe n'est pas orienté vers l'extérieur, pour ainsi dire, comme s'Il n'était destiné à révéler Dieu qu'aux créatures. C'est *intérieurement* qu'Il est orienté. Toute Sa Personne est ordonnée *pros ton Théon, vers le Père et par rapport au Père* ; Il Le réfléchit parfaitement ; Il en exprime chaque mouvement, chaque pensée. Il semble trouver et puiser Son existence même dans l'infinie béatitude avec laquelle Il reçoit, absorbe et reproduit tout ce qui se passe dans le cœur et dans l'Esprit de Dieu. En Lui, Dieu Se révèle à Soi-même, dans toutes les inexhaustibles possibilités de Sa Sagesse. Et, pour bien montrer que cette révélation parfaite n'a pas lieu dans un être extériorisé par Dieu, de nature inférieure à celle du Père, l'Évangile ajoute : « Et le Verbe était Dieu ». Ainsi, la béatifiante révélation de Dieu, en Dieu, par Dieu, à Dieu, s'achève au sein de l'unité divine par la connaissance mutuelle et l'amour de plus d'une seule Personne.

Autre exemple : l'Apôtre Paul nous fait entrevoir le rôle éternel du Saint Esprit dans la vie de Dieu : « L'Esprit sonde tout, même les

abîmes de Dieu (*ta bathé tou Théou* : allusion au *Bythos* des Gnostiques?). Lequel des hommes, en effet, connaît les choses de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu » (1 Cor, 2:10-11). L' « esprit » de l'homme est l'ultime réduit secret de sa conscience, ce qu'il a d'individuellement propre et d'incommunicable, par lequel il connaît, de lui-même, ce qu'aucun autre homme n'en peut savoir s'il ne le lui révèle pas. De même, l'Esprit de Dieu est la conscience profonde de l'Éternel, par laquelle Il se connaît à la fois Un et Deux, Père et Fils. Cet Esprit n'est pas une simple émanation de la nature divine, agissant sur le monde, mais un mouvement vital au sein même de cette nature, bouclant le cycle et revenant à soi-même. Ce mouvement d'intériorisation continue (parce qu'infinie), reliant sans cesse les Personnes divines entre elles, a pour symbole la Spirale (*Spiritus*). L'Apôtre Paul enseigne donc nettement que l'Esprit appartient à l'essence même de Dieu, et dans une si parfaite unité qu'on ne peut s'imaginer Dieu sans Lui. Sa parfaite divinité est attestée par l'infinité de Son action. L'esprit humain connaît imparfaitement les choses de l'homme ; il y a, dans la nature, le caractère et la destinée de l'homme, des mystères inexplorés par son esprit, et peut-être inexplorables. Mais, l'Esprit de Dieu sonde infiniment l'Éternel, sans que rien ne puisse l'arrêter. Non qu'Il soit en quête d'une connaissance qu'Il Lui faille acquérir. Mais toujours, de toute éternité, cet Esprit connaît, d'un seul « regard », tout ce qui est en Dieu, jusqu'à l'infini de Ses « abîmes ». Cette recherche consciente, d'ailleurs en l'occurrence identique à la découverte, démontre qu'Il est une Personne. Dieu seul est capable « d'explorer les profondeurs de Dieu » (1 Cor., 2:11).

13. — LA CO-ÉGALITE N'EST PAS LE NIVELLEMENT

Comment se réalise l'unité des Trois ? *La clef de ce problème est dans l'effective paternité de la Première, par rapport aux Deux autres.* Certains théologiens, il est vrai, ont usé parfois d'un langage équivoque et semblé considérer que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint dérivent leur être d'une substance abstraite et mystérieuse, la « Divinité », absolument présente en chacun des Trois, mais qu'on en pourrait mentalement distinguer. On parle alors d'*Essence divine* (Jean Scot Erigène), de *Déité* (Eckhart), d'*Unité* (pseudo-Denys l'Aréopagite), de *Plérôme* ou de *Plénitude*, etc...

Cette conception, croyons-nous, contredit le sens obvie de l'Écriture. Dans le Nouveau Testament, le mot *Dieu* — c'est-à-dire

« Dieu » comme Nom, « le Dieu », *ho Théos*, est toujours réservé à la Première Personne, au Père. Jamais il n'est appliqué au Fils ou à l'Esprit : « Toi, le seul vrai Dieu, et Celui que Tu as envoyé, Jésus-Christ... Un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par l'intermédiaire de qui nous sommes » (Jean, 17:3 ; 1 Cor, 8:6 ; Ephés, 6:23). Alors que *le Seigneur* désigne généralement le Fils, mais cependant quelquefois le Père (Jacques, 3:9) et parfois même l'Esprit (2 Cor., 3:17-18), DIEU est toujours le Père : « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu : le Père » (1 Cor, 8:6). Lorsqu'on dit « Dieu » du Fils ou de l'Esprit, c'est toujours à titre de prédicat, ou bien avec quelque addition descriptive et qualificative, donc restrictive : « Mon Seigneur et mon Dieu !... la bienheureuse espérance et la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ... Le Verbe était par rapport à Dieu, *TON Théon*, et le Verbe était Dieu (*Théos* et non *ho Théos*)... Le Christ, qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement » (Jean, 20:28 ; Tite, 2:13 ; Jean, 1:1 ; Romains, 9:5).

Le Fils est Dieu, mais Dieu n'est pas le Fils. L'Esprit est Dieu, mais Dieu n'est pas l'Esprit. Le Père est Dieu, et Dieu est le Père. Nous pouvons parler de Dieu et de Son Fils ; nous ne pourrions jamais parler de Dieu et de Son Père. L'unité de Dieu ne consiste donc pas seulement dans la « commune substance » des Trois Personnes. Cette « substance commune », dit saint Jean Damascène, n'exclurait pas plus le Trithéisme que *l'humanité*, ou commune substance humaine, n'exclut l'existence d'innombrables individus indépendants. L'unité divine se fonde, au premier chef, sur les rapports du Fils et de l'Esprit avec le Père, dont Ils proviennent. Le Père — Dieu — est l'unique Source de l'être, créé ou incréé. Quant à Sa propre vie, Il ne la doit pas à je ne sais quelle abstraite « Divinité », qui Lui serait antérieure et supérieure. Il ne la doit qu'à Soi-même. Le Fils et l'Esprit-Saint, par contre, n'ont pas en eux-mêmes la *source* de Leur vie, mais en *Lui*. Certes, dans un certain sens, le Fils et le Saint-Esprit ont, eux aussi, « la vie en Eux-mêmes ». Mais, « comme le Père a la Vie en Lui-même, *Il leur a donné* d'avoir la Vie en eux-mêmes » (Jean, 5:26, qui ne parle d'ailleurs que du Fils ; c'est nous qui étendons la portée de ce texte à la Troisième Personne). Les créatures, elles, vivent par un *fiat* de la divine volonté, par un don gracieux que le Créateur aurait, sans injustice, pu leur refuser. Mais, le Fils et l'Esprit sont indispensables à Dieu pour être Dieu. Sans Eux, le Père ne serait pas Lui-même, Dieu ne serait pas le Dieu qu'Il est. Et, cependant, l'existence du Père, c'est-

à-dire de Dieu, ne dépend pas du Fils et de l'Esprit de la même façon que la Leur dépend de Lui. C'est le témoignage même du Christ : « Je vis à cause du Père » (Jean, 6:57), en grec : *dia*, littéralement : à travers Lui, par Son intermédiaire, « moyennant » le Père.

L'égalité du Fils et de l'Esprit avec le Père n'implique donc pas un nivellement, tel que cette égalité sans nuances puisse être considérée comme un butin arraché au Père (Philippiens, 2:6). Les vieux Pères, grecs, interprétant la parole du Seigneur : « Mon Père est plus grand que Moi » (Jean, 14:28), y découvraient l'énoncé d'une subordination éternelle du Fils au Père, au moins autant, et, pour quelques-uns, bien plus que l'humiliation du Fils « dans les jours de Sa chair ». Le fait même que le Seigneur ait fait cette comparaison entre son Père et Lui, suggère l'identité de nature entre les Deux ; mais la subordination du Fils au Père y apparaît tout aussi clairement. Cette subordination ne met pas le Fils au rang des créatures, même de la plus haute ; car nous devons « honorer le Fils comme nous honorons le Père *qui L'a envoyé* » (Jean, 5:23). Mais, dans l'inaccessible Divinité, la première place revient au Père seul. Par la génération du Fils, le Père Lui transmet toutes Ses propres perfections ; car la paternité consiste à transmettre sa propre nature à ses enfants. Aussi, le Fils, égal au Père par tout ce qu'Il est et par tout ce qu'Il a, est-Il *redevable au Père de tout cela*. Ni Lui, ni l'Esprit-Saint, n'ont aucune initiative qui Leur soit personnelle, dans le domaine de la pensée comme en celui de l'action, si l'on peut faire en Dieu de pareilles distinctions. La vie même du Fils est un acte éternel d'obéissance absolue, et c'est là Sa gloire et Sa joie. Au Père, seul, appartient l'initiative : « En vérité, en vérité, Je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de Lui-même ; Il ne fait que ce qu'Il voit faire au Père. Et tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait pareillement... Comme J'entends (*le Père*), Je juge... L'Esprit de Vérité vous conduira dans toute la vérité. Car Il ne parlera pas de Lui-même, mais Il dira tout ce qu'Il aura entendu » (Jean, 5:19 et 30 ; 16:13).

Cette subordination ne limite en rien la puissance ou la sagesse du Fils et de l'Esprit : « Tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait *pareillement*. Car le Père aime le Fils et Lui montre tout ce qu'Il fait... Tout ce que possède le Père est à Moi ; c'est pourquoi j'ai dit que l'Esprit de Vérité prend ce qui est à Moi, et Il vous l'annoncera » (Jean, 5:19-20 et 16:15). Il n'y a donc en l'Être divin qu'un seul acte de connaissance, bien que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint y participent chacun à Sa façon. En tout ce que veut la Trinité bienheureuse, il n'y a qu'un seul mouvement de la volonté, bien que chacun des Trois y

prenne part d'une manière qui Lui est personnelle. Et, quoi que fasse la Trinité, cet acte est commun à la Trinité tout entière, bien que Chacun l'accomplisse suivant un mode incommunicable aux Deux autres.

14. — « MON PÈRE EST PLUS GRAND QUE MOI »

Cette supériorité du Père sur le Fils, affirmée par le Christ Lui-même (Jean, 14:28), faut-il y voir simplement l'affirmation de ce que l'humanité de Jésus, ici-bas, « dans les jours de sa chair », avait d'incomplet, d'inachevé, devant « parvenir à terme » (Hébr, 5:7-9 ; cf. Luc, 2:40,52) ? S'applique-t-elle aussi à l'Homme glorifié, siégeant à la droite du Père depuis l'Ascension, mais dont la nature humaine reste créaturelle ? Enfin, se rapporte-t-elle, encore, à l'éternelle génération du Verbe, issu du Père et son agent pour la création continue de toutes choses ? Le fait, pour le Fils, de participer à l'essence divine — du *Père* — par communication, ne confère-t-il pas au Père une sorte d'éminence, de priorité ? Mais toutes ces vues s'accordent parfaitement avec la foi en l'unité de la nature divine, donc en la coégalité du Père et du Fils, quant à leur divinité. Il semble même qu'on puisse, quant à la mission du Fils *envoyé par le Père*, en fonder la congruité sur l'immanente précellence du Père. Origène, au seuil du II^e siècle, exprime à deux reprises l'avis que le Père, source de l'être divin, est « plus grand » que le Verbe²⁴. Un quart de siècle auparavant, Tertullien voit dans le Fils « une effusion de la substance divine, alors que le Père en est la totalité (*derivatio totius substantiae*) ... Les termes mêmes de Père et de Fils impliquent une hiérarchie »²⁵. Pour Novatien, vers 250, « il est nécessaire que le Père ait la priorité comme Père, car Celui qui n'a pas d'origine précède Celui qui en a une »²⁶. Alexandre d'Alexandrie écrit, vers 322, qu'il faut « conserver au Père la dignité qui Lui est propre, car son être n'a pas d'Auteur ; Sa caractéristique personnelle est d'être inengendré, alors que le Fils l'est, bien que sans commencement »²⁷.

Le champion du Verbe au IV^e siècle, saint Athanase, veut que le Père ne soit pas « meilleur » que le Fils, puisque leur nature est la même, mais « plus grand », parce qu'Il L'a engendré²⁸. Le Concile de Sardique (344?) professe que « nul ne nie que le Père soit plus grand

²⁴ *Contra Celsum*, 8:14,15.

²⁵ *Adv. Prax*, 9, 14.

²⁶ *De Trin*, 1:31.

²⁷ Dans *Théod.*, *Hist. Eccl*, 1:4.

²⁸ *Orat. C. Ar*, 1:58.

que le Fils, non qu'Il soit d'une autre essence, mais parce que le Nom, même de Père est plus grand que celui de Fils »²⁹. Vers la même époque, saint Basile admet que, « le Fils tirant son origine à partir (*apo*) du Père, sous ce rapport le Père, en tant qu'Il est cause et origine, est plus grand... Hiérarchiquement, le Fils est inférieur au Père parce, qu'Il provient de Lui... et que le Père est l'origine et la cause de son être »³⁰. Pour saint Grégoire de Nazianze (mort en 390), « la supériorité du Père est due à ce qu'Il est cause du Fils ; son égalité, à ce qu'Il partagent tous deux la même nature »³¹. Écoutons saint Hilaire, dans la seconde moitié du IV^e siècle : « De toute évidence, le Père est supérieur au Fils puisqu'Il Lui *donne* d'être son égal, et, par le mystère de sa génération, Lui communique l'image de sa propre éternité (*innascibilitas*), après L'avoir engendré hors de Soi-même à sa propre ressemblance »³². Et encore : « Qui pourrait nier que l'Inengendré soit supérieur à l'Engendré, l'Envoyeur à l'Envoyé, Celui qui ordonne à Celui qui obéit ? »³³... Cette interprétation, saint Jean Chrysostome l'accepte, sans rejeter l'autre³⁴. Saint Cyrille d'Alexandrie (mort en 444), après avoir longuement discuté toutes les exégèses possibles de Jean, 14:28, conclut : « Le Père est l'origine de sa coéternelle progéniture. Quant à l'essence, le Fils est l'égal du Père et son intégrale image, mais le Père est plus grand parce qu'Il est sans origine ni commencement, alors que le Fils Lui-même commence, non quant à la durée, mais uniquement en tant qu'Il est issu du Père »³⁵.

Saint Augustin manifeste son habituel éclectisme : « Les paroles du Seigneur (dans Jean, 14:28) visent en partie l'humanité assumée par Lui, en partie le fait que le Fils, s'Il est, le doit au Père. Sans doute, Il est égal au Père, mais, cela aussi, Il le doit au Père ; alors que le Père ne doit à personne rien de ce qu'Il est »³⁶. Plus tard, l'Occident a, tout entier, adopté l'interprétation la plus conforme au « gros bon sens » ; mais saint Jean Damascène (mort en 754) résume comme suit la tradition de l'antique Eglise : « Dire que le Père est l'origine du Fils, et que, de ce fait, Il Lui est supérieur, cela ne signifie pas qu'Il Lui soit antérieur quant à la durée ou à la nature, ni quant à rien, sauf le fait

²⁹ *Théod*, *op. cit.*. 2:8.

³⁰ *Contra Eunom.*, 1:25 ; 3:1.

³¹ *Orat*, 30:7 ; 40:43.

³² *De Trin*, 9:54.

³³ *De Trin*, 3:12 ; 41:12 ; *De Syn. c. Ar*, 64.

³⁴ *Hom. Lxx*, *ad loc.*

³⁵ *Thes*, 11.

³⁶ *De Fide et Symb.*, IX (1,8).

que le Père est la cause du Fils et L'a engendré, la réciproque n'étant pas vraie... On dira de même que le feu ne provient pas de la lumière, mais la lumière du feu ; c'est ainsi que le Père est, quant à sa nature, la cause du Fils »³⁷. Enfin, quiconque lit attentivement Jean, 14:27-29, arrive à cette quadruple conclusion : 1° A travers tout l'Évangile, c'est toujours le même Jésus, la même personnalité qui parle, inchangée, immuable (cf. Hébr, 13:8). Dans Jean, 8:58 ; 10:30 ; 14:28, c'est toujours au même Moi que nous avons affaire. — 2° Si le Fils S'est incarné, c'est parce qu'il y avait, à cette assumption de la condition humaine, une réelle convenance. — 3° Cette convenance, loin d'être accidentelle, voire « tératologique », doit avoir résulté de sa nature personnelle, de ce qui Le constitue Fils (c'est le fondement ontologique de sa médiation). — 4° Dès lors, dans la mesure où il convenait au Fils, et non pas au Père, de S'incarner, puis, suite à la Chute, d'ajouter à l'Incarnation la Passion, nous pouvons estimer que le Père est supérieur au Fils, comme Fils, non quant à l'essence (commune), mais quant à ce qui constitue la filialité du Fils, ce qui Le personnalise.

15. — UNE TRINITE D'AMOUR

Telle est donc la véritable unité de l'éternelle Trinité. Dieu — *ho Théos*, le Père — source et cause de l'être au sein de la divine Plénitude — du Plérôme, comme dit saint Paul — est Amour. Aussi, l'union des Trois n'est-elle pas fille d'une sèche et dure nécessité. C'est une union vivante et libre, où tous sont étroitement, « organiquement », unis par une effusion totale, absolue, infinie, de Chacun dans les Autres. Effusion, non de mécanique fatalité, mais d'amour. Le Père trouve une ineffable joie dans le don de Soi-même, lorsqu'Il impartit et communique au Fils, sans réserve, « sans aucune mesure » (Jean, 3:34), « toute la plénitude » de Son être, répandant sur Lui jusqu'au dernier rayon de Sa gloire sans S'appauvrir Soi-même, puisqu'Il considère comme toujours Siens tous les trésors qu'Il Lui plaît d'accorder à Son Fils. Et la joie parfaite du Fils, c'est de recevoir, parce qu'ici *recevoir* c'est *Se donner* ! (Actes, 20:35) ; c'est de sentir le flux infini de l'Amour paternel pénétrer tout Son être et le déifier. Cette gratitude *absolue* dans l'amour filial explique l'allégresse avec laquelle le Fils accueille, parmi tous les désirs du Père, ceux qui Lui coûtent le plus cher, et l'humble et pure fierté qu'Il ressent à l'idée qu'à

³⁷ *De Fide orth*, 1:8.

tout ce que le Père de toute perfection Lui donne, Il n'ajoute rien de Son cru. L'Esprit, enfin, trouve Son propre bonheur dans la révélation, dans l'intercommunication de la pleine lumière. L'union des Trois Lui doit sa perfection. Leur éternel amour, Il en avive sans cesse la flamme par cette inexhaustible scrutation des divins abîmes qui révèle au Fils le cœur de Son Père, et au Père le cœur de Son Fils. Aucune des Trois suradorables Personnes ne possède, ni n'a jamais possédé, ni voulu posséder, ni pu vouloir posséder, quoi que ce soit de propre, de si personnel que les Deux autres en fussent dépourvus (sauf, bien entendu, ces rapports spéciaux avec les Autres, qui constituent précisément Sa personnalité distinctive). C'est leur gloire, à tous Trois, d'être Un, non seulement par une simple identité métaphysique de nature, par une abstraite « consubstantialité », mais aussi, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, parce qu'un mutuel amour Les fait vivre l'Un pour l'Autre, dans une réciproque immanence, et S'aimer, Se donner infiniment l'Un à l'Autre, en exemple aux hommes créés à Leur image et ressemblance : « Père, la gloire que Tu M'avais donnée, Je la leur ai communiquée ; afin qu'ils soient un, comme nous Nous sommes Un... afin que tous soient un, comme Toi, Père, Tu es en Moi, et Moi en Toi ; afin aussi soient en Nous » (Jean, 17:22, 21).

Cet amour, c'est l'Esprit-Saint Lui-même, « cercle éternel » par quoi s'affirme la divine unité (Pseudo-Denys d'Alexandrie). Il est, nous dit saint Augustin, la vivante unité du Père et du Fils (*Sermo* 212), la charité-principe, la source même de l'amour, joignant réciproquement le Père et le Fils et subjuguant les hommes (*De Trinitate*, 7:3). En Lui s'opère « l'ineffable étreinte du Père et de Son image » (*ibid*, 6:10). « Ils sont donc Trois : Celui qui aime, Celui qui est aimé, et l'Amour Lui-même. Cet Amour n'est rien autre que la vie commune des Deux » (*ibid.*, 8:10). Et Il nous unit entre nous comme Il nous unit à Dieu » (*ibid.*, 6:5). C'est « une éternelle et *consubstantielle* communion ; on pourrait l'appeler une *amitié*, mais le nom d'amour lui convient mieux » (*ibidem*).

16. — LE DOGME TRINITAIRE ET LA CRÉATION

Le dogme de la Trinité nous permet, à un double titre, de mieux poser le problème des rapports unissant le monde à Dieu.

I. — D'abord, parce qu'un Dieu trinitaire est rigoureusement indépendant de ce qui n'est pas Lui : tout ce qui peut contribuer à la plénitude de Sa vie, de Sa conscience, de Son amour et de Son bonheur, Il en possède en Lui-même les sources et les motifs. Rien n'a

donc pu Le contraindre à créer ; aucun aveugle instinct ne L'a poussé à chercher autre part qu'en Lui-même son accomplissement. C'est pourquoi la création, fruit d'un acte absolument libre et spontané, fut pour l'univers un véritable commencement. Elle n'a modifié en rien la vie interne de Dieu. Ce qu'Il est maintenant, ce qu'Il sera toujours, *in saecula saeculorum*, Il l'a toujours été. Il ne doit au monde l'épanouissement d'aucune puissance ou faculté nouvelle. Sa conscience et Sa vie n'y ont pas gagné en profondeur ou en intensité : « Par un acte de bon plaisir souverain, Il nous a produits, moyennant une parole qui nous a rendus vrais » (Jacques, 1:18). Il aurait pu ne pas créer, ne pas hypostasier, ne pas projeter hors Soi dans la subsistance les innombrables êtres dont Il voyait la possibilité — et cela, sans y rien perdre. Son bon vouloir, absolument maître de soi, fut la seule cause de cet acte créateur qui, en Dieu même, apparaît comme identique à son être *simple*, et donc éternel, mais qui, pour nous, a valeur de transition, ce qui suscite le temps.

Et ce qu'Il a créé n'est pas Lui-même, ne se confond pas avec Lui. Si le Dieu du déisme est un « horloger », sans lien réel, vital et durable, avec les horloges qu'il fabrique — s'Il est, pour le panthéisme, tout simplement l'horloge, qui s'est conçue et fabriquée elle-même, pour finir par se dire : « Mais, après tout, je suis l'horloger ! » — s'Il est, pour l'acosmisme hindou de nos jours à la mode, un halluciné cyclothymique qui se prend périodiquement pour une horloge, — le Christianisme voit en Lui le PERE, qui transmet sa vie à ses enfants, mais reste toujours Lui-même et distinct des SIENS (Jean, 1:11). Dieu peut étroitement S'apparenter aux créatures, auxquelles Il a prodigué *son* être « discrètement » et « quantitativement », puisque la multitude et la variété (c'est tout comme) ne peuvent qu'altérer, dénaturer, « imperfectionner », dégrader ce qu'elles ont de Dieu : tout le positif de leur être, tout le réel de leur présence. Cependant, jamais Dieu ne Se dissout en ces ombres de Lui-même, ni ne Se confond avec elles. Bien que le Père universel soit « en tous » et « parmi tous », Il reste cependant « par-dessus tous » (Ephés, 4:6). Certes, Son incessante présence maintient dans l'être toutes choses ; elles ne seraient pas sans Lui. Mais leur existence n'a rien d'illusoire ; les créatures ne sont point les phantasmes de Son imagination ; le monde n'est pas le rêve de Dieu, un rêve dont les personnages auraient conscience d'eux-mêmes (comme, dans *nos* rêves, les acteurs ont la conscience que nous leur prêtons). Dieu leur a conféré, avec l'autonomie d'une réelle et substantielle existence, une véritable dignité, une souveraineté relative, qu'Il respecte. Chez les créatures

douées d'esprit, leur position dans l'être (qui dure autant qu'eux) par le *fiat* créateur est en réalité un appel ontologique, une vocation, à laquelle elles répondent en se composant dans l'être, soit en acceptant tel quel le *fiat* divin — elles disent alors : *fiat MIHI secundum verbum tuum* — soit en se désorbitant chaotiquement, en s'affirmant source unique de leur être. On voit que le panthéisme identifie le monde à Dieu, sous prétexte d'amener *l'Eternel* à la pleine connaissance de Soi-même *dans le temps* ; alors que le Christianisme, en nous révélant par le dogme trinitaire *un monde parfait au sein même de Dieu*, nous affranchit de cette confusion.

Le but de la création est le bonheur des créatures. Dieu, dit saint Athanase, « n'a refusé l'existence à rien » de ce qui peut « réfléchir » son être et sa béatitude (*De Incarn. Verbi Dei*, 3 E). Œuvre de Dieu, nous sommes donc œuvre d'amour ; Celui qui nous a faits a voulu notre bien. Sachant quel infini trésor de beauté, de *sagesse* et d'amour se trouvait en Lui-même, en Son Fils, en Son Esprit, Il n'a pas voulu refuser à d'autres êtres la joie d'y participer suivant leurs capacités respectives. Il convenait à l'Amour parfait de créer, pour diffuser *Ses* perfections, et Dieu fait ce qui Lui convient. On objecte souvent que la bienveillance ne peut avoir été le principal mobile du Créateur, car la Nature abonde en souffrances morales et matérielles. Mais, la bienveillance — sentiment plutôt superficiel et mollasse — n'est pas l'amour. La bienveillance nous dispose favorablement à l'égard d'autrui ; mais, comme son nom l'indique, cette *bonne volonté* n'est qu'une lointaine amorce de l'amour, dont le caractère absolu, passionné, ardent, lui fait défaut. Où la bienveillance accepte de se traduire en actes favorables, si l'occasion s'en présente, l'amour qui mérite son nom court avidement au-devant des offrandes et des sacrifices. Alors que la bienveillance voue une platonique sympathie aux hommes, tels qu'ils sont, l'amour véritable aime particulièrement en eux le meilleur d'eux-mêmes, et les veut parfaits parce qu'il les veut pleinement heureux : au delà d'eux-mêmes, en quelque sorte. La bienveillance, généralement paresseuse, répugne aux solutions énergiques ; alors que l'amour, s'il le faut pour assurer le vrai bonheur de l'objet aimé, use parfois de méthodes plus énergiques et plus sévères. Et quelle destinée peut nous souhaiter l'amour divin, sinon de « participer à la nature même de Dieu » (2 Pierre, 1:4), même « à travers le feu » (Apoc, 3:18) ? L'objet premier de l'amour divin, même par rapport au monde, ce n'est pas le monde, mais Dieu ; car le bonheur suprême du monde, c'est sa perfection, et il ne la trouve qu'en Dieu. Toutes choses, nous dit saint Paul, existent, non seulement « par

le Père », mais « *pour Lui* », « par rapport à Lui » : *eis Auton* (Coloss., 1:16). Et, dans un texte dont il est difficile de savoir s'il s'applique au Père ou au Fils, le même Apôtre nous affirme que « toutes choses proviennent de Lui, sont par Lui, et *vont vers Lui* » (Romains, 11:36 — *eis Auton*). Dieu nous a donc créés pour Sa propre gloire et nous destine à Le manifester. Le Père, en créant le monde, a voulu donner un royaume au Fils de Son amour, et le Fils infuse au monde l'ordre et la beauté pour les soumettre au Père (1 Corinth, 15:27-28). Mais le monde y trouve son compte. Car un univers abandonné par l'Amour ne pourrait en révéler la gloire. Ce qui, seul, peut manifester pleinement cette gloire, ce n'est ni la force, ni même l'intelligence, mais l'amour, un amour tout pénétré de sagesse et de justice³⁸. Dieu, d'ailleurs, plus Il aime le monde, plus profonde est la révélation qu'il lui fait de Lui-même. Mais, Se manifesterait-Il pleinement par une Providence bienveillante jusqu'à l'indulgence complice ? Souffrance et douleur sont les fruits de la révolte et, si Dieu la réprimait sans cesse, Il règnerait sur un univers-machine. N'oublions pas non plus que la création de l'Homme, conscient et responsable, destiné à prendre part *librement* à la vie divine, comporte inmanquablement un risque. C'est donc par un acte de sacrifice et d'abnégation que Dieu fit naître un monde auquel il imprimait la marque de Sa personnalité souveraine en lui accordant la liberté. Pour que notre service soit « raisonnable » (Romains, 12:1), et notre adhésion vraiment le don volontaire de nous-mêmes, il accepte, « pour un temps », de mettre un terme à Son irrésistible omnipotence, et « Son appauvrissement nous enrichit » (2 Corinth, 8:9). Cette abnégation, ce sacrifice, cette immolation de Sa grandeur — ce qu'on a pu dénommer « la *kénôse* créatrice » — sont pour Lui la source d'une ineffable joie : « La gloire du Seigneur — cette manifestation de Son amour pour laquelle nous avons été créés — dure à jamais ; le Seigneur trouve Sa joie dans Ses œuvres » (Psaume 103:31).

II. — Si le dogme trinitaire enlève toute raison d'être au panthéisme, il nous libère aussi des inextricables difficultés auxquelles nous accule l'erreur opposée : celle du déisme. Cette dernière doctrine représentée surtout dans le monde moderne par le Judaïsme et par l'Islam — sauf pour certains milieux où priment la mystique spécu-

³⁸ Il s'agit ici de la gloire *externe* et, en quelque sorte, accidentelle, de Dieu. Quant à la gloire *interne* et essentielle de Dieu, elle résulte de Son absolue perfection. Dieu, par le fait qu'Il Se connaît Lui-même, connaît Son infinie perfection et tire de cette connaissance une parfaite béatitude. Mais, comme Il est *simple*, Il *est* Lui-même Sa propre gloire, comme Il est aussi l'être, la vie, *l'infini*, l'éternité. Dieu.

lative et l'ésotérisme — creuse un abîme entre le Créateur et le monde de notre actuelle expérience ; elle ne nous permet d'ailleurs pas de comprendre comment l'univers a pu parvenir à l'être. Car il ne s'agit pas là d'un problème facile à résoudre ! C'est pourtant le désir de l'élucider qui a donné naissance, durant les premiers siècles de notre ère, à tous les systèmes gnostiques. Comment l'Être suprême, infini, éternel, parfait — l'Unité-principe — pouvait-Il susciter un monde physique inexistant — je ne dis pas : *jusqu'alors*, puisque les notions mêmes exprimés par les mots *jusque* et *alors* présupposent des repères : or, *avant la création*, il n'y a pas de temps, pas d'*alors* « futur », donc pas de *jusque* relatif, et limité ; *après* la création, ce *jusque* et cet *alors* sont des chimères : il n'y a pas de « premier » moment créaturel ; à peine écloso, réifié, il est déjà *passé* — comment donc Dieu peut-Il avoir évoqué la matière ? Les Gnostiques se sont montrés incapables de répondre à cette question (nous aussi, d'ailleurs). Le contraste leur paraissait monstrueux. Ils ont donc imaginé des séries d'émanations et d'éons, de moins en moins « spirituels », de plus en plus grossiers et ternes, chacune de ces hiérarchies ne suscitant (on se demande pourquoi, en vertu de quelle loi ou fatalité) qu'une progéniture inférieure, jusqu'à ce qu'apparût enfin — très loin du Dieu abstrait et absolu — l'entité déchue au point de donner l'être au monde de notre expérience.

Mais le gnosticisme — qu'il ne faut pas confondre avec la Gnose³⁹ — a commis trois erreurs fondamentales : 1° Il a tenu le monde pour indigne d'être l'œuvre de Dieu, comme si, la matière se trouvait plus « éloignée » du Suprême que l'esprit créaturel ; comme s'il était possible, face à l'infini, d'accorder plus d'importance à cent mètres qu'à dix ! A qui plane dans la stratosphère, une chaumière et l'Himalaya paraissent également plats. Arius, lui aussi, s'imaginait qu'un Verbe créé transcendait de loin les simples hommes : or, *du créé, c'est toujours du créé !* C'est de l'emprunté, du précaire, du contingent : un point, c'est tout ! Les plus nobles émanations, les plus sublimes éons sont aussi inférieurs à l'Être absolu qu'un lombric ou un caillou (nous faisons, ici, abstraction de la Grâce, super-crédation). — 2° Passer de l'esprit à la matière par une insensible dégradation, comme font encore les occultistes, spirites et théosophistes d'aujourd'hui, c'est en quelque sorte passer du liquide à l'eau ! Un être n'est pas plus ou moins esprit, plus ou moins matière. L'esprit est

³⁹ Voir le très honnête article *Gnose*, dans le *Dict. de Théol. Catholique*.

esprit, la matière est matière, du moins pour qui, après avoir défini ces réalités complémentaires, *parce* qu'opposées, ne confond pas tout par un amour pervers du vague. La graduelle dégénérescence de l'esprit, qui « devient » matière, rappelle un peu trop cette « histoire juive » où un futur beau-père avertit son gendre *in spe* : « Tu sais, ma fille est enceinte. Oh ! rassure-toi : un *tout petit peu seulement* ! » — 3° La tentative gnostique de mettre en lumière l'abîme qui sépare Dieu du monde — pour accentuer la majesté divine — en multipliant les intermédiaires — a pour effet réel de *ravaler Dieu* : seuls, en effet, ceux qui n'ont de Dieu qu'une idée basse peuvent imaginer des espèces de demi-dieux et les tenir pour plus proches de Dieu que les créatures de cet univers. Il n'y a qu'une seule et unique différence foncière : entre Dieu et *tout* ce qui n'est pas Dieu. Les êtres qui ne sont pas Dieu peuvent être comparés entre eux, on peut les classer hiérarchiquement. Mais tous ensemble, comparés à Dieu, ne comptent pas, puisque ce qu'ils ont de « valeur », c'est ce que Dieu Lui-même leur a donné de Soi-même. Rien de créé ne peut donc combler l'abîme et, au bout du gnosticisme, on se retrouve « gros-déiste » comme devant. La seule doctrine qui nous permette vraiment d'établir des rapports entre Dieu et le monde est le dogme chrétien de la Trinité, qui, pourtant, insiste si méticuleusement sur ce qui les différencie.

17. — LE VERBE « INCORPORE » LA SAGESSE

Le Dieu de la Révélation chrétienne n'est pas une monade immobile et stérile. Il possède éternellement en Lui-même une richesse, une plénitude de vie et de pensée, qui suscite en Lui l'amour et donc le bonheur. Cette plénitude ou Plérôme se trouve hypostasiée, suivant son aspect de Sagesse, dans le Verbe ; elle, en est inséparable⁴⁰.

⁴⁰ Voir entre autres Coloss, 1:19 ; 2:9 ; Eph, 1:23 ; 3:19 ; 4:13 ; cf. Jean, 1:16. Cette Plénitude est la vie de Dieu et le contenu de cette vie : perfections, énergies, pouvoirs, excellence *concrète* de sa nature. Ce Plérôme est un principe cosmique universel : c'est en lui qu'ont leur source toutes les énergies qui suscitent et maintiennent le devenir de l'univers. Le mot *Plérôme*, c'est-à-dire le *Tout parfait*, signifie donc la totalité absolue des perfections spirituelles et des forces cosmiques dans leur divin Principe. Mais ce Tout n'a rien d'abstrait ni de composé. Il *est* Quelqu'un ; son Nom personnel est le Fils, Verbe ou Logos par rapport aux *logika*, aux êtres raisonnables — Sagesse par rapport à toute la création (Origène, *In Ioan*, 1:22). En tant que Plérôme hypostasié, le Fils traduit à Dieu l'être divin, virtuellement réfracté : Sagesse « infiniment variée » de saint Paul et, dès lors, « lieu des idées exemplaires », « monde des intelligibles », mais *vivant* (Clément d'Alex,

C'est pourquoi Dieu « pense » et « décide » par son Verbe, qui n'a donc jamais été réduit à l'état de possible abstrait, sans vie ni pensée. Dieu n'a jamais été privé de son univers intérieur ; car, dans la négative, la création du monde eût en Lui comblé quelque lacune. Il n'a jamais été dépourvu d'une parole intérieure, réelle, effective et vivante. Il n'a jamais été muet vis-à-vis de Soi-même. Mais ce commerce intérieur s'opère par son Verbe, à la fois Pensée manifestée et Parole manifestante.

À cette Parole, à la fois intérieure et proférée⁴¹, la Tradition chrétienne a réservé l'appellation de *Verbe*. Et nous disons que ce Verbe est proféré, parce qu'Il exprime une pensée qui n'est pas au premier chef la pensée du Verbe Lui-même, mais celle du Père. Toutefois, cette pensée du Père est appropriée par une véritable énergie personnelle ; car le Verbe proféré n'est pas, comme notre parole humaine, une « chose » — un déchet vital, un résidu : le cadavre de notre pensée — mais un Etre vivant, égal à Celui qui l'a proféré, parce que Celui-ci S'y trouve tout comme en Soi-même, aussi parfaitement et plénièrement, on pourrait presque dire : plus que jamais ! *Ma* parole ne m'exprime qu'en me quittant, ne livre de moi qu'une photo morte, du passé, un *moi* qui n'est déjà plus *moi*, un *moi* qui n'est plus je et qui tend à devenir *lui*. Moi-même, à l'exprimer, cette parole, j'y perds la richesse particulière de tout ce qu'elle a d'inexprimable ; car, en un sens, le silence est plus riche qu'elle, puisqu'en lui se trouvent toutes les réalités non-manifestées et celles qui ne sont pas susceptibles de l'être, les ineffables. Je renonce donc à retrouver le plus précieux de moi-même dans ma parole, et cela quant à ma qualité, à mon essence, à ma valeur : le plus intime n'y figure pas ; le parfum le plus rare a fui le flacon pendant qu'on le transvasait. De plus, je ne suis pas davantage présent en ma parole quant à ma quantité spatio-temporelle et à mon effective existence : elle colporte

Strom., 5:11,14). « Plénitude » et « Gloire » sont donc attribuables au Fils aussi (Jean, 1:14,16), en tant qu'Il a « reçu » d'être, Lui aussi, « Source de vie » (Psaume 36:8-9 ; Jean, 1:4 ; Apoc, 21:23-27 ; Isaïe, 60:19 ; Jean, 8:12).

⁴¹ Cette distinction entre le Verbe « conçu » et le Verbe « proféré » est de saint Théophile d'Antioche ; le Concile de Sirmium interdit d'y voir une séparation. Certains ne voyaient le Verbe « proféré » qu'à l'occasion de la création ; d'autres, même, que par l'Incarnation ; en réalité, l'émission du Verbe est interne à Dieu, donc éternelle : on ne peut concevoir un Verbe purement « rêvé », virtuel, possible, au sein de l'Acte Pur. Mais on peut *distinguer*, dans l'éternelle réalité concrète et vivante, *mais sans les séparer*, l'existence personnelle, la relation personnifiante, l'hypostase au sens le plus récent, et ce à quoi cette personnalisation donne la présence effective, soit la Sagesse-« étoffe » du Verbe, l'hypostase au sens primitif.

un signe, un symbole qui me représente : elle est à moi ce qu'est à la patrie le drapeau. Ni plus, ni moins. Elle me désigne et me « dit » ; elle ne me donne pas. Elle me représente ; elle ne me présente pas. Mais, déjà, la simple énonciation de cette parole au plus intime de moi-même est une mutilation et altération de moi-même. Agathon de Potter a remarqué (dans sa *Logique*) : parler, c'est penser tout haut ; penser, c'est parler tout bas. Lorsque, par conséquent, je me formule moi-même, c'est un autre, déjà, que j'ai formulé...

Le Verbe est donc un Être vivant, égal à Celui qui L'a proféré, de sorte que ce Verbe est, aussi, une Parole qui, acceptant délibérément d'être prononcée, Se prononce en quelque sorte elle-même. Loin de s'amortir et de se perdre par son extériorisation, comme fait la parole humaine, Celle-ci revient, au contraire, dans toute sa vivante plénitude, au Père qui L'a proférée, par l'Esprit-Saint en qui le Père et son Verbe éternel trouvent éternellement leur effective et concrète unité : « Comme neige et pluie tombées du ciel n'y retournent pas sans avoir abreuvé et fécondé la terre, sans l'avoir fait germer, sans avoir au semeur accordé sa semence, et le pain à celui qui mange, ainsi de Ma Parole proférée par ma bouche, Elle ne revient jamais à Moi sans effet ; mais ce que J'ai voulu, Elle le réalise : ce pourquoi Je L'ai envoyée, Elle l'accomplit » (Isaïe, 55:10-11). Un jour viendra où, plongée dans notre chair, cette Parole pourra Se rendre ce témoignage : « L'œuvre, ô Père, que Tu M'avais donnée à faire, Je l'ai achevée » (Jean, 17:4) ; car « le dessein de Yahweh a prospéré dans ses mains transpercées » (Isaïe, 53:10).

Certains philosophes de l'Antiquité païenne ont identifié le Verbe à la *Raison* divine ; tel est le sens de *Logos* pour les Stoïciens, par exemple. Mais l'expression biblique — *Memra* dans l'Ancien Testament : *Parole* — notifie beaucoup plus que le sec vocable philosophique *Raison*. Le mot *Parole* exprime, mieux que *Raison*, la réalité objective et concrète du *Logos*, à la fois pensé et proféré, *endiathetos* et *prophorikos*, mais surtout réel, vivant, *enupostatos*, riche d'une vie personnelle, plénière et parfaite. Mais la nuance de pensée impliquée par le mot *Raison* ne manque cependant pas dans *Parole* ou, mieux encore, *Verbe* ; car ce dernier terme exprime à la fois la Pensée divine et son extériorisation (comme Pensée, elle a déjà pris forme ; elle est déjà prolation intérieure : assumée qu'elle est par l'hypostase du Fils) ... La parole est impossible sans raison, si l'on entend ce dernier vocable, au sens large d'intelligence, de faculté cognitive, de lumière spirituelle. Aussi le Verbe résume-t-Il, saint Paul dirait : récapitule-t-Il, et nous pourrions dire : *précipite* et *cristallise-t-Il* l'infinie

multiplicité des pensées divines (multiples en tant que nous sommes incapables d'en découvrir la trace autrement qu'au sein du multiple phénoménal) : Il les harmonise en une harmonieuse et « logique » perfection. Cet inexhaustible trésor d'idées que Dieu possède en Soi — et qui, de par la simplicité de sa nature, *sont* Lui — ne vagabonde pas désordonnément dans sa pensée. Le Verbe n'est pas un caravansérail. N'imaginons pas une richesse (2 Cor, 8:9 ; Phil, 2:6 ; Col, 1:19 ; 2:9) incohérente et profuse ; car le Verbe est précisément la synthèse vivante et personnelle de ces idées⁴². Il est donc en toute vérité le *Cosmos* idéal, Il impose l'unité de sa Personne à l'« univers intelligible », tel que Dieu le conçoit — *cosmos noëtos* purement abstrait chez Platon, « jument de Roland » cosmique — Il *est* le principe mâle, le *Rosch*, le « principe » de ce monde *parfait*, tel que Dieu le pense — dans sa perfection, et, c'est même pourquoi le Verbe peut être Médiateur universel, — le trésor, vivant et conscient, parfaitement ordonné, des parfaites idées de Dieu. Il est donc un Royaume (*hé Autobasileia*, dit Origène) — le Royaume *intérieur* de Dieu, que le Royaume *créaturel* de Dieu, l'Eglise, doit exprimer et représenter dans le monde — un Royaume d'unité, de Sagesse « récapitulée » (Eph, 1:10), que le Christ oppose au Royaume « divisé contre soi-même » de la pseudo-sagesse hostile à Dieu (cf. Jacques, 3:15-16).

Le Verbe est donc *l'image*, la configuration (Rom, 8:29) la forme précise, la figure et silhouette de la divine Sagesse, dont l'exercice, opéré par l'Esprit-Saint, à la fois constitue et distingue éternellement le Père et le Fils. L'acte même, en effet, par lequel le Père engendre le Fils est aussi l'acte par lequel le Père prend conscience de Soi-même et de Sa propre Pensée. Inversement, l'acte par lequel le Père Se rend compte de la richesse infinie et féconde qui est en Lui donne naissance à Celui qui est « Dieu seul-engendré » (Jean, 1:18, texte grec).

⁴² « Par un seul et même Verbe Dieu Se profère Lui-même, ainsi que toutes les créatures » (Saint Anselme, *Monol.*, 23). « Le même Verbe, la Parole unique qui exprime au Père son essence, Lui exprime aussi toutes les idées... Le Verbe est donc l'unique idée de toutes choses » (Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. IV, a. 4 et 5). Mais déjà saint Augustin notait : « Le même acte éternel représente à Dieu *tout* ce qu'il y a de connaissable : l'essence divine comme premier intelligible, et tous les intelligibles *qu'elle fonde*, c'est-à-dire les idées des choses. Donc, *procédant du* même acte d'intellection que le Verbe, les idées (des choses créées) ne sont ni créées, ni faites, mais engendrées comme Lui » (*De Genesi ad Litt.*, II, 8:16).

C'est pourquoi le Fils éternel est « le *principe* de la création de Dieu » (Apoc, 3:14), non pas « le *commencement* de la création », comme on traduit trop souvent, mais l'ultime et profond principe, transcendant à tout le créé, raison, précisément, pour laquelle toute création devient possible : Il est l'Actuateur de la Possibilité universelle, la Sagesse *in actu* (bien entendu, elle n'a jamais eu d'existence purement *in potentia*). Mais Il l'est en tant que vie réelle, profonde, transcréaturelle, des créatures : en Lui-même Il est l'Acte Pur. Car, dit l'Apôtre, « en Lui et par Lui toutes choses sont parvenues au devenir ». SA NAISSANCE ÉTERNELLE AU SEIN DU PÈRE AMORCE DÉJÀ LA CRÉATION, dont elle constitue la promesse, le gage et la caution. L'éternelle révélation de Dieu à Dieu dans le Verbe, en manifestant au sein de la divine Dyade ou Binité l'infinie richesse de la Sagesse incréée (Ephés, 3:10), y mit en pleine lumière ce trésor d'idées parfaites, parmi lesquelles se trouvait celle d'un univers créé. Dieu « vit » qu'Il pouvait donner l'être à quelque chose qui, tout en vivant de Sa vie, ne serait pourtant pas Lui. Grâce au Fils éternel, l'image de tout un univers d'êtres variés, harmonieusement complémentaires les uns des autres, et dont l'existence même serait un hommage au Père commun, n'a pas cessé d'habiter la divine pensée. Cette Sagesse « infiniment diverse » ou Plénitude du Simple, qui trouve son « lieu » — le *Maqom* de la mystique juive, — son point de concentration, de convergence et de « ramassement » dans le Verbe, et dont l'Histoire nous découvre la manifestation dans le monde et surtout dans l'Eglise, était, dès avant la création, présente, écrit l'Apôtre, à l'état d' « éternel projet en Christ Jésus notre Seigneur » : car l'Apôtre ne dissocie jamais le Verbe de son épiphanie terrestre, puisque, « manifesté dans les derniers temps », c'est, en réalité, dès avant la création du monde » que ce Verbe a été « désigné » comme « le Christ, Agneau sans tache et sans défaut » (1 Pierre, 1:19-20).

L'auteur du Livre des Proverbes décrit les fastes de la Sagesse divine et nous en brosse panoramiquement l'activité, *avant* et *après* la création, sans avoir l'air d'y voir le moindre hiatus, sans tenir compte du passage de l'éternel au temporel. Relisons ce texte célèbre : « Yahweh M'a engendrée, principe de sa voie⁴³, avant ses œuvres primitives. Éternellement, dès le principe⁴⁴, avant que fût la terre⁴⁵, J'étais⁴⁶. Avant que fussent les abîmes⁴⁷, Je fus engendrée. Avant que

⁴³ Le Christ S'est affirmé la Voie.

⁴⁴ Nous verrons plus loin que l'ousie-sophie *est* ce principe.

⁴⁵ Dans le formulaire des Symboles, la « terre » représente le monde sensible.

⁴⁶ « Avant qu'Abraham fût, Je suis » (Jean, 8:58).

l'eau coulat des montagnes, avant même que fussent affermies celles-ci, Je fus engendrée⁴⁸ alors que Yahweh n'avait pas encore fait la terre, ni les champs, ni même la poussière du monde ».

Voilà comment la Sagesse décrit son activité dans l'univers *incrée*, au sein de la Pensée divine. Sans elle, les « œuvres primitives », celles que saint Paul qualifiera d' « élémentaires » ne pourraient même être projetées ; mais en Elle ces œuvres apparaissent clairement à l'état de « possibles, et même de « possibles » que Dieu tient à réaliser : de *creanda*, d'appelées à l'être, non seulement de *peut-être*, mais de *sera*. Avant qu'elles deviennent des réalités objectives par la création — on sait le sens tout relatif de cet « avant » — Dieu contemple toutes choses en Sa Sagesse comme des idées fécondes et réalisables, voire dignes de réalisation, donc à réaliser. Elles n'ont pas encore d'existence autonome et séparée, mais elles sont prêtes à la recevoir. Or, la transition du céleste au créaturel, du possible (quant à l'autonomie) et du virtuel au réel, l'Écriture la souligne à peine, comme s'il n'y avait là qu'un seul et unique « plan », puisque l'auteur sacré continue : « Quand Yahweh projetait les cieux⁴⁹, J'étais là. Lorsqu'Il mesurait la face de l'abîme, lorsqu'Il jetait les nuages par-dessus, lorsqu'Il donna sa force aux sources de l'abîme, lorsqu'Il détermina la loi de la mer, de sorte que les eaux ne pussent enfreindre Ses commandements, lorsqu'Il fixa les bases de la terre, J'étais avec Lui toujours, comme si J'avais grandi avec Lui. Et, chaque jour, J'étais Ses délices⁵⁰, Me réjouissant toujours à cause de Lui⁵¹, même dans les

⁴⁷ Cf. 1 Cor., 2:10

⁴⁸ Le Verbe qui figure dans l'original hébreu — *kanah* — signifie *obtenir* et, par extension, *mettre au monde* (exemple : Genèse, 4:1, où Eve, accouchée de Caïn, prononce : « J'ai *obtenu* (= mis au monde) un homme, de la part de Yahweh ». *Kanah* s'emploie aussi dans le sens de *concevoir* (sexuellement). Ce texte des Proverbes se lit, en guise d'Épître, à la Messe de l'Immaculée *Conception* (8 décembre).

⁴⁹ Dans le langage biblique, les « cieux » signifient le monde (intégralement inféodé à Dieu) des « milices » angéliques. Voir dans le Symbole de Nicée, le parallèle : *terra = visibilia, caelum = invisibilia*.

⁵⁰ La Sagesse « grandit » avec Dieu parce que, « réalisée » dans la création, elle accroît de la sorte la gloire « externe » de Dieu. Qu'est-ce que la Sagesse ? C'est l'essence ou nature de Dieu, l'« étoffe » ou « richesse » (le mot est de saint Paul), la *teneur* divine, *ce* qu'est Dieu, son « secret », comme dit l'Ancien Testament son « sein », comme s'exprime le Nouveau, bref : ce par quoi Dieu n'est pas une entité abstraite, mais un *Vivant*. Tout ce qui provient de Dieu reçoit de Lui, non seulement l'être (indéterminé, « brut », « chaotique »), mais *tel* être distinct (qualifié). Et ce que Dieu communique (intégralement, infiniment, au sein de la Trinité ; partiellement et imparfaitement aux créatures, parce qu'elles sont multiples), c'est ce qu'Il possède Lui-même : sa nature (2 Pierre, 1:4).

zones habitables de la terre, et *mes* délices sont d'être avec les enfants des hommes » (Prov, 8:22-31). Si le Père trouve *ses* « délices » dans la Sagesse découverte en son Fils — autrement dit, s'Il Se retrouve Lui-même dans ce parfait miroir de ses perfections, le Fils, « visage » de cette Sagesse, trouve à son tour, *ses* propres « délices », *sa* béatitude, en Se retrouvant dans l'homme, « fait à l'image de la divine nature » (Sagesse, 2:23), c'est-à-dire déifiable en vertu de la « théanthropie », du caractère « humanifiable » de *l'ousia*, de l'essence ou nature divine (c'est en tant qu'elle peut marquer à fond de son empreinte les créatures raisonnables que celle-ci porte aussi le nom de Sagesse). Maintenant, ces « délices » de Dieu — en qui la mystique musulmane voit la réalité symbolisée par les *houris* du paradis mahométhan — ces « délices » qui constituent pour Dieu sa Béatitude intérieure et essentielle dans le Fils, extérieure et accidentelle dans les créatures humaines, quel Nom *personnel* peuvent-elles bien porter ?

Les pensées de Dieu, telles qu'Il les contemple éternellement dans son Verbe, ne sont pas seulement, comme celles des hommes, des images dépourvues d'existence propre. Elles ont une objectivité, un *Dasein*, une existence réelle, mais, bien entendu, non séparée (il s'agit de l'Un, du Simple). Aussi, le Nouveau Testament reprend-il deux fois ce thème salomonien de la Sagesse, et chaque fois sous le calame de l'Apôtre Jean : « Tout ce qui est *devenu* [dans le monde] *était* vie dans le Verbe » (Jean, 1:3-4)⁵². Il ne peut donc être question d'un univers fortuit et inattendu, surgissant brusquement — bêtement, absurdement, inopinément (à la bergsonienne) sans aucun plan préalable ni préparation (même l'hindouisme connaît « la racine de la nature », sa matière idéale : *moulaprâkriti*). Le monde n'est pas brutalement et radicalement contingent, car il est doté d'une finalité, d'un sens, d'une « entéléchie » : *il est sapiential*. « Avant » d'en arriver à

⁵¹ La Sagesse, « corporisée » dans le Fils (Col, 1:19 ; 2:9), et en qui le Père trouve sa Joie « personnelle », qui est dilatation, propagation de ses richesses — *Puissance* et *Gloire* — trouve, Elle aussi, cette Joie dans le Père et dans tout ce qui, provenant du Père, reproduit son « image » et tend à sa « ressemblance », est conforme au Verbe (Rom, 8:29) et « cherche les choses de l'Esprit » (*ibid.*, 6:4 ; 8:4-6) ; de sorte que le Médiateur trouve *ses* « délices » à la fois en Yahweh et « chez les enfants des hommes ».

⁵² Telle est, en effet, la lecture unanime de Jean, 1:3-4 pendant les douze premiers siècles (elle reste d'ailleurs la favorite pendant les deux siècles suivants). Une bibliographie très complète de cette interprétation figure dans M. d'Abseck, *La Mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1929.

l'existence autonome et séparée, « avant » d'être posé dans son être propre, « hors » Dieu — et cet *avant* trahit la défaillance de la pensée : il n'a de valeur que pour le monde déjà créé — cet univers, qui a *commencé* d'exister dans son actuel état concret (*exister* signifie *être issu de*), déjà, de toute éternité, sous forme de « plan » complet, d'idée génératrice, organogénique, il *était* dans cette Sagesse de Dieu qui est la plénitude de la vie divine, le *Plérôme* dont parle saint Paul, intégralement exprimé dans le Verbe, Fils éternel et « Homme céleste » (Col, 1:19 ; 2:9 ; 1 Cor, 15:47-49). On ne peut donc dire, à proprement parler, qu'il ait été « créé de *rien* ». L'univers n'a pas « remplacé » le néant : *il n'y a pas de néant*. Ne le croyons pas jailli de la mort et du non-être car il « était vie dans le Verbe » (Jean, 1:3-4). Lorsqu'au Second Livre des Macchabées, l'admirable mère des sept martyrs dit au plus jeune : « Regarde le ciel et la terre, vois toutes les choses qu'ils contiennent, et sache que Dieu, de non-existantes, les a faites existantes, de sorte qu'ainsi la race des hommes est *parvenue à l'existence* », ce texte oppose tout bonnement, comme le Prologue johannique, *l'être* qu'avaient « toutes choses » en Dieu, comme paradigmes, idées exemplaires, encore immanentes à la Sagesse entièrement exprimée par le Verbe, au *devenir*, à *l'existence* qu'elles ont depuis que, « projetées »⁵³ hors le « sein du Père », elles sont posées chacune en son propre « domicile » ontologique (Jude, 6).

L'Apocalypse exprime la même idée. Quand les Anciens, dont Melchisédech est le *type*, seront témoins de l'hommage rendu à Dieu par les quatre « Vivants » qui représentent toutes les créatures animées, ils se prosterneront devant le Père en s'exclamant : « Tu es digne, ô notre Seigneur et notre Dieu, de posséder l'honneur, la gloire et la puissance; car Tu as créé toutes choses : à cause de Ta volonté elles *étaient* (déjà) et furent *créées* (dans le devenir du temps) » (Apoc, 4:11). Certes, Origène a forcé la note, « extrapolé », en attribuant à l'univers *actuel* une éternelle existence *concrète*, par suite d'une imaginaire création (ou plutôt génération) éternelle ; car cette notion ne peut s'appliquer qu'à l'origine du Verbe. Mais son erreur provient de ce qu'il a confondu les deux modes d'existence et n'a donc pu

⁵³ Les Epîtres de saint Paul et de saint Pierre, ainsi que l'Apocalypse, parlent de la *katabolè*, de l'« expulsion » ou « projection » — comme une pierre d'une catapulte — soit du « monde », soit des éons, c'est-à-dire, en langage néo-testamentaire, des « âges » « cycles » — *rotae in rotis* — « règnes », Leibnitz dirait : « univers compossibles ». On songe invinciblement à l'univers « en expansion » du chanoine Lemaire, à « l'élan vital » de Bergson, à tout ce qui est détente d'un ressort, lâcher des forces, « explosion »...

concevoir la *double* réalité du monde : éternelle en Dieu comme projet idéal et pensée divine du monde et sur le monde, temporelle comme subsistance séparée. « Toutes choses *étaient* », comme dit l'Apocalypse — J'ETAIS est le nom même de l'Éternel dans la révélation du Buisson ardent — parce qu'elles étaient présentes, par Son Verbe, en la pensée de Dieu. Cependant, cette présence n'avait rien de fatal, de nécessaire (car alors le monde serait Dieu) ; mais elle était, elle avait lieu « à cause de Son bon vouloir souverain » (Jacques, 1:18). Car libre est la pensée de Dieu. Et elle ne s'impose pas à Lui. Elle ne Lui « vient » pas (Romains, 11:33-35). Un Allemand dirait : *es fällt Ihm Ihm Nichts ein* (il ne Lui *vient* rien à l'esprit). Mais Dieu ne S'est pas contenté de réduire l'existence des « choses » à cette subsistance idéale en Sa pensée. Dans Son amour et Sa condescendance, Il leur a donné *l'existence*, la « sortie », l'expulsion de la matrice, le *Dasein* concret : « Elles furent créées », parce qu'il Lui plut. Quand ? Éternellement, mais, *pour elles*, de cette création date l'aspect que prend pour elles l'éternité : le temps. Par Sa Parole créatrice — la *Memra* juive — elles jaillirent du sein de Sa pensée et vécurent, concrètement, dans une relative indépendance.

18. — QU'EST-CE QUE CRÉER « DE RIEN » ?

La doctrine trinitaire, et particulièrement tout ce qui nous est révélé sur le rôle médiateur du Verbe, permet à l'intelligence de s'y reconnaître quelque peu dans le ténébreux problème de la création dite *ex nihilo*. Rappelons, d'abord, que les idées de toutes choses ont éternellement trouvé dans le Verbe leur ordre et leur harmonie, et *c'est cela même qui constitue la Sagesse*. Il en a été de même lors de la création proprement dite. Les créatures n'ont pas surgi, toutes faites, au petit bonheur ; les éléments ne se sont pas combinés au hasard. Le Verbe divin, en qui « précédemment » toutes choses « étaient vie » (Jean, 1:4), est resté leur principe d'ordre et d'animation. Non seulement « tout a été fait par Son intermédiaire », mais encore « rien n'a été fait sans Lui » (Jean, 1:3). Plus exactement, ce qui *était* en Lui, est *devenu par Lui*. Sa présence immanente remplit tout et soutient tout. « Il maintient et soutient l'univers par la manifestation de Sa puissance » (Hébreux, 1:3). C'est de Lui seul que provient dans le monde toute unité ; c'est grâce à Lui seul qu'existe un « système du monde ». Car « en Lui seul l'univers trouve sa cohérence et sa cohésion » (Coloss. 1:17). Les invariables séquences de la nature, la méthode et la régularité de ses procédés, l'uniformité de ses œuvres, l'adaptation

des êtres à leur milieu, les lois de la pesanteur, du nombre et de la géométrie, tous les mystères que la science explore ou pressent, et surtout — malgré les reflux — cette lente marée du progrès qui soulève à travers les siècles l'univers et l'homme, — phénomène inexplicable s'il n'est pas la manifestation d'une impulsion divine — c'est tout cela qui nous révèle la présence du Verbe au cœur des choses ; c'est tout cela qui nous découvre la Sagesse « agissant d'un bout du monde à l'autre », et, dans le cadre de l'espace et du temps, « harmonisant toutes choses avec force et douceur » (Sagesse, 8:1). Car c'est par la Sagesse que la nature devient comme un quasi « verbe » visible de Dieu, comme une véritable — mais partielle — révélation de Sa pensée (Psaume 18:2-5).

Des exégètes hétérodoxes ont parfois prétendu que la Bible n'enseigne pas la création *ex nihilo*. Par exemple, J. Strachan, dans *l'Encyclopaedia of Religion and Ethics* éditée par Hastings, article : *Creation*, écrit : « L'auteur (de la *Genèse*) pense à un chaos sombre et humide existant avant la création ; il lui donne le nom de *Tehom* (abîme) équivalent hébreu de la *Tiamat* babylonienne. La doctrine de la création *ex nihilo* n'est enseignée nulle part dans les Ecritures ». Par contre, un auteur jugé sûr, Crampon, dans sa traduction de la Bible, note à propos du *Livre de la Sagesse*, 11:17 : « La *Genèse* nous montre au commencement les éléments à l'état *tôhû vâbôhû*, c'est-à-dire de confusion, en attendant que la main de Dieu y mette de l'ordre et en façonne le monde actuel ». On lit, en effet, au *Livre de la Sagesse* 11:17 : « Ta main toute-puissante, qui a tiré le monde d'une Nature incorporelle... »

Rappelons ici le passage, déjà cité, de 2 Macchabées, 7:28. Traduisons-le littéralement : « Regarde le ciel et la terre, vois toutes les choses qu'ils contiennent et sache que, de *non-existantes* qu'elles étaient, Dieu les fit (existantes)... » Autrement dit, ce qui n'était pas, Dieu le fit être. Ce qui n'avait pas l'existence concrète et (relativement) autonome, le *Dasein*, en-dehors de la pensée divine, Dieu le lui donna. Saint Thomas d'Aquin « traduit » *ex nihilo* par *post nihil*, c'est-à-dire : *après le non-être*. Dans la première partie de la *Somme théologique*, qu. 45, a.1, il précise : « *De la manière dont les êtres émanent du Premier Principe*. — Il ne suffit pas de considérer comment un être individuel émane d'un autre être individuel, mais aussi comment tout ce qu'il y a d'être émane de la Cause universelle, qui est Dieu, et c'est à cette émanation de tout ce qu'il y a d'être que nous donnons le nom de création ».

Littéralement, *émaner* veut dire : provenir de quelque chose et en rester désormais distinct. Si, comme nous l'avons vu, l'univers doit à Dieu la moindre parcelle d'être qu'il possède, précairement d'ailleurs, et si nous devons voir en Dieu la source unique, non seulement du réel, mais encore du possible, il va de soi qu'au sein de l'éternité divine le monde n'existe qu'à titre d'idée de Dieu. La Nature tout entière s'y trouve, mais sans aucune forme concrète ni corporéité, et voilà ce qu'entend le Livre de la Sagesse par *ex amorphou hylès* : « Dieu tira le monde d'une Nature sans corporéité ». Il s'agit ici du monde *idéal* présent dans le Verbe. Vouloir que cet univers intérieur s'extériorise et s'objective, alors que, de par la toute-puissance, en vertu d'elle, cet acte de volonté se traduit immédiatement par une effective réalisation, c'est *créer*.

Quand donc on dit que « Dieu créa toutes choses *de rien* », on exprime par là l'absence de toute « matière première », d'un prétendu « chaos primitif », éternel comme Dieu, et dont, suivant Platon par exemple, Dieu aurait tiré l'univers actuel. Quelque matière qu'on puisse imaginer, du moment qu'il s'agit d'une substance concrète, extérieure à Dieu, elle a commencé d'être, parce qu'elle n'a pas en elle-même sa propre raison d'être. Elle ne l'a d'ailleurs en *rien, en rien qui ne soit pas Dieu*. Du point de vue des êtres créés — se rappeler la Caverne de Platon — seul compte ce qui est particulier, visible, définissable, donc fini, car cela seul se perçoit. L'infini, l'invisible, est donc pour eux comme s'il n'était pas. C'est le RIEN, la Nuit, le Non-Etre, par rapport à l'être limité des créatures. Ainsi, dans l'Évangile, ce qui est premier dans le monde est dernier dans le Royaume de Dieu, et réciproquement. Dès lors, affirmer que « Dieu a créé le monde de Rien » revient à dire qu'Il l'a tiré, par Sa volonté souveraine, de Sa propre pensée, laquelle est inexistante aux yeux des « insensés » (Psaume 14:1).

Comme nous n'abordons ici le thème de la création qu'à propos des répercussions du dogme trinitaire sur sa problématique, nous rappellerons simplement que, d'après le récit mosaïque, toute l'œuvre génésiaque — efforts de la nature synthétisés par l'unité du plan divin — a tendu à la production de l'homme. Adam suscité, le développement de l'anthroposphère s'achève. Alors, le « septième jour » marque la fin d'un labeur, le repos en vue d'une étape nouvelle : on sort en quelque sorte d'une « dimension », d'un *éon*, pour un progrès d'un ordre absolument « inédit ». Car l'homme est capable de s'accomplir et, lorsqu'Elohîm — par un *fiat* qui est une injonction morale, un *commandement*, donc un appel à sa libre volonté — le

pose dans l'être pour qu'il « soit fécond et se multiplie », l'interprétation quantitative, matérielle et obvie de cette notion — tout comme pour celle de *catholique* — ne nous autorise pas à rejeter l'autre : qualitative et spirituelle (la « croissance » du divin dans l'homme apparaît tout au début de saint Luc et de saint Jean). Le progrès indéfini dont l'homme est capable fait de lui le vice-Créateur, maître, héritier de toutes choses (1 Cor, 15:24-28 ; Rom, 8:28-30). Son intelligence lui permet, dès aujourd'hui, de régir et soi-même et tout l'univers sub-humain : « Les cieus appartiennent à Yahweh, mais Il a donné la terre aux enfants des hommes », pour « la remplir » — et ceci ne vise pas seulement au pullulement physique des Adamites ! — et pour « la dominer » (Psaume 113:16 ; Genèse, 1:28). Aussi, parfois très lentement, parfois à redoutables pas de géant, la science avance-t-elle vers la réalisation de son but : le règne universel, cosmique, de l'homme, soumis lui-même à cette Loi sainte, divine, parfaite et de liberté (Jacques, 1:25), qu'il trouve en ses propres entrailles comme la norme intérieure de son être (Psaume 39:9, texte hébreu). Mais ses facultés sont encore loin de leur intégral épanouissement, et les découvertes contemporaines ne peuvent même nous faire pressentir les œuvres, les *signes* admirables, les véritables prodiges de co-démiurgie — annoncés par le Sauveur Lui-même (Jean, 14:12) — qu'il accomplira lorsque la Régénération cosmique, la Nouvelle Genèse, elle aussi prophétisée par le Christ (Matt, 19:28), aura fait de l'humanité tout entière l'associée, la co-héritière, que dis-je ? le « corps » même et la plénitude de Celui qui « trône à la droite de la paternelle Majesté ».

Les Anges eux-mêmes qui, pour l'instant, gouvernent les galaxies et régissent les éléments⁵⁴, ne sont que les représentants de l'homme, l'Apocalypse dit : ses serviteurs, ses agents, des régisseurs agissant en son nom, et à titre provisoire, « des tuteurs et des curateurs » (Galates, 4:2), auxquels la volonté du Père a confié l'homme et son univers, jusqu'au Grand Jour de sa majorité (conception favorite de saint Paul). Ces Anges n'ont pas en eux, comme l'homme leur *maître* — ainsi l'héritier du trône a des précepteurs, ses futurs sujets (1 Cor, 6:2-3) — une source inexhaustible de progrès indéfini. C'est pourquoi, malgré leur puissance inouïe, mais une *fois pour toutes* « *figée* », ce n'est pas à ces créatures sublimes que Dieu « a soumis le monde à venir » (Hébr, 2:5-6), mais à cet être encore « mineur » et

⁵⁴ Voir nos *Réflexions sur Satan en marge de la Tradition judéo-chrétienne*.

« puéril » (cf. Galates, 4:1-3), dont la « chair » est faiblesse et paralysie (Matt, 26:41), mais que Dieu, l'œil d'ores et déjà fixé sur ce qu'il sera (1 Jean, 3:2) , « visite » avec une *bonté* si particulière, si gracieuse et si riche, que saint Paul y voit une « philanthropie », un amour spécial, uniquement réservé aux hommes (Tite, 3:4). Au Nouvel Adam, *tête* de l'humanité, les Principautés, Puissances et autres hiérarchies célestes sont, d'ores et déjà, soumises, mais un Jour viendra où elles le seront à son *corps*, à tous ses véritables « membres ». Nous « jugerons » les Anges (1 Cor, 6:2-3) aussi bien que le monde, non seulement en les acquittant ou en les condamnant, mais dans le sens hébraïque du verbe *juger* — voyez le Livre des *Juges* — en les gouvernant, en les régissant, en présidant à leurs définitives destinées.

19. — DU VERBE MEDiateUR AU CHRIST REDEMPTEUR

Lecteur, permets-moi de te faire une confidence : l'auteur de ces pages ignorait encore tout des positions « franciscaines », qu'il professait déjà — dès 1932 (ces pages sont de 1937) — les vues exposées ici. C'est qu'il avait surtout, depuis sa quinzième année, lu et médité « sa » Bible. Vers 1925-1930, il s'est plongé dans la Patrologie de Migne, où les Pères grecs lui sont, d'instinct et d'emblée, apparus comme vraiment *ses* pères. C'est en communiant de toute son âme enthousiasmée avec Clément, Origène, et surtout Athanase, Grégoire de Nysse, Basile, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie, Siméon le Nouveau Théologien, Jean Damascène, qu'il est devenu, s'il l'est, un peu « scotiste » sans le savoir. Mais c'est, au premier chef, dans l'Écriture qu'il a puisé ses thèmes fondamentaux : Dieu connu, par le Chrétien, immédiatement comme Père, « avec son Fils et son Esprit », comme s'expriment de nombreuses formules liturgiques du rite byzantino-slave ; la nature divine, essentiellement Amour ; la vivante réalité de Dieu primant toute « conception » de sa nature, et remettant à sa place la méthode qui consiste à définir Dieu d'avance, préalablement aux données de la Révélation, à partir du monde ; enfin, la génération du Verbe et son « rôle » par rapport au Père — à « Dieu », *ho Theos* — comme la « racine » éternelle à quoi s'origine et par quoi se « justifie » la création du monde et sa relation au Créateur. Il nous reste, pour achever cet opusculé — écrit d'ailleurs « avec

crainte et tremblement »⁵⁵ — à considérer les implications de tout ce qui précède quant à l'Incarnation, ce complément naturel et couronnement « concevable » de la création. Dans un merveilleux petit livre consacré à cette dernière, le P. Sertillanges a insisté sur deux points : éternel en soi et se confondant avec l'être même de Dieu, l'acte créateur se manifeste inévitablement aux hommes comme un enchaînement de phénomènes se déroulant dans le cadre du temps, — en vertu de son intemporalité même, il ne « précède » pas la subsistance temporelle du monde, mais la « porte » et l'étreint pendant toute sa durée : « C'est un lieu de refuge⁵⁶ que le Dieu des âges les plus reculés ; Il te soutient sans cesse en ses bras éternels » (Deutér., 33:27) ... Ne pourrait-on, dès lors, voir dans l'Incarnation un « aspect » — *réifié* par l'intelligence humaine, comme on immobilise, en « fixe », un film — de cette Création *continue* qui manifeste une Sagesse essentiellement simple, mais, pour nos yeux de créatures, « abondamment multiforme » (Ephés., 3:10) ? Après tout, c'est « dans les cieux »... dès avant la « projection », l'« expulsion » du monde (*pro kataboles kosmou*) que Dieu « nous a choisis », « mystère caché, à partir de l'inauguration des âges, en Dieu (le Père : *tô Theô*), *créateur* de toutes choses (à travers Jésus-Christ) » (*ibid.*, 1:3-4; 3:9). Demandons-nous donc, maintenant, si le rôle médiateur du Verbe — cette fonction identique à son être même — ne Le prédispose pas, par une convenance « naturelle » à la Sagesse de Dieu, à l'intervention rédemptrice qu'Il a opérée « dans les jours de sa chair » (Hébreux, 5:7). Ou faut-il accorder une valeur absolue au *felix culpa* de saint Augustin ?

Or, le Christ nous apparaît comme le Médiateur-né, de par sa nature même, entre Dieu et le monde. Sa mission n'a rien de conventionnel, ni d'arbitraire : le fortuit, l'adventice, à fortiori l'irrationnel, sont et restent essentiellement étrangers au Logos, à la Sagesse « personnifiée » (au sens fort de ce verbe). Il n'était pas possible d'instituer un autre Médiateur, et parfait. Par tout ce qu'Il *est*, comme par tout ce qu'Il *fait*, le Christ est, par nature, le seul Médiateur adéquat, digne et pleinement satisfaisant. Cette suffisance

⁵⁵ Après la parution de *Cosmos et Gloire* et de *Satan*, quelques critiques à bonnet doctoral m'ont reproché d'oser m'occuper de théologie, alors que je n'ai même pas « fait ma rhétorique ». Mais, pour abriter ma chétive personne derrière d'augustes répondants, les illettrés apostoliques, les apologètes, du second siècle, et pas mal d'autres jusqu'au nommé Pascal, ont-ils des titres » théologiques ?

⁵⁶ Toujours l'idée du *Maqom*, de l'ultime, prime, suprême et transcendante « al-véole ».

totale résulte de la position qu'Il occupe, de toute éternité, vis-à-vis de Dieu d'une part, à l'égard de l'homme, de l'autre.

Dieu exprime absolument et plénièrement, infiniment et parfaitement, tout son être, toute sa nature, toute la richesse de ce que nous appelons « ses » attributs, en la Personne du Fils. Abstraction faite de la création, « avant » tous les temps, ou plus exactement sans aucun rapport avec toute durée successive, ce Fils est Dieu *révélé*, puisque Le connaître c'est connaître le Père, et *révélant*, puisqu'Il n'est pas Lui-même le Père, mais « l'empreinte de son être essentiel » (Hébr, 1:3) et le « rayonnement de sa splendeur », la Lumière irradiée par la Source lumineuse (*ibid.*). Dès lors, toute communication possible entre Dieu et les créatures — angéliques, humaines, inférieures — doit passer *par* le Fils, en latin : *per*, en grec : *dia*, c'est-à-dire « à travers Lui », non seulement cause instrumentale, agent, mais intermédiaire, milieu de transmission, zone de convergence et, littéralement, « joint » vital, unité des uns et des autres, symbiose de l'Un et du multiple : *koinônia*, notre « communion », notre communication vivifiante, donc notre « paix » (le Paraclet *révéléateur* assurant la « soudure », c'est-à-dire l'assomption des créatures par le Christ, et le don des Trois Personnes aux créatures dans le Christ). Car toute démarche des hommes, et d'ailleurs de quiconque a *reçu* l'être, vers Dieu, c'est encore, et nécessairement, « par » le Fils qu'elle doit passer. Médiation rigoureusement indispensable, aux justes comme aux pécheurs. Lorsque le Fils nous dit : « Je suis *la Voie*, nul ne vient au Père que par *Moi* » (Jean, 14:6), Il exprime, non pas une disposition conventionnelle, une loi purement positive Lui conférant un privilège, mais une nécessité inhérente à sa nature même.

Et, comme Il est l'immédiate et fidélissime image, expression et manifestation de Dieu, et cela tout « naturellement », de même Il est, de par sa nature même, l'archétype de l'homme créé à l'image de ce divin modèle. Ce Verbe est, de toute éternité, *idéalement* l'Homme parfait ; Il le devient *effectivement*, réellement, par l'Incarnation. Plus d'une tradition religieuse possède cette notion d' « Homme céleste » : l'iranienne, par exemple, sans compter l'ésotérisme musulman, la Kabbale, etc. Mais le Christianisme, seul, connaît le Verbe *incarné*, le « Fils de l'Homme ». Ce titre, que le Christ S'est approprié, implique, en vertu de sa naissance humaine, « d'une femme et sous la loi » commune (Gal, 4:4), et de par son insertion dans la filière adamique, qu'Il possède « naturellement » tous les attributs caractéristiques de l'humanité, tout comme, par l'éternelle génération qui Le fait « naître du Père avant tous les éons » créés, Il possède tous les attributs

propres à la Divinité. Il n'est pas seulement « un homme » parmi tant d'autres, un quelconque exemplaire de l'Humanité, manifestant plus ou moins notre nature commune ; ni davantage « l'homme », pour ainsi dire abstraitement, et sans lien véritable, réel, effectif, avec nous, créatures de chair et de sang ; ni non plus le « fils d'un homme », comme s'Il avait tiré sa nature humaine que d'un seul personnage, de sorte qu'elle manquât d'universalité ; ni, enfin, « un fils de l'homme », comme si d'autres pouvaient, vis-à-vis de l'espèce, jouer le même rôle que Lui, en vertu d'une même situation essentielle... Mais Il est « le Fils de l'Homme », la fleur suprême de la race — l'« Homme-maximum », dit Nicolas de Cüss — en qui demeure, avec une insurpassable plénitude, tout ce qui appartient à la pure essence, inaltérée, de l'humanité. Sa vie terrestre est physiquement et psychiquement conditionnée par le terreau historique d'où sort cette « tige de Jessé » ; car Il doit sa « chair » à la « semence de David » (2 Tim, 2:8), et Il a reçu toute la formation d'un Juif. Il transcende, cependant, les particularités ethniques et les caractéristiques de son temps. Ce que saint Paul affirme de son Corps mystique reste vrai de la vie qu'Il a menée au plein jour de l'Histoire : aucun exclusivisme en Lui, qui « récapitule » toute réalité voulue de Dieu, Il n'est ni Juif, ni Grec, ni Barbare, ni Scythe, ni esclave, ni homme libre, ni même mâle ou femelle (Col, 3:1 ; Gal, 3:28). Car, de *tous*, Il est le parfait archétype et représentant, l'ambassadeur universel. On ne trouve même pas, en Lui, de qualité-maîtresse : ni poète, ni savant, ni artiste, ni homme d'Etat. Peut-on, même, distinguer en sa Personne les vertus actives des passives, découvrir telle propension fondamentale (sinon sa « passion » de l'Incréé) ? Une « psychologie » de Jésus, quelle chimère ! Tous les traits de l'homme, et pas moyen d'en tirer un « portrait » ! Tout, en Lui, est caractéristiquement humain, au plus haut degré ; mais impossible d'esquisser son « caractère »... Il est tout bonnement homme, en effet, et rien qu'homme. Car il Lui revenait, de par sa naissance virginale, qui Lui permettait à la fois une insertion réelle dans la filière humaine et d'éviter toutes les maldones dues à la Chute, d'assumer et d'harmoniser tous les éléments véritables de notre nature, généralement épars, *disjecta membra*, plus ou moins présents en chacun de nous ; de sorte que, pour « l'Homme », et pour tous les hommes, et pour chaque individu, Il est le fidèle interprète et la manifestation véridique de ce qui s'y trouve de positif, de « bon », c'est-à-dire de « fait à l'image de Dieu ». Il est donc à la fois Fils de l'Homme et Fils de Dieu, ce qui Le constitue Médiateur naturel entre

l'Un et l'autre, puisqu'Il représente et manifeste parfaitement Dieu vis-à-vis de l'homme, et l'homme vis-à-vis de Dieu.

20. — SI LA REDEMPTION CONDITIONNE L'INCARNATION

Maintenant, est-ce purement et simplement à cause de la Chute et du péché que le Fils éternel S'est incarné ? Est-ce même principalement ? Il semble, cependant, que cette fonction médiatrice, essentiellement la Sienne — au titre où tel « agir » correspond à tel « être » — doive, pour être pleinement exercée, *remplie* dans toute la force du terme, « en vérité » comme « en esprit », comporter l'apparition du Verbe parmi les créatures qu'Il « récapitule ». Si l'homme primitif n'avait pas cédé à la tentation diabolique, le Monogène Se serait-Il incarné ? L'Eglise ne s'est pas prononcée sur ce problème. *Lex orandi* ? Mais la Préface du Samedi-Saint n'affirme de cette Chute qui nous a, par ricochet, procuré le bonheur — *felix culpa* — que ceci : elle nous a valu d'obtenir un tel, un si grand *Rédempteur*. Elle vise uniquement le « rachat », mais non l'Incarnation comme telle, en soi. Le péché d'Adam, « certes, fut nécessaire », mais pour que « la mort du Christ l'effaçât ». Toute la question est de savoir si l'Incarnation *devait* éternellement comporter la Mort réparatrice et la Rédemption. Pour nous, l'Incarnation telle quelle, en soi, pure et simple, sans référence à la Rédemption, indépendamment de la Chute et de ses implications, nous apparaît éminemment « naturelle » — « digne », comme dit la Préface de la Messe — hautement « convenable » et suprêmement plausible, si, considérant l'œuvre créatrice, nous tenons compte de son origine intemporelle et de son développement dans le temps.

Depuis que l'Occident latin a repris contact avec la théologie contemplative des Pères grecs, avec leur *spéculation* — jamais ce mot ne s'est aussi adéquatement appliqué — avec leur pensée à la fois mystique et métaphysique, intuitive et synthétisante, nous commençons à soupçonner que la création s'origine dans les relations intimes qui constituent la vie en Trois Personnes du Dieu trine. Nous commençons de comprendre le rôle de la Sagesse, de la nature divine en tant que « richesse » participable, et l'affinité du Verbe, en qui Elle prend « figure », quant à cet univers qui L'exprime et manifeste aussi, non plus infiniment et absolument, mais relativement et précairement. Il nous apparaît, de plus en plus, que l'éternelle existence du Monogène, « avant la création du monde » — en ce *hic et nunc* absolu

qui n'est susceptible d'aucune coévaluation, d'aucun parallélisme avec les pseudo-valeurs relevant de l'espace et du temps (*pseudo*, si on les considère indépendamment de leurs « racines » éternelles) — il devient évident, dis-je, que l'existence éternelle du Verbe — « préexistence » est un terme faux — est, en réalité, le fondement de cet univers, son « principe », répète plusieurs fois le Nouveau Testament, son intemporelle origine, la réalité de cette ombre, l' « ultra-monde ». Et son immanence au cosmos — parce qu'Il en est *l'arkhê*, l'entéléchie, le « sens » (*dixit* Soloviev), le guide, l'organisateur, jouant vis-à-vis du monde ce rôle que Claude Bernard attribuait à « l'idée » exhaussant le physico-chimique au « plan » vital : *in Ipso omnia constant* — cette immanence même, à laquelle saint Paul fait si nettement allusion dans le premier chapitre de l'Épître aux Romains, devait-elle rester toujours inchoative, allusoire, comme un embryon sans débouché ? Nous croyons, au contraire, et Malebranche en avait (après Duns Scot et saint François de Sales) le pressentiment, que la présence invisible du Verbe dans le monde tendait vers une plénitude que pouvait, seule, conférer sa visibilité. La nature même du Fils éternel implique, semble-t-il, une prédisposition à la communion, la plus étroite qui soit possible, avec l'univers, ce macrocosme, et avec l'homme, ce microcosme. Cela même qui Le constitue Fils, cette filialité-principe, cette géniture amorce et virtuellement prémices, c'est cela qui trouve son achèvement « naturel », sa perfection *ad extra*, son enrichissement de surcroît, en des rapports de plus en plus intimes, serrés, manifestés et complets avec le monde et le « verbe » de ce monde, le *kleiner Gott der Welt* (Goethe... — *kleiner*, car il y a, depuis la Chute, plus puissant que lui « pour un temps » : cf. 2 Cor, 4:4). Saint Athanase, après avoir marqué son accord avec la conception stoïcienne du « cosmos animé » ou *Zôon* universel — le monde lui apparaissant comme un organisme gigantesque — continue significativement : « Si donc le Verbe de Dieu Se trouve dans le monde comme en un corps, qu'y a-t-il d'étrange à prétendre qu'Il est aussi présent dans l'homme ? Et, s'Il demeure en l'homme, donc dans les hommes, qu'y a-t-il d'incroyable à ce qu'Il Se soit révélé aux hommes et parmi les hommes ? En vérité, que le Verbe, ordonnateur universel et vivificateur cosmique, ait voulu qu'une révélation s'opère par (*dia* = à travers) les hommes » — une révélation, par conséquent, qui ne s'adresse pas à la seule humanité, mais, par elle, au monde : cf. Rom, 8:19-22 — « et que, pour manifester la vérité dans cet univers visible, et pour faire connaître le Père, Il ait fait usage d'un corps, il n'y a là rien qui doive nous déconcerter ».

Ce que, d'autre part, nous savons, non plus seulement des origines cosmiques, mais de la vie universelle à travers les âges, nous permet aussi de considérer l'Incarnation comme résultant d'une suprême convenance, indépendamment de la Chute. Certes, la théorie de l'évolution n'a pas la valeur intellectuellement contraignante d'un fait rigoureusement établi — l'aura-t-elle jamais? — mais la convergence de nos certitudes pratiques suffit à nous assurer que les créatures sont, depuis les premiers temps, emportées par un mouvement, par un « élan » de la vie, qui les entraîne vers la différenciation, l'hétérogénéité, la complexité, mais comme éléments de synthèses où l'accord et l'adhésion libre jouent un rôle grandissant. L'« évolution », pour lui garder un nom qui en vaut un autre, semble bien procéder *d'une perfection inconsciente, par une imperfection consciente, vers une perfection consciente*. L'anorganique, puis l'organique, ensuite le sensible, ont préparé le rationnel qui, lui-même, est mouvement. semble-t-il, vers des formes plus libres et plus intuitives du spirituel. L'homme « récapitule » et régit les règnes inférieurs. Mais le processus de l'existence universelle, puisqu'il n'a rien de statique, doit-il en rester là ?...

L'homme est capable de connaître et d'aimer Dieu. Il porte en lui — si l'on s'en tient à ces nuances du texte génésiaque dont les Pères grecs ont mis en évidence toutes les implications — à la fois « l'image » d'ores et déjà réalisée du Créateur, comme un *don*, comme une faculté, et « la ressemblance », comme une *promesse*, comme une virtualité. C'est pourquoi, dit saint Augustin, « notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il trouve en Dieu son repos ». Et, l'expérience nous l'apprend, nous sommes capables de comprendre l'Incarnation — suffisamment pour les fins « pratiques » auxquelles elle répond — et de l'apprécier à sa valeur. Oserons-nous dire que l'homme n'a pas été créé, spécialement façonné, pour elle, en vue d'y correspondre ; que sa parenté, son affinité — unique parmi les créatures « visibles » — avec la nature divine (Genèse, 1:26 ; Sagesse, 2:23) s'est trouvée dépourvue de but précis ; de sorte que sa propre nature, comportant au total la présence et la forme physiques, devait à tout jamais rester inachevée, comme une tour de cathédrale sans flèche, et insatisfaite, comme un castor enfermé dans un « zoo » sans rien qui lui permette de construire une digue ? S'il en était ainsi, cette *marée* montante, ce flux universel dont l'ascension s'observe dans la nature entière jusqu'à la Chute, serait absurde, pure fortuité ? Lacordaire écrit, dans sa *Vie de saint Dominique*, à propos du rosaire : « Toutes les fois qu'une chose arrive à la perpétuité et à l'universalité, elle renferme nécessairement une

mystérieuse harmonie avec les besoins et les destinées de l'homme ». Mais le même principe vaut pour le cosmos tout entier. Toute son histoire est « montée » ; quant à l'homme, en qui l'univers est « comme ramassé » (Bossuet), « son esprit s'élève » par essence (Eccl, 3:21). S'il est une tendance vraiment cosmique, universelle — malgré la Chute, qui n'a pu que l'amortir, la freiner, sans l'abolir — c'est celle-là. Et elle n'aurait pas de sens? L'univers tout entier, l'homme y compris, serait une gigantesque machine à calculer, dont telle série se trouverait subitement arrêtée, stoppée net, sans la moindre raison? L'intelligence, pour peu qu'elle ait jusqu'ici suivi le processus de l'évolution mondiale, exige qu'elle s'achève, qu'elle atteigne sa limite, voire, au besoin : qu'elle se dépasse, comme la semence se dépasse dans la plante et la tige dans le fruit. L'aptitude du Verbe, modèle de l'homme, à devenir homme, et l'aptitude de l'homme, image du Verbe, à recevoir le Verbe, requièrent l'une et l'autre le couronnement et l'assouvissement de l'Incarnation. Loin de trouver stupéfiant que le Verbe Se soit fait chair, nous eussions dû nous étonner s'Il ne S'était pas incarné; de sorte qu'au lieu de chercher dans notre misérable Chute la cause et l'« explication » d'un si grand mystère, nous devrions rendre grâce à l'imperturbable Amour qui ne S'est pas laissé dévier de son éternel dessein par la rébellion de l'homme.

Avons-nous le droit, par ailleurs, de limiter l'imagination rédemptrice du Créateur, de penser à sa place, d'assigner des bornes à ses initiatives et des réserves à sa toute-puissance, en affirmant que, sans l'Incarnation, Il n'aurait pu réparer le péché, ni en arrêter les ravages ? Si nous estimions que Dieu, pour en finir avec le péché, Se voit littéralement contraint de faire mourir son Fils, quelle habileté suprême, quelle quasi-omnipotence nous attribuerions, du coup, à l'auteur du péché ! Avoir réussi à traquer Dieu, à L'acculer à de telles extrémités, à Lui imposer la Croix, quel triomphe pour Satan, même si la victoire finale revient à Dieu ! N'exagérons pas la gravité métaphysique du péché. Certes, c'est, dans la vie du monde, un grave et terrible facteur. Il ne peut manquer de nous préoccuper, et comment ! Sa présence au sein des créatures raisonnables, qu'il sature comme une jaunisse spirituelle, et ses répercussions sur toute la création sub-humaine, ne peuvent qu'affecter notre pensée ; la bataille qu'il nous faut lui livrer, durant toute notre vie — il hantait encore, sur son lit de mort, le nonagénaire Alphonse de Liguori — constitue, en un sens, la besogne principale qui nous échoit ici-bas. D'où notre tendance à croire que, seul, le sacrifice du Fils éternel pouvait nous en affranchir. Une certaine conception du péché, toute anthropomorphique et

juridique, attribuant à Dieu des réactions humaines — et pas toujours les plus hautes de ces réactions — veut que, l'offense étant infinie de par la qualité de l'Offensé, malgré la finitude du transgresseur, la rançon, le talion, devait être, lui (ou elle) aussi, infini(e). Mais, restant sur ce terrain des relations juridiques entre lésés et délinquants, si le transgresseur accomplit un acte de valeur infinie alors qu'il est lui-même fini, et cela en vertu de l'infinité de l'Offensé, on ne voit pas pourquoi, de même, un réparateur fini (comme le transgresseur) n'offrirait pas une satisfaction, infinie, elle aussi, de par l'infinité du Satisfait ? Pourquoi le pécheur fini est-il responsable d'un acte infini, alors que le médiateur fini en serait incapable ? Mais il y a plus : le péché, même en tenant compte de sa malice, appartient à l'ordre des valeurs finies, relatives, créées, et porte même ce qu'en mathématiques on appelle le signe *moins*. Il n'a rien d'infini. Les intelligences et les volontés créaturelles qui l' « incarnent » et lui donnent une présence, une existence objective et concrète, sont elles-mêmes finies, et, hors cette corporisation qu'il leur doit, le péché n'existe pas, est une possibilité, une abstraction. Comment peut-on, dès lors, l'évaluer, le mesurer, le peser, *par rapport à Dieu* ? La notion même de création n'implique-t-elle pas, en un certain sens, la rigoureuse irréalité des êtres contingents vis-à-vis de Dieu ? Ne sont-ils pas, comme disait le Seigneur à sainte Catherine de Sienne, « ceux qui ne sont pas » ?... Dès lors, si le seul ou principal objet de Dieu, quant aux hommes, était d'extirper le péché, nous sommes parfaitement capables de Le croire en état de réaliser ce dessein sans devoir recourir à un acte aussi grave, aussi formidable, que l'Incarnation.

On répondra — on l'a fait — que, s'il Lui avait été possible (possible à Dieu ! mais *tout*, sauf l'absurde !) d'abolir le péché sans l'Incarnation, Il n'aurait certainement pas déployé, risquons le mot : gaspillé, une telle somme de puissance, alors que des moyens plus réduits auraient suffi. Mais, précisément, cet argument se fonde sur une pure présomption : à savoir que le seul but de l'Incarnation aurait été d'apporter un remède au mal moral. Si, comme nous le croyons, Dieu Se proposait des résultats autrement vastes, profonds et sublimes, tout cet argument s'effondre. On aurait, sans doute, après la maldonne d'Eden, s'il ne s'agissait que d'accorder à l'espèce une nouvelle « chance », usé de méthodes plus modestes : on ne met pas le feu à sa maison pour allumer son poêle, et la simplicité, l'économie, *l'humilité* des moyens mis en jeu caractérisent, avec la grandeur des effets, l'intervention d'En-Haut.

Saint Paul en appelle, non pas à notre sens des déterminismes inéluctables, au pouvoir contraignant de la logique, à cette notion trop souvent anthropomorphique de la « réparation d'honneur due à Dieu » — qui s'apparente au talion juif et au « karma » hindou — mais à notre instinct des convenances morales, lorsqu'à deux reprises il nous avertit — ou plutôt l'Esprit-Saint « par » lui — que Dieu a recouru, si l'on peut dire, étant donné les circonstances aux méthodes rédemptrices qui convenaient à sa nature : « Il était bien digne (traduit Crampon : *éprepe*), il convenait hautement... Tel était le grand-prêtre qu'il nous fallait (traduit encore Crampon : *éprepen*), qui nous convenait » (Hébr, 2:10 ; 7:26). Ne pas avoir racheté le genre humain, mais avoir abandonné le monde, si coupable qu'il fût, à l'usurpateur conquérant, voilà qui, de la part de Dieu, nous dit saint Athanase, « eût été contre-nature, indigne et *inconvenant* ». Mais, s'il convenait à Dieu de racheter, la méthode la plus adéquate et « condigne » est celle qu'Il a mise en œuvre. Et cette suprême convenance apparaît d'autant mieux, est d'autant mieux mise en lumière, si nous supposons que l'Incarnation n'a pas eu pour but de pallier, après coup, à la Chute (on peut d'ailleurs concevoir une postériorité causale, non chronologique, et qui soit « éternelle ») mais a été le but même de *notre* création, le *telos*, la fin et perfection de l'homme. Rien ne pouvait être aussi digne, aussi touchant, pour l'infinie Sagesse, que d'appliquer imperturbablement « son *libre* dessein », conçu, dans « le mystère de sa volonté », « dès avant la création du monde » (Eph, 1:3-12), en dépit de la Chute et de ses suites. La majesté du Tout-Puissant n'avait pas à restaurer d'abord le monde, pour ensuite procéder au couronnement, éternellement prévu et voulu, de l'humanité, par l'Incarnation ; mais elle a pleinement accepté la Transgression première et tout ce qui s'en est suivi, et elle en a triomphé, elle en a même tiré profit et avantage, elle lui a fait « porter pierre », grâce à l'Amour illimité, qui, « surpassant toute connaissance » (Eph, 3:19), accomplit, sans violence aucune, et malgré la Faute, tout ce qu'il avait éternellement résolu d'accomplir indépendamment de la Faute.

Ce qui précède nous permet de voir que l'Incarnation et la Mort du Christ — elles ne font d'ailleurs qu'un — nous ont apporté des bienfaits qui dépassent de loin la rémission du péché. Le Symbole de *Nicée* fait nettement allusion à la variété des buts qui ont inspiré la condescendance du Fils monogène : *Pour nous, hommes... et pour notre salut... est descendu des cieux*. Cela fait bien *deux* clauses : le Christ nous offre, outre « notre salut », quelque chose de plus général, de plus « englobant », et qui touche à notre nature entière. Pour les

Pères de Nicée. nous bénéficions deux fois de l'Incarnation : sans doute, comme pécheurs à racheter (*propter nostram salutem*) mais d'abord, comme hommes créés « à l'image et pour la ressemblance de Dieu », indépendamment de la Chute (*propter nos homines*).

Il a uni la Divinité, la Source ultime et première, l'Etre éternel, et la création, de la façon la plus étroite, la plus intime, la plus indissoluble, en vertu de l'union hypostatique, l'infini et le fini, l'incrédé et le créé, l'absolu et le relatif possédant en Lui une seule vie. Seule, l'Incarnation — du moins, dans la mesure où nous pouvons en juger — pouvait nous valoir une telle symbiose. La révélation de Dieu à l'homme, que nous procure la vie du Christ au sein de l'Histoire (si nous avons des « yeux » pour voir et un « cœur » pour saisir, cf. 1 *Cor.*, 2 : 9), cette manifestation de l'obscur et de l'inaccessible par la lumière et le tangible, cette « épiphanie » (Tite, 3:4)...

*les vieillards accouraient pour ouïr la Sagesse,
et les petits enfants grimpaient sur ses genoux...*

... elle est infiniment plus évidente, claire, concrète, proche, indubitable et démonstrative, de par l'Incarnation, qu'elle n'eût été si la Providence avait eu recours à d'autres moyens.

Cette transaction grandiose nous a certes restitué la condition première d'Adam, mais nous lui devons, de plus, une élévation incommensurablement supérieure. Toujours hypothéqués par la corruption héritée d'Adam, nous sommes en même temps enrichis, transhumanisés virtuellement par une communication de la nature divine, telle qu'Adam ne pouvait même en rêver. Et la récapitulation de l'espèce en Jésus-Christ confère à l'humanité — à l'univers aussi, dans le genre humain et « par » lui — une cohésion, une solidité, une unité, une symbiose, de très loin supérieures, pour autant que nous puissions en juger par inférence, à celles dont la race jouissait avant la Chute, au point qu'on peut se demander si les bienfaits eussent été nôtres, s'il eût été possible d'y atteindre sans l'Incarnation.

Supposera-t-on que nous les devons à la Transgression première ? Sont-ils une prime à la révolte humaine ? Disons-nous que Dieu avait « d'abord » des vues bien moins glorieuses sur l'humanité telle qu'Il l'avait primitivement conçue et voulue « puis » que, devant notre rébellion, Il nous a récompensés par ces dons inouïs ? Faut-il croire que, sans la transgression d'Adam, notre premier père n'aurait pas eu part — et nous en lui, « par » lui, avec lui, — aux fruits vraiment extraordinaires de la Résurrection ?... Dans ce cas, nous

avons le droit de prendre à la lettre la fameuse apostrophe : *O felix culpa !* et le *pecca fortiter* de Martin Luther n'est plus qu'un inoffensif excès de logique, une modeste « tartarinade » théologique. Alors l' « heureuse faute » se doit entendre au sens obvie, le plus littéralement possible, et nous devons rendre grâce, non seulement à Dieu, pour nous avoir donné « un si grand Rédempteur », mais à notre premier ancêtre lui-même, pour nous avoir procuré si intelligemment, par sa faute, Celui qui est devenu pour nous bien plus qu'un Rédempteur... Que dis-je? sans la bienveillance et la bienfaisance du Diable, nous n'aurions pas eu accès à la « nature divine » (2 Pierre, 1:4), et ce personnage mérite aussi notre gratitude...

Mais non... rien, absolument rien, au contraire, ne nous oblige à croire que Dieu, si l'humanité Lui était restée fidèle, l'en eût châtiée en lui refusant ce qu'Il lui a, depuis la vie et la mort de Jésus, accordé, alors qu'Il savait pertinemment, en sa sagesse, et de toute éternité, qu'Il était parfaitement capable de le lui conférer. *Duc in altum* : pourquoi ces conceptions de marée basse ? pourquoi ces notions étriquées, étroitement juridiques, « pharisiennes » (Matt., 5 : 20), de l'Incarnation ?... Allons donc ! Longtemps après que le péché aura cessé d'être et de trouver des créatures pour lui donner asile, présence, existence concrète ; des siècles, des millénaires et des « éons » après qu'il aura quasiment disparu de la mémoire des Saints, la création, qui n'y pensera même plus sans doute, jouira de plus en plus des fruits durables de l'Incarnation, de cette vie qu'elle aura fait jaillir « pour l'éternité » (Jean, 4:14) ; l'humanité continuera, sans revenez-y, sans arrêts ni reculs, son ascension vers « ces choses que Dieu, a préparées », dès avant la création du monde, « pour ceux qui L'aiment » (1 Cor, 2:9) ; et il nous paraît inconcevable qu'elle doive cette inexhaustible gloire à sa propre aberration, à la trahison qu'elle a naguère perpétrée, en Eden, envers les vues premières du Créateur sur le genre humain.

L'Écriture *inspirée* — on ne saurait y insister suffisamment devant l'indifférence que lui prêtent certains Catholiques : Dieu Se donne la peine de leur parler, de leur adresser un message, et ils font le sourd — le Nouveau Testament, donc, semble attester cette indépendance de l'Incarnation par rapport à la Chute : saint Paul, surtout, dans les Epîtres de la captivité. Dans un texte que nous avons déjà cité partiellement plus haut, il affirme aux Ephésiens qu' « avant la création du monde » — donc, certainement avant la Chute de l'Homme — Dieu « nous a élus, nous ayant, dans son amour, prédestinés à devenir ses fils adoptifs pour Lui, à Lui (*eis Auton* marque ici

presque la jalousie d'une maman : « Tu es mon fils à moi, à moi toute seule ») ; et qu'à la longue nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le libre dessein que s'était proposé sa bonté, pour le manifester lorsque la dispensation des âges atteindrait sa plénitude », — quand l'Histoire s'y prêterait comme un fruit mûr — et ce « libre dessein » consistait à « récapituler dans le Christ, à réunir en Lui comme en la tête du corps, toutes choses, les célestes et les terrestres » (*ibid.*, 1:9-10).

De même, l'Apôtre se dit missionné pour « divulguer, mettre en pleine lumière en quoi consiste l'économie, le plan (*ôikonomia*, certains manuscrits portent *koinônia*, la « globalité », l'ensemble, la synthèse vitale ou symbiose) du mystère, qui depuis (qu'il y a) des âges », une succession, un temps, « a été caché en Dieu, Créateur de toutes choses (à travers Jésus-Christ, complètent certaines versions), afin que, maintenant, Principautés et Puissances dans les cieux connaissent, en considérant l'Église, la sagesse bariolée de Dieu, suivant un dessein aussi vieux que les âges, dessein qu'Il a fait (*epoiêsen*, réalisé, accompli, ou tout bonnement formé) en Christ Jésus, notre Seigneur » (*ibid.*, 3 : 9-11) .

On admettra que ces passages, et d'autres encore (dans l'Épître aux Colossiens, par exemple : ils abondent, d'ailleurs), comportent plus ou moins d'allusions à la rédemption par la Passion, saint Paul se proposant des buts pratiques bien plus que spéculatifs. Ce petit Juif pressé traite d'ailleurs toujours des choses telles qu'elles sont, et non de ce qui aurait pu être, *des might-have-beens*, comme dit Browning. Mais, ce qui résulte éloquemment de ces textes, c'est que l'Incarnation, et notre union avec le Fils incarné, et notre communion mutuelle en Lui, appartiennent à l'éternel projet divin, formé avant que se déroulât le processus cosmique, donc indépendamment de lui, et non pas imaginé après coup, suite aux événements d'Eden.

Autrement dit, lorsque le monde fut « projeté » dans l'être objectif, l'Incarnation faisait partie de la perspective. La seule question, ce nous semble, qui reste ouverte, est de savoir si la Chute elle-même et la réparation faisaient partie du plan fondamental.

Si l'on estime que, sans la Faute, l'Incarnation n'eût pas eu lieu, et dès lors que l'Incarnation elle-même appartient à « l'éternel dessein de Dieu », on ne peut se dérober à cette conclusion que la Chute, préliminaire et rétroacte supposé indispensable à l'Incarnation, a fait elle aussi partie des conseils éternels. C'est à quoi nous ne pourrions nous résoudre. Sans doute, Dieu a-t-Il prévu la révolte de sa créature ; mais qu'Il l'ait voulue, qu'Il en ait fait un facteur constitutif de ses vues

sur l'homme, pour pouvoir ensuite combattre le mal déchaîné en vertu de ses propres desseins — comme ces pompiers trop amoureux de leur métier, qui se font incendiaires pour pouvoir éteindre le feu qu'ils ont eux-mêmes allumé ou fait allumer — nous tenons carrément pour impie et sacrilège de le penser. Toute la malice du péché s'en trouverait « évacuée », nullifiée. Car, au fond, cette hypothèse aboutirait à faire de Dieu, en dernière instance, l'auteur du péché, nul ne pouvant échapper à sa toute-puissante contrainte ou pression. Si nous estimions que son éternel projet comporte le péché, à titre d'élément nécessaire, constitutif de l'Histoire humaine, nous le classerions au premier rang des pécheurs. D'ailleurs, dans ce cas, l'amour inspirateur de la rédemption serait, lui aussi, réduit à de pures apparences ; car, en cette hypothèse, la tâche qu'entreprend cet amour ne comporte aucun risque, vise des automates, joue un jeu dont les cartes sont, d'avance, biseautées, et les dés truqués. Cette fois, le pompier sauve des flammes les habitants dont il a lui-même incendié la maison ! Ce qui se manifesterait surtout dans une telle rédemption, ce n'est pas l'amour divin, plein de condescendance, d'humilité, de respect envers notre libre-arbitre, mais un égocentrisme vraiment satanique, qui choisirait lui-même, délibérément, et s'imposerait lui-même, froidement, d'opérer un sauvetage d'illusionniste, un héroïsme de prestidigitateur. A cela, encore, nous ne pouvons nous résoudre...

La prescience divine n'est pas d'ailleurs une prescience absolue, pesante et contraignante, mais, si l'on peut dire, en un certain sens, contingente. En créant des êtres doués du libre-arbitre, même imparfait et relatif, Dieu court un risque, S'aventure, Se hasarde, tente une expérience. Dans la Parole des vigneron assassins, Notre-Seigneur fait dire *peut-être* à son Père... c'est une parole formidable, et ses conséquences sont inouïes (Luc, 20:13). Autrement dit, le projet de Dieu, lorsqu'Il envoie son Fils à sa vigne, n'a rien de « tout cuit », comme on dit de nos jours. Rien n'est absolument sûr, d'avance. Mais, préparé, prêt à toute éventualité, Dieu n'est jamais surpris par aucune : tout Le sert. Cependant, la créature ne se borne pas à réaliser un projet mis au point, pour elle, à sa place, en tous ses détails. Le Père ne caporalise pas ses enfants. Si la Volonté divine et la créaturelle sont comme un double engrenage (Ezéch, 1:16) — *rotae in rotis* — il reste assez de jeu pour assurer le libre-arbitre et la responsabilité des hommes.

Disons donc que la Rédemption représente, de toute éternité, le dessein *conditionnel* de Dieu, et l'Incarnation, son projet *inconditionnel*... En d'autres mots, Il a voulu que son Fils souffrît et mourût *SI*

l'humanité succombait à la tentation, mais qu'en tout état de cause — Chute ou non — ce Fils S'incarnât. La « récapitulation », la synthèse et symbiose de la création tout entière, unie au Créateur « dans le Christ Jésus, notre Seigneur », n'a rien d'extrinsèque à l'idée même de création, mais en fait partie et la complète : maintenant, *comment* devait s'opérer cette *koinônia*, ses conditions, procédés et circonstances, tout cela dépendait de l'usage qu'en Adam l'humanité ferait de sa liberté. Et, l'Histoire l'a démontré, l'homme a choisi d'agir de telle sorte que la puissance et la tendresse de l'amour divin ont trouvé, dans la conduite d'Adam et de sa descendance, l'occasion par excellence de se manifester.

{Signalons ici, en passant, qu'on cite et interprète souvent sans précision le fameux verset de saint Jean sur « l'Agneau immolé dès la fondation du monde » (Apoc, 13:8). Si l'on compare deux versets de l'Apocalypse : 17:8 et 5:12, on s'aperçoit que les mots « dès la fondation du monde » appartiennent, non pas au participe passé *esphagmenou* (immolé), mais au verbe principal *gegraptai* (ont été inscrits). Il s'agit là de « ceux dont le nom, n'a pas été inscrit, dès la fondation du monde, dans le livre-de-vie de l'Agneau » ; ce qui est ici en jeu, c'est donc la prédestination des rachetés, non le caractère éternel du sacrifice offert par le Fils. Ce dernier s'exprime, toutefois, dans Hébreux, 9:14 (le Christ « S'est offert Lui-même par (son) éternel esprit »), et dans 1 Pierre, 1:20 : « L'Agneau sans tache et sans défaut... le Christ, prédestiné *avant* (et pas seulement *dès*) la fondation du monde »J.

O DIEU, PÈRE JUSTE, PÈRE SAINT, PÈRE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, QUI NOUS AVEZ INSUFFLÉ DE VOTRE ESPRIT ET PRÉDESTINÉS, AVANT TOUS LES AGES, À PARTAGER LE PATRIMOINE GLORIEUX DE VOTRE UNIQUE⁵⁷, PURIFIEZ LES PENSÉES DE NOS CŒURS PAR L'ESPRIT DE VÉRITÉ, AFIN QU'EN CETTE VIE NOUS PUISSIONS DIGNEMENT PARVENIR A LA CONTEMPLATION DE VOS MYSTÈRES, ET, PUISANT DANS CETTE CONNAISSANCE UN AMOUR QUI CONSENTE A TOUS LES SACRIFICES, ATTEINDRE DANS LE MONDE FUTUR A LA PARFAITE VISION OU TOUT SERA SERVICE ET JOIE.
PAR JÉSUS-CHRIST, VOTRE FILS, NOTRE SEIGNEUR, QUI VIT

⁵⁷ Cf. entre autres, Jean, 17:5,8-24 ; Ephès, 1:3-12 ; 3 :8-11

ET RÈGNE AVEC VOUS, O DIEU. DANS L'UNITÉ DU SAINT-
ESPRIT, DANS LES SIÈCLES DES SIÈCLES. AMEN.

