|  |
| --- |
| Simon (Siméon) L. FRANK [1877-1950]  philosophe russe, penseur religieux et psychologue.  [1941] (1955)  Dieu est avec nous  TROIS MÉDITATIONS  Traduit du manuscrit russe de 1941 par Maxime Herman  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques**

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

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

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l’anonymat sous le pseudonyme de ***Antisthène,*** Villeneuve sur Cher, France. [Page web](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_antisthene.html).

À partir du texte de :

Simon (Siméon) FRANK [1877-1950]

**Dieu est avec nous. Trois méditation. [1941] [1955]**

Traduit du manuscrit russe de 1941 par Maxime Hermann, 1955. Paris : Aubier, Éditions Montaigne. Collection “Philosophie de l’esprit”, 275 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 3 novembre 2023 à Chicoutimi, Québec.

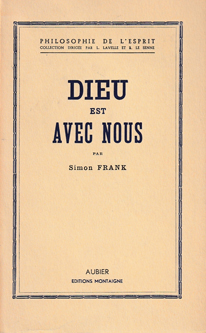


Simon (Siméon) FRANK [1877-1950]

philosophe russe, penseur religieux et psychologue.

Dieu est avec nous.

TROIS MÉDITATIONS.



Traduit du manuscrit russe de 1941 par Maxime Hermann, 1955. Paris : Aubier, Éditions Montaigne. Collection “Philosophie de l’esprit”, 275 pp.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[3]

*Philosophie de l’esprit*

*collection dirigée  
par Louis Lavelle et René Le Senne*

SIMON FRANK

DIEU  
EST  
AVEC NOUS

Traduit du russe par Maxime Herman

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE

13, quai Conti. — PARIS

[4]

[5]

À CELLES QUI M’ONT APPRIS

CE QU’EST L’AMOUR :

MA FEMME ET MA FILLE.

Et voici qu’une vierge concevra et enfantera un fils et on lui donnera le nom d’Emmanuel, ce qui veut dire : Dieu avec nous.

(Isaïe VII, 14 ; Math. I, 23)

Nous connaissons que nous habitons en Lui et Lui en nous parce qu’il nous a donné de Son Esprit.

(Première Épître de St Jean, IV, 23)

... Parmi l’agitation et le hasard,

Dans le trouble torrent des angoisses de la vie

Tu possèdes un secret très joyeux :

Le mal est sans force. Nous sommes éternels.

Dieu est avec nous.

(Vladimir Soloviev, extrait du poème *Emmanou-El*).

[6]

[275]

**Dieu est avec nous.**

Table des matières

Première partie. — Ce qu’est la Foi [9]

Chapitre 1. Foi-confiance et Foi-certitude [11]

Chapitre 2. La Foi en tant qu’expérience religieuse [26]

Chapitre 3. L’expérience religieuse en tant qu’expérience du transcendant et acte de foi [50]

Chapitre 4. L’expérience religieuse et la foi en un Dieu personnel [62]

Chapitre 5. L’expérience religieuse et les dogmes de la Foi [76]

Chapitre 6. Expérience religieuse, autorité et révélation [94]

Deuxième partie. — Vérité paradoxale du Christianisme [113]

Chapitre 1. Introduction [115]

Chapitre 2. « Le trésor dans les cieux » [120]

Chapitre 3. La religion de la personnalité. Christianisme et morale [128]

Chapitre 4. Dieu et homme. Idée de la théandrie [140]

Chapitre 5. Religion de l’amour [152]

Chapitre 6. Unité de l’ascétisme et de l’amour dans la conscience chrétienne [164]

Chapitre 7. Le chemin de la croix [181]

Troisième partie. — La vérité comme voie et vie (Réalisation de la Foi) [195]

Chapitre 1. Problème et voies de la réalisation de la Foi [197]

Chapitre 2. Réalisation de la Foi dans la vie spirituelle [210]

Chapitre 3. Idée de l’Église et antinomie de ses deux conceptions [227]

Chapitre 4. Réalisation morale de la Foi. Activité chrétienne dans le monde [245]

Chapitre 5. Renaissance chrétienne [256]

[7]

**Dieu est avec nous.**AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#tdm)

À une étrange époque où se déchaînaient sur la terre les forces infernales, au milieu des inimaginables horreurs de la guerre mondiale, vivant dans un complet isolement, j’éprouvai le besoin de me rendre pleinement compte de ce en quoi je crois et qui me donne la force de vivre et de l’exprimer avec une sincérité entière, le besoin d’expliquer l’essence véritable et bénie de la foi et de la vérité divine.

Ma méditation embrasse les aspects multiformes de la croyance religieuse en général et, en particulier, son expression la plus parfaite dans la révélation du Christ et la foi chrétienne. Mais elle a un point central : elle s’appuie sur une expérience fondamentale : celle que l’âme humaine fait de l’immanence de Dieu, *l’expérience de la perception des profondeurs spirituelles dans lesquelles l’homme entre réellement en contact, en communion avec Dieu*. Car c’est dans cette expérience que les forces divines se déversent réellement en l’âme humaine et que Dieu lui-même vit et agit en nous. Toutes les pensées que j’exprime ne sont que variantes et déductions de cette expérience fondamentale.

Il est donc évident que mes réflexions contiendront une part d’aveu personnel, un élément de confession. Certes les personnes qui recherchent une vérité objective pourront demander : qu’avons-nous besoin de ta confession ? Elles pourront répéter la parole mordante de Lermontov : « Fais-moi part de ce que tu sais et je t’en serai reconnaissant ; mais tu me présentes ton âme : que diable m’importe ton âme ? » Ces personnes auront parfaitement raison partout où il s’agit de la connaissance théorique d’une vérité similaire pour tous et qui oblige de la même manière. Dans la recherche que je fais de cette vérité, en tous mes travaux philosophiques, je me suis toujours efforcé de fuir toute subjectivité, de ne pas confondre la connaissance objective avec une confession personnelle. Mais quand il s’agit d’une vérité qui se découvre seulement dans la vivante profondeur de notre propre esprit, non seulement cette vérité se découvre en fait d’une façon particulière à chacun, mais elle-même, en son essence propre, possède de multiples visages, elle porte une marque personnelle. Cela ne l’empêche pas d’être une : « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures ».

[8]

Dans cette entreprise il y a certes un risque à courir : ce qui nous paraît à nous-même important et valable pour tous pourra sembler inutile à d’autres et être considéré simplement comme subjectif, comme le fruit d’une bizarrerie personnelle.

Il faut faire face à ce risque, inséparable en fin de compte de toute recherche de la vérité ; l’enjeu n’en est pas grand. « Qui a le droit d’écrire des Mémoires ? » demandait Alexandre Herzen dans l’avant-propos dont il faisait précéder les siens. Il répondait avec esprit : « Tout le monde, *parce que personne n’est obligé de les lire*. » Cette simple considération est également applicable aux présentes réflexions pour autant qu’elles ont le caractère d’une profession de foi personnelle. Si l’essai que je fais de raconter ce que l’expérience interne m’a appris et que je considère moi-même comme vérité, devait être malheureux et inutile, il conservera, pour ceux qui me sont apparentés en esprit, une valeur en tant que confession personnelle. Et si cet exposé de ce que j’ai vécu et pensé ne devait servir à personne, il m’aura de toutes façons servi à moi-même.

S. FRANK.

Le Lavandou (Var).

Septembre-décembre 1941.

[9]

**Dieu est avec nous.**

Première partie

CE QU’EST LA FOI

[Retour à la table des matières](#tdm)

[10]

[11]

**Dieu est avec nous.  
PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 1

Foi-confiance et foi-certitude

[Retour à la table des matières](#tdm)

Que faut-il entendre par « Foi » ? En quoi diffère la foi de l’incroyance ou le croyant de l’incroyant ?

Il semble que la grande majorité des gens, suivant en cela l’ancienne et dominante interprétation du mot « foi », l’entende comme un état spirituel particulier dans lequel nous sommes prêts à reconnaître, à considérer comme certain, à affirmer comme vérité une chose qui, en soi, n’est pas évidente, ne peut être certifiée, pour laquelle il est impossible de fournir des preuves convaincantes et qui pour cette raison est l’objet de doutes et de négations possibles. La foi dans ce sens est la certitude que l’on a d’une chose dont la raison ne nous est pas donnée et dont la vérité n’est pas évidente. Ainsi la foi en Dieu, c’est-à-dire en l’existence d’un être personnel tout bon et tout puissant, dont dépendent tous les événements de notre vie personnelle et de la vie du monde entier, est la certitude que l’on a de l’existence véritable d’une réalité que jamais personne n’a vue et qui ne peut être attestée avec une pleine évidence. Précisément parce qu’ici on ne peut rien apercevoir ni démontrer avec cette évidence, la certitude que nous avons de l’existence d’une telle réalité, la persévérance en notre conviction, sont appelées « foi ». De ce point de vue le mérite de la foi consiste justement en cette tension de la volonté, tension nécessaire à celui qui affirme avec constance ce qui en soi, c’est-à-dire pour la connaissance rationnelle, reste douteux.

Je m’efforcerai plus loin de rendre hommage à cette traditionnelle manière de voir et de montrer la part de vérité qu’elle contient. Cependant je dois commencer ici par une désapprobation catégorique. Je me permettrai tout d’abord un aveu personnel. Peut-être qu’à cet égard je suis autrement constitué que d’autres personnes, mais jamais je n’ai pu « croire » dans le sens ci-dessus exposé de cette conception. De plus je ne puis comprendre ni *comment il est possible* de croire dans ce sens, ni pourquoi cela est *nécessaire*. Voici comment j’entends la chose : le douteux reste [12] douteux ; croire en quelque chose de douteux, affirmer comme vrai ce qui est incertain c’est, ou bien faire preuve de frivolité : toute notre existence est malheureusement pleine de croyances aussi frivoles et la vie nous en punit cruellement ; ou bien cela est une façon de violenter, de contraindre notre conscience, de nous persuader nous-mêmes de la vérité de ce qui en réalité reste douteux pour nous. Exiger la foi dans ce sens équivaudrait strictement à considérer comme précieuse et obligatoire une certaine obstination subjective, une sorte de factice autosuggestion de la conscience qui en subit un dédoublement intime inévitable. Il semblerait au contraire que le premier devoir de notre propre formation spirituelle fût de conserver une parfaite droiture, de distinguer clairement le *oui* du *non*, le certain de ce qui ne l’est pas. La défense opiniâtre de convictions non vérifiées, le penchant ou l’empressement à attribuer un caractère de vérité à ce qui est douteux ne me paraissent ni nécessaires ni méritoires. Une telle attitude d’esprit est presque inévitablement liée à une hésitation intérieure et le « je crois » d’une conscience honnête et droite signifie souvent au fond : « Je ne crois pas, mais je voudrais croire et je me persuade à moi-même que je crois. » Voilà qui est un véritable péché devant Dieu en tant qu’Esprit de Vérité. Comme en effet le disait un jour le jeune Byron : « Le vrai est le premier attribut de la Divinité. »

À l’appui d’une telle conception de la foi, on en appelle de temps en temps à l’analogie qu’elle présente avec celle d’après laquelle nous devons nous laisser guider même dans l’orientation la plus raisonnable de notre vie pratique. Nous savons, depuis l’analyse pénétrante et irréfutable de Hume, que toute notre vie pratique est fondée sur la « foi », c’est-à-dire sur ce fait que nous sommes guidés par des convictions et des manières de voir dont nous sommes hors d’état d’attester le bien-fondé. Nous nous mettons au lit le soir avec la conviction que le jour succèdera à la nuit et que nous nous éveillerons le matin. Nous ne pouvons « prouver », au fond, ni l’un ni l’autre fait. Raisonnant par abstraction, nous savons même qu’à tout moment une catastrophe cosmique *peut* troubler la succession habituelle du jour et de la nuit et que, chose plus facile encore, une mort inattendue peut ruiner notre certitude du réveil. À chaque moment de notre vie nous sommes guidés par la *foi* en la stabilité de ce que nous appelons « lois de la nature » ; cependant cette stabilité n’est essentiellement certifiée par rien et notre foi en elle est précisément aveugle et sans aucune garantie. Je crois en l’action ininterrompue de la loi de gravitation : je ne sauterai donc pas de la fenêtre d’un étage supérieur, étant *convaincu* que je me blesserais en tombant. Mais si l’on me demande une démonstration en règle de la permanence des forces de gravitation, non seulement le profane que je suis en matière [13] de physique, mais aussi le meilleur des physiciens sera dans un grand embarras. Et pourtant nous savons que seul un fou serait disposé à sauter de la fenêtre d’un étage pour la simple raison que l’inéluctabilité de la chute ne peut être démontrée avec une évidence mathématique absolue.

Il est encore plus indubitable que les mêmes particularités caractérisent les convictions sur lesquelles nous nous appuyons dans la vie quotidienne pour nos relations avec les gens, c’est-à-dire pour nos prévisions concernant l’activité de notre prochain. Tout le mécanisme de la vie en commun s’effondrerait, ou plus exactement deviendrait impossible si nous ne pouvions être convaincus que les gens avec lesquels nous avons affaire agiront en des circonstances données de telle façon et pas autrement. Comment la vie serait-elle possible si nous n’avions la conviction que les gens à qui nous sommes liés ou que nous rencontrons nous garantissent dans leur conduite les conditions d’une vie paisible, par exemple que les vendeurs et acheteurs ne se voleront pas les uns les autres en concluant un marché, qu’un ami fidèle ne nous trompera ni trahira, etc... ? C’est sur des certitudes de ce genre que toute notre vie est fondée ; mais tout cela ne peut être « démontré » et parfois, en des cas particuliers, la réalité trompe notre attente et nos calculs : c’est la preuve que nous n’avons pas affaire ici à l’évidence au sens logique du mot mais seulement à une certitude « morale », c’est-à-dire simplement à une « vraisemblance » et non à une absolue nécessité. Dans ce sens toute notre vie est fondée sur la « foi », sur des convictions dont la vérité ne peut être démontrée incontestablement.

Tout cela est parfaitement vrai. Mais si l’on veut par des considérations de ce genre expliquer et justifier la foi *religieuse*, comme le fait par exemple le cardinal Newman dans sa *Grammar of Assent*, je pense qu’il est aisé de prouver qu’il y a là une confusion de pensée. Précisément parce qu’en notre vie pratique, nous nous trouvons dans le domaine du vraisemblable, nos hypothèses sont fondées sur un certain *calcul des probabilités* ; placés dans la nécessité de choisir entre ce qui est *plus vraisemblable* et ce qui est *moins vraisemblable*, nous donnons naturellement au premier la préférence et la théorie des probabilités appuie notre choix d’arguments strictement rationnels. S’il reste toujours une possibilité que nous nous trompions, c’est-à-dire que le moins vraisemblable arrive, nous avons quand même plus de chances d’avoir raison en choisissant ce qui est plus vraisemblable. En d’autres termes, nous ne sommes pas guidés ici par une *foi* arbitraire en tant qu’opposée à la *connaissance* ; nous ne préférons pas ce qui n’est point fondé à ce qui l’est. Au contraire : dans l’impossibilité où nous sommes d’acquérir une connaissance absolument sûre, nous choisissons parmi diverses hypothèses admissibles [14] *celle qui s’approche le plus de cette connaissance* sans en atteindre cependant la nécessité ni l’exactitude. Ce choix est un acte de l’esprit, de la pensée dans le domaine de connaissances qui ne permettent pas une exactitude absolue. Ce n’est pas d’une manière accidentelle ni arbitraire que nous parlons dans les cas présents d’une *connaissance* expérimentale ; la connaissance hypothétique, la connaissance du possible et du vraisemblable est une *connaissance* réelle, bien que, par sa nature, elle soit différente de la connaissance nécessaire, de la connaissance mathématique par exemple. Si en elle existe encore un élément de foi, notre volonté tend à réduire au minimum cet élément ou à le rapprocher le plus possible de la connaissance.

La question prend un aspect tout différent dans le domaine de la foi religieuse. Ce en quoi nous croyons ici est, du point de vue de l’expérience rationnelle, « terrestre », non pas *plus* vraisemblable, mais plutôt *moins* vraisemblable ; ce en quoi nous croyons est « folie » pour les Hellènes, c’est-à-dire pour les gens d’esprit rationaliste. La foi en Dieu, pour qui se fait une idée rationnelle du monde, n’est pas « l’hypothèse la plus vraisemblable ». Les essais qui ont été faits pour démontrer « scientifiquement » ou rationnellement la vérité de la foi, ont toujours en eux quelque chose de tiré par les cheveux et d’artificiel ; ils trahissent certaine médiocrité d’intelligence ou sont marqués du sceau de la mauvaise foi et de la sophistique. On peut en dire autant de ceux qui ont été entrepris pour démontrer, en partant d’une connaissance scientifique du monde, « l’hypothèse » de l’existence de Dieu, à tout le moins de ce Dieu d’amour que le cœur humain recherche et qu’annonce la révélation chrétienne — et aussi des pieuses tentatives faites pour expliquer le tragique de la vie par les desseins de la Providence. Non seulement de telles explications sont l’objet de railleries de la part des sceptiques, et un penseur de bonne foi ne peut que trouver ces railleries naturelles, mais, dans le génial *Livre de Job*, tout pénétré d’un profond et religieux pathétique, ces pitoyables explications sont rejetées par Dieu lui-même comme présomption sacrilège, comme essai inadmissible et qui viole l’essence de la foi, comme tentative faite par la pensée humaine pour pénétrer dans un mystère qui lui est inaccessible et mesurer le surnaturel et le divin avec des mesures terrestres. La divergence essentielle consiste à peu près en ceci que les « hypothèses », les opinions au sujet de ce qui est le plus vraisemblable, de ce en quoi nous avons le droit de croire dans le domaine de la foi religieuse, n’ont pas de mesures identiques et précises pour nous prouver leur exactitude ; nos propositions restent ici invérifiables tout simplement parce qu’au fond une vérification « expérimentale », au sens courant d’« expérience », est impossible. Il ne peut y avoir en ce cas de calcul des probabilités [15] et, pour cette raison, le concept même du vraisemblable perd toute signification.

En fait, ce qu’entendent par « foi » les partisans de la conception que nous venons d’étudier n’a aucun rapport avec l’admission du « plus probable » comme vérité. L’estimation du probable est l’affaire de la pensée rationnelle qui, d’autre part, est en principe rejetée par les partisans de la « foi » : ceux-ci demandent en effet une foi aveugle, qui ne pense ni ne contrôle. Il n’est pas difficile de préciser comment ils justifient une telle foi et pourquoi ils l’exigent. La foi est considérée comme l’expression et le résultat d’un acte d’*obéissance*, d’une docile *confiance en l’autorité*. De même que les enfants doivent obéir à leurs parents, avoir confiance en eux et considérer comme vérité ce qui leur est recommandé, car ils ne sont pas en état de comprendre *eux-mêmes* la vie ni d’avoir devant elle l’attitude qui convient, de même les gens doivent croire en une certaine autorité qui est plus sage qu’eux et dont il faut accepter les affirmations comme vérité infaillible ; c’est ainsi que pense ordinairement la foi fondée sur la « révélation ».

Quelle que soit la base concrète sur laquelle s’appuie cette autorité supérieure : le texte de la Sainte Écriture, la tradition conciliaire de l’Église ou l’infaillibilité de son chef, le Pape par exemple, ou bien encore, allant plus profondément, les préceptes mêmes des fondateurs de religions : Moïse, le Christ, Mahomet, Bouddha, cette autorité est toujours considérée comme surhumaine : par elle Dieu lui-même parle et c’est pourquoi l’incrédulité et le refus d’obéissance sont une intolérable impiété.

Il est hors de doute qu’une telle interprétation de la foi répond, du point de vue *strictement psychologique*, à la réalité. Elle est confirmée par le passé historique de toutes les religions : la pensée religieuse est en effet, dans son stade initial, cette humble, aveugle soumission à l’autorité, soumission fondée sur une confiance irraisonnée. Et telle est, en fait, la nature psychologique de la foi chez la plupart des croyants, même aujourd’hui. Chez tous les peuples du monde la conscience religieuse à son premier stade est un état d’esprit dans lequel les gens se reconnaissent comme ignorants, aveugles, spirituellement sans force et, avec une respectueuse confiance et soumission, acceptent comme vérité ce que leur annoncent des maîtres choisis, en qui ils voient des sages surhumains, des « initiés » aux mystères célestes. De nos jours encore la source psychologique de la foi, pour la majorité des gens, se trouve dans l’influence des parents, des maîtres, de la hiérarchie ecclésiastique et, par leur intermédiaire, d’idées sanctifiées par des siècles d’habitude et qui acquièrent en notre conscience le caractère de vérités sacrées, inviolables, révélées [16] jadis par la Divinité elle-même. Ces idées éveillent en nous une confiance aveugle qui réprouve tout contrôle comme quelque chose d’inadmissible.

Mais l’explication psychologique n’est pas une justification. Il est aisé de voir que non seulement cela ne justifie pas la foi, ne lui donne pas de preuves, mais qu’une telle manière de la comprendre est dénuée de tout fondement, car elle mène à un cercle vicieux. Prenons un exemple : le catholique qui croit en l’infaillibilité pontificale se considère comme tenu de croire, et, en fin de compte, il s’habitue en fait à croire, en la vérité des déclarations doctrinales du Pape. Mais il est évident que *ce dogme même de l’infaillibilité* ne peut être vrai en vertu de sa proclamation par le Pape lui-même. Il s’appuie sur quelque chose d’autre, par exemple sur l’infaillibilité d’un concile régulièrement convoqué et constitué : le Concile du Vatican. Mais alors la question passe, pour ainsi dire, en seconde instance. La foi en l’autorité infaillible d’un concile ecclésiastique ne peut se fonder elle-même sur une décision de ce même concile. Le concile lui-même possède évidemment une autorité, soit en qualité d’organe normal de l’Église, soit parce que ses décisions correspondent à une tradition universellement admise de cette même Église ou aux enseignements de l’Écriture. Ainsi, par une série de chaînons, nous devons en arriver à une certaine instance supérieure qui doit posséder pour nous, non plus une autorité de seconde main, mais une autorité première, absolue.

Le même raisonnement est évidemment applicable à toute autre théorie de la foi fondée sur l’autorité ; par exemple le Protestantisme, qui affirme l’infaillibilité et l’absolue autorité de la Sainte Écriture, doit répondre à la question de savoir *pourquoi* précisément ce livre doit être considéré comme possédant une telle autorité, etc... Mais que veut dire : instance première, supérieure, autorité absolue ? Évidemment aucune instance humaine ne peut, de par sa nature immanente, être cette autorité. Il faut reconnaître qu’elle est propre à Dieu seul. Toutes les instances humaines ne sont des autorités que dans la mesure où elles sont l’expression et l’organe de la volonté divine, de la voix de Dieu, bref en tant qu’elles sont quelque chose en quoi nous apercevons la présence et l’action de Dieu même.

Dirons-nous alors que « l’autorité » unique, véritable, première, qui détermine notre foi par l’obéissance qu’on lui porte, est Dieu lui-même ? Ce serait une formule très confuse, malheureuse, presque un jeu de mots. Si nous nous représentons avec précision le concept d’ « autorité », nous devons entendre par lui une instance à laquelle nous croyons ou nous soumettons, parce que nous apercevons en elle le canal et l’expression de ce qui est vrai, valable, sacré. C’est pourquoi appeler « autorité » Dieu lui-même, [17] source première de la vérité et du bien, serait absurde. Dieu n’est pas autorité : il est la *source* de toute autorité. Ou bien devons-nous obéir à Dieu, non pas comme à une « autorité », mais simplement comme à un maître suprême et sans appel, par crainte de sa toute-puissance ? Si répandue que soit une telle conception, non seulement elle est sacrilège (un tyran impitoyable de l’univers ne mériterait pas le nom sacré de Dieu) mais elle n’est même pas convaincante.

Les croyants parlent souvent de l’obligation où l’on est de « craindre » Dieu ; mais il est évident qu’il faut entendre sous ce mot autre chose que la simple crainte inspirée par l’instinct de conservation. La crainte n’est pas un sentiment dont on pourrait prouver ou affirmer d’une façon ou d’une autre l’obligation ; et si on la comprend d’une telle manière, le rebelle intrépide contre Dieu (rappelons-nous la figure de Prométhée ou le Caïn de Byron) reste absolument invulnérable.

Autre chose encore de plus grande importance : pour obéir à Dieu il faut, avant tout, savoir, avoir la conviction qu’Il existe. Et pour se soumettre à une autorité qui serait le canal et l’expression de Dieu et de Sa volonté, il faut surtout *savoir* encore qu’elle est réellement un tel canal, une telle expression. *L’une et l’autre connaissances ne peuvent plus être une foi fondée sur une obéissance aveugle à une autorité* ; autrement nous tomberions dans un cercle vicieux. Elles doivent être une *perception immédiate* et s’élever, comme toute connaissance, à une certitude immédiate ou évidence.

Ce dernier argument, dont la force probante est indiscutable, possède une valeur décisive. *La foi comme obéissance*, *la foi comme confiance*, la foi fondée sur la soumission à l’autorité, s’appuie en fin de compte sur la foi comme certitude, sur la foi comme connaissance. Cette corrélation repose sur sa nature même ; elle reste donc valable, que le croyant en ait conscience ou non ; de même que le lien logique entre des vérités reste valable, que le sujet connaissant l’accepte ou non. Affirmer que la foi est l’acceptation de l’incertain parce qu’on a confiance en une autorité et qu’on lui obéira, cela rappelle à peu près cette primitive cosmologie selon laquelle le monde repose sur une tortue qui repose à son tour sur un éléphant. La question de savoir sur quoi cet éléphant repose lui-même n’est pas posée, par manque de réflexion ou de force imaginative. Comme le monde pour ne pas s’écrouler doit avoir en quelque chose et quelque part le fondement absolu de son équilibre sans avoir à s’appuyer sur quoi que ce soit d’autre, de même la foi, en « s’appuyant » sur la confiance en quelque chose, doit en fin de compte se fonder en ce qui est *certain en soi*, c’est-à-dire est valable sans prendre son appui sur rien d’autre. L’opinion logique de Spinoza, d’après laquelle la mesure de la [18] vérité et de l’erreur est en dernier ressort la *vérité même*, est applicable aussi aux affirmations de la foi.

La foi, dans ses bases fondamentales ou dans son essence, n’est pas une confiance aveugle, mais une *certitude* immédiate, une *perception directe, immédiate de la vérité, de ce en quoi on a foi*. Pour autant qu’il est vrai que la foi est fondée sur la *Révélation*, il ne faut pas entendre par ce mot une chose dont nous *pensons* qu’elle contient la révélation ou que, par une disposition subjective de notre esprit, nous sommes prêts à reconnaître comme porteur de la révélation (peu importe que ce soient des paroles du fondateur de notre religion, ou la Sainte Écriture ou l’enseignement de l’Église) ; il faut entendre seulement la *Révélation même* au sens strict, littéral de ce mot, la *manifestation par lui-même* de Dieu lui-même, Sa propre apparition devant notre âme, Sa propre voix nous parlant, Sa propre volonté que, librement et intérieurement, nous acceptons et que nous suivons par ce que nous *savons* que c’est Sa volonté, une volonté sainte, la volonté de la Sainteté, qui charme et attire notre âme, quelque chose qui possède pour nous une *force de persuasion et une valeur intimes, librement reconnues*. La foi est somme toute *la rencontre de l’âme humaine avec Dieu* ; l’apparition de Dieu à l’âme humaine.

Certes, Dieu ne se révèle qu’à peu de ses élus avec une pleine clarté, avec toute la force triomphante, éblouissante de sa lumière. Les autres n’entendent sa voix que dans le lointain pour ainsi dire, la perçoivent à peine, peut-être, dans le bruit du monde ou ne l’entendent que comme le murmure d’un ami, aux dernières profondeurs de notre conscience à de rares minutes de solitude, de recueillement et de silence. Mais peu importe que nous percevions la réalité de Dieu fortement ou faiblement, clairement ou confusément, de près ou de loin : cette réalité ne peut être en fin de compte *attestée que par elle-même*. Si complexe que soit le réseau des fils unissant l’âme humaine à Dieu, le courant qui les suit et suscite la lumière en notre âme (cette lumière que nous appelons foi) ne peut provenir que de la source première de l’énergie lumineuse, de Dieu même. Que le croyant lui-même en ait conscience ou que, par suite d’un malentendu, il n’en sache rien, cela, encore une fois, ne change rien d’essentiel à cette relation entre les faits.

Celle-ci est parfaitement évidente en soi. Mais il est possible et utile de l’éclairer d’un autre côté, purement pratique et psychologique. Comment se produit la conversion d’un incroyant à la foi, la première découverte de la foi ? Laissons de côté les cas de retour à une foi d’enfant oubliée et perdue. Nous vivons maintenant dans un monde où des millions de gens, même dans leur enfance, n’ont aucune impression religieuse : ils grandissent au milieu de l’incroyance comme dans une atmosphère qu’ils respirent [19] depuis leur naissance. À cet égard tout appel à des autorités sacrées reste vain parce que l’âme de ces gens ne les admet pas, ne comprend même pas ce que veut dire « autorité sacrée ». Est-ce que tout accès à Dieu, à la foi est interdit à une telle âme ? L’expérience prouve qu’il n’en est pas ainsi. Mais puisque toutes les voies humaines qui mènent le croyant à Dieu et sont l’expression de la réalité divine restent dans ce cas essentiellement inutilisables, il n’y a évidemment plus qu’une possibilité : la foi ne peut s’allumer alors qu’*immédiatement* dans l’âme, c’est-à-dire sous l’action directe de Dieu, par une réception directe et vivante, bien que confuse, de la réalité divine. Et nous voyons parfois comment une âme, enracinée dans l’incroyance, commence, exposée à un danger de mort, à prier le Dieu qu’elle ne connaît point ; ou comment une parole de l’Évangile la plonge dans l’attendrissement devant l’ineffable beauté de la vérité divine. Soudain les yeux fermés de cette âme s’ouvrent et celle-ci, au delà des limites du monde terrestre, pressent la lueur de quelque rayonnement céleste ; elle déborde d’une béatitude et d’une paix qui dépassent toute compréhension humaine. Une telle âme *sait* que la voix de Dieu l’a touchée et qu’elle possède, ne fût-ce que pour un court instant, la *foi-certitude*. Mais, au fond, tout croyant fait cette même expérience aux minutes où il sent que son âme a été touchée par ce qui s’appelle la grâce divine. Et celui qui n’a jamais ressenti cela, *celui-là ne peut se considérer comme croyant*, même s’il reconnaissait toutes les autorités consacrées par l’Église.

Autre exemple : nous vivons dans un monde où il y a beaucoup de *croyances diverses*. Je laisse de côté les divergences entre les confessions chrétiennes. Mais dans le monde il y a des chrétiens, des juifs, des mahométans, des bouddhistes et toutes sortes de « païens ». Existe-t-il une possibilité, sinon de « démontrer » au sens exact et logique du mot, à tout le moins de montrer d’une manière probante la vérité d’une de ces croyances ou, plus précisément, sa supériorité sur les autres ? Pour le chrétien cela revient pratiquement à poser cette question : est-il possible de convaincre de la vérité de la foi chrétienne, l’adhérent d’une autre religion, de lui montrer cette vérité ? L’expérience missionnaire atteste qu’il existe une telle possibilité. Je ne sais pas comment se fait dans la pratique le travail du missionnaire chrétien et il ne m’est pas nécessaire de me lancer en des conjectures psychologiques compliquées. Le fond du problème est d’une parfaite clarté. Pour ce qui est des non-chrétiens, le renvoi à des autorités sacrées est évidemment aussi vain que pour les athées. Le chrétien fonde ses arguments sur l’Évangile et sa tradition ecclésiastique ; mais le juif leur oppose sa foi en la sainteté de l’ancienne Loi et de la tradition talmudique, le mahométan s’en réfère à celle du Coran qui, selon sa croyance, fut écrit au ciel, et le bouddhiste à la force [20] sainte, pour lui, des sermons du Bouddha. À l’autorité du Pape le lama bouddhiste opposera celle du Dalaï-Lama. Les représentants de ces diverses croyances devront-ils rester séparés, simplement parce qu’ils ne peuvent se mettre d’accord et se comprendre mutuellement ? Y a-t-il entre eux un langage commun, le langage de la *Vérité même* ? Et si ce langage existe, en quoi consiste-t-il ?

Strictement parlant, cette même question se pose ou devrait se poser à toute âme humaine. S’il y eut des époques où les gens d’une même foi vivaient dans leur cercle fermé, ignorant l’existence d’autres croyances ou ne les connaissant que par ouï-dire, et les considérant comme des monstruosités incompréhensibles, comme une perversion de sauvages aveugles et ignorants, ces époques sont depuis longtemps passées. Depuis longtemps déjà, malgré tous les isolements, toutes les discordes politiques, nationales et culturelles, l’humanité vit en fait d’une vie commune ; ses parties séparées sont en étroit contact les unes avec les autres. Orient et Occident, mondes chrétien, mahométan, hindou, chinois, sans parler des Juifs dispersés dans tout l’univers, se trouvent en une communion étroite, ininterrompue. Si l’Évangile a été traduit dans toutes les langues du monde, les livres sacrés de l’Orient l’ont été dans les langues de l’Europe chrétienne. Nous n’avons pas l’excuse de ne pas connaître d’autre foi que la nôtre. Toute âme humaine doit en fait se poser cette question : laquelle, parmi beaucoup de croyances, est la véritable ? Où se trouve l’authentique vérité religieuse ?

Sans doute la grande majorité des hommes n’est guidée ici que par ses propres sympathies irrationnelles et suit la règle : « non pas aimé, parce que beau, mais beau parce qu’aimé. » Cependant l’âme pleinement consciente du devoir qu’elle a de trouver l’authentique vérité, ne peut en être satisfaite. Si je suis chrétien *seulement* parce que je suis né et que j’ai été élevé dans une famille chrétienne, dans un milieu de culture chrétienne, que je me suis accoutumé à cette culture et l’ai aimée, et si, pour cette seule et unique raison, d’autres continuent de rester fidèles à diverses autres croyances, alors toutes les croyances du monde deviennent de vaines conventions, elles sont le fruit de circonstances historiques accidentelles et nous n’avons, pour aucune d’entre elles, de garantie de vérité. Mais, s’il en est ainsi, quand nous devons *choisir* entre diverses croyances, et donc entre diverses autorités qui se contredisent et dont chacune prétend à la sainteté et à l’infaillibilité, il est clair qu’aucune autorité ne peut être à la base de notre foi, car nous devons avoir un critère pour choisir entre elles, pour juger de leurs prétentions. Comment sortir d’une situation apparemment sans issue ? La solution est très simple : elle est celle dont dispose l’homme de science, quand il doit choisir entre diverses théories scientifiques qui se contredisent. [21] En religion comme en science il faut choisir *la doctrine la plus vraie*, et pour cela les vérifier toutes, les *comparer avec la réalité même dont elles parlent*. Si moi, chrétien, je ne puis prouver, ni à moi-même ni aux autres, la vérité de ma foi en me référant simplement à un texte de l’Écriture ou à la doctrine de l’Église chrétienne, je dois alors *et je peux* voir et montrer que la doctrine et la personne du Christ sont plus hautes, plus pures, plus belles, plus convaincantes que la doctrine et la personne de Moïse, de Mahomet et de Bouddha. Cela veut dire que je dois voir et montrer que dans la doctrine et la figure du Christ la vérité divine elle-même est exprimée plus pleinement, plus profondément, plus clairement, plus fidèlement que nulle part ailleurs.

Ainsi, me limitant ici aux remarques les plus élémentaires, il suffit de me rappeler que Moïse, malgré toute la grandeur de la vérité divine qu’il a révélée, a ordonné au nom de Dieu de tuer sans pitié les étrangers et les païens ; le Christ, en revanche, apprit à aimer tous les hommes sans distinction, même les étrangers et les ennemis ; cela seul prouve que le Christ a révélé aux hommes la vérité divine plus pleinement, plus profondément, plus fidèlement que Moïse. Il me suffit de me rappeler que Mahomet a épousé une riche veuve, dirigeait une entreprise commerciale, avait de nombreuses femmes, fut un conquérant et un homme politique rusé et que le Christ a vécu pauvre, sans toit et ne connaissait d’autres motifs d’action que de proclamer et d’accomplir dans le renoncement la volonté divine. Il révéla l’essence de cette volonté comme amour, embrassant dans l’oubli de soi toutes choses. Cela suffit pour nous faire connaître avec une *pleine certitude* que la personne et la doctrine du Christ sont à tout le moins infiniment plus près de Dieu que celles de Mahomet, et que celui-ci, auprès de la perfection surhumaine du Christ, même si nous voyons en lui un authentique prophète de Dieu, n’est qu’un mortel imparfait et pécheur. Et même la sublime prédication de Bouddha enseignant aux hommes le renoncement aux désirs terrestres pour atteindre la félicité du Nirvana, doit évidemment céder le pas, pour ce qui est de la plénitude de vérité, aux paroles du Christ nous montrant le chemin de la vie éternelle, de la béatitude du royaume céleste par l’oubli de soi et l’amour du prochain. De même que la figure de Bouddha, fils de roi en sa jeunesse, vieillard mourant paisiblement sous un arbre, malgré toute sa beauté ne peut se comparer à la figure du Christ, le fils du charpentier, qui était sans abri, dont le cœur brûlait constamment de la lumière divine de l’amour et qui marcha au supplice de la croix pour délivrer le monde du pouvoir du péché.

Certes, dans une estimation comparative de ce genre, nous devons nous méfier de l’étroitesse de cœur qui, par amour pour l’un, nous rend aveugle pour tout le reste et même nous le fait [22] rejeter ou haïr. Renonçant au contraire à toute partialité humaine, aveugle, nous devons et pouvons voir les reflets de la vérité divine partout où ils se trouvent réellement, même sous les formes qui nous sont le plus étrangères et inaccoutumées. En fait, toutes les grandes religions de l’humanité contiennent des éléments de vérité que non seulement nous pouvons, mais que nous devons accueillir. Et Moïse, et les prophètes hébreux, et Bouddha, et l’auteur des Oupanichads, et Lao-Tseu, et les penseurs religieux de l’antiquité, et Mahomet, peuvent et doivent être nos maîtres, notamment quand ils ont exprimé d’une manière adéquate l’authentique vérité, la voix divine. *Précisément parce que* dans la personne du Christ et dans sa révélation le chrétien voit l’expression absolue de Dieu et de sa vérité, il sait que cette vérité est universelle, que des échos partout et toujours en ont été perçus par l’âme humaine et se sont partiellement exprimés. Reconnaître une religion comme véritable ne veut pas dire qu’on rejette toutes les autres comme fausses ; cela signifie seulement que l’on voit en elle la plénitude de la vérité et le critérium de la relative vérité d’autres religions. En un mot, l’estimation comparative des différentes croyances consiste simplement à reconnaître les justes rapports hiérarchiques qui existent entre elles et à distinguer en elles le vrai du faux, la plénitude de la médiocrité, le divin de l’humain.

Mais d’une manière ou d’une autre nous avons la possibilité d’estimer la valeur des diverses croyances, de distinguer en elles ce qui est plus vrai de ce qui l’est moins, de voir celle où la lumière de la vérité divine brille le plus clairement, se révèle à notre âme avec le maximum de plénitude et d’à propos. D’où vient cette possibilité ? Comment le sais-je ? Rappelons-nous encore une fois les paroles du philosophe : « *La Vérité est son propre critérium et celui de l’erreur* », et l’affirmation analogue : « de Dieu et de Sa vérité ne témoigne en fin de compte que *Dieu lui-même* ». *La foi en tant que confiance*, la foi en tant qu’obéissance à une autorité est *fondée sur la foi-certitude*. Si je suis chrétien et crois au Christ et en sa doctrine ce n’est pas que je me considère comme tenu à honorer respectueusement la parole de l’Évangile ou l’autorité de l’Église qui m’enseigne cette foi ; mais je crois en l’Évangile parce que, par lui, par l’image du Christ qu’il garde, je vois Dieu lui-même, je reconnais des vérités qui, elles-mêmes, sont telles que je les accueille comme la voix de Dieu lui-même ; et je vénère l’Église parce que, dans les paroles et les œuvres de ses grands docteurs, confesseurs, saints et philosophes, je perçois avec certitude la vérité et la sagesse divines.

Bien que cette coordination, comme on l’a montré, reste valable, que le croyant lui-même la comprenne et la reconnaisse ou non, cependant, pour la stabilité, la juste proportion, l’intelligence de [23] la foi, il est extrêmement important que nous en ayons pleinement conscience. J’ai dit plus haut qu’une conception opposée de la foi (conception jusqu’à présent dominante) plonge ses racines dans tout le passé historique de la pensée religieuse. Il est d’autant plus important de retenir le moment où, dans l’histoire de la conscience religieuse, s’éveilla et s’exprima pour la première fois la compréhension de la nature véritable de la foi, de la foi-certitude, c’est-à-dire en tant que perception immédiate et libre de la vérité divine, ou comme conscience de la rencontre de l’âme humaine avec la réalité même de Dieu. C’est, si je ne me trompe, dans les paroles significatives du prophète Jérémie annonçant la nouvelle alliance que Dieu conclura avec Israël : « *Je mettrai ma loi dans leurs pensées, et je l’écrirai dans leur cœur* et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. *Et nul n’enseignera son prochain, ni son frère en disant : connais le Seigneur, parce que tous*, du petit au grand, Me connaîtront. » (Cf. Isaïe 54, 13 : « Et tous seront enseignés par Dieu »). Nous sommes très clairement informés que c’est précisément cette vue des prophètes hébreux qui a déterminé la forme sous laquelle la révélation du Christ présente l’essentiel du « Nouveau Testament », c’est-à-dire la véritable attitude chrétienne devant Dieu. Dans l’Évangile de Saint Jean, le Christ lui-même cite les paroles d’Isaïe : « Et tous seront enseignés par Dieu », par lesquelles il confirme Ses propres paroles : « *Personne ne peut venir à moi s’il n’est attiré par le Père... Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement*, vient à moi. » (Ev. selon saint Jean VI, 44-45).

Cela n’est point une parole évangélique accidentelle, isolée, par hasard, d’un contexte, une de ces citations qui, comme on le sait, peuvent tout démontrer. En cette citation est au contraire exprimé tout l’essentiel du « Nouveau Testament », de cette nouvelle conception des rapports entre l’âme humaine et Dieu, la conception présentée et proclamée par le Christ. Si nous laissons de côté le *contenu* de la révélation du Christ et concentrons notre attention sur la révélation des rapports existant entre l’âme humaine et Dieu, nous constatons que *tout le sens* de cette révélation, toute sa signification révolutionnaire consiste précisément dans la découverte qu’elle fut pour l’âme humaine de l’immanence divine, de sa proximité immédiate et de son accessibilité pour l’âme. C’est pourquoi de l’essence même de la révélation chrétienne découle ce fait que la foi est *connaissance immédiate* de Dieu, une connaissance qui peut être plus claire chez les enfants que chez les « scribes », les connaisseurs de l’Écriture, des lois et de la tradition. Ceci est exprimé avec une particulière netteté dans l’Évangile de saint Jean ; quelle que soit son origine historique et sa valeur comme source d’informations sur la vie du Christ, cet évangile (comme aussi les Épîtres de saint Jean) est, avec une [24] absolue évidence, pour ceux qui « ont des oreilles pour entendre », l’expression la plus profonde et adéquate de ce qu’il y a d’essentiel dans la révélation du Christ. Comme le Christ lui-même *connaît* Dieu (« Je connais le Père... ; si je disais que je ne Le connais pas, je serais un menteur semblable à vous », 15 ; VIII, 55 ; « *Je sais* d’où Je suis », VIII, 14 ; « Nous parlons de ce que nous *savons* et témoignons de ce que nous avons vu » (III, 1) ; de même ses disciples doivent aussi *connaître* Dieu (« Si vous Me connaissiez, vous connaîtriez aussi Mon Père », VIII, 19 ; « Les brebis suivent le vrai pasteur, parce qu’elles *connaissent* Sa voix », X, 4 ; « Vous Le connaissez, l’Esprit de vérité, parce qu’il demeure au milieu de vous et il sera en vous », XIV, 17 ; « Or la vie éternelle c’est qu’ils *Te connaissent*, Toi, le seul vrai Dieu », XVII, 3. Cf. la parole des synoptiques : « il vous est donné de *connaître* les mystères du Royaume de Dieu », Math. XIII, 11 ; Marc IV, 11 ; Luc VIII, 10). De même aussi dans la première épître de saint Jean : « Vous avez reçu du Saint l’onction et *connaissez* tout » (II, 20) ; « celui qui connaît Dieu nous entend » (IV, 6) ; « quiconque aime est né de Dieu et *connaît* Dieu » (IV, 7) ; et la remarquable explication de la foi comme connaissance : « nous connaissons que nous demeurons en Lui et Lui en nous, parce qu’il nous fait part de Son Esprit » (IV, 13 ; III, 24).

Toute la doctrine de l’Esprit-Saint n’est rien d’autre que la révélation de cette force ou hypostase de Dieu par laquelle Dieu, d’une manière immanente, est présent en l’âme humaine et se découvre à elle. Tels sont précisément, selon la parole du Christ, ces « véritables adorateurs » que le Père cherche pour lui : ce sont ceux qui adorent le Père « en esprit et en vérité » (Ev. de saint Jean IV, 23). La désignation du Christ-Messie par le nom d’ « Emmanou-El » (Isaïe VII, 14 ; Math. I, 23) signifie que par Lui et Son nouveau Testament est entrée dans le monde une connexion définie par les mots : « Dieu est avec nous » et qui est la présence immanente de Dieu en notre âme, son immanente proximité et clarté.

C’est précisément sur cette foi-connaissance, sur cette foi librement attestée par l’âme humaine, qu’est fondée la *liberté de l’homme* proclamée par la révélation chrétienne (« là où est l’Esprit du Seigneur, là est aussi la liberté », 2 Cor. III, 17) ; cette liberté que l’apôtre Paul recommande aux Galates avec tant d’insistance et que le Christ lui-même a proclamée : « *Je ne vous appelle plus esclaves, parce que l’esclave ne sait pas ce que fait son maître* » (Ev. de saint Jean XV, 15 [[1]](#footnote-1)).

[25]

Je prévois déjà, certes, l’objection des partisans d’une conception différente de la foi. On me dira que la manière de voir qui vient d’être exposée livre passage à un subjectivisme et à un individualisme religieux illimités, menace de noyer la vérité religieuse authentique et exacte dans un chaos de rêves humains, brumeux et vides, qui peut toujours mener à de funestes erreurs. On me dira que cette manière de voir écarte complètement la *révélation positive* sur laquelle pourtant s’appuie la foi chrétienne, de même que toutes les autres grandes religions, que de cette façon est au fond rejetée la nécessité pour le chrétien de suivre le Christ, de croire en Lui comme en la seule source infaillible de la vraie foi divine. On me montrera que les livres du Nouveau Testament ne cessent de répéter que seule la foi au Christ et en ce qu’il a révélé découvre à l’homme l’authentique vérité, que, par conséquent, hors de la *foi-confiance* (précisément la confiance au Christ, l’humble imitation du Christ), il n’y a point pour l’homme de lumière ni de salut. On me citera les paroles solennelles et graves du prologue de l’Évangile selon saint Jean « *Personne n’a jamais vu Dieu* ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c’est lui qui l’a fait connaître » (I, 18 ; IV, 46 et I, Ire Épître de saint Jean, IV, 12).

Comme je l’ai déjà fait remarquer au commencement de ces réflexions, je ne nie pas que, dans cette manière de comprendre l’essence de la foi, manière dominante et que je critique, il n’y ait une part de vérité. Et ce n’est point par une aveugle soumission à la lettre de l’Écriture, mais dans une conviction personnelle intime que je reconnais que les paroles à l’instant citées par moi (inconciliables, semblerait-il, avec le point de vue que je propose) renferment une vérité essentielle et indispensable à l’âme humaine. Je pense pourtant que des considérations de ce genre comme aussi les paroles évangéliques citées, ne contredisent pas ma pensée : elle peut, ainsi que je viens de le montrer, s’appuyer sur l’esprit tout entier de la révélation évangélique et même directement sur d’autres paroles de cette révélation ; autrement il faudrait reconnaître que l’Évangile se contredit lui-même. Ces paroles montrent seulement que ce qui a été dit plus haut de la véritable essence de la foi n’épuise pas encore le sujet et demande quelques explications complémentaires qui d’elles-mêmes amèneront les rectifications et amendements nécessaires. Nous nous en occuperons plus loin. Pour le moment, je dois poursuivre dans la voie indiquée, essayer d’éclairer plus profondément les motifs des conceptions que je viens d’exposer.

[26]

**Dieu est avec nous.  
PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 2

La foi en tant  
qu’expérience religieuse

[Retour à la table des matières](#tdm)

La conviction que la foi est fondée sur la confiance en une autorité et sur l’obéissance envers elle, envers cette instance qui, contrairement à nous, est initiée aux mystères divins, connaît immédiatement Dieu et, pour cette raison, peut seule nous Le découvrir, cette conviction présuppose évidemment que la sphère de la réalité divine est loin de nous et nous est inaccessible.

Pour nous servir des termes de la logique et de la théorie de la connaissance, la foi, selon cette manière de voir, est un jugement sur l’*objet transcendant*, jugement qui ne peut être vérifié par une expérience immédiate. Ainsi, la foi en l’existence de Dieu est, de ce point de vue, la conviction, la *pensée*, que, quelque part, « dans les cieux », à un endroit qui nous est absolument inaccessible, demeure un être personnel, possédant tous les attributs nécessaires de la Divinité : l’éternité, l’absolue perfection, l’omniscience, la toute bonté, la toute puissance. Pour la connaissance pure, désintéressée, cela n’est rien de plus qu’une conjecture, une hypothèse et qui en outre, comme nous venons de le montrer, n’admet pas de vérification. La froide raison ne peut porter sur cette hypothèse que ce jugement : peut-être en est-il ainsi, mais peut-être qu’il n’en est rien. Et encore les chances que cette hypothèse soit vraie n’atteignent-elles pas, comme il pourrait paraître à première vue, la moitié de toutes les possibilités. Une affirmation en effet est toujours celle de quelque chose de parfaitement défini. La négation au contraire a une teneur indéterminée et admet une quantité infinie d’autres possibilités. À l’affirmation de l’existence de Dieu on peut opposer cette autre que « les cieux sont vides », qu’il n’y a là rien du tout et que le monde terrestre visible épuise tout l’être. Mais la négation peut avoir une multitude d’autres sens. Elle peut signifier par exemple que ce n’est pas Dieu qui régit le monde, mais le diable, ou qu’il existe, non pas un Dieu unique, maître de l’Univers, mais une multitude de dieux, ou bien encore que Dieu, bien que toute bonté, n’est pas tout puissant (pensée fondamentale des anciens Gnostiques, très populaire chez les penseurs religieux non-chrétiens de nos jours) ; [27] ou bien enfin que Dieu n’est pas du tout éternel, n’existe pas depuis toujours, mais se crée seulement peu à peu dans le processus de l’évolution universelle : pensée favorite de la spéculation philosophico-religieuse allemande, etc... Le contenu de ce qui dans le sens courant s’appelle « foi en Dieu » est donc l’une des nombreuses hypothèses possibles qui sont toutes également invérifiables.

Ou bien prenons un autre exemple. La foi en l’immortalité de l’âme, en la survie de notre personne, est évidemment, par essence même, une foi en quelque chose de transcendant et d’indémontrable. Nous ne pouvons faire en général, au sujet du futur, que des conjectures plus ou moins arbitraires : ce que nous proposons ou imaginons sur l’avenir de notre âme après la mort le sera d’autant plus. Comme il n’est donné à personne d’entre nous de séjourner pendant sa vie « là-bas », dans notre demeure supposée pour l’outre-tombe, comme ceux qui sont partis « là-bas » n’en reviennent pas et ne nous disent rien ; et comme ceux, dans lesquels plusieurs penchent à voir des témoins de « l’autre monde », les « esprits » qui, soi-disant, apparaissent et parlent pendant les séances spirites, sont à tout le moins grandement douteux, il semblerait tout à fait évident que nous ne pouvons avoir « foi » en l’immortalité de l’âme que sous la forme de l’hypothèse non vérifiable d’une réalité transcendante et qui nous est inaccessible. Du point de vue de la connaissance libre d’idées préconçues, la question de la survie de notre âme après la mort doit évidemment rester, de par l’essence même du problème, ce que d’Alembert appelait « le grand peut-être ». En un mot, si l’on entend la chose de cette façon, la foi religieuse ressemble à l’affirmation de l’existence de l’ « homme dans la lune » dont parlent les contes enfantins, mais qu’une saine et sobre pensée a toutes les raisons de mettre en doute. Je laisse de côté ces soi-disant sceptiques qui s’imaginent avoir le droit de nier catégoriquement toute affirmation de foi, c’est-à-dire de *connaître* que le transcendant n’existe pas du tout ou qu’il est absolument contraire aux affirmations de la foi ; il suffit de dire que le véritable et authentique scepticisme est fondé à douter de tout.

Une telle conception de la foi en tant que jugement non démontré et invérifiable au sujet d’une réalité qui nous est inaccessible, fait que, pour l’homme apte à penser d’une manière impartiale et libre, et en particulier pour l’homme habitué à la spéculation et incapable de renoncer au contrôle intellectuel, l’acte de foi est quelque chose d’extrêmement difficile et de précaire, qui exige une douloureuse tension de la volonté, une déformation presque contre-nature de la conscience, une action héroïque de renoncement à la pensée, un *sacrificium intellectus*. La foi entendue de [28] cette manière peut être, au fond, seulement déterminée par des motifs irrationnels : souvenirs d’impressions religieuses reçues étant enfant, peur de la mort et d’un châtiment possible dans l’au-delà pour n’avoir point cru, ou, mettant les choses au mieux, soif de s’oublier dans quelque « sainte folie », dans une autosuggestion consolatrice et douce. Chez les gens qui pensent, cela mène ou bien à un véritable dédoublement de la conscience, à la fameuse « comptabilité en partie double » selon laquelle on pense une chose à l’église, le dimanche, mais, pendant la semaine, dans son cabinet ou son laboratoire, on pense une tout autre chose ; ou bien cela conduit à une douloureuse et désolante hésitation entre la foi et l’incroyance.

Je vais citer un exemple concret, celui du remarquable et malheureux poète français Arthur Rimbaud, qui fut pendant toute sa vie un cynique et un révolté. Sa sœur, qui était croyante, raconte comment, près de mourir, plein du désir de croire, il subit la terrible torture du doute : « Il me regardait dans les yeux comme il ne m’a jamais regardée. Il a voulu que je m’approche tout près, il m’a dit : « Tu es du même sang que moi. Crois-tu, dis, crois-tu ? » J’ai répondu : « Je crois, d’autres plus savants que moi ont cru, croient, et puis je suis sûre à présent, j’ai la preuve, cela est. » Il m’a dit encore avec amertume : « Oui, ils disent qu’ils croient, ils font semblant d’être convertis, mais c’est pour qu’on lise ce qu’ils écrivent, c’est une spéculation. » J’ai hésité, puis j’ai dit : « Oh ! non, ils gagneraient plus d’argent en blasphémant ! » Il me regardait toujours avec le ciel dans les yeux ; moi aussi. Il a tenu à m’embrasser, puis : « Nous pouvons bien avoir la même âme, puisque nous avons un même sang. Tu crois alors ? » Et j’ai répété : « Oui, je crois, il faut croire [[2]](#footnote-2). »

Peut-on imaginer tourment d’âme plus terrible et désespéré ? À un degré plus ou moins élevé tous les incroyants et intellectuels qui ont soif de la foi ou qui se sont tournés vers elle (pour autant qu’ils partent de cette fréquente conception que nous avons exposée plus haut), ressentent les mêmes doutes.

L’expression la plus paradoxale et poignante de cette compréhension de la foi et de la tragique situation de l’âme humaine qui en découle devant le problème de la croyance et de l’incroyance est sans doute le célèbre « pari » de Pascal. Je dois avouer franchement que, malgré toute l’admiration que j’éprouve pour la sincérité, la force et la pénétration de la pensée religieuse de Pascal, je ne puis voir en ce « pari » rien d’autre qu’une erreur étrange et même sacrilège. On connaît la marche de son raisonnement : comme les chances du pari sur la foi ou l’incroyance sont de valeur infiniment [29] inégale, qu’en misant sur la foi et nous trompant, nous perdons seulement les misérables biens d’une courte vie terrestre, qu’en misant au contraire sur l’incroyance, nous risquons, si nous faisons erreur, au lieu de posséder une béatitude éternelle, d’être condamnés à des supplices sans fin : donc même avec une chance minime que la foi soit vérité, le calcul du risque ou de la réussite ordonne de choisir la mise sur la foi.

Certes je sais bien que la marche concrète de la pensée pascalienne est beaucoup plus subtile que ce grossier schème logique ; et il y a en elle, comme toujours chez Pascal, des éclairs de génie. On y peut découvrir en outre une idée tout autre, à savoir que, marchant tout d’abord au hasard dans le chemin de la foi, nous y trouvons ensuite une attestation *expérimentale* de sa vérité. Mais, si nous laissons cela de côté pour fixer notre attention sur le grossier squelette logique en question, nous avons l’impression de quelque chose contre nature, d’une sorte de monstruosité spirituelle. Pensant à une chose sacrée et ne sachant si elle existe en réalité, nous devons nous demander s’il *vaut la peine de l’adorer à tout hasard* ; n’ayant aucune base intérieure où appuyer la foi, nous devons obéir au calcul suivant : il est plus avantageux pour nous d’agir en partant de l’hypothèse que, de toute façon, les affirmations de la foi se trouveront être correctes ! Quelle valeur religieuse peut avoir une décision de croire *ainsi motivée* ? Quelle représentation de Dieu et de Son jugement sur l’âme repose au fond de ces calculs ? Si j’étais un incroyant je répondrais à Pascal : « Je préfère me présenter devant le tribunal divin (s’il existe) et dire franchement à Dieu : « Je voulais croire, mais je ne l’ai pu, ne trouvant pas de fondement à ma foi ; je T’ai honnêtement cherché, mais n’ai pu Te trouver ; c’est pourquoi je me suis laissé convaincre que Tu n’existais pas ; et maintenant juge-moi comme tu le veux. » J’ignore s’il y a un Dieu et je pense même qu’il n’y en a point : mais je sais à coup sûr que s’Il existe, Il est miséricordieux et qu’en outre Il estime par-dessus tout la droiture et la pureté d’âme et qu’il ne me condamnera donc point pour une erreur sincère. C’est pourquoi *je ne risque absolument pas de perdre* et tout votre pari est une peu convaincante fiction. »

Mais ce tragique et douloureux état de l’âme devant la question de la foi et de l’incroyance, cette inutile et pénible tension de l’esprit quand nous nous obligeons à croire et *ne pouvons* quand même y arriver (pour cette simple raison que la foi, de par son essence, ne peut être qu’un libre, spontané, irrésistible mouvement de l’âme, joyeux et facile comme tout ce qui est naturel et spontané en nous), tout cela résulte de cette conception de la foi dont nous avons parlé, en tant qu’elle est un *jugement*, fondé sur rien, concernant une réalité transcendante qui nous est inaccessible. De là, je le répète, cet empressement, cette disposition à se fier à une [30] autorité, à fonder notre foi sur ce que nous communique une instance supérieure dont nous pensons qu’elle est plus sage, mieux informée que notre faible pensée humaine, c’est-à-dire qu’elle est réellement initiée à des mystères de l’être qui nous sont inaccessibles et, contrairement à nous, accède immédiatement à eux. — Mais nous avons déjà vu que cela n’est qu’une fausse manière de sortir d’une situation désespérée. On peut et on doit se fier à une autorité, croire au jugement de ceux qui sont plus sages et expérimentés que nous. Mais pour cela il faut déjà *savoir*, et non pas croire aveuglément, qu’ils sont *réellement* plus sages que nous, c’est-à-dire, dans le cas donné, qu’ils sont véritablement instruits par Dieu lui-même ; et pour cela il faut non seulement déjà savoir que Dieu existe, mais pouvoir aussi distinguer soi-même quelles paroles humaines expriment l’authentique vérité de Dieu et quelles paroles ne l’expriment point. Mais comment cette *double* connaissance est-elle possible si la foi n’est partout et toujours qu’une conjecture, un jugement sur quelque chose d’inaccessible ?

Je me suis efforcé plus haut de démontrer que la foi-confiance (immédiatement ou par une suite d’intermédiaires) s’appuie sur la foi-certitude. Mais comment la foi-certitude est-elle possible ? La certitude dans tous les domaines de la pensée et du savoir ne peut signifier qu’une chose : *la présence réelle dans notre conscience de l’objet même du savoir ou de la pensée*. Cette présence réelle de l’objet lui-même est ce qu’on appelle expérience, à la différence du jugement en tant que pensée d’une réalité transcendante. La pensée, le jugement demande vérification, peut être erreur ou vérité. Mais l’expérience témoigne d’elle-même ; il lui suffit simplement d’*être* pour être vérité. Quand j’éprouve une douleur, je sais par le fait même que cette douleur existe véritablement, qu’elle est réalité ; de même je sais qu’une joie ressentie par moi est, dans ce qui constitue ma vie, une authentique réalité. Le doute est dans ce cas tout bonnement impensable, parce que sans objet. La certitude porte toujours en fin de compte ce caractère de connaissance immédiatement évidente dans lequel la réalité même est sous nos yeux et pour ainsi dire se présente à nous ; c’est précisément cela que nous entendons par le mot « Expérience ». L’expérience est la possession de quelque chose qui porte en soi-même l’attestation de la réalité de ce qui est possédé. Si la foi-certitude est possible, cela présuppose qu’elle est une foi possédant le caractère d’une expérience.

Cette idée que l’essence ou la première source de la foi est contenue dans l’expérience, a été nettement exprimée, autant que je sache, à une époque très récente, par William James dans son livre remarquable : *The Varieties of religious experience*. C’est James qui introduisit le concept même « d’expérience religieuse ». [31] Mais James, psychologue pénétrant et personnalité géniale, bien que portée à la bizarrerie, n’a sans doute pas eu lui-même conscience de toute l’importance de ce concept ; car, malgré l’abondance de pensées très intelligentes et justes contenues dans son livre, il avait en philosophie un esprit assez faible et confus. Cette brillante idée de la *méthode d’empirisme radical* sur laquelle il fonde le concept de l’expérience religieuse, il la mêle à d’autres théories, contestables ou vraiment fausses. La preuve qu’il ne comprit pas l’importance décisive de ce concept est déjà dans ce fait qu’il cherchait très attentivement une confirmation de sa foi dans le spiritisme et la parapsychologie ; de plus, il attendait avec impatience la mort qui lui permettrait enfin d’accéder aux mystères de l’être divin. Il nous faut donc, à nouveau et de notre propre chef, expliquer et appuyer de preuves l’idée de l’expérience religieuse.

Je reviendrai loin en arrière. Laissons pour le moment de côté la question de savoir si, dans l’expérience, peut être donné l’objet de la foi religieuse, par exemple, l’existence de Dieu ou la survivance de l’âme après la mort. Posons d’abord cette question plus générale : *l’expérience supra-sensorielle* est-elle possible, cette expérience qui dépasse les limites de ce qui dans l’être est perceptible à nos sens, de ce qu’il y a en lui de « terrestre », d’immédiat, de connu, d’accoutumé : couleurs, sons, goûts, odeurs, qualités tangibles ? Je ne me lancerai pas ici dans une argumentation compliquée, difficile pour l’intelligence qui n’a pas reçu une formation philosophique, en vue de démontrer que déjà la perception des formes géométriques, celle aussi du temps, celle enfin de particularités et de relations familières de l’être qui nous sont tellement connues (comme l’unité et la pluralité, le genre et l’espèce, la similitude et la différence, la cause et l’effet) nous fournissent des cas d’expériences non sensibles ou suprasensibles.

Tournons-nous plutôt vers d’autres faits plus simples et qui sont (nous le verrons bientôt plus loin) en relation directe avec notre sujet. Que signifie, par exemple, l’*expérience esthétique* ? Comment percevons-nous la beauté ? Le mieux ici est de concentrer son attention sur des arts pour ainsi dire, sans objet, tel que la musique ou l’architecture.

Quand il écoute une belle œuvre musicale, l’homme doué du sens de la musique entend, outre des sons transmis par les sens et leurs combinaisons, quelque chose d’autre encore que nous appelons beauté musicale et qui constitue l’être même de la musique. Au delà des sons et par eux nous percevons encore, pour ainsi dire, quelque chose d’inexprimable à quoi les mots ne peuvent que faiblement et imparfaitement faire allusion. La musique de Beethoven nous révèle une héroïque épopée de l’esprit — tristesse, révolte, lutte titanique — nous découvre la triste destinée de cet esprit et la joie de son triomphe. La musique de Bach nous [32] ouvre les cieux et, dans les modulations des voix, nous montre la beauté pure, transparente, sublime d’harmonies célestes. Par la musique de Mozart nous participons au pur jeu d’enfants que mènent d’angéliques créatures et dans la grâce de ce jeu toute la tristesse de l’être s’épure et s’illumine. Notre oreille perçoit des sons ; mais ce quelque chose d’inexprimable dont parlent ces sons, ce qu’ils annoncent est perçu immédiatement par notre âme.

Il en va de même pour l’architecture, « cette musique figée dans l’espace ». Ici aussi, par l’intermédiaire de formes données par les sens, nous percevons un contenu ineffable, suprasensible. Le gigantesque élan d’une cathédrale gothique, toute en dentelle de pierre, nous révèle comment le terrestre tend vers le ciel et comment dans cet effort la grandeur peut s’unir à la subtilité, l’obéissance stricte à la légèreté, à la liberté. Le temple antique, même dans ses ruines, nous fait sentir qu’au delà de notre monde troublé, chaotique et tragique il existe quelque part dans l’être une sphère de beauté calme, heureuse et rayonnante, qui trouve en elle-même sa propre raison. Un palais de la Renaissance nous montre que, même sur la terre, une harmonie peut être réalisée par des proportions que l’intelligence a mesurées, qu’il existe une vérité belle dont le sens repose dans le calme et l’équilibre, dans l’immanente pénétration de l’être par l’ordre et la coordination.

Et de quoi avons-nous conscience dans la délectation de la grâce vivante d’un beau visage ou d’un beau corps humain ? La forme visible est précisément belle ici parce qu’elle est perçue comme l’expression parfaite d’une réalité mystérieusement invisible et cependant proche de nos yeux, enchanteresse et attendrissante.

Quelque part près de la beauté se trouve le *Bien*. Nous distinguons le bien de la beauté, et, dans cet esprit, nous devons également distinguer l’expérience morale de l’esthétique. Mais pour la suite de notre argumentation une autre chose est importante : la perception extérieure du bien, la rencontre avec lui pour ainsi dire, présente une analogie profonde avec la perception de la beauté. Ce n’est donc pas fortuitement que nous parlons de *beauté morale*. Ce que nous appelons beauté morale de l’*esprit* même est une beauté qui, de par sa nature, n’est pas adaptée au visible, à ce qui est perceptible par les sens, à la surface extérieure de l’être, mais se trouve à une invisible profondeur et même, en un certain sens, s’y cache à dessein. Or la beauté morale est d’autre part la plus forte, celle qui étreint le plus notre âme, qui la pénètre le plus profondément. Une douce bonté répondant à une offense ou à une grave injustice, un acte d’abnégation et d’amour comme une mort volontaire et joyeusement sereine pour le prochain, pour le triomphe du bien, tout cela [33] resplendit comme des étoiles dans les ténèbres de notre vie terrestre et se rencontre, bien que rarement, dans ce qui constitue notre expérience. Il est évident néanmoins que nous ne le percevons pas avec les yeux ni les oreilles, mais immédiatement avec notre âme ; de même que dans la beauté esthétique, nous avons ici encore un autre aspect, important, essentiel, de l’expérience *supra-sensible*.

Inutile de citer d’autres exemples. Il est parfaitement clair que l’expérience suprasensible est à notre portée ; mais je prévois déjà l’objection des sceptiques. Il en est ainsi, diront-ils ; mais cela est du domaine subjectif, du domaine de notre vie mentale. Je m’occuperai plus loin de cette objection. Il y a évidemment dans tout cela une certaine interprétation de l’expérience suprasensible, une certaine théorie philosophique à son sujet et, je le dirai tout de suite, une piètre théorie, confuse et fausse. Mais je propose pour le moment de s’abstenir de toutes théories et interprétations et de répondre franchement et sans équivoque à une question : *existe*-t-il en fait (peu importe dans quel domaine de l’être « subjectif », objectif ou autre) ce *je ne sais quoi* que nous appelons beauté et bien ? L’expérience ne peut éveiller aucun doute. Il m’est aussi difficile de nier qu’il y ait dans le monde de la beauté et du bien que de ne pas admettre l’existence de la douleur, du plaisir, de la joie et du chagrin, ou celle des couleurs, des sons, des odeurs et des goûts. Et le caractère de certitude est exactement le même. *Je ne pense pas, je ne présume pas, je ne crois pas* que tout cela existe : je le *sais* parce que je le possède dans l’expérience, c’est-à-dire parce que la réalité correspondante est elle-même présente devant moi. Dans tous les cas cités a lieu une identique *rencontre avec la réalité*. Douter qu’il y ait là une réalité véritable que nous rencontrons, nous demander sur quoi se fonde notre certitude équivaudrait à perdre simplement l’esprit, prononcer des paroles dénuées de sens ou (comme l’a dit un philosophe en une occasion analogue) désirer être sceptique sans les dons nécessaires.

Si, après nous en être clairement rendu compte, nous posons de nouveau la question de savoir s’il existe une *expérience religieuse* analogue en ses éléments, nous sentirons tout de suite qu’une réponse positive à cette question est impliquée d’avance dans ce que nous venons de comprendre. L’expérience de la beauté et du bien est en effet celle de divers éléments qui entrent dans la composition de l’expérience religieuse. Ce n’est pas fortuitement que tout homme, même incroyant, qui essaie d’exprimer ce qui lui fut accessible dans l’expérience du beau et du bien, est obligé d’employer des mots comme « merveilleux », « miraculeux », « céleste », « divin ». La rencontre avec la beauté pure, parfaite, avec la pure bonté, avec la douceur dans la souffrance, avec l’héroïsme dans l’amour plein d’abnégation : pour l’esprit sans [34] préjugés qui, sans raisonner, s’abandonne simplement à l’impression reçue et s’efforce seulement d’en comprendre le contenu, ces rencontres sont, d’une manière absolument inévitable et avec une pleine évidence, à tout le moins un germe, une obscure anticipation de l’expérience religieuse. La tradition touchant le baptême de la Russie ancienne raconte que, lorsque les envoyés du prince Vladimir, qui avaient reçu la mission de chercher la religion véritable, assistèrent à un service divin dans la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople, ils exprimèrent leurs impressions de la manière suivante : « Nous ne savions pas où nous étions, sur la terre ou au ciel. » Ces impressions étaient évidemment surtout d’ordre esthétique, et provoquées par la grandeur du temple, par la beauté poétique et musicale du chant liturgique. D’une manière philosophiquement plus exacte ces impressions devraient s’exprimer ainsi : « Nous trouvant sur terre, nous faisions l’expérience d’une union à l’être céleste. » On peut avoir pleine confiance en la tradition qui dit que cette impression fut décisive dans la conversion du peuple russe au Christianisme.

Nous trouvons une expression touchante de cette même expérience spirituelle chez un écrivain russe de la seconde moitié du XIXe siècle, Gleb Ouspenski, un homme dont les convictions profondes étaient parfaitement étrangères au sentiment religieux, à une compréhension de l’importance de la beauté, et qui était pris tout entier par les problèmes sociaux et moraux. Un jour, à Paris, déprimé à la pensée de l’oppression matérielle et juridique dans laquelle vivait le peuple russe, il entra en passant au musée du Louvre et vit la Vénus de Milo. Il exprime par cette parole : « elle me redressa » le véritable bouleversement qu’il en ressentit. La tristesse que lui donnait une vie sans espoir dans laquelle dominait le mal moral, fut soudain remplacée par le sentiment qu’il *existe* malgré tout en ce monde une véritable justice et vérité, celle de la grandeur et de la dignité humaine incarnée dans l’image de la Vénus ; ce sentiment fit affluer en lui de nouvelles forces spirituelles, le remplit d’un nouveau courage, d’un nouvel optimisme dans la lutte pour la justice et la vérité. Sans le savoir, il faisait, en contemplant la beauté d’une statue antique, une véritable expérience religieuse qui provoquait en lui une renaissance spirituelle. Avec cette impression coïncide celle d’un autre écrivain russe, Tioutchev, un esthète délicat qui, dans une argumentation pessimiste sur la tragique vanité de la vie humaine et le destin de l’Europe, fait cette réserve essentielle : « Certes, la Vénus de Milo est *plus incontestable* que les principes de 1789. »

Il est encore un autre aspect sous lequel l’expérience de la beauté et celle du bien sont ressenties comme expérience religieuse. Tous trois naissent dans les profondeurs de l’esprit [35] humain, en union avec l’être *créateur*, *intime*, de cet esprit. Ce que l’on appelle « inspiration » et qui est la source de la création artistique, comme aussi ce mystérieux choc intérieur sans lequel on ne peut imaginer que soit prise la décision d’accomplir un haut fait moral — ce qui est une victoire décisive sur notre humaine faiblesse, sur notre nature charnelle — sont toujours ressentis comme des contacts de l’esprit humain avec une instance plus haute, surhumaine, comme l’afflux dans l’âme de forces d’un ordre céleste. Et en même temps se fait sentir une action en sens inverse : celui qui possède déjà une foi religieuse en a conscience comme d’une réserve de forces bienfaisantes et qui nourrissent l’âme ; il éprouve aussi l’irrésistible besoin d’exprimer sa foi en des émotions d’ordre esthétique, en de poétiques et musicales louanges de Dieu, en la construction rationnellement incompréhensible d’une belle demeure visible, d’un temple, pour un Dieu invisible et omniprésent.

Si l’expérience du bien et de la beauté entre dans la composition de l’expérience religieuse et en forme comme le germe, elle ne l’épuise pas cependant. Mais quand on possède et comprend la première, il n’est plus difficile de découvrir la réalité de la seconde, bien qu’il soit peu commode de l’exprimer par des mots. L’expérience religieuse est celle de la réalité de cet inexprimable que le langage humain tente de rendre par des allusions à l’aide de mots comme : « sacré », « saint », « sainteté », « Divinité », « Dieu ».

Nous devons prendre garde de ne pas confondre le contenu immédiat de l’expérience avec la « théorie » religieuse qui en dérive et essaye de l’interpréter, c’est-à-dire avec des pensées et concepts par lesquels nous nous efforçons (toujours imparfaitement et donc toujours d’une manière plus ou moins contestable) de comprendre, fixer, exprimer cette réalité éprouvée. Ce qui nous est immédiatement fourni dans l’expérience est une réalité que nous reconnaissons d’une part comme quelque chose de premier, comme une profondeur suprême et d’autre part comme quelque chose d’absolu qui donne la plus haute, la plus intense des joies, une satisfaction et un ravissement parfaits. À cette réalité correspond en notre âme, dans le plan de ses émotions subjectives, un sentiment que nous appelons *vénération* et qui est une indissoluble union de crainte respectueuse (quelque chose de semblable à la terreur, mais pas du tout identique à elle) et de félicité d’amour et de ravissement. Le remarquable théologien allemand moderne Rodolphe Otto a créé à cet usage de très justes expressions : il dit que le sentiment religieux est une combinaison du *mysterium tremendun* et du *mysterium fascinosum*.

Sans dépasser les limites de l’expérience il est possible de comprendre cela à peu près de la façon suivante. Nous avons nécessairement conscience de notre vie (et aussi, en général, de toute [36] vie) comme d’un fragment ou de quelque chose d’intermédiaire, de dérivé, n’ayant pas en soi-même commencement et fin. Il n’est pas question ici de commencement et de fin dans l’ordre du temps, mais dans celui de l’essence même de la vie. Comme notre vie n’a pas en elle-même sa cause première, ni son ultime objet, elle suppose en conséquence l’une et l’autre hors de soi. En théorie nous distinguons la cause première du but final, l’alpha de l’oméga, ce en quoi et par quoi nous sommes, notre origine et ce sur quoi nous nous appuyons, de ce vers quoi notre cœur en fin de compte est entraîné, de ce qui est notre dernier rêve, notre plus profond désir, le sens de notre vie. Mais dans la constitution même de l’être tel que nous le trouvons, le vivons, le percevons dans l’expérience, tout cela est avec évidence une *seule et même chose*. C’est précisément cet ineffable Un, Premier et Dernier qui est ce que nous appelons Sainteté, Divinité, Dieu.

Dans les éléments de notre expérience, de toute notre conscience de l’être, précisément parce que tout en lui est particulier, dérivé, relatif, transitoire, est donné quelque chose d’absolument Premier, Universel, qui pénètre et détermine tout, est éternel. Et justement aussi parce que notre cœur n’est jamais en repos, toujours cherche quelque chose ou aspire à quelque chose, tend vers quelque point, est toujours en mouvement sans rien trouver qui définitivement le satisfasse, l’expérience que nous avons de cette inquiétude dirige notre attention sur le Dernier, le plus Haut, l’absolument Valable, le Saint, sur l’ultime consolation et béatitude. L’idée même de « terrestre » est impossible sans qu’on tienne compte de ce qui s’en différencie et s’oppose à elle, sans l’idée du « non-terrestre », de « l’étranger », du « plus haut ». Si seulement notre cœur, notre esprit sont ouverts, si nous avons des « yeux pour voir », alors l’expérience nous est donnée du Mystère comme source première et dernière fin de notre être. Nous venons de voir que déjà l’expérience du Bien et de la Beauté nous révèle en partie ce secret, fait allusion à lui, nous mène à lui. Mais l’expérience aussi de notre propre conscience nous le découvre avant tout. Saint Augustin, avec une force probante irréfutable, avec la clarté la plus accessible, a montré que, si je sais que j’existe (et je ne puis en douter, car déjà il faut *être* pour douter) alors je sais d’une manière non moins certaine (et si possible encore plus certaine) que la Vérité même existe, hors de laquelle aucune connaissance quelle qu’elle soit, ni ma propre conscience, ne seraient concevables. Si je vois quelque chose, c’est qu’il existe une lumière intérieure dans laquelle et par laquelle je vois. Si mon cœur se trouble et languit, si son essence propre est inassouvie, tend vers ce que nous appelons but, valeur la plus haute, Bien, alors ce Bien suprême, absolu m’est déjà pour ainsi dire secrètement donné, se fait sentir dans une certaine mesure : autrement je [37] ne pourrais le chercher ni me rendre compte de son absence.

Ces raisonnements ne sont point un essai de « prouver l’existence de Dieu », ils ne sont rien d’autre qu’un compte rendu attentif, pleinement conscient de ce qui constitue notre expérience. Mais ils nous révèlent que *cette* expérience possède une véridicité autre et encore bien plus grande et absolue que celle, mentionnée plus haut, de n’importe quelle autre expérience particulière. Tout contenu particulier d’expérience a la véridicité du *fait*. Quand un fait est présent, il est impossible de le nier ; mais il est aisé d’imaginer, de se représenter, de penser qu’il n’est pas. Le fait *est* là ; mais il *pourrait* aussi ne pas être : son existence n’est marquée d’aucun caractère de nécessité absolue. Il en va autrement pour l’expérience religieuse. Nous rencontrons en elle quelque chose d’absolu, le principe de tout le reste, une certaine raison dernière qui comprend tout ce reste ou bien la plus haute valeur et le but qui est présupposé dans toutes nos aspirations particulières : nous faisons ici l’expérience, non pas de ce qui *est en fait* et pourrait aussi ne pas être, mais l’expérience de ce qui est avec une *absolue nécessité*. Nous faisons l’expérience de ce en quoi (et *par quoi*), selon les paroles de l’Apôtre, « nous vivons, nous nous mouvons et nous existons ». L’athée, en niant Dieu, prouve l’existence divine par sa propre existence, comme par sa propre aptitude à formuler ce jugement formellement rationnel ; et il ne la prouve pas moins que le croyant qui confesse sciemment sa foi en Dieu. L’expérience religieuse est celle d’une réalité que nous reconnaissons comme *condition de toute* expérience et de toute pensée, comme fond commun, base d’appui, dernier couronnement de tout ce qui nous est donné et en quoi nous vivons.

La rencontre consciente avec cette réalité, c’est-à-dire le fait que notre attention la saisit et en est consciente, est précisément un *fait*, semblable à tous les autres faits, quelque chose de fortuit, dans le sens que nous venons de montrer, et non nécessaire. C’est justement pour cela que nous parlons ici d’une *expérience* que nous pouvons évidemment faire, mais que nous pouvons aussi ne pas faire. Mais une fois que nous l’avons faite, une fois que nous avons rencontré *cette* réalité, nous sommes, avec une pleine certitude, conscients qu’*elle-même existe, est présente partout et toujours*, que son être porte un caractère d’absolue nécessité, si bien que sa négation se manifeste évidemment comme une parole vide, un impuissant effort de pensée, un indéniable malentendu. Ou bien, comme dit un autre grand penseur religieux, Nicolas de Cuse : « Dieu, comme essence de tout ce qui est, contenu de tous les contenus, cause de toutes les causes et fin de toutes les fins, ne peut être mis en doute », car « si ce qui est à la *base* de toute question est, en théologie, *réponse* à la question, alors aucune question véritable n’est possible au sujet de Dieu. »

[38]

Nous faisons l’expérience d’une certaine base omniprésente, éternelle, de toute cette diversité confuse, instable et changeante que nous appelons « notre vie » ou existence, l’expérience d’un enracinement et d’une immersion mystérieuse de notre âme en quelque chose d’universel, en quelque chose d’autre, de plus profond, de plus haut, en une source de quiétude et de félicité absolue. D’ailleurs toutes les paroles humaines restent ici sans force, non pas que ce qu’elles veulent exprimer soit obscur et contestable, mais au contraire parce que l’on a affaire en ce cas à quelque chose de tellement premier, de si intimement mêlé à notre âme, de si universel et absolument nécessaire que nous ne pouvons plus exactement l’exprimer par la pensée et la parole qui toujours n’expriment que du particulier, du dérivé, du relatif.

Il n’y a ici pour nous en fin de compte qu’un seul point important. Cette mystérieuse réalité, objet ou contenu de la foi religieuse, n’est pas une chose lointaine et qui nous est cachée, une chose que notre regard ne peut atteindre et sur l’existence ou la non-existence de laquelle nous ne pouvons faire que des conjectures incontrôlables. Elle est au contraire tellement proche de nous, tellement soudée à notre âme, tellement omniprésente et universelle, simple et primordiale, que, si nous ne la trouvons pas et la cherchons parfois en vain, c’est *seulement parce que*, tels des presbytes, nous nous sommes habitués à voir les lointains et à ne plus distinguer ce qui est proche ; c’est-à-dire que notre attention s’est habituée à ne saisir que le singulier dans la pluralité, ce qui est ici ou là, ce qui peut être ou ne pas être, et nous ne remarquons qu’avec difficulté ce qui est partout et toujours, ce par quoi nous sommes de toutes parts entourés et entièrement pénétrés.

Le poète mystique allemand Rilke dit à ce propos très justement de Dieu : « Tous ceux qui te cherchent te tentent » (*Alle die Dich suchen versuchen Dich*). En effet, tous ceux qui cherchent Dieu et ne le trouvent pas, ne le cherchent pas où il est ni tel qu’il est ; ils substituent à l’absolue véracité du Dieu réel la non véracité de ce qu’ils inventent et veulent avoir comme Dieu. Par ce fait qu’ils ont *besoin* de Dieu et, dans ce sens, le « cherchent » c’est-à-dire que leur cœur tend vers lui, ils ont raison ; ils témoignent ainsi, comme l’ont compris saint Augustin et Pascal, qu’ils *possèdent déjà Dieu* d’une manière comme cachée, et en puissance. Mais qu’ils le *cherchent*, c’est-à-dire, *pensent* qu’ils ne l’*ont pas* encore, qu’Il leur est caché et douteux, cela prouve qu’ils se trouvent sur une fausse route, cherchent Dieu, mais non pas là où il est, ou bien cherchent un autre Dieu qui n’est pas le vrai. En fin de compte, leur état d’esprit à tous est proche du niveau spirituel et intellectuel de cet incroyant naïf qui démontrait l’inexistence de Dieu par ce fait que, dans ses nombreux vols en [39] avion, il ne L’avait jamais rencontré. Ceci paraît un paradoxe, mais est incontestable : « *croire* » en Dieu, au sens habituel et admis du mot *croire*, c’est-à-dire « conjecturer » ou « admettre » son existence, faire, en hésitant, ce choix difficile et contestable entre « oui » et « non » à l’avantage du « oui », tout en convenant que le « non » possède quand même une signification intelligente et plausible : une *telle* croyance en Dieu équivaut à *ne point croire* en lui. Car la véritable croyance est cette connaissance expérimentale qui rend impensable et sans objet toute négation, hésitation, doute, recherche, tout choix entre deux décisions.

Nous sommes prêts maintenant à répondre à cette question que pose le doute : la réalité de ce que nous appelons « expérience religieuse », de même que celle de l’expérience suprasensible, n’est-elle pas seulement quelque chose de « subjectif », c’est-à-dire une réalité qui appartient au domaine de notre vie intérieure ? J’ai déjà dit plus haut qu’un tel doute, qu’une telle affirmation sont le fruit d’une théorie confuse, mauvaise et fausse. Il n’est pas difficile maintenant de s’en convaincre — Le point de départ en effet d’une telle opinion est cette prévention selon laquelle tout ce qui est, ou bien fait partie du monde objectif, extérieur, matériel, ou bien est du domaine de notre « moi », de notre vie intérieure. Cette opinion anticipe en fait sur la solution du problème ; elle est ce que la logique appelle une pétition de principe. Car, il va de soi que Dieu n’est pas quelque chose comme une pierre, comme la terre, la mer, le ciel, un arbre ou un animal ; et il n’est pas non plus une chose semblable à un état d’esprit, un sentiment, un désir : il n’entre pas dans la constitution de ces deux sortes d’être. C’est un axiome évident pour la majorité des esprits que l’être est épuisé par ces deux genres ou domaines auxquels nous sommes le plus accoutumés ; mais nous avons affaire ici en réalité à une erreur évidente et grossière. Je ne fatiguerai pas le lecteur par des considérations familières à la pensée philosophique et selon lesquelles on ne peut inclure dans le monde matériel ni dans celui de l’âme des éléments comme par exemple les formes et figures géométriques, ou, d’une manière générale, toute cette réalité que connaissent les mathématiques, ou, enfin, une réalité aussi universelle que le temps. Mais il suffit de regarder de près et sans idées préconçues ce qui constitue cette expérience suprasensible dont nous avons déjà parlé (expérience esthétique et morale) pour nous convaincre avec évidence de la fausseté de cette prévention. Les sentiments que nous éprouvons en écoutant de la musique ou en contemplant une œuvre d’art sont, bien entendu, subjectifs ; mais ils sont aussi quelque chose d’autre que la *beauté même*, alors perçue par nous, et que cette réalité esthétique dont notre âme subit alors l’action. Le *contenu* et le *sens* d’une symphonie, d’un poème, d’un tableau, d’une statue, etc... [40] ne peuvent être aucunement appelés mon « état d’esprit » ou mon « sentiment ». Le contenu ou le sens d’une fugue de Bach, d’une symphonie de Beethoven, ce que le compositeur voulait exprimer et que les exécutants s’efforcent de rendre, tout cela reste une réalité et n’est point état d’esprit, ni sentiment, ni élément matériel du monde extérieur. Il en va de même du bien et du mal : de ce qu’ils ne sont pas des éléments du monde extérieur, ils ne sont pas condamnés à n’être en vertu de ce fait que « mon état d’esprit ». Comment pourrais-je reconnaître une obligation à me soumettre à un commandement du bien, accomplir le bien et éviter le mal, si tous deux étaient de même nature que l’humeur, le caprice, la passion, le sentiment, bref, que tout ce qui n’est que soumis à moi-même et se confond avec les autres éléments de ma vie intérieure ? Humeur et sentiment ne sont qu’une parcelle de moi-même, sans autonomie, quelque chose de fortuit, capricieux, sans aucune valeur extérieure, et qui ne peut être une autorité devant laquelle je doive m’incliner. Le bien, comme aussi la beauté, est au contraire une chose que je *rencontre*, qui agit sur moi ; j’y vois un élément supérieur à moi-même, vers lequel je suis entraîné ou auquel je me soumets. Ce n’est pas là une « théorie », mais simplement un fait qu’un esprit impartial ne peut nier. Outre l’être matériel et mental il y en a encore un *autre* qui n’est pas contenu dans les deux premiers et qui en est différent ; nous l’appellerons *être idéal*.

Mais ce fait incontestable est d’une importance décisive ; il suffit de s’en aviser pour que notre conception habituelle du monde et de l’être soit tout entière bouleversée. Car il signifie qu’en plus de ce que nous appelons « monde » ou « être du monde », et qui est composé précisément de ces deux éléments (choses, processus, corrélation de l’ordre matériel d’une part ; phénomènes de la vie mentale, d’autre part), il en existe un *autre* qui, ainsi qu’il en résulte tout naturellement, se trouve au-dessus du premier. Et les *phénomènes* qui se rapportent à lui donnent seuls à notre vie ordre, sens, valeur, servent seuls de jalons dans notre voyage terrestre, nous procurent la possibilité de choisir, de nous orienter, nous guident à travers la masse absurde, indifférente des faits empiriques de l’être matériel et mental. Comme dit Dostoïevski : « Tout ce qui vit et existe en ce monde *vit seulement par un contact avec d’autres mondes*. »

Nous trouvons ici derechef, comme plus haut, et, tout naturellement, pour ainsi dire sans la chercher, une réponse à la question de savoir quel est le caractère de l’être propre à l’objet de l’expérience religieuse. L’homme, qu’il le veuille ou non, qu’il en ait conscience ou non, est depuis toujours et à jamais enchaîné à une réalité plus haute, supracosmique, ou, plus exactement, il est implanté en elle. Il ne pourrait avoir conscience de sa propre [41] vie mentale, voir et connaître un monde supérieur ni choisir entre la vérité et le mensonge, le mieux et le pire, si, par le monde matériel et mental, il n’était relié à un critérium supérieur de la vérité et du mensonge, du bien et du mal, de la beauté et de la laideur, s’il ne pouvait se donner à lui-même un but, c’est-à-dire, s’il ignorait qu’il y a un but dernier et une valeur suprême. Ce Monde Supérieur, cet Absolu, cette Source Première, ce but qui détermine tous les efforts et tous les buts, est (pour employer les paroles de l’Évangile) « la voie, la vérité et la vie ». Celui qui s’en est une fois rendu compte, comprend et approuve ces paroles de saint Augustin : « Et je me dis à moi-même : la Vérité ne serait-elle rien simplement parce qu’elle n’est pas répandue dans l’espace fini ou infini ? Et tu m’appelas de loin : « Oui, elle est. Je suis celui qui *est*. » Et j’entendis comme le cœur entend, et tout doute me quitta. Je douterais plutôt de ma vie que de l’existence de la vérité » (*Confessions*, VII, 10).

Nous pouvons maintenant répondre avec plus d’exactitude encore à la question de savoir si le contenu de notre expérience religieuse est « objectif » ou seulement « subjectif ». La réponse, comme nous l’avons dit, consiste à écarter le dilemme. Si par « objectif » on comprend ce qui existe à l’image du monde extérieur, ce que les yeux peuvent voir, les oreilles entendre, les mains toucher ; et si par « subjectif » on entend ce qui est engendré par les forces de notre vie intérieure, ce qui dépend complètement de nous et nous est soumis, alors la teneur de l’expérience religieuse (comme aussi celle de l’expérience esthétique et morale) n’est *ni* objective, *ni* subjective : le caractère de sa réalité se trouve en dehors et au-dessus de ces catégories courantes. Mais si par « objectif » on comprend simplement ce qui est *hors* de nous, et par « subjectif » ce qui est *en* nous, alors la réalité du contenu de l’expérience religieuse est en même temps *et* objective, *et* subjective. Étant absolue, universelle et pénétrant tout, elle se trouve *et* en nous, *et* hors de nous, parce que nous nous *trouvons en elle*. Elle est semblable à l’air qui n’est en nos poitrines que parce qu’il nous entoure et que nous sommes plongés dans l’atmosphère que nous respirons. Au demeurant, cette analogie n’est pas non plus exacte, elle « boite » comme toutes les analogies. Il en va comme si nous respirions l’air en l’attirant avec celui qui déjà se trouve en nous. L’être divin nous devient accessible parce que nous lui répondons et l’assimilons avec ce que nous avons en nous de divin. Les dernières profondeurs de notre personnalité, nous en avons conscience nous-mêmes comme de quelque chose de supérieur, de sacré, de pareil à Dieu et que les termes philosophiques reçus ne désignent point par « âme », mais par « esprit ». La sentence antique : « Le semblable est connu par le semblable » possède ici toute sa force. Plotin dit : « Si notre œil n’était pas lui-même [42] semblable au soleil, nous ne pourrions voir le soleil ; si notre esprit n’était pas apparenté à la Divinité, nous ne pourrions concevoir Dieu [[3]](#footnote-3). » L’apôtre dit de même : « *Nous savons qu’Il est en nous et nous en Lui parce qu’il nous a donné de son Esprit*. » Et saint Augustin exprime la même idée avec la force géniale qui est propre à sa parole : « Ne va pas au-dehors : viens au-dedans de toi ; en l’homme habite la Vérité ; et là où tu te trouveras limité, là (en toi-même) va au-delà des limites de toi-même (*transcende te ipsum*) ».

Le dilemme lui-même, tel qu’il est ordinairement posé, est un malentendu provenant d’une représentation matérialiste naïvement concrète, qui conçoit notre « âme », notre « moi » comme un vase clos ayant une ouverture seulement vers le dehors, ne communiquant qu’avec le monde extérieur et isolé à l’intérieur par une membrane imperméable. Partant de cette représentation préconçue ou bien on cherche Dieu au dehors, dans les éléments du monde extérieur, ou bien on déclare qu’Il est une illusion, c’est-à-dire un état d’âme, élément et produit de notre propre vie intérieure. Mais l’âme n’est pas un vase clos ; elle est d’une profondeur insondable ; et dans cette profondeur, non seulement elle est ouverte à Dieu et en contact avec Lui, non seulement elle l’absorbe en elle-même en se découvrant à Lui (comme la plante absorbe avec ses racines l’humidité du sol) mais elle vit même d’une certaine vie commune avec Lui, se trouve avec Lui en une telle relation qu’Il déborde en elle et elle en lui. C’est précisément cette relation indicible, incomparable, cette unité de deux (de Dieu et de moi) qui est le *fond de la véritable foi*. La foi n’est pas une conjecture arbitraire au sujet de quelque chose de lointain, d’inaccessible, d’invérifiable. Elle est expérience ; elle est comme la plus intime des possessions, et présente le caractère d’une fusion et d’une réciproque interpénétration. C’est quelque chose qui, dans les éléments de notre vie terrestre, n’offre d’analogie qu’avec l’extase et la paix bienheureuse de notre âme dans les embrassements d’un être aimant et aimé. La foi ressemble à l’heureuse certitude d’un amour secret, caché au monde. Ce n’est pas sans raison que le *Cantique des Cantiques*, qui chante les transports d’un amour mutuel, est reconnu comme l’expression la plus puissante et la plus adéquate des rapports entre l’âme humaine et Dieu. Seulement, étant une communion spirituelle [43] et une communion avec une *éternelle et parfaite réalité unie* par surcroît *à notre âme*, cette possession (bien qu’il puisse se trouver en elle aussi, par suite de l’imperfection de l’âme humaine, des péripéties et une évolution dramatique) est infiniment plus stable, assurée et calmante qu’une extase fugitive de paix dans la tempête d’une communion érotique et même que l’heureuse quiétude procurée par l’amour humain le plus durable et intime. Comme il a déjà été dit, la foi est une si intime possession de son objet que le fait même de la possession est un témoignage incontestable et évident de la réalité de ce qui est possédé.

Il est faux que l’âme humaine, de par sa nature, soit isolée et condamnée à la réclusion ; ce n’est pas la solitude, mais au contraire 1’« unidualité » (*Zweisamkeit*), comme le disait Nietzsche, qui est le fondement immuable et l’être déterminant de la vie humaine. Cela ne peut rester inaperçu qu’à notre propre aveuglement, ou nous échapper que si nous-mêmes nous nous obstinons d’une manière arbitraire et contre-nature à nous éloigner de ce fondement. Et toute humaine et terrestre union, tout commerce entre *moi* et *toi* (hors duquel notre vie est absolument impensable) proviennent de cette initiale « unité de deux », de même que tout contact avec le monde extérieur présuppose la vie intérieure de l’organisme, une vivante circulation du sang fondée sur un processus ininterrompu de respiration.

Il reste maintenant à compléter les mêmes raisonnements au sujet de l’autre objet de foi dont il a été fait mention plus haut, celui de la croyance en l’immortalité de l’âme et en sa vie outre-tombe. Après tout ce qui a été dit il n’est pas difficile de voir aussitôt que *cette* foi aussi (qui, à première vue, paraît n’être évidemment qu’une conjecture, une hypothèse au sujet de quelque chose d’absolument inaccessible et invérifiable, un espoir que rien ne garantit) possède en fait le caractère d’une certitude expérimentale. Sans doute nous ne savons pas et, pendant notre vie terrestre, nous ne pourrons jamais savoir ce qu’il *adviendra* de nous au cours des événements temporels qui se succèderont en ce « futur » qui surviendra après notre mort. Mais par la foi en tant qu’expérience religieuse au sens indiqué plus haut, par l’expérience que nous faisons de notre enracinement en Dieu et de notre indissoluble union à Lui, nous *connaissons avec certitude* une autre chose : l’*éternité* de notre âme. Nous savons que ce qui s’appelle notre « moi », notre « âme », non seulement est en contact avec la réalité éternelle de Dieu, non seulement peut s’en imprégner et l’aspirer en soi, mais participe, au plus profond de son être, à l’éternité, est, en son essence même, semblable à Dieu. Nous savons aussi que, non seulement nous sommes *créés* par Dieu, comme un vase fragile est formé par le potier ; mais nous sommes d’autre part « *nés* d’en haut », « de l’Esprit » et [44] « de Dieu » (Ev. de saint Jean, III, 3-8 ; Ep. de saint Jean, I ; 3-9).

L’habituelle objection des sceptiques : pourquoi n’existions-nous pas avant notre naissance ? est fondée sur un malentendu. L’éternité est autre chose qu’un séjour dans le temps. Si la mémoire est un souvenir du *temps* passé, il est tout à fait naturel que la conscience de l’éternité ne puisse trouver place en elle. Sans doute, ce qui a commencé à être dans le temps, a « surgi » en lui, n’a pas la garantie d’une prolongation illimitée de son existence dans le futur ; et il serait même plutôt incontestable que tout ce qui « a commencé » doive également « finir ». Mais comme il est impossible de confondre (dans l’ordre métaphysique) notre mystérieuse origine aux profondeurs absolues de l’être, notre « création » par Dieu, avec notre conception et notre naissance sur le plan du temps (dans l’ordre empirico-biologique), de même il est impossible de confondre, dans le même ordre, la fin à laquelle notre vie est condamnée avec la destinée métaphysique de notre âme. Cette destinée est déterminée par le fait que nous sommes créés à l’image de Dieu et sommes donc éternels. Il n’y a pour moi aucune nécessité d’essayer de regarder dans le « futur » de mon âme après la mort (ce qui est impossible, abstraction faite de cette considération que le mot même de « futur » perd tout sens précis quand on l’applique à ce qui se trouve au delà du temps terrestre) pour connaître avec une pleine certitude, *tout de suite*, à *n’importe quel moment de ma vie*, que je suis *éternel*. L’éternité n’est pas une durée illimitée dans le temps, durée qu’il faudrait parcourir tout entière du commencement à la fin (bien qu’il n’y ait ici *ni* commencement *ni* fin) pour s’en assurer. L’éternité est une *qualité*, immédiatement connaissable, de l’être, à peu près comme je connais tout de suite et à n’importe quel moment que chaque vérité mathématique possède une valeur *éternelle* : de par son essence en effet, elle n’est pas touchée par le temps, elle se trouve au-delà de lui, dépasse ses limites. L’éternité de mon âme n’est pas autre chose que ma *sécurité*, ma *sûreté* en Dieu. Elle m’est donnée tout d’un coup, dans l’expérience même de la réalité de Dieu, car cette expérience est en même temps celle de l’indissoluble lien qui me rattache à Dieu, de l’affinité qui nous unit.

Et si l’on demande quel souvenir garantit cette « prévision » de la vie future, on peut répondre en se référant à la « réminiscence » dont parle Platon, à ce « souvenir » de notre *patrie céleste*, de notre éternelle appartenance à une existence éternelle, souvenir confus, souvent étouffé par le tumultueux torrent de la vie terrestre, mais jamais complètement. Je ne puis échapper à cette éternité dans laquelle est surmonté tout « après » et « avant », tout commencement et fin, à ce lien qui nous attache à Dieu, à cette union qui nous soude à Lui. En mourant je me trouve devant [45] l’inconnu. Mais *connaissant expérimentalement Dieu* et mon enracinement en Lui, je peux dire avec une absolue confiance : « Je remets mon esprit entre tes mains. » Et de même, apercevant dans l’*expérience de l’amour* une valeur absolue, une ressemblance avec Dieu, et donc aussi l’éternité des âmes d’êtres aimés par moi je *connais* qu’ils ne sont pas soumis au temps et qu’il ne peut les détruire.

« La mort et le temps règnent sur la terre,

« Ne les appelle pas maîtres.

« Tout disparaîtra dans la brume en tourbillonnant.

« — Seul est immobile le soleil de l’amour.

(Vladimir Soloviev.)

Cela me suffit. Cette conscience que j’en ai et qui me donne une quiétude, une consolation parfaites, est une *connaissance* expérimentale et, pour cette raison, *elle possède la plus haute certitude*.

Mais si la foi n’est pas une affirmation arbitraire, invérifiable, au sujet de quelque chose d’inaccessible ; si elle n’est pas un simple entêtement à dire « oui » là où un autre pourrait nier avec autant, sinon plus, de raison ; si elle n’est pas du tout un jugement ou une pensée, mais la conscience évidente et simple d’une réalité donnée par l’expérience, alors la différence même entre « oui » et « non », entre la foi et l’incroyance possède ici un sens tout autre que celui qu’on lui donne ordinairement. Je suis prêt à dire qu’en un certain sens cette différence est bien moins tranchée qu’on le pense ordinairement (ce qui ne l’empêche pas d’être, en d’autres circonstances, à d’autres égards, extrêmement importante). C’est au sceptique écrivain allemand Schnitzler qu’appartient l’aphorisme : « Si les croyants avaient un peu plus d’imagination et les incroyants un peu plus d’intelligence, ils pourraient aisément se mettre d’accord. » Voilà qui est ingénieusement dit et de plus est proche de la vérité. La différence entre foi et incrédulité n’est pas une différence *entre deux* jugements *opposés en leur contenu* ; elle est seulement celle qui existe entre un horizon plus large et un autre plus étroit. Le croyant se distingue de l’incroyant, non pas comme l’homme qui voit du blanc à un endroit se différencie de celui qui n’y voit que du noir, mais comme l’homme doué d’une vue perçante diffère du myope, ou le musicien de celui qui n’entend rien à la musique. Le croyant assimile, voit *aussi* ce que l’incroyant ne remarque point et pour cela nie ; et le reste, ce que l’incroyant voit et affirme, le croyant peut pleinement le reconnaître ; mais ce n’est qu’en *union* avec ce que voit le croyant que ce reste acquiert dans un commun ensemble une autre signification : de même que d’une haute montagne nous voyons un paysage autrement qu’en nous trouvant en lui et seulement en face d’une [46] de ses parties. L’essentiel de l’incroyance est la conscience que l’on a de l’absurdité, de l’imperfection du monde, de son aveugle existence de fait et de ce qui découle de tout cela : solitude, situation et destinée tragiques de notre âme dans le monde, faiblesse des espérances humaines devant les forces indifférentes, et donc cruelles, de la nature (sans oublier les élémentaires passions de l’homme). Cela, le croyant peut et doit le reconnaître. Toute la différence entre lui et l’incroyant se réduit en fin de compte à ceci qu’à l’expérience de ce dernier il en *ajoute une autre*, celle d’une dimension différente, supra-cosmique de l’être et la conscience qui en découle d’un enracinement, d’une sécurité, d’un repos de l’âme humaine en ces assises très profondes de l’être qui lui sont apparentées. La conscience d’être abandonné sans abri dans un monde indifférent et dur de forces aveugles et mauvaises, le croyant la *complète* en se rappelant la véritable patrie de l’âme, en connaissant l’indissoluble lien qui l’unit à elle. Cette pensée que ma personne est aussi une *véritable réalité* et une réalité non pas fortuite, tombée dans le monde on ne sait d’où, mais née au contraire dans les tréfonds de l’être, et solidement enracinée en lui, suffit pour que l’épouvante ou le désespoir ressentis comme au bord glissant d’un abîme, pour que le sentiment d’amère solitude et d’implacable destin soient remplacés par une impression de paix et de sécurité parfaite. Il ne s’agit donc pas ici d’un conflit entre deux *doctrines* différentes et opposées, entre deux *théories philosophiques* de l’être, dans lequel en ce cas la doctrine de l’incroyant aurait encore cet avantage d’être seule fondée sur un inventaire raisonnable de faits incontestables et qui sautent aux yeux. La foi ne fait que compléter la sagesse pratique de l’incroyant par la connaissance authentique d’une *autre réalité*, par la conscience de la possession solide d’un trésor invisible que l’incroyant ignore. Ce trésor secret est simplement un correctif (mais quel correctif !) à notre évidente misère ; et la possession réelle que nous en avons est, ainsi qu’il a été dit, non pas une hypothèse, mais un fait expérimentalement attesté. Le tout est de porter l’attention sur ce fait et d’être apte à le voir et l’assimiler.

Cette conception de la foi comme *expérience*, je l’ai déjà montré plus haut, rend en principe, c’est-à-dire *de par son essence*, impossible et sans objet le moindre doute religieux — ce qui n’exclut pas la possibilité psychologique, *subjective* du doute comme nous le verrons tout de suite. Si l’on voit dans la foi une hypothèse, elle doit être ressentie comme une supposition non seulement arbitraire, mais encore, ainsi que nous l’avons vu, très invraisemblable. De plus nous ne sommes vraiment pas en état de la coordonner avec nos connaissances particulières, avec toute notre expérience de la vie. La foi en un Dieu tout clément et tout puissant est en évidente opposition avec l’incontestable fait de [47] l’existence du mal, du mensonge, de l’injustice et de la souffrance. Dans mon livre *L’Inconcevable* (paru en russe à Paris en 1938) je me suis efforcé de montrer que ce problème de la théodicée est aussi insoluble rationnellement que le problème de la quadrature du cercle. Si la foi est une hypothèse, nous sommes *condamnés* au doute religieux. Celui qui ne veut pas nier des faits incontestables doit, dans ce cas, renoncer à la foi. L’Ivan Karamazof de Dostoïevski dit avec raison : « Je ne comprends rien et je ne veux rien comprendre, car, pour comprendre, je devrais renoncer aux faits ; or je veux en rester au fait. »

Mais si la foi, comme nous l’avons vu, est une *expérience* immédiate et possède la certitude absolue de l’expérience, nous nous trouvons dans une situation tout autre. Possédant l’expérience religieuse, je continue, certes, à ne pas comprendre comment la vérité qu’elle contient et qui s’est découverte à moi peut s’accorder avec tout ce que je connais du monde, comment elle peut être conciliée avec l’absurdité et l’injustice de l’univers. *Dans ce sens* une honnête pensée humaine reste pleine de doutes, et, je le répète, toutes les tentatives humaines pour harmoniser rationnellement l’une et l’autre restent de pitoyables et infructueux efforts, plus encore : des efforts artificiels, consciemment ou inconsciemment improbes et même sacrilèges. Mais si je dois reconnaître honnêtement ici que je ne comprends pas et ne puis comprendre, cela ne peut toutefois ébranler le moins du monde la vérité de la foi elle-même. Cette vérité en effet ne se démontre pas, n’est pas déduite de quelque chose d’autre, ne s’appuie pas sur un accord avec quelque autre connaissance : elle est *immédiatement évidente*. Il y a beaucoup de choses dans la vie que nous ne comprenons pas ; nous sommes souvent en présence de *faits* dont nous ne pouvons concevoir la possibilité, c’est-à-dire que nous ne pouvons harmoniser avec d’autres faits que nous connaissons. Cependant, non seulement cela ne nous donne pas le *droit* de nier les faits comme tels, mais même cela ne nous amène pas immédiatement à douter d’eux, simplement pour cette raison que « douter » d’un fait donné dans l’expérience est une absurdité. Nous nous trouvons dans la même situation vis-à-vis de la vérité de la foi : cette vérité, qui témoigne d’elle-même par la *présence dans l’expérience de la réalité même*, est inébranlablement ferme, hors et au-dessus du doute quel qu’il soit. Si graves et pénibles que soient nos doutes religieux, ils n’atteignent pas la réalité de l’objet de la foi, mais quelque chose de tout différent : la coordination de cette réalité avec d’autres faits, la coordination de l’expérience religieuse avec le reste de notre expérience « terrestre ». On ne peut tout comprendre en ce monde ; moi aussi je dois honnêtement reconnaître qu’il y a beaucoup de choses que je ne suis pas en état de comprendre. Mais le fait que je ne comprends pas ne [48] peut ébranler en aucun cas la certitude de ce que je *perçois* et *connais* avec une immédiate évidence. Croyant, je ne suis pas du tout obligé de rejeter des faits sur lesquels l’incroyant s’appuie. Au contraire, dans la mesure où ce sont réellement des faits, je dois les reconnaître. J’ajoute simplement que je connais *encore un autre fait* qu’ignore l’incroyant et dont je ne suis pas non plus en droit de nier, ni ne puis nier l’évidence. En outre, ainsi que nous l’avons vu, *ce* fait est tel qu’il possède une *plus grande* incontestabilité encore que celle *de purs faits*, à savoir : l’absolue nécessité au sens de l’impensabilité, de l’impossibilité qu’il soit autre. C’est pourquoi je continue, au milieu de tous les doutes possibles et même inévitables, à me délecter de la paix immuable que donne une foi certaine.

Quand la foi (et l’incroyance) est comprise comme doctrine, comme théorie, il se produit une confusion contre-nature de la pensée et du sentiment, et un monstre spirituel apparaît : le *fanatisme*. La pensée, de par sa nature, est calme et froide ; l’expérience, de son côté, donne de la quiétude à la réalité. L’une et l’autre, sont compatibles avec la tolérance, la bienveillance vis-à-vis de ceux qui ont d’autres pensées ou une autre expérience. Mais la confusion de la pensée et de l’expérience (et dans le domaine religieux cela signifie expérience émotionnelle, c’est-à-dire sentiment) rend étroit, obstiné, cruel, éveille l’intolérance et la haine. Combien de sang et de larmes ont été répandus, combien de forfaits accomplis, de haines semées dans le monde par le heurt de la foi et de l’incroyance ! Qu’il est amer de penser que tout cela provient au fond d’un malentendu ! En réalité la querelle entre le croyant et l’incroyant n’a pas plus d’objet que celle qui oppose le musicien et le non-musicien par exemple. Si l’on me dit que la neuvième symphonie de Beethoven est l’action sur mon oreille d’un choix particulier de sons, c’est-à-dire d’ondes aériennes, il ne me reste qu’à répondre : oui, il en est ainsi, mais *de plus* elle est encore quelque chose de complètement différent, infiniment plus important et essentiel. Le riche n’a pas besoin de se quereller avec le pauvre et encore moins de s’indigner contre lui : il doit simplement partager avec lui sa richesse. Et puisque (comme cela se présente dans la vie spirituelle) le pauvre n’est pauvre que parce qu’il passe sans le savoir à côté d’un trésor et nie pour cette raison son existence, le riche qui voit ce trésor et en profite, doit simplement s’efforcer de le montrer à celui qui ne le voit point et attirer son regard sur lui. Cela met fin à la dispute. La foi, possession d’une réalité donnée dans l’expérience, réalité présente, incontestable, ne peut être démontrable par des paroles, n’est pas l’objet d’une querelle possible. Elle doit réellement *se déverser* sur l’incroyant, se communiquer à lui, agir sur lui de telle façon que les yeux de son âme *s’ouvrent d’eux-mêmes*. Le rapport qui [49] existe entre la foi et l’incroyance n’est pas celui d’un conflit entre deux opinions. Il est celui qui se présente entre une abondance réelle et la pauvreté, entre des biens effectifs et leur absence. Ce n’est pas un rapport d’antagonisme et de lutte, mais d’accomplissement, d’élargissement, d’enrichissement. Le faible ne peut enlever sa force à l’homme vigoureux qui de son côté n’a point à se battre avec le faible ; il doit seulement l’*aider*.

Combien simple, facile et naturelle est la foi que les hommes, ne comprenant point de quoi il s’agit, prennent dans leur aveuglement pour une construction artificielle, instable et qui exige un effort de volonté presque contre nature ! La foi n’est rien d’autre que la plénitude et l’actualité des forces vitales de l’esprit. Elle est la *conscience de soi-même, approfondie jusqu’aux derniers fondements et à la base absolue de notre vie intérieure*, l’embrasement du cœur par une force telle et si précieuse qu’elle est perçue avec évidence comme quelque chose de plus haut et de plus grand que moi-même. Il est naturel à l’homme de respirer profondément et librement, à pleine poitrine. Il ne l’est pas de sentir sa respiration comprimée, limitée, non plus que de se voir suspendu au-dessus d’un abîme. Il est au contraire pleinement naturel et facile de se tenir sur un sol ferme et de le sentir sous les pieds. Et pour cela il n’est pas nécessaire de « comprendre ».

[50]

**Dieu est avec nous.  
PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 3

L’expérience religieuse  
en tant qu’expérience du transcendant  
et acte de foi

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il est temps maintenant de se tourner vers ce qu’il y a de juste dans les objections formulées plus haut contre la conception de la foi dont j’ai parlé. Je présume que ce qui vient d’être dit au sujet de la foi en tant qu’expérience religieuse ne peut que renforcer ces objections. À prendre à la lettre et sans réserve les développements exposés plus haut, il peut aisément paraître qu’ils contredisent ce *fait* incontestable : l’âme humaine penche facilement vers l’incroyance, en particulier celle de l’homme qui a une pensée indépendante et n’est pas disposé à accepter sur parole une opinion étrangère : pour cet homme l’incroyance est un état peut-être bien plus naturel que la foi. L’histoire de la pensée religieuse en l’Europe des derniers siècles atteste que, lorsque la *contrainte* (juridique ou même seulement morale) disparaît et que la vérité se présente à l’esprit de l’homme, un grand nombre de gens commencent à pencher vers l’incroyance et la foi devient plutôt l’apanage d’une peu nombreuse minorité. L’expérience montre aussi que les gens qui n’ont pas eu d’éducation religieuse, ne découvrent la foi qu’en des cas exceptionnels et qu’au contraire les croyants perdent souvent leur foi, pour toujours ou, à tout le moins, pour longtemps. Mais cela, assurément, serait impossible si la foi possédait une évidence pareille à celle de l’expérience sensorielle. Il y aurait ici, semble-t-il, une preuve éclatante que la foi renferme un élément « hypothétique », admet quelque chose qui n’est pas donné immédiatement, qui nous est inaccessible et caché. En d’autres termes cela montre que l’objet de la foi est *transcendant* et que son existence et ses qualités sont loin d’être évidentes et données dans l’expérience immédiate. Avec cette constatation concorde la conviction dominante d’après laquelle Dieu est une réalité de l’ordre transcendant, au delà des limites de ce monde ; pour cette raison son existence même et ses qualités ou attributs sont l’objet d’une spéculation religieuse, de ce qu’on appelle *dogmatisme de la foi* ou « doctrine de la foi ». On peut me [51] montrer que ce que j’ai essayé de décrire comme expérience religieuse ne donne, dans le cas le plus favorable, qu’une connaissance brumeuse, amorphe d’un certain « quelque chose » mystique, mais ne peut aucunement servir de base à tout ce qui entre dans la constitution d’une *religion positive*.

Je le répète encore une fois : je reconnais pleinement que ces objections renferment un élément d’authentique vérité. Je crois cependant que ce qu’il y a en elles de vrai s’accorde tout à fait avec la conception que j’ai indiquée de la foi en tant qu’expérience religieuse, et demande seulement un développement et une explication supplémentaires de ce concept. La foi est un état spirituel tout à fait particulier ; mais ce qui est particulier ne peut être défini exactement par sa subsomption sous quelque concept général et ne peut être soumis à l’explication d’une pensée abstraite que par une suite compliquée de définitions. Il nous faut donc élargir ce concept en le *complétant* par des caractéristiques nouvelles dont jusqu’ici il n’avait pas été tenu compte.

Ce qu’il importe de faire remarquer avant tout est le *caractère particulier de la certitude* propre à la foi en tant qu’expérience religieuse. Cette particularité peut être plus aisément définie tout d’abord par la négative. Si jusqu’à ce moment j’ai employé les mots « évidence » et « certitude » comme synonymes (en accord avec l’usage ordinaire), je dois souligner maintenant que la *certitude* de l’expérience religieuse ne coïncide pas avec *l’évidence*, au sens strict et littéral de ce mot. Nos yeux ne peuvent voir Dieu, ni le posséder dans l’expérience sensorielle : cela est clair en soi ; j’en ai déjà parlé quand j’ai indiqué le caractère *supra-sensoriel* de l’expérience religieuse (si on laisse de côté le phénomène de la « vision mystique »). Il faut plutôt dire, dans les termes usuels ayant trait à la connaissance expérimentale, que Dieu peut seulement être « senti ». Quand nous nous efforçons de décrire sans idées préconçues ce qui constitue l’expérience religieuse, sans nous laisser troubler par des contradictions apparentes, nous devons remarquer que nous découvrons ou possédons ici avec certitude quelque chose qui par sa teneur nous reste en même temps caché. « Personne n’a jamais vu Dieu » ; la foi est « l’attestation de l’invisible ». James dans ce sens définit avec justesse le fond de l’expérience religieuse comme *le sentiment de la présence de l’invisible*. Un attribut essentiel de Dieu et de tout objet de l’expérience religieuse est que, tout en étant incontestablement présents dans l’expérience, ils n’en sont pas moins perçus (on peut dire *révélés*) comme quelque chose de *caché*. Cela ne veut pas dire qu’il s’agisse ici de quelque chose de brumeux, qui ne puisse être clairement exprimé et pour quoi on ne pourrait trouver d’analogies dans l’expérience habituelle, normale, quotidienne pourrait-on dire. L’expérience religieuse est simplement une [52] variété particulière de l’expérience en général (au sens large de ce concept). Nous connaissons avec certitude et immédiatement non seulement ce qui est *manifestement* présent, c’est-à-dire ce dont le contenu se révèle à nous avec plénitude et clarté, mais aussi beaucoup de choses dont l’être nous est donné de telle manière cependant que leur teneur reste cachée ou confuse. Nous savons avec certitude qu’il *existe* des profondeurs inaccessibles à nous ; que nous n’apercevons pas ce qui se trouve à l’intérieur d’une pièce fermée ou nous est caché par une substance impénétrable ; qu’il existe des choses que notre regard n’atteint pas : ce qui est trop éloigné de nous ou séparé de nous d’une manière ou d’une autre est invisible. Une autre analogie est encore plus proche et précise. Nous *savons* immédiatement et avec certitude qu’il *existe* une âme étrangère ; mais nous ne sommes pas capables de connaître exactement et avec certitude ce qui se passe en elle. Pour ne pas nous empêtrer dans les mots, nous devons dire que l’expérience n’est pas limitée à ce qui est *clairement donné* : elle contient aussi ce qui ne l’est pas, qui *est présent et que l’on possède* à l’état latent. Parménide, le premier esprit philosophique, après avoir réfléchi sur le rapport qui existe entre l’être et la conscience humaine, définit ce rapport de la manière suivante : « L’*absent* est cependant *fermement présent* en l’esprit. » Nous ne pourrions posséder le concept même de « l’absent », nous ne pourrions le chercher, nous efforcer de le découvrir si, depuis le tout premier commencement, nous ne l’avions pas en nous avec une pleine certitude dans la *qualité* d’ « absent » ou de « caché ». Toute notre pensée au sujet de *quelque chose* qui est immédiatement inconnu inaccessible, obscur quant à sa teneur, présuppose que ce « quelque chose », *en tant qu’inconnu et caché*, est présent immédiatement et avec certitude dans notre expérience [[4]](#footnote-4). Il ne faudrait pas croire que nous n’avons là que le fait nu pour ainsi dire de l’existence de *quelque chose en général*, d’un certain X, sur la teneur ou la qualité duquel nous ne pouvons absolument rien savoir, ce qui voudrait dire que la corrélation indiquée devrait nous mener dans la pratique à un agnosticisme absolu. La constatation la plus remarquable que nous devons nous contenter de faire ici (laissant de côté la question de savoir comment cela est possible) est que nous savons aussi, avec une certitude immédiate, quelque chose du *contenu* de l’absent et du caché. Nous *savons* que des parties de l’espace qui nous sont inaccessibles, ont les mêmes dimensions et sont soumises aux mêmes lois géométriques que celles que nous voyons. Nous savons également que le passé et le futur qui se trouvent au-delà des limites de notre expérience sensorielle et [53] ne nous sont pas immédiatement accessibles, possèdent le même caractère de marche et d’évolution dans le temps que le présent et le passé perçus par nos sens. Et en particulier, non seulement nous devinons et présupposons, mais nous *savons avec certitude* que les mouvements et sentiments à nous cachés d’autres âmes ressemblent aux nôtres en leurs traits fondamentaux. Plus encore : quelque chose de ce que contient la vie mentale d’autres gens et qui se cache en des profondeurs secrètes, peut être vraiment perçu par nous simultanément et d’une manière mystérieuse, avec une proportion considérable de certitude, une certitude qui devient parfois absolue.

L’expérience religieuse a des caractères analogues. Ce que nous possédons en elle avec une immédiate incontestabilité n’est pas seulement quelque chose d’inconnu, semblable à un sombre abîme : si l’expérience religieuse est celle du Mystère, de l’Inconnu, de l’Inconcevable, nous distinguons cependant un élément de certitude dans la constitution de cet Inconnu. Comme nous l’avons vu plus haut, nous avons ici *à tout le moins* l’expérience aussi d’un fondement premier absolu ou d’une première source de notre être et d’une « chose sacrée », qui est la plus haute valeur absolue de notre être, une réalité de l’ordre « divin ».

Le fond du problème est que l’expérience religieuse, comme toute autre expérience, a une dimension de *profondeur* ou de *distance*. Dans la simple expérience visuelle non seulement nous voyons ce qui nous est immédiatement proche, mais nous distinguons aussi plus ou moins exactement ce qui se trouve dans un nébuleux lointain et que notre regard atteint à peine. Dans l’expérience tactile, non seulement nous percevons la libre superficie des objets, mais nous pouvons également sentir, d’une manière un peu confuse, ce qui se trouve au-dessous. Rappelons-nous le rôle que joue le fait de palper, de frapper, d’ausculter pour la connaissance médicale de l’état et de la constitution de ce qui du corps humain est caché à nos yeux : d’une manière à peu près semblable nous apercevons, « sentons » dans l’expérience religieuse confusément, comme dans une lointaine obscurité, à tout le moins les traits fondamentaux, essentiels de la réalité qu’elle renferme. Mais cette analogie n’est pas elle non plus parfaitement adéquate. Dans l’expérience religieuse nous avons une union particulière et claire d’*intime proximité* et d’*éloignement* ou, pour parler en langage philosophique, d’une *immanence* maxima (qui est ici, comme nous l’avons vu, possession vivante, fusion de l’objet de notre expérience et de notre « moi ») avec le *transcendant*. La nature de l’expérience religieuse est de telle sorte qu’avec elle quelque chose pénètre en notre âme, la touche immédiatement, est ressenti intérieurement, qui du même coup est reconnu comme venant d’une profondeur, ou d’un lointain inaccessible. [54] Comme dit saint Augustin avec la brièveté frappante qui lui est propre, dans le passage déjà cité : « Tu m’as appelé de loin ; et j’ai entendu comme on entend dans son cœur. »

Précisément à cause de cette corrélation la *transcendance* de Dieu ne contredit pas son *immanence*, sa présence immédiate dans la proximité la plus intime, aux profondeurs de notre esprit, dans les éléments de notre expérience intérieure. Ce même caractère, en substance, nous le trouvons dans toute expérience sensorielle, par exemple dans l’expérience esthétique ou morale dont nous avons parlé plus haut. Les sons de la musique, les paroles du poème lyrique nous bruissent dans les oreilles, les images des arts plastiques, celles de la nature ou du visage humain se dressent devant nos yeux ; mais tout cela éveille en notre cœur autre chose, nous parle d’un lointain non immédiatement accessible qui ne peut être distingué que confusément. La nouvelle de quelque chose de transcendant et d’illimité atteint notre âme ; nous ressentons, comme disait Dostoïevski, « le contact d’autres mondes ». Tel est aussi le fond de l’expérience morale. Quand nous rencontrons en d’autres des traits héroïques de grandeur et de beauté morales ou expérimentons en nous-mêmes une victoire des forces morales sur nos impulsions et penchants élémentaires ou sensuels, nous sentons que notre réalité humaine purement morale et subjective entre en contact avec certaines forces supérieures et subit leur action. À notre âme, en ses plus intimes profondeurs, parvient comme une voix lointaine qui parle d’un monde meilleur et plus élevé. Peu importe que nous l’appelions « voix de la conscience » ou la considérions comme une voix qui nous annonce la volonté divine, l’ordre divin : ce ne sont que deux appellations différentes pour une même chose. Un seul point est important : nous sentons au plus profond de notre cœur la présence et l’action vivante d’une force dont nous *savons* immédiatement qu’elle est celle d’un ordre supérieur, qu’un *message venant de loin* a touché notre âme, message d’un autre domaine de l’être que celui du monde ordinaire et quotidien.

Ainsi l’expérience esthétique et morale ne ressemble pas seulement à l’expérience religieuse en ceci qu’elle est suprasensible. Étant telle, elle possède sous toutes ses formes une structure particulière en vertu de laquelle ce que nous ressentons de plus intime et proche dans les profondeurs de notre « moi » est du même coup témoignage de quelque chose d’éloigné, qui est comme perceptible dans le lointain, de quelque chose « d’autre », « d’au-delà des limites ». En termes philosophiques cette expérience est l’expérience *immanente* d’une réalité *transcendante*. Il ne faut pas succomber ici à la séduction de grossiers concepts spatiaux, qui présupposent une distinction nette et tranchée entre le « proche » et le « lointain », « l’intérieur » et « l’extérieur ». Rejetant toutes [55] notions préconçues, il nous faut voir l’expérience telle qu’elle est en réalité, et elle est constituée ici de telle façon que nous ressentons le *contact* intime et vivant de quelque chose venant *de loin* ou s’accomplissant, dans les profondeurs, *au dedans* de nous ; nous en prenons conscience comme d’une action du dehors sur nous. En dépit de toutes les grossières théories courantes nous constatons ce fait que l’*expérience* peut être expérience du *transcendant*. *Tel est précisément le trait essentiel de l’expérience religieuse*.

Mais ce caractère de l’expérience religieuse a d’essentielles conséquences psychologiques. L’homme est, à un point extraordinairement élevé, une créature *physique*, une créature dont l’attention spontanée est rivée à ce qui est donné par les sens, à ce qui est visible, palpable, qui « saute aux yeux », agit sur nous par le truchement de notre corps. Tout ce qui n’est pas visible ou tangible pour les sens, qui n’entre pas dans les éléments de l’expérience sensorielle, a tendance à fuir notre attention et nous échappe aisément. Nous sommes comme hypnotisés par ce que les sens nous donnent, par ce qui est clair, massif et agit brusquement sur nous par une fraction de la réalité. Cela se comprend fort bien : une telle organisation de notre conscience est vraiment une condition biologique de notre vie parce que pour notre propre conservation nous devons réagir intensément à l’action sur notre corps du milieu qui nous entoure immédiatement. Qu’adviendrait-il de nous si, par exemple, nous percevions des faits que nous ne voyons pas (bien qu’ils nous soient connus avec certitude) comme ceux d’une mort, d’un assassinat, de scélératesses, aussi vivement que nous les percevons quand ils s’accomplissent devant nous ? Rappelons-nous les horreurs de la guerre que les gens supportent avec sérénité quand ils ne les voient point de leurs propres yeux.

En vertu de cette règle générale, l’expérience religieuse, comme aussi toute autre expérience suprasensorielle, n’atteint pas la force de conviction et d’intensité de l’expérience des sens. Mais l’oubli, l’absence d’attention, l’impression qui traverse seulement l’esprit sans profondément le pénétrer, ni s’établir en lui, sont psychologiquement très proches de la négation ou, tout au moins, du doute. Ce que nous ne remarquons pas sciemment, ce qui ne provoque pas en nous une forte réaction émotionnelle, dans la plupart des cas *n’existe* tout bonnement pas pour nous. Un homme distrait ou dont l’attention est fortement fixée sur quelque chose d’autre, ne voit point, n’entend pas, ne remarque rien et penche à nier aussi ce qui lui est donné dans l’expérience sensorielle, ce que ses yeux voient et que ses oreilles entendent. L’expérience suprasensorielle est d’autant plus encline à échapper à l’attention. C’est pourquoi il y a infiniment plus de gens inaptes à comprendre la musique qu’il n’y a de sourds, et plus de gens qui ne perçoivent point la beauté des images visibles en peinture, en sculpture [56] et en architecture que d’aveugles ; beaucoup plus de personnes enfin qui ne sentent pas la poésie que de gens ne comprenant pas le sens des mots qui l’expriment.

À cela s’ajoute encore ce fait que, dans la pratique, l’*action* vivante de la réalité sur nous, son importance dans notre vie (ce qui veut dire surtout son action sur notre corps) nous est, à un degré important, le critérium de cette réalité. Malgré nos réflexions et notre philosophie, la chose la plus importante pour nous, créatures terrestres et charnelles, est de savoir si nous avons ou non de quoi manger, si nous avons chaud ou froid, si le soleil brille ou si la pluie tombe, si nous voyons auprès de nous et touchons un être aimé ou s’il est loin de nous. Réel est pour nous ce qui, d’une manière tangible pour ainsi dire, nous donne de la joie ou de la tristesse. C’est pourquoi il nous est naturel de croire à une différence réelle entre une richesse et une pauvreté terrestres, et difficile d’avoir foi en la réalité d’un « trésor dans les cieux ». Il est aisé de ressentir la différence réelle qui existe entre la présence terrestre d’un être aimé et la perte de son intimité quand il est mort, et difficile de croire qu’il existe vraiment quand la mort nous a privé de sa présence sensible. L’expérience sensorielle est une expérience dont la force convaincante est pour ainsi dire *pratiquement* démontrée : c’est précisément pourquoi elle est indéniable. L’expérience suprasensible (même quand on l’éprouve) est aisément conçue comme quelque chose de « théorique » seulement, quelque chose d’illusoire, de pâle, de brumeux, de désincarné, telle une ombre sans force, et, pour notre vie pratique, indifférente. On peut dire qu’elle possède, pour le penchant dominant de notre esprit, un moindre *degré* de réalité que l’expérience sensorielle. Elle reste pour nous une sorte de sommeil et de rêve dont nous nous « éveillons » à l’amère réalité terrestre « authentique », raisonnable, grossièrement évidente. Si à certains moments nous nous plongeons en cet « autre monde » et ressentons sa réalité, cet état d’âme est aisément remplacé par un autre, plus solide et durable, dans lequel il n’existe point pour nous. Qu’il est difficile de consoler une mère qui a perdu son enfant, en lui parlant de la vie de cet enfant « dans l’autre monde ».

Cela peut s’exprimer encore d’une autre manière. Même les gens à qui l’expérience suprasensorielle est accessible *ne saisissent point, en beaucoup de cas, le caractère de transcendance* qui lui est propre. On peut jouir de la beauté et cependant imaginer qu’elle est seulement faite d’agréables émotions. On peut sentir très vivement le bien et le mal, être capable d’un effort héroïque et ne pas sentir clairement que dans l’émotion morale nous faisons l’expérience d’une soumission de notre volonté subjective aux forces d’un ordre objectif, surhumain, et par cela même, transcendant. Et même ce que nous avons dit de l’expérience esthétique [57] et morale contenant déjà un élément d’expérience religieuse, convaincra peu de monde, malgré son évidence essentielle. C’est pourquoi on peut très facilement nier l’expérience religieuse, dont l’essence même consiste, ainsi que nous l’avons montré, en ce qu’elle est l’expérience du *transcendant*, l’expérience d’un contact avec une *véritable réalité* qui dépasse les limites de notre « moi » et nous est inaccessible dans sa plénitude. La présence en nous et l’action sur nous de quelque chose qui non seulement est invisible, imperceptible aux sens, mais en outre est *transcendant*, c’est-à-dire se dévoile comme une réalité supérieure, absolue, surhumaine et qui est *par essence* absolument certain comme toute expérience : une telle présence nous échappe très facilement, n’est pas consciemment perçue et, pour employer le terme psychologique courant, elle n’est pas « aperceptible ». Ce qui est *certain par essence* se trouve être ici *psychologiquement, subjectivement incertain* ou même simplement non donné. Mais la même chose peut se produire aussi avec le « croyant », c’est-à-dire avec l’homme qui a fait consciemment l’expérience religieuse. En s’abandonnant aux impressions du monde sensoriel, prisonnier pour ainsi dire de lui, il a tendance à oublier son expérience religieuse et à en douter, à la considérer comme une « illusion », un fantôme, qui lui est seulement apparu en rêve. « Dieu » n’est pas une réalité semblable à un mur de pierre contre lequel, si nous ne le remarquons pas, nous nous cassons la tête ; il n’est pas une réalité pareille au caillou du chemin auquel nous pouvons nous heurter et qu’il est pour cette raison impossible de mettre en doute ; Il est une réalité invisible et qui se découvre seulement aux profondeurs de l’esprit ; il est facile de passer à côté de lui sans le remarquer et, du point de vue ordinaire, cela peut se faire impunément. Ce que nous appelons « voix de Dieu » n’est pas un cri assourdissant qu’il est impossible de ne pas percevoir ; le prophète l’entendit dans « un souffle léger » du vent. Elle n’arrive à nous que comme un murmure dans le silence ou, plus exactement, elle est perçue sans bruit dans le silence même. C’est pourquoi il est parfaitement impossible de la distinguer dans le bavardage et l’agitation du monde et rien n’est plus facile que de ne pas l’écouter, de ne pas lui répondre, de nier la présence divine.

À cela s’ajoute ce fait que la nature particulière de l’expérience suprasensible, en tant qu’expérience du *transcendant*, est en opposition avec les concepts habituellement admis par nous. Je l’ai dit plus haut, la marche habituelle de notre pensée, la tendance à admettre des concepts courants et vagues, des analogies tirées du domaine des représentations spatiales, concrètes, tout cela crée un penchant naturel, presque insurmontable, à penser que le « proche » ne peut être en même temps le « lointain », que ce que nous ressentons « au-dedans de nous » ne peut témoigner avec [58] certitude d’une réalité « hors de nous », bref, que l’expérience suprasensorielle étant « interne », elle ne peut par le fait même être autre chose qu’une impression, seulement subjective, une émotion de l’âme. Et comme selon une règle générale les émotions mentales ne sont effectivement que d’une nature subjective et seulement « psychique », et qu’en outre, en ce domaine, nous sommes parfois sujets à des illusions, prenant pour « objectif » ce qui est « subjectif » (un « bourdonnement d’oreilles » pour un son venant de l’extérieur), il est donc facile de déclarer à l’avance seulement subjectif tout ce qui est intérieur. En conséquence nous sommes enclins à ne pas remarquer ce qui nous est donné avec une pleine certitude dans les éléments mêmes de l’expérience religieuse, et, d’une façon générale, de l’expérience suprasensible, à savoir que l’immanence de son contenu ne contredit point sa transcendance, mais coïncide avec elle, ou que la transcendance même est donnée ici tout à fait immédiatement, possède une *certitude expérimentale*. Si nous tenons compte en outre de ce fait que l’interprétation courante de la vie religieuse tombe, comme nous l’avons vu, dans une erreur similaire et *inverse* en considérant la signification transcendante de l’expérience comme une certaine « hypothèse », une « acceptation à crédit », une certaine conjecture au sujet d’une réalité lointaine et qui ne nous est pas immédiatement accessible, alors on comprendra parfaitement combien il est aisé de nier la présence et la légitimité de l’élément de transcendance contenu en l’expérience religieuse. Je le répète : la *certitude* ne coïncide pas ici avec *l’évidence*, avec ce qu’il est impossible ou inadmissible de nier. Il faut au contraire remplir des conditions particulières pour saisir sans idées préconçues et d’une manière adéquate la certitude essentielle de l’expérience.

Ces conditions psychologiques sont avant tout un *intérêt* et une attention soutenus pour la réalité qui se révèle dans l’expérience. Et comme, ainsi que nous l’avons vu, l’attention *involontaire* se tourne naturellement dans une autre direction (celle de l’expérience sensible) il est donc nécessaire de faire un effort particulier d’*attention préméditée*, un effort de volonté dans la direction de l’attention. *À cet égard* l’idée qu’on se fait ordinairement de la foi et que j’ai commencé par critiquer, se trouve être *correcte*. La foi n’est pas donnée (ou tout au moins, n’est pas toujours donnée) *gratuitement* comme c’est le cas pour l’expérience des sens dont le contenu s’impose de lui-même et « saute aux yeux ». Elle exige de l’homme un certain effort de volonté déterminé par la *décision morale* de chercher ce qui a une valeur plus haute. La conception courante fait erreur seulement en ceci qu’elle prend cette volonté de croire pour une volonté « d’admettre », de reconnaître ce qui en soi est incertain et n’est pas convaincant. En réalité la volonté de croire n’est pas autre chose que la [59] volonté d’attention, la volonté de voir, de remarquer, de percevoir ce qui en soi, une fois perçu, est une vérité certaine. Elle n’est ni plus ni moins que la volonté de *diriger les regards* sur l’objet de l’expérience sensible et de *tendre notre vision spirituelle* pour qu’elle puisse réellement discerner ce qui est ; c’est la volonté de posséder véritablement, comme il est dit dans l’Évangile, « des yeux pour voir et des oreilles pour entendre », c’est-à-dire d’ouvrir l’âme à la vérité, d’écouter la voix calme, pas toujours distincte, *de Dieu*, comme parfois nous prêtons l’oreille, au milieu d’un bruit assourdissant, à une douce, délicieuse et lointaine mélodie. C’est la volonté aussi de plonger un regard attentif dans cette invisible et, en ce sens, obscure profondeur de notre âme où, selon la parole géniale de Maître Eckhart, brille doucement une « petite étincelle », et de voir dans cette étincelle une lumière dont la source est le soleil même de l’être spirituel. C’est la volonté enfin de *persister dans la reconnaissance de la vérité* qui si facilement échappe à notre attention.

Nous ne sommes pas condamnés à errer dans les ténèbres, à former des conjectures au sujet de ce qui nous est inaccessible et à croire « aveuglément » en cet inaccessible. La vérité nous est donnée avec une clarté qui exclut le doute ; il faut seulement être prêts à tourner vers elle nos regards, à aller au-devant d’elle ou à nous recueillir dans le calme pour distinguer son lointain appel et lui répondre. Il n’est pas le moins du monde difficile de *voir la vérité* ; dès que nous sommes intensément et attentivement tournés vers elle, elle « saute » réellement « aux yeux » et nous est « donnée gratuitement ». Ce n’est point pur hasard que la conscience religieuse accueille la vérité comme une « grâce » c’est-à-dire non pas comme un avoir que nous pourrions acquérir nous-mêmes, par notre propre activité, mais comme un « don » offert par la volonté du donateur lui-même. Ce qui est difficile et exige un effort moral, une tension de notre volonté, est seulement d’être prêt à recevoir ce don et d’aller à l’encontre du donateur. Et *dans ce sens* est applicable réellement à la foi ce que dit l’Évangile du Royaume de Dieu, à savoir qu’il « se prend par la force et que ceux qui usent de violence l’emportent ». En cela, et en cela seulement, consiste le « mérite de la foi » dont parlent ceux qui en défendent la conception courante ; c’est à proprement parler le mérite de la volonté morale dirigée vers la contemplation et donc aussi la perception de la vérité qui se découvre. Ce mérite consiste à cultiver en soi l’intérêt porté à la foi et l’attention qu’on lui consacre. Le reste est donné de soi par l’expérience religieuse dès que nous sommes prêts à le posséder, que nous renonçons à notre aveuglement, à notre surdité, au penchant à le mépriser, à passer à côté de lui ou à nous en écarter. Je répète encore une fois ce qui a été dit plus haut : la foi, étant une expérience, est quelque chose [60] de parfaitement simple, facile et naturel. Pour la trouver il suffit de tenir ouverts les yeux de l’âme, renoncer à s’orienter vers le cynisme et cesser de se détourner de la vérité.

Mais la volonté morale suppose la liberté. La liberté dans ce sens constitue l’essence même de notre esprit. La réalité ineffable, qui ne peut se comparer à rien et que nous appelons notre âme, notre « moi », est en ses fondements une certaine spontanéité intérieure, une certaine aptitude à déterminer « nous-mêmes » la direction de notre vie et pour ainsi dire à la créer, à la former. L’urgent besoin que la volonté a de croire (au sens déjà exposé) signifie donc que la foi est de par son essence même un acte de liberté et qu’elle est impensable sans lui. Mais la liberté exclut la contrainte, et non seulement la contrainte extérieure et grossière au sens de la violence physique, mais aussi la contrainte psychique ou morale sous la forme d’une pression sur notre âme d’une force extérieure quelconque. La foi imposée par la violence n’est donc *pas du tout une foi*, mais seulement une foi simulée consciemment ou, mettant les choses au mieux, inconsciemment. Sous cette forme générale, cela est maintenant clair pour chacun, bien qu’il soit surprenant que l’humanité (et, qui plus est, une humanité chrétienne) ait pu, au cours de longs siècles, ne pas comprendre ni reconnaître une corrélation si évidente entre la foi et la liberté. Mais ce qui nous intéresse ici est un aspect plus subtil et plus délicat de cette corrélation : la même contradiction interne se présente aussi quand *on se force soi-même à croire*. Il n’y a point de liberté réelle et donc pas de foi véritable, quand la foi (ainsi qu’on l’entend ordinairement) est la somme des efforts que fait l’homme pour *s’obliger*, contre nature pour ainsi dire, à « croire », c’est-à-dire contre sa naturelle volonté de vérité, sans aucune raison d’admettre ce qui est en réalité incertain. Si, dans cette activité, la partie de notre « moi » est libre qui nous « persuade » de croire, nous appelle à la foi et moralement nous l’impose, notre « moi » *croyant* par contre ne l’est pas et *subit une contrainte*. Mais, en de telles conditions, il n’y a point de foi véritable : nous sommes en effet témoins ici d’une déformation artificielle de cette conscience spontanée, qui seule peut être le substrat de la foi. C’est pourquoi le type courant de l’homme « pieux », « dévot », porte en soi les traits d’assujettissement spirituel, de timidité, d’oppression et, par ce fait même, d’insincérité, de mensonge, essentiellement propres à tout esclavage.

Mais la question a aussi un aspect opposé. Une liberté véritable au sens d’une passion spontanée, joyeuse, pour la vérité, en quelque sens que ce soit, serait également impossible si les vérités de la *foi s’imposaient* à nous avec la force propre à l’évidence des impressions sensorielles ou à celle des vérités mathématiques, si Dieu, comme je l’ai dit plus haut, se dressait devant [61] nous avec l’inébranlabilité, l’indestructibilité, l’évidence implacable et inexorable de quelque mur de pierres contre lequel on peut se casser la tête. La réalité religieuse serait alors un fait grossier imposé à nous pour ainsi dire par la force ; nous ressentirions cette impression d’impuissance et d’humiliation que l’on éprouve devant le fait accompli, devant l’impitoyable réalité des forces de la nature nous obligeant à la reconnaître, fût-ce au prix de notre vie ou de nos plus chères espérances.

Ainsi la vraie liberté, prise au sens plus profond, exige d’une part que la réalité religieuse se manifeste *d’elle-même* à l’être de notre conscience (être spontané, libre et qui la cherche), comme se manifeste toute vérité, c’est-à-dire de façon que, pour la reconnaître, aucune déformation violente, aucun aveu forcé ne soient nécessaires. D’autre part cette vraie liberté exige que la vérité ne s’impose pas à nous par la contrainte (que nous voulions la voir ou non), mais qu’elle se manifeste à nous sous la seule condition que *nous-mêmes* allions librement au-devant d’elle et soyons prêts *nous-mêmes* à nous ouvrir pour la recevoir. Voilà pourquoi, en langage théologique, « liberté » et « grâce » (ici : libre volonté de croire et grâce de la foi et de la vérité religieuse) non seulement ne s’opposent pas l’une à l’autre, mais de toute nécessité s’exigent mutuellement. Selon la géniale expression d’Origène, la liberté et la grâce sont « deux ailes » sur lesquelles, conjointement, l’âme s’appuie pour s’élever à Dieu. En d’autres termes : Dieu se révèle aisément et librement, et il se donne spontanément, mais seulement à celui qui en toute liberté, sous sa propre impulsion intime, s’ouvre à Lui, va à Sa rencontre. Dieu n’est pas un « fait brutal », ni une artificielle « hypothèse » en contradiction avec notre libre tendance vers la vérité. Il est une réalité, semblable à un être aimant et aimé ; Il se donne librement à celui qui, librement, veut le posséder.

[62]

**Dieu est avec nous.  
PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 4

L’expérience religieuse  
et la foi en un Dieu personnel

[Retour à la table des matières](#tdm)

Tout cela n’épuise pas les objections que peuvent formuler les partisans de la conception habituelle de la foi. On me dira : même s’il en est ainsi, il n’en reste pas moins vrai que l’expérience religieuse intime, comme on s’est efforcé de la décrire, nous fait sentir tout au plus et percevoir une certaine sphère seulement de l’être, indéterminée, impersonnelle, quelque chose qu’on peut appeler « divin », « saint », « autre monde », « monde supérieur », mais qui ne donne pas une connaissance exacte et sûre de l’existence de cette réalité parfaitement déterminée que nous appelons Dieu dans le sens d’un Dieu personnel. Et cependant une distinction essentielle et radicale entre la foi et l’incroyance se réduit à la question de savoir si oui ou non nous croyons sans ambiguïté et avec une parfaite précision à l’existence d’un Dieu personnel. Sans foi en Dieu comme être personnel, il n’y a pas de prière, pas de vie religieuse, pas de ce sentiment joyeux d’une vie protégée par un « Père céleste » aimant, toute bonté et toute puissance. Mais comme il est impossible de « voir », de « rencontrer » ce Dieu personnel comme nous faisons pour nos proches, il semblerait, à cause de cela, évident que la foi n’est pas une expérience, mais « l’hypothèse » de quelque chose d’inaccessible.

J’ai essayé plus haut de montrer que le véritable fond de la foi, pour ainsi dire sa moelle, et pour cette raison ce qui la distingue de l’incroyance, est pour moi quelque chose de tout à fait différent. Je pourrais ici me borner à répondre à cette objection simplement et pour ainsi dire d’une façon formelle, en disant que le concept de la foi en tant qu’*expérience*, ne préjuge aucunement du *contenu* de ce qui se découvre dans cette expérience. Sans doute on ne peut « voir » Dieu comme nous voyons un homme. Mais, parlant en termes généraux, l’expérience d’une *rencontre avec une personne*, l’expérience d’une *relation*, n’est pas moins *expérience* que la perception de choses et de qualités personnelles ou celle de principes suprapersonnels comme la « beauté », le « bien », [63] la « vérité ». Mais la question est trop importante pour que nous ne la traitions pas en détail et dans son essence.

Je commence par un point que je ne puis décidément admettre. Si l’on entend par le mot *foi* une affirmation positive, impartialement objective, une sorte de raisonnable et froide constatation d’un fait nu, de ce fait que, quelque part « dans les cieux », « se trouve », « séjourne » un être pleinement possesseur des traits précis d’une personnalité concrète, particulière, que Dieu « existe » sous la même forme, de la même façon qu’existe par exemple, en quelque ville lointaine, mon ami M. X, je reconnais franchement (et dans ce cas un aveu personnel fait partie intégrante d’une étude objective de la question) que je dois me compter parmi les incroyants. Mais je pense qu’une telle affirmation, non seulement ne constitue pas le fond de la foi, mais le contredit ouvertement. Je commencerai par ce qui est le plus incontestable. Dieu, de toute façon, n’existe pas en un lieu déterminé du temps et de l’espace, pour cette simple raison qu’il existe *partout* et *toujours*, non pas, il est vrai, dans le sens qu’Il « occupe » tout l’espace et le temps, mais en celui-ci qu’étant hors de l’espace et au-dessus du temps, il les embrasse tout entiers et s’élève au-dessus d’eux. Cependant quand je parle de l’existence de quelque personne, au sens usuel de ce mot, cela signifie que je reconnais son existence, comme je le fais pour celle d’un objet ordinaire, *dans la constitution du monde*, c’est-à-dire en tant que *partie* du monde et en une place déterminée de l’espace et du temps universel. « Exister » ne veut rien dire ici d’autre qu’entrer dans les éléments de la réalité universelle. Mais il faut généraliser cette pensée. Dieu est *complètement différent* de tout ce que nous connaissons, de toute créature ; on ne peut Le classer dans un *genre* précis de réalité parce qu’il embrasse tous les genres et en est la source première. Par cela seul déjà l’inconcevable et universel être de Dieu ne peut être *exactement déterminé* ni *épuisé* par ce fait que nous l’appelons « personne », ne peut être « amené » au concept de la personne. Dans ce sens la formule terriblement ironique de Gœthe : *Der Professor ist eine Person, Gott ist keine* [[5]](#footnote-5), possède sa pleine force pour moi. Je me trouve devant quelque chose d’infini, d’inépuisable, d’indicible et qui dépasse toute pensée. Dès que j’essaie de saisir Dieu par la pensée, d’exprimer son essence en quelque concept, Il m’échappe aussitôt et, au lieu du véritable Dieu, j’ai seulement un fantôme, un fac-similé. C’est pourquoi la *véritable essence* de la foi ne peut être exprimée d’une manière adéquate dans ce jugement : « un Dieu personnel existe ». Ces deux mots ou concepts que nous employons ici (« exister » et « personnel ») rétrécissent, appauvrissent, émasculent pour ainsi dire et dans ce [64] sens falsifient cette plénitude ineffable, infinie, cette profondeur sans fond et cette absolue primitivité que je reconnais comme la caractéristique essentielle et unique de la réalité divine. Ces deux mots, dans leur rationnelle sobriété et leur prosaïsme, sont incapables d’exprimer ce frémissement indicible, ce sentiment de vénération qui constitue le fond même de la foi. Pour mieux exprimer cette connaissance qui ne vient pas de l’intelligence mais du cœur et qui est l’essence de la foi, il faut trouver d’autres mots, des mots inaccoutumés et qui aient un sens plus premier, plus profond que ceux qui désignent toutes les choses connues, habituelles, et les créatures de l’univers. Je dirais volontiers qu’il faut trouver des mots qui soient plutôt des « exclamations » que des pensées et expriment plutôt des sentiments que des concepts. On doit plutôt parler de la *réalité* divine par exemple, que de son « existence », car ce mot « existence » signifie que notre pensée constate raisonnablement, dresse comme le procès-verbal d’un état de choses objectif, « se heurte » pour ainsi dire à un fait brutal dont elle doit noter la présence ; tandis que par le mot « réalité » nous pouvons entendre une simple *présence* immédiate, *présence vivante* de quelque chose de notre expérience, quelque chose qui constitue un élément évident, imprescriptible de notre vie réelle, en un mot quelque chose de plus premier, concret, vivant que la constatation d’une réalité extérieure, objective. Et plutôt que de formuler un *jugement* précis et comme « scientifique », selon lequel Dieu est une « personne », il faut simplement attester que nous sommes en communion personnelle avec Lui, que nous trouvons en Lui une réponse à ce qui constitue la nature isolée, dans l’univers, de notre personne ; nous sentons en Lui la source première de *notre* être, comme personne, c’est-à-dire que nous Le sentons comme quelque chose de proche et d’apparenté à la profondeur la plus intime de *notre* personne, comme quelque chose de semblable à un être aimant et aimé et de plus, avec une plénitude inaccessible dans les relations terrestres des hommes entre eux, Il donne une satisfaction dernière et absolue à tous les besoins et désirs de notre personnalité. Nous allons nous étendre tout de suite sur ce point.

Mais, indépendamment de ces considérations générales, formelles pour ainsi dire, et de l’incommensurabilité et ineffabilité à la fois de l’être et de l’essence de Dieu, on peut affirmer encore autre chose de plus important. Si la foi est une relation de l’âme humaine avec un Dieu personnel, Dieu doit être ici pensé, dès le début, comme quelque chose de plus grand et d’autre qu’une sorte d’instance enfermée pour ainsi dire en soi, particulière, et, dans ce sens, isolée. Dans l’Évangile la foi en Dieu est indissolublement liée à la foi en ce qu’on appelle « Royaume de Dieu » et, de surcroît, liée de telle manière que ces deux modes de foi, fondus en [65] un seul, constituent le fond indispensable de la véritable foi. Le Christ nous a révélé Dieu comme un Père aimant ; mais en même temps, comme si cette seconde révélation ne pouvait être séparée de la première, il apportait la « bonne nouvelle » du Royaume de Dieu. Son Évangile (qui, on le sait, veut dire également « bonne nouvelle ») est désigné sous le nom d’ « Évangile du Royaume ». Dès le début Dieu est pensé ici comme maître d’un certain royaume, comme le centre et la source d’un être saint et béatifique, *dépassant les limites de l’être de Dieu*. Nous devons aimer Dieu de tout notre cœur, de toutes nos forces et de toutes nos pensées. Mais nous devons « *avant tout* » chercher le « Royaume de Dieu », sentir, reconnaître ce royaume, croire en lui. Le Royaume de Dieu tel qu’il est proclamé par le Christ n’est pas seulement ce que les Juifs voyaient en lui : l’événement purement terrestre d’une renaissance politique et d’un triomphe du peuple d’Israël, réalisés par la Providence divine. En son fondement et en premier lieu ce n’est pas du tout un événement qui doit arriver dans le temps, même si nous entendons par cela une complète transfiguration et divinisation du monde. Une telle divinisation peut et doit se produire précisément parce que, en des profondeurs invisibles de l’être, le Royaume de Dieu *existe* déjà *éternellement*, « est préparé de toute éternité », si bien qu’on ne peut que le trouver, en « hériter ». Le Royaume de Dieu est en ce sens l’apanage éternel et l’éternelle patrie de l’âme humaine ; il n’est pas autre chose que la réalité toute pénétrée et illuminée par les forces divines, une réalité en laquelle Dieu est « tout en tout », royaume de vérité, de bonté, de beauté, de sainteté. Le « Royaume de Dieu » est dans ce sens si indissolublement lié à Dieu que l’un est inséparable de l’autre. Le Royaume de Dieu est pour ainsi dire une sphère de l’être illuminée et pénétrée par la lumière divine, une lumineuse auréole émanant de Dieu et l’entourant et qui en ce sens fait partie de Lui. Aucune foi en Dieu n’aidera l’homme s’il ne pense pas Dieu dès le début comme centre et source du Royaume de Dieu, s’il ne cherche pas ce royaume, ne sent pas qu’il participe à lui, ne sait pas qu’il dispose de ce « trésor dans les cieux », possède cette patrie. De même que tous ceux qui disent : « Seigneur, Seigneur ! » n’entrent pas dans le Royaume des Cieux, mais seulement ceux qui accomplissent la volonté divine, de même tous ceux qui pensent et sont convaincus que quelque part « Dieu existe » ne sont pas « croyants », mais seulement celui dont l’âme a été touchée par la lumière de la vérité divine, c’est-à-dire qui sent vivement le royaume de la Sainteté, la patrie céleste. D’ailleurs le Royaume de Dieu dont on dit qu’il est « au-dedans » de nous, il faut l’accepter *comme un enfant* le ferait, évidemment sans raisonner, sans le démontrer par une argumentation abstraite, mais en jouissant de lui par une immédiate expérience.

[66]

L’idée du Royaume de Dieu, au sens indiqué, est centre et base de toute révélation du Christ, et la foi même en l’existence d’un Dieu personnel, d’un Dieu comme père aimant, ne possède une signification vivante et une importance essentielle que comme fondement de la réalité du Royaume de Dieu ou, autre nuance du même lien, comme source de la force divine de l’amour pour les hommes, illuminant et transfigurant notre vie terrestre. Ce fait atteste clairement à mes yeux que, selon la révélation du Christ, l’essence véritable de la foi consiste non pas en l’affirmation comme telle de « l’existence d’un Dieu personnel », mais en une manière vivante de sentir Dieu comme centre et source première d’une divine et ineffable réalité extérieure à Lui et illuminée par des forces supérieures.

Une autre expression du même état de choses est donnée dans le concept de la « grâce » comme don du Saint-Esprit, comme force divine et pouvoir qui pénètre dans le cœur de l’homme, le domine et par lequel nous savons que Dieu habite en nous et nous en Lui. Enfin une autre expression encore de la même corrélation est contenue dans les paroles de l’Apôtre selon lesquelles, « Dieu étant amour », celui qui ne possède point l’amour du prochain ne connaît pas du tout Dieu, ne croit pas en Lui. Dans toutes ces évolutions de la pensée se découvre symboliquement un fait fondamental : Dieu n’est pas une entité enfermée en elle-même. Il est un soleil dont la nature propre consiste à émettre lumière et chaleur ; pour cette raison, dès le début il ne peut être pensé que comme centre d’une sphère d’être lumineuse et vivifiante qui l’entoure, dépasse ses limites, mais sans aucunement se séparer de lui. Certes, sur le plan de la pensée théologique, c’est-à-dire sur le plan du rapport logique entre la cause et l’effet, cette sphère de « l’être céleste » dérive de l’être de Dieu lui-même, et la foi en elle de la foi en Dieu. Mais il faut avoir l’indépendance spirituelle et la perspicacité de reconnaître que, dans l’expérience religieuse vivante, dans l’acte spirituel même de la foi, c’est le rapport inverse qui vaut en un certain sens. De même que la différence entre le jour et la nuit ne consiste pratiquement pas du tout (dans notre vivante sensation du monde qui nous entoure) en ce fait que nous voyons pendant le jour le soleil dans le ciel, et que pendant la nuit nous ne le voyons pas (en réalité, nous ne pouvons même pas *voir* distinctement le soleil, tout au moins dans le plein éclat de sa lumière) ; mais simplement dans la différence qu’il y a entre la lumière et l’obscurité, entre le séjour en un milieu où tous les contours des objets sont clairement visibles, et la présence en quelque sombre abîme où nous errons abandonnés, tels des aveugles. Ainsi, la différence essentielle et décisive entre croyant et incroyant ne dépend pas de la question de savoir si un homme « reconnaît » ou non l’existence ce Dieu, mais de [67] celle-ci : l’âme de cet homme est-elle en contact avec le « trésor du Royaume de Dieu », avec les dons de l’Esprit-Saint ? La lumière du monde pénètre-t-elle en son âme et celle-ci est-elle éclairée et réchauffée par cette lumière de l’amour divin ? Sentir la lumière et la chaleur, se trouver dans les vivifiants rayons du soleil est *pratiquement*, *vitalement* plus important et essentiel que de voir le soleil même. Car, dans l’ordre psychologique et vital, la chaleur et la lumière seules nous font connaître son existence ; par elles seules nous sommes en pleine et vivante relation avec lui ; aucunement dans le cas contraire. Plus encore : ce n’est qu’en nous baignant dans les rayons du soleil, en voyant sa lumière répandue sur l’univers, en sentant sa chaleur qui réchauffe le monde, que nous connaissons vraiment la nature même du soleil comme la source universelle, pénétrant tout, de lumière et de chaleur. Par contre, en fixant exclusivement le regard sur lui, nous efforçant de le regarder en face, de le voir seul, nous pourrons plutôt devenir aveugles et, dans tous les cas, perdre conscience de sa plénitude et de sa puissance infinies, de sa nature véritable et de son importance pour nous.

Prenons un autre exemple. Les relations d’un enfant avec son père et sa mère, la vivante sensation de leur réalité et de leur importance pour lui, ne consistent aucunement en une conviction claire et rationnelle, intellectuellement exprimable, de leur existence comme « personnes », mais simplement dans le sentiment indicible de leur réalité, comme d’une source de chaleur, de sécurité, de douceur, d’intimité. De même aussi la foi n’est pas dans sa nature première une *pensée*, une *conviction* de l’existence d’un Dieu personnel, transcendant, mais un certain état d’esprit intérieur, une vivante plénitude du cœur, pareille à un libre et joyeux jeu de forces dans l’âme d’un enfant. Et cet état d’esprit provient du sentiment de l’indissoluble lien qui nous unit à un divin élément, à nous apparenté, d’amour infini, à un inépuisable trésor de bonté, de paix, de béatitude, de sainteté ; et seulement *par cet élément* et en indissoluble union avec lui nous percevons et sentons sa source première très profonde, le Dieu vivant. Là où il n’en est pas ainsi, là où notre conscience, d’une manière pour ainsi dire contre nature, est fixée sur Dieu *seul*, c’est-à-dire Le perçoit comme isolé de la sphère de lumière et de chaleur qui rayonne de lui, comme une réalité enfermée en elle-même, séparée de tout le reste, alors aisément survient une artificielle inexpansibilité, un rétrécissement de la conscience. On rencontre parfois quelque chose de semblable à cela dans le type courant de ce qui s’appelle « dévotion » ou « piété ». Ce type va souvent de pair avec une négation rigoureuse, moralisante et une condamnation des « incroyants » et, aussi, ce qui est pire, avec une indifférence pour le sort du prochain et du monde, [68] avec un manque de charité. Cette tournure d’esprit a parfois même une teinte de mélancolie et d’affliction et manifeste un certain abaissement et étouffement de la vie spirituelle ; elle souffre non seulement de pauvreté dans les émotions du cœur, mais aussi d’étroitesse intellectuelle. Tout cela est absolument contraire à cet esprit de joie libre, de béatitude, à ce don d’amour universel et pardonnant tout ce qu’apporte la véritable révélation du Christ, la révélation du Royaume de Dieu, et contredit aux conditions révélées par le Christ (comme on dit couramment, à ses « préceptes ») de *béatitude* : « soyez comme des enfants » ! Ce type ordinaire de dévotion, déterminé par une concentration de la conscience sur une réalité divine transcendante et isolée, est en fin de compte une altération de la véritable idée de Dieu. C’est une tournure d’esprit tout à fait étrangère au Christ ; et le Christ précisément la rejette comme « justice de docteurs de la loi et de pharisiens ».

En ce sens nous avons sans aucun doute le droit de dire que le concept de la foi comme contact vivant avec la plénitude universelle, qui pénètre toutes choses, de l’être de grâce, le concept dépassant les limites de la reconnaissance d’un être divin transcendant et isolé comme personne, le concept de la foi en Dieu *non seulement* en tant qu’être personnel, mais *en même temps* aussi comme patrie divine de l’âme, enfin le concept de la foi en un élément source de grâce où notre âme est plongée et dont elle se nourrit, est une prise de conscience plus adéquate de ce qui constitue le fond même de la croyance chrétienne et de ce qui de tout temps fut plus ou moins présent à l’âme chrétienne et lui est encore présent. Cette conscience de Dieu comme centre et source première d’un élément universel et pénétrant tout, d’un être sacré, source de grâce, équivaut à reconnaître Dieu comme quelque chose *d’autre et de plus grand* qu’une *personne* isolée, enfermée en elle-même, séjournant hors et au-dessus du monde. Dans la mesure où le sens inexprimable de la foi religieuse peut être exprimé en concepts philosophiques abstraits, il convient de reconnaître que l’essence de la foi chrétienne, ou, ce qui revient au même, son fond véritable et adéquat, n’est point un *théisme* abstrait, mais un concret *panenthéisme*.

Je passe maintenant à l’aspect opposé de la question. Même si l’on tient pleinement compte de la correction que j’ai apportée à la représentation de Dieu courante et admise partout, il reste, de toute façon, absolument irréfutable que, dans les éléments de la foi religieuse, il entre une communion *personnelle* et intime avec Dieu, ou, ce qui veut dire la même chose, une communion avec un être perceptible comme personne ou à l’image d’une personne. Comment ce contenu de la foi est-il compatible avec l’essence de la foi en tant qu’expérience religieuse immédiate ?

[69]

La réponse à cette question dépend entièrement de la solution donnée à une autre : comment à proprement parler connaissons-nous cette réalité religieuse que nous avons dans la pensée quand nous parlons d’un Dieu personnel ? La difficulté provient ici de l’hypothèse selon laquelle l’existence d’une personne (tout au moins quand cette personne est loin de nous et nous est invisible) ne peut être donnée dans l’expérience, et la reconnaissance de son existence ne peut donc avoir que la forme de l’*affirmation mentale* d’un certain objet transcendant. J’ai déjà montré plus haut combien était inadéquate à l’essence de la foi religieuse cette forme de jugement admise partout : « Dieu existe (quelque part) ». Il me faut maintenant expliquer cela plus en détail et d’un autre point de vue.

Si par expérience on entend la constatation simple, et pour ainsi dire impassible, d’un fait objectif, de quelque chose qui se rencontre dans le champ de notre vision, l’existence de Dieu et à plus forte raison d’un Dieu personnel, ne peut être objet d’expérience. Mais le mot expérience a un sens large et qui admet différentes acceptions et il ne faut point, dans nos raisonnements, partir d’une acception préconçue. L’expérience religieuse est une sorte particulière d’expérience dont la manière la plus exacte de définir l’essence peut être d’en dire qu’elle est *expérience de communion*. Elle présente une analogie profonde avec l’expérience de communion entre les gens. Comment cette communion se produit-elle entre les hommes ? Il est facile d’imaginer que cela se passe ainsi : « rencontrant » un homme, c’est-à-dire constatant sa présence, son existence réelle près de nous, devant nos regards, nous pouvons ensuite « entrer en communion » avec lui, par exemple échanger avec lui des paroles ou même seulement des regards. Mais cette représentation courante est parfaitement fausse. Nous ne pouvons pas du tout « constater objectivement » la présence de ce qu’est pour nous un homme vivant, une personne, de la manière dont nous constatons par exemple la présence d’un objet inanimé, pour cette simple raison déjà qu’il est impossible de « voir » une « âme », une « conscience » étrangères. J’ai dit plus haut que la « communion » est une des variétés de l’expérience suprasensorielle. Mais comment précisément *cette* sorte d’expérience est-elle possible et en quoi consiste-t-elle ? Une « âme étrangère » n’est pas « donnée », même à notre regard spirituel, à la façon de n’importe quel objet impassible et mort qui « se dresserait » simplement devant nous et que nous pourrions examiner, voir, reconnaître. L’âme d’un autre se découvre à nous seulement en nous « parlant » *elle-même*, sinon avec des mots, à tout le moins par des regards. L’expérience est ici la « rencontre » de deux paires d’yeux dirigées l’une vers l’autre, et, par leur intermédiaire, la rencontre de deux âmes. Cela veut dire que la « communion » *n’est point* [70] *précédée* de quelque « constatation » ou perception objective ; au contraire : la *communion même* (et elle seulement) *est* aussi connaissance expérimentale. En d’autres termes : la « communion » n’est pas précédée de ce jugement, de cette pensée : « Il (l’autre homme) existe » ; elle se réalise d’emblée, tout à fait immédiatement, sous la forme d’un contact réciproque, d’une rencontre bilatérale avec une réalité que la langue désigne par le pronom de la deuxième personne : « tu ». Ce n’est que plus tard et d’une manière dérivée que ce « tu » se transforme en « lui » et, que, nous rappelant cette rencontre et nous en rendant compte intellectuellement, nous pouvons formuler ce jugement : *Il existe*. Il faut nous garder ici de nous abandonner à l’influence des idées courantes selon lesquelles nous pouvons voir et rencontrer un homme longtemps avant de « faire sa connaissance », de lui être « présentés » ou d’entrer en « relations » avec lui. La « communion » peut connaître différents stades : d’ordinaire elle change soudain, par saccades, de caractère, devient plus profonde, plus proche et intime. Mais en principe, *toute* rencontre avec un homme, à partir du moment où il a échangé un regard avec nous ne fût-ce qu’en passant, est déjà « communion ». Hors de cette « communion » il n’y a point de perception expérimentale de l’homme.

Ainsi donc l’expérience religieuse, en sa qualité de connaissance d’un Dieu personnel, est une vivante rencontre de ce genre avec Dieu, une communion immédiate avec Lui. Dieu n’est pas un objet passif que nous pourrions « constater ». Nous connaissons l’existence de Dieu parce que dans les profondeurs de notre âme « nous entendons sa voix », éprouvons cette impression ineffable que nous appelons communion avec Dieu. Dans cette communion toute activité, ou tout au moins toute initiative d’activité, sort de Dieu lui-même. Ce n’est pas Lui qui est l’objet de notre connaissance : nous-mêmes sommes objet de son action sur nous. Certes, nous aussi nous manifestons une activité par rapport à Lui : nous Le prions, lui disons les recherches et les tourments de notre âme, ou notre joie reconnaissante. Mais tout cela présuppose que nous connaissons Son existence, Sa présence. Toutefois *cette* connaissance n’est pas le résultat de notre curiosité, de nos efforts de cognition, mais un certain don de Sa part. Elle est ressentie comme provenant de Lui-même, comme Sa manifestation, Sa propre révélation à notre âme, Son appel à nous. Nous voyons combien est fausse la définition courante de la foi. Selon cette conception la chose doit se passer à peu près ainsi : tout d’abord « nous apprenons d’une manière ou d’une autre l’existence de Dieu », par d’autres personnes évidemment, car nous-mêmes ne serions point en état de nous en convaincre immédiatement. Mais alors surgit naturellement cette question : d’où savent-elles cela et comment pouvons-nous être convaincus qu’elles le savent *réellement* ? Ayant acquis [71] cette connaissance il nous est possible de nous adresser à Dieu et d’entrer en communion avec Lui, par la méditation et la prière. Mais il y a là une complète altération de la véritable nature de la foi. Peu importe que quelqu’un nous ait parlé plus tôt ou plus tard de l’existence de Dieu ; le plus souvent certes nous entendons parler de Dieu pour la première fois par d’autres, alors que nous-mêmes ne Le connaissons pas encore, mais ce que nous avons le droit d’appeler *foi commence* au moment de notre communion personnelle avec Dieu et *consiste* en cette communion. Nous sentons la réalité de Dieu au moment où il touche notre âme et quand, à la suite de ce contact, s’enflamme un sentiment qui se tourne vers Lui. C’est précisément en ce sens que la foi en un Dieu personnel est l’essence même de l’expérience religieuse. Par contre le plus savant des théologiens, versé dans les dernières subtilités de tout ce qui fut jamais dit de Dieu, reste un incroyant si Dieu lui-même ne lui a point touché l’âme et s’il ne s’est pas senti en vivante communion avec Lui.

Maintenant nous voyons plus clairement encore et dans une nouvelle lumière combien répond mal à l’essence de la foi ce jugement qui voudrait l’exprimer en disant : « Dieu existe ». Cela serait tout à fait hors de propos et ne pourrait même se présenter à la pensée dans le processus d’une communion réellement vivante avec Dieu, c’est-à-dire dans l’expérience de la foi véritable. Quand nous rencontrons quelqu’un que nous aimons, nous ne formulons pas ce jugement : *Il existe*. Tout au plus, si avant cette rencontre nous avons craint qu’il ne fût mort, nous écrierons-nous : « Tu es vivant ! » Dire en la présence d’un homme qu’il existe est lui manifester la plus grande des irrévérences. Ce n’est que d’un absent que l’on peut parler à la troisième personne. Pour ce qui est de Dieu, on a justement fait remarquer que la formule « Dieu existe » est, strictement parlant, une attestation d’*incroyance*. Car si nous avions réellement conscience de la réalité de Dieu dans son omniprésence, c’est-à-dire de sa présence ici, tout de suite, dans notre voisinage immédiat, si nous sentions réellement Son regard éternellement dirigé sur nous, Sa voix qui s’adresse à nous, comment pourrions-nous oser parler de Lui comme d’un absent ? Devant la face de Dieu on ne peut que *parler à Dieu* et non raisonner à son sujet. On ne peut que ressentir Sa réalité, être rempli d’une joie que seule exprime l’exclamation : *Tu es !* Mais il est impossible d’ « affirmer » son existence. L’unique langue religieuse véritable est celle de la prière adressée à Dieu lui-même. Le Dieu d’une foi vivante est toujours *mon* Dieu, « Dieu-avec-moi » est un être que seul le vocatif peut exprimer et non le nominatif. « Toi, Dieu ! » et non pas « Il » ; Dieu n’est pas un être dont nous « reconnaissons » ou « affirmons » l’existence. Cela signifie que proclamer la réalité d’un Dieu personnel n’est pas penser à l’existence de [72] quelque objet transcendant, ni affirmer celle d’un être objectif, contenu en soi, indépendamment de nous. C’est au contraire confesser notre rencontre et notre union vivantes avec Dieu, proclamer que nous sommes tournés vers Lui et qu’Il est éternellement tourné vers nous.

Pénétrant plus profondément encore en cette relation, nous en arrivons d’autre part à prendre conscience d’une chose que j’ai déjà essayé plus haut d’expliquer. Dieu, étant un être éternel, universel et omniprésent, et dont je ne puis moi-même me séparer, est quelque chose d’autre et de plus que ce que nous entendons ordinairement par personne. Non seulement Il est une personne unique incomparable, qui toujours et partout est avec nous, se trouve immédiatement proche de nous et qui est, comme disait Rilke, « mon éternel voisin » : il est aussi un « Toi » qui non seulement se trouve à côté de moi, ou devant moi et a son regard éternellement dirigé vers moi, mais est en même temps la base, le fondement, la racine la plus profonde de mon « moi ». Et bien que, d’une part, j’aie conscience de la dualité et de l’opposition qui existent entre moi-même et ce « Toi » éternel, je me rends compte cependant que je ne fais qu’un avec lui. Cette unité est si intime que je ne sais ni ne vois distinctement où s’arrête la dernière profondeur de mon moi et où commence ce que j’appelle Dieu, car ici la rencontre est en même temps indissoluble union. Certes je puis perdre Dieu (que de fois cela arrive !), et le retrouver ensuite ; mais alors j’ai conscience que cette perte a été un étrange malentendu dont l’unique coupable fut ma propre négligence ; comme dit saint Augustin : « Tu as toujours été avec moi, mais moi-même je n’ai pas toujours été en moi » ou, plus brièvement encore : « Si je me voyais moi-même, je Te verrais. »

Cette manière d’être absolument unique selon laquelle Dieu, étant hors de nous, est en même temps en nous, étant pour nous une autre personne, avec laquelle nous nous rencontrons (étant pour nous « Toi ») est en même temps la base et la racine de l’être même et de l’essence de mon « moi » (cette relation est aussi essence de l’être et essence de mon « moi ») : une telle manière d’être est à la fois essence de la foi et essence de l’expérience religieuse. Comme mon expérience religieuse est celle d’une communion personnelle, Dieu est nécessairement pour moi une personne ou quelque chose de semblable à une personne, quelque chose, ou, plus exactement, quelqu’un à qui je donne les noms de Père, d’Aimé, d’Ami. Mais, au même moment, je me rends compte que tous ces noms n’expriment pas en totalité ni exactement Son être inexprimable. Le Christ, en nous révélant que Dieu était notre « Père céleste », avait évidemment en vue cette idée antique (provenant de l’organisation clanale et désormais perdue pour nous) qu’on se faisait du père et selon laquelle celui-ci n’était pas seulement [73] un être aimant qui nous protégeait et nourrissait, mais aussi l’incarnation de l’unité de l’espèce ou de la famille, unité indissoluble, collective, consanguine, dans laquelle seule la vie individuelle était possible, incarnation de la maison natale, de quelque chose semblable à ce que nous entendons maintenant par le mot « patrie », de sorte que lorsque le fils prodigue quitte son père, il part pour l’étranger et va y errer dans le dénuement. Le père est ici un être dont le sang coule en mes veines, et ma vie même n’est possible qu’en union avec lui ; il est un être *qui vit en moi et par lequel je vis*. Et comme la communion avec Dieu est plus que celle que nous pouvons avoir avec quiconque, et qu’elle est unité indissoluble, bien que sans confusion d’être, ainsi Dieu lui-même est quelque chose de plus grand et plus important encore qu’une personne aimante et aimée. Selon les paroles de l’Apôtre, Dieu *est amour* et Il dit par la bouche du Christ qu’Il est *la vérité, la voie et la vie* ; étant personne, il est aussi principe *suprapersonnel*, universel, pénétrant tout, donnant la vie.

On peut exprimer cette corrélation d’une autre manière encore. L’être inexprimable et unique de Dieu est perçu par nous comme une personne ; mais nous avons conscience en même temps qu’il n’y a là qu’une analogie nous aidant, pour ainsi dire, à comprendre l’inconcevable, ou plutôt à sentir en Dieu ce qui est plus nécessaire et important que tout. Comme nous l’avons vu déjà, la foi en Dieu est conscience de ce fait que moi-même, ma personne, ne sommes pas une réalité qui aurait été comme jetée, on ne sait d’où, en ce monde, réalité étrangère à tout le reste, et, pour cette raison, sans défense et périssant en lui. Selon cette foi au contraire, moi-même, en tant que personne, je suis né et je proviens de certaines profondeurs ultimes de l’être qui me sont apparentées, et dans lesquelles, pour cette raison, j’ai un refuge éternel et une absolue sécurité. C’est pourquoi ces profondeurs ineffables sont perçues par moi comme quelque chose qui m’est semblable, qui est semblable à ce qui forme la substance même de mon cœur, de mon âme, et qui se sent tellement solitaire, sans abri dans un monde indifférent et froid, plein de forces aveugles, insensées, destructives. Je *sais* que les dernières profondeurs de l’être cachent en elles-mêmes une Réalité qui *m*’est proche, que je comprends et qui me comprend là où le monde entier ne me comprend pas, une Réalité pour laquelle je puis sentir de l’amour et de la confiance comme pour un ami proche, comme pour mon père ou ma mère. Si dans les paroles célèbres : « L’homme crée Dieu à son image et à sa ressemblance », Feuerbach pensait donner une formule classique de l’incroyance, c’était simplement parce que, pour lui, « créer » signifiait ici « imaginer », « inventer quelque chose d’inexistant » — parce que, pour lui qui était matérialiste, la forme de l’être du *monde* ou des choses et des forces matérielles était l’unique réalité [74] vraie et « non inventée ». Mais il suffit de mettre à la place du mot « créer » (ainsi faussement compris) le mot « percevoir » pour que la phrase de Feuerbach devienne une définition exacte de la foi. L’homme *perçoit* Dieu « à son image et à sa ressemblance », et il ne peut le percevoir autrement. Cela veut dire qu’il discerne en Dieu quelque chose d’apparenté à lui-même. Cette connaissance est donnée avec une pleine certitude dans l’expérience religieuse et constitue son essence même. L’erreur serait seulement de penser que par cette connaissance serait *épuisé* et exprimé d’une manière adéquate l’être inépuisable et ineffable de la Divinité.

On connaît les paroles inspirées que Pascal écrivit et par lesquelles il dressait le bilan de son expérience mystique et de sa rencontre avec Dieu : « Joie ! Joie ! Joie ! Dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob et non le Dieu des philosophes ! » Si par « Dieu des philosophes » il faut entendre un certain « absolu » panthéiste comme chez Hegel ou bien (ce que Pascal eut vraisemblablement en vue) le concept aristotélicien ou cartésien de Dieu : « la pensée se pensant elle-même », « le premier moteur » et « la substance pure », alors Pascal a certainement raison. L’expérience religieuse est celle d’une rencontre et d’une communion avec le Dieu vivant ; pour cette raison sa teneur diffère essentiellement de celle du « concept » de Dieu en tant qu’ « hypothèse » philosophique, indispensable à l’explication du monde ou, d’une manière générale, comme idée philosophique abstraite. J’ai justement essayé plus haut de préciser cette différence en disant que Dieu est toujours pour nous : « Toi » mais non pas « Il » et encore moins « cela », et que Sa réalité s’exprime plutôt dans une exclamation, dans la prière, que dans une constatation intellectuelle et un jugement.

Mais je crois que la pensée de Pascal, inverse de celle-ci, et qui est une identification inconditionnée du Dieu de l’expérience mystique avec le « Dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob » n’est pas non plus complètement exacte et porte la marque d’une certaine exagération polémique. Ce Dieu des vieux patriarches hébreux en effet, malgré toute la grandeur et toute la vérité de leur conception, n’est pourtant que le premier rayon de la vérité religieuse dans la conscience de pasteurs primitifs. Ce Dieu était un sévère autocrate qui exigeait pour lui-même une soumission d’esclave et une aveugle confiance, mettant même Abraham à l’épreuve en lui ordonnant de lui offrir un sacrifice où il aurait égorgé son propre fils. Il est certes loin d’être de tout point identique au Dieu du Christ, au Père aimant, qui cherche non point des esclaves mais des amis, des adorateurs « en esprit et en vérité », au Dieu qui habite en nous et nous a donné de son Esprit-Saint, au Dieu qui lui-même « est amour ». Étant un Dieu vivant et personnel, le Dieu de l’expérience mystique, un [75] Dieu qui, malgré toute sa transcendance, vit, immanent, aux profondeurs de l’âme humaine, est en même temps quelque chose qui ne peut être comparé à rien : Lumière, Vie, Vérité. Pascal lui-même le reconnaît indirectement quand il ajoute au récit de son expérience mystique la parole mystérieuse : « Feu ! »

[76]

**Dieu est avec nous.  
PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 5

L’expérience religieuse  
et les dogmes de la foi

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ainsi, la foi en un Dieu personnel ou, selon l’expression chrétienne, la foi en Dieu en tant que « Père céleste », n’est pas un quelconque jugement théorique ni une hypothèse au sujet d’une réalité inaccessible à nous ; elle est le résultat et comme la cristallisation d’une vivante expérience religieuse, précisément, d’une expérience en tant que communion religieuse. Comme nous l’avons vu, nous devons prendre garde ici de ne pas rationaliser cette foi. Ce qu’il faut voir en la vérité qu’elle contient ce n’est pas l’expression exacte et adéquate de la propre nature intérieure de Dieu, nature que nous percevons au contraire comme un mystère ineffable et incompréhensible et qui doit rester tel pour nous. Cette vérité n’est pour nous qu’un *symbole*, c’est-à-dire un savoir qui exprime ce qui est perçu par nous de l’être de Dieu, mais qui l’exprime, sous une telle forme que cet être nous reste cependant inconcevable. Nous n’avons conscience de l’être de Dieu que par l’intermédiaire de quelque chose dans le genre d’une « impression » que nous recevons de Lui dans notre relation avec Lui et Sa relation avec nous.

Toutes ces vérités de la foi qu’il est convenu d’appeler « dogmes » ont aussi le même sens. La foi en un Dieu personnel en tant que « Père céleste », n’est pas non plus autre chose qu’un « dogme » fondamental de la foi chrétienne. Le Christ qui a possédé (comme nous le savons avec une certaine évidence) la connaissance la plus adéquate de Dieu et de ses rapports avec le monde et avec l’homme, n’exprime jamais cette connaissance en concepts exacts, « scientifiques » pour ainsi dire. Il l’exprime en « paraboles », c’est-à-dire en images et comparaisons, par allusions qui donnent comme à sentir, à expérimenter intérieurement, la teneur de ce mystère ineffable. C’est ainsi qu’il parle directement des « mystères du Royaume de Dieu », de cette sphère d’être qui, ainsi que nous l’avons vu, est en union très étroite, indissoluble avec la réalité de Dieu, ne fait qu’un pour ainsi dire avec elle. Ces mystères, on [77] peut ou bien les *connaître* directement, les connaître d’une connaissance indicible, inexprimable (de cette manière dont le Christ parle à ses disciples : « *Il leur répondit : parce qu’il vous est donné de connaître les mystères du Royaume des Cieux, mais à eux cela n’est pas donné* » (Mat. XIII, 11 ; Marc IV, 11 ; Luc VIII, 10) ; quant à celui à qui il n’a pas été donné de savoir, on ne peut lui parler que par allusions, dans des « paraboles [[6]](#footnote-6) ».

La même chose est applicable à tous les autres contenus de ce qu’on appelle « dogmes de la foi ». Je laisse pour le moment de côté ce qui dans la doctrine religieuse est considéré par les croyants comme vérité, sur la foi d’une autorité religieuse ou sur celle d’une « révélation » au sens habituel de ce concept : j’en parlerai plus loin. Je n’examinerai pour l’instant que le contenu de la doctrine qui se découvre sans intermédiaire dans l’expérience religieuse personnelle. Comme j’ai essayé de le montrer plus haut, l’expérience religieuse n’est pas simplement la sensation d’un mystique, « quelque chose », immédiat et sans forme : elle possède au contraire une certaine teneur positive et l’on reconnaît en elle un élément pleinement déterminé bien qu’impossible à exprimer exactement en des concepts. Si l’expérience religieuse, en tant qu’expérience d’une communion intime de l’âme avec la Sainteté, nous permet de sentir la réalité de Dieu comme être personnel, alors une teneur autre et variée lui est ou peut lui être encore attachée. Ainsi nous avons eu par exemple l’occasion de dire que l’expérience de la réalité de Dieu est par cela même celle de notre union indissoluble avec Lui, de notre similitude avec Dieu et de notre éternité. Un autre aspect de cette même expérience, aspect qui saute encore plus aux yeux pour ainsi dire et en conséquence est plus connu, est l’expérience de notre « état de créature », c’est-à-dire de l’absence en nous de tout fondement propre à nous et nous appartenant, expérience de notre dépendance absolue de Dieu, non seulement pour tout le contenu de notre vie, mais aussi pour le fait même de notre être. L’expérience religieuse contient en outre celle de notre liberté comme élément fondamental, essentiel de notre personne, dans tout le mystère de ce principe de l’être que nous ressentons comme notre « liberté ». Ce fait incompréhensible (donné dans cette même expérience) que nous pouvons perdre Dieu, bien qu’il nous soit éternellement proche, nous fait connaître une certaine cécité intérieure qui nous est propre. Cette expérience de notre aveuglement est liée à celle de l’action sur notre âme de forces chaotiques et sombres nous entraînant sur un chemin dont nous avons conscience qu’il est funeste : [78] c’est l’expérience du péché, naissance incompréhensible du mal en notre âme. Et cette expérience s’accentue aisément et devient celle de notre captivité dans le mal, de notre impuissance à le surmonter. D’autre part l’expérience de la communion avec Dieu nous fait connaître la grandeur et la félicité de l’amour, non seulement de l’amour de Dieu pour nous et du nôtre pour lui, mais aussi de l’amour pour toute âme humaine et même toute créature. Cette expérience de l’amour nous donne la conviction (paradoxale et contraire à toute notre expérience terrestre) que la puissance de l’amour surmonte toutes choses, triomphe, sur un plan intérieur de l’être, des forces du mal en ce monde, forces, semble-t-il, tellement puissantes et invincibles. L’expérience de la réalité de Dieu le Père nous donne celle de la fraternité universelle des hommes comme enfants de Dieu, malgré toutes les forces (insurmontables sur le plan terrestre) de désunion, de haine et d’isolement des hommes entre eux.

Il n’est pas nécessaire de prolonger la liste des éléments très divers qui constituent la teneur de l’expérience religieuse, ni d’essayer de fournir un inventaire complet de cette richesse de la connaissance spirituelle que nous découvrons en elle. Il importe seulement ici de rappeler que cette teneur est réellement variée et se divise en de multiples éléments ; qu’en outre elle touche non seulement à la réalité même que nous appelons Dieu, mais au fond de notre être propre et donc à tout l’être en général.

À première vue même il semble mal à propos et déplacé d’appeler une telle sorte de connaissances « dogmes de la foi », tellement leur caractère est différent de ce que nous entendons communément par cette expression. Quand nous parlons des dogmes de la foi, ce qui se présente à notre esprit, ce sont des formules exactement fixées, qui ont été établies par les autorités ecclésiastiques et sanctifiées par la tradition. Le sens véritable de ces formules est le plus souvent inaccessible à notre entendement personnel (y a-t-il, par exemple, beaucoup de chrétiens qui soient capables de comprendre le sens du dogme de la Trinité divine ?) ; et il nous est d’autant plus difficile de contrôler leur vérité. La foi en des dogmes, au sens courant du mot, apparaît inévitablement comme une foi « aveugle », déterminée par le respect porté à une infaillible autorité ecclésiastique. Pour l’homme qui est enclin à penser librement et avec indépendance, et qui est incapable d’accepter sur parole une opinion étrangère, même si elle jouit de l’approbation générale et prétend avoir la valeur d’une vérité sainte et intangible, la teneur dogmatique de la foi paraît pour cette raison être ou bien un simple assemblage de préjugés absurdes, ou bien tout au moins une opinion parfaitement arbitraire et incontrôlable. Elle est ressentie comme un ballast inutile qui ne fait que surcharger aussi bien la vie spirituelle intérieure, intimement personnelle, que le jugement [79] raisonnable et sain porté sur le fond de la vie humaine et du monde. Et si nous nous rappelons en outre combien de cruautés, de haines et de maux naquirent de ces dissensions dogmatiques, combien de sang humain fut versé pour elles et en quelle mesure, sous leur influence, l’histoire de l’Église s’est écartée du commandement fondamental de la foi chrétienne, du commandement de l’amour, il est aisé de comprendre pourquoi les rapports de l’esprit religieux indépendant avec les « dogmes de la foi » se font nettement hostiles ; il ne voit en ces dogmes rien d’autre qu’erreurs et superstitions honteuses, funestes aux humains.

Encore une fois : je laisse de côté pour le moment la croyance aux dogmes dans la mesure où elle est déterminée par une foi en l’autorité ecclésiastique ou une « révélation ». Il faut reconnaître d’abord que la critique habituelle de ces dogmes dont je viens de parler est, pour une part importante, parfaitement juste, bien qu’elle soit, ainsi que nous le verrons plus loin, unilatérale et ne tienne pas compte du côté positif de la question. Il m’est seulement essentiel ici de souligner que cette interprétation habituelle des dogmes, partagée par les partisans et les adversaires de la doctrine dogmatique de l’Église, confond une forme très répandue et qui s’est avancée au premier plan, mais dérivée et inadéquate, de la teneur dogmatique de la foi, avec son essence première et véritable. En la conscience de l’homme moderne et cultivé, qui a grandi dans l’atmosphère spirituelle des derniers siècles, c’est-à-dire sous l’influence de la critique de l’Église et de sa doctrine, le mot « dogme » a fini par signifier directement une pensée immobile, figée, morte et comme détachée de la racine vivante du libre effort intellectuel de connaissance et de compréhension. Le mot « dogmatique » a fini par évoquer l’idée d’une tournure d’esprit aveugle, entravée, immobile. Quelle que soit la dose de vérité qu’il y ait dans cette représentation et dans l’usage de ce terme, il est cependant utile de rappeler qu’en son sens primitif le mot « dogme » désigne simplement quelque chose d’apparenté à « doctrine » ou « affirmation ». Les Grecs parlaient des « dogmes » des philosophes, et ils entendaient par ce terme leurs doctrines ou opinions. Toute personne qui croit en quelque chose, affirme quelque chose, en est convaincue, a, dans ce sens, des « dogmes » ; la foi, la pensée, la connaissance ne doivent pas en effet être vagues, imprécises, vides de contenu : il faut qu’elles possèdent une teneur précise.

Nous limitant ici au domaine de la foi, de la pensée et de la connaissance religieuse, nous devons dire que toute foi est une croyance *en quelque chose* : toute pensée religieuse doit contenir une certaine *affirmation parfaitement définie*. Ce contenu de la foi et de la pensée religieuse est aussi un « dogme » au sens premier du mot. La foi sans dogmes de foi est dans ce sens quelque chose [80] d’aussi impossible qu’un jugement qui n’exprimerait rien de déterminé. C’est pourquoi, en fait, chaque critique des dogmes admis par l’Église remplace ceux-ci par d’autres. Que Dieu est un, cela est aussi bien un dogme que de le considérer comme triple en son unité. La conviction même que Dieu est inconnaissable et incompréhensible est un dogme qui exprime une représentation parfaitement déterminée au sujet de la nature particulière de Dieu. Au XVIIIe siècle la sévère critique que fit Arnold, dans sa *Kirchen und Ketzergeschichte*, de la doctrine de l’Église, eut une énorme influence. L’idée principale de ce livre était que les gens persécutés en qualité d’hérétiques exprimaient, dans leur lutte contre la doctrine de l’Église, l’authentique vérité de la foi chrétienne ; mais il est évident que les hérétiques opposaient d’autres dogmes à ceux de l’Église. Tout homme, qu’il soit, dans le sens religieux, croyant ou non, est guidé dans sa vie par des pensées et idées générales, tant sur la véritable nature des choses que sur le problème du bien et du mal, du bon et du mauvais ; ces idées s’appellent aujourd’hui « convictions » ou « principes ». L’homme « sans principes », « sans convictions » est un homme dépourvu de pensée ou de conscience, ou de l’une et de l’autre. Mais « convictions » et « principes » ne sont qu’un autre nom pour ce qu’au sens premier du mot on appelle « dogme ». La foi en la dignité humaine, en l’inviolabilité de la personne, en l’égalité de tous les hommes entre eux, est, au fond, une foi en des dogmes, et pas à un moindre degré que la foi au péché originel ou en l’existence de Dieu. La foi au « progrès », si répandue parmi les contemporains, se trouve, de par son caractère, sur le même plan que la conviction opposée défendue par l’Église chrétienne, selon laquelle le monde est plongé dans le mal, et, dans les limites de ce monde, le salut et la délivrance de ses calamités sont impossibles pour l’homme par des moyens purement terrestres. L’une et l’autre ne sont que des solutions dogmatiques différentes d’une seule et même question.

En ce sens général du mot « dogme », rejeter des dogmes est tout à fait impossible, à moins que l’on ne défende un universel pessimisme (ce qui est quand même une sorte de « dogme »). On peut seulement parler de remplacer des dogmes faux par des dogmes vrais, des dogmes arbitraires par des dogmes bien fondés. Et en agissant ainsi il n’est pas difficile de montrer que les dogmes dominants des gens éclairés qui nient la doctrine de l’Église sont ordinairement (comme il en est pour toutes les idées courantes) non moins arbitraires et incontrôlés. Ils s’appuient sur une foi aveugle en l’infaillibilité d’opinions influentes ou à la mode, répondant à « l’esprit du temps » ou sanctifiées par une tradition séculaire. Ils portent souvent aussi le caractère de formules verbales rigides, tout à fait inadéquates à une perception libre et sans préventions de la vie concrète en sa pleine vérité. Ainsi, pour ne [81] citer qu’un exemple, la foi au « progrès », en un perfectionnement de la vie humaine, perfectionnement ininterrompu déterminé à l’avance, intellectuel, moral et matériel, est en opposition criante avec les données les plus indiscutables de la science historique qui connaît de multiples époques de régression, la ruine de civilisations hautement développées et leur chute dans la barbarie. La foi aux paroles et aux concepts abstraits au lieu de la foi en la vérité librement trouvée dans une vivante expérience, n’est pas du tout une particularité exclusive des gens qui croient en l’Église : elle est plutôt propre à des esprits sans discernement, sans originalité, ne sachant qu’imiter, et elle est pour cette raison caractéristique de ce qui s’appelle « opinion publique ». Le fanatisme aveugle, cruel, injuste qui accompagne souvent cet état d’esprit est un trait non moins naturel aux athées qu’aux « gens d’Église » ; l’expérience historique, particulièrement celle de ces dernières années, en témoigne avec une suffisante clarté. Et cette expérience démontre que quelques-uns au moins de ces dogmes dominants, vénérés par des hommes d’avant-garde, sont souvent faux et funestes à la vie bien plus que ne le furent jamais n’importe quels dogmes d’Église.

Il est clair que la question du sens, de la nature et de la légitimité des « dogmes » doit être transposée du plan sur lequel on la juge d’ordinaire, à un autre tout différent. Chaque dogme a, d’une façon générale, tendance à dégénérer en une formule figée, en une pensée inerte, irréfléchie qui affirme sa vérité, non point par un jugement libre et immédiat, mais en vertu d’une soumission à l’opinion publique ou par respect pour la tradition et l’autorité. Mais il faut nettement distinguer le fond véritable et intime du dogme de la forme extérieure dont il s’enveloppe souvent. Cela justifie le concept du dogme auquel je viens de faire allusion. Essayons maintenant de préciser ce concept.

D’abord il convient (en dépit de l’opinion répandue) de souligner que le dogme religieux n’est pas une sorte d’hypothèse métaphysique, c’est-à-dire une acceptation ou affirmation au sujet d’un contenu de profondeurs de l’être à nous inaccessibles et cachées ; il n’est pas une affirmation par laquelle nous « expliquerions » la structure visible du monde en renvoyant à ses fondements invisibles. De par sa nature première, non altérée, le dogme est au contraire une simple description de ce qui nous est donné d’une manière immanente dans l’expérience religieuse, un compte rendu intellectuel de ce que nous percevons. Le dogme est de par son essence comme la *constatation d’un fait* (ou une généralisation de faits) : il n’en est aucunement l’explication hypothétique (qui serait toujours arbitraire de par ses causes ou fondements présupposés). Or ces faits en question sont d’un ordre général, c’est-à-dire qu’ils ont trait à des éléments généraux, à une structure [82] générale de l’être. Dans le domaine de la connaissance religieuse, les dogmes correspondent à ce que la philosophie moderne entend par « description phénoménologique » des événements. Il n’y a point ici de construction d’hypothèses, ni d’explications données : il est fait simplement une description impartiale de ce qui est, de ce qui se présente immédiatement aux regards (et que souvent nous ne sommes pas en état d’expliquer).

C’est ainsi que la foi en Dieu comme créateur et conservateur du monde est, nous l’avons vu, l’expression d’une expérience immédiate. Voyant que mon être propre et celui de l’univers sont instables et sans fondements internes, je perçois par cela même leur dépendance d’un fondement absolu, éternel, en lui-même établi. Le monde a été « créé par Dieu » : cela ne veut pas dire (comme la conscience populaire l’imagine en simplifiant involontairement le problème) que jadis, il y a bien longtemps (quelques millénaires, selon le calcul ecclésiastique, et, d’accord avec les plus récentes connaissances cosmologiques, quelques centaines de millions d’années) l’univers a, sur l’ordre de Dieu, soudainement « surgi ». Cela signifie au contraire quelque chose de parfaitement évident, à savoir que le monde, non seulement quant à sa teneur, mais aussi de par sa nature même, provient d’une certaine instance absolue qui se trouve hors du monde ou au-dessus de lui. Le monde n’a pas « été créé » « autrefois », fût-ce déjà pour cette raison seule qu’ « avant » sa création, il ne pouvait y avoir aucun « autrefois », étant donné que le temps même appartient aux éléments de l’être créé. *Ante tempus non erat tempus*, dit brièvement saint Augustin. Le monde *est* une réalité « créée », dérivée, contingente et dépendante. Qu’avec cela le monde soit un « cosmos », c’est-à-dire un certain tout harmonieux, bien ordonné, soumis à des lois mathématiquement ou, d’une manière générale, logiquement intelligibles, est une preuve que l’ordre, la pensée sont des éléments de son fondement créateur premier. Cela n’est pas non plus une hypothèse au sujet du caractère de la cause qui a engendré le monde, mais une simple constatation de sa structure immanente, première et fondamentale. Et d’autre part, faisant l’expérience de notre propre *personnalité* en sa profondeur et son éternité, nous *savons* par cette expérience que le fondement premier, absolu de l’être doit ressembler à cette profondeur mystérieuse et sacrée que nous percevons comme fondement et base de notre être personnel, et doit lui être d’une manière ou d’une autre apparentée. En même temps nous savons *par expérience* que cette profondeur est la source première de ce dont nous avons conscience comme Bien absolu, Sainteté, Vérité. Si difficile (et même impossible) qu’il soit de donner une formule tout à fait exacte, intellectuelle et exhaustive de cette constitution compliquée de la connaissance expérimentale du monde et de nous-mêmes, elle trouve sous une [83] forme *générale*, son expression dans la conscience ou le « dogme » selon lequel le monde est la « création » de Dieu.

De même aussi le dogme de la « chute », par exemple, ou du « péché originel », de par sa nature véritable, n’a rien de commun avec le récit mythologique selon lequel l’homme, en punition de son péché, fut chassé autrefois du paradis. Ce récit recouvre simplement le dogme de la chute d’une forme concrète, populaire, symbolique, « mythologique » précisément. Le fond du dogme lui-même est la simple description de deux connaissances expérimentales immédiatement évidentes : l’expérience de la réalité (enracinée dans la nature humaine), de la puissance du mal ou du péché ; et en même temps celle de la sainteté et de la perfection des fondements premiers de l’être humain, de la personne humaine, c’est-à-dire l’expérience de son enracinement en Dieu, de son caractère et de sa prédestination comme « image de Dieu ». L’union de ces deux expériences fait savoir, d’une connaissance évidente par elle-même, que l’homme (et tout l’univers), de par sa nature empirique, *n’est pas tel* qu’il est selon sa nature primitive ; voilà en quoi consiste cette conscience d’une « chute » de l’homme et du monde. Il est d’autant plus évident que tous les dogmes « christologiques », si abstraits et philosophiques que puissent paraître certains d’entre eux, ne sont en fin de compte rien d’autre que l’expression intellectuelle d’une perception religieuse de la personne de Jésus-Christ et d’une expérience religieuse nous découvrant le sens du « salut ». On pourrait montrer la même chose pour tous les autres dogmes de la foi.

Mais comme la teneur vivante de l’expérience religieuse (et de toute expérience d’ailleurs) est inexprimable en sa concrète plénitude, l’expression intellectuelle qu’elle reçoit reste toujours approximative et inadéquate ; elle ne saisit que ce qui nous paraît le plus important dans les éléments de l’expérience religieuse, ce qui nous intéresse le plus et que nous estimons le plus en elle. La définition concrètement psychologique et historique d’un dogme de foi est le plus souvent déterminée par des motifs de polémique. Désirant prévenir ou écarter une interprétation de l’expérience religieuse qui nous paraît fausse, c’est-à-dire dans laquelle nous voyons une déformation, et surtout une déformation pratiquement nocive ou dangereuse de son sens concret, nous exprimons cette expérience en des termes qui soulignent un de ses traits que nous considérons comme essentiel, mais qui, dans une fausse interprétation, pourrait passer inaperçu ou être nié. En conséquence de ceci, la vivante plénitude de l’expérience religieuse est toujours plus riche, plus concrète et variée que ce qui est exprimé dans le dogme, c’est-à-dire dans un jugement abstrait de l’expérience. De même la vivante plénitude de notre perception d’une personne concrète ou de notre attitude personnelle envers elle, par exemple [84] de notre amour, est toujours infiniment plus riche, plus profonde et nourrie que tout ce que nous pouvons en dire et dont nous sommes en état de nous rendre compte intellectuellement, et à plus forte raison plus nourri et profond que ce que nous avons pratiquement l’occasion de dire.

Telle est en substance la relation qui existe entre l’expérience et la pensée, exprimée en concepts, dans tous les domaines de la connaissance ; une intelligence libre et pénétrante, qui voit la réalité même, sent toujours que tout ce qu’on dit et juge *de* la réalité n’est que partiel et, dans ce sens, inadéquat à l’unité de la vivante et concrète plénitude de la réalité même, c’est-à-dire que *chaque réalité est, en soi, toujours quelque chose de plus et d’autre que tout ce que nous pouvons connaître et dire d’elle*.

Mais l’analogie ne va pas plus loin. Comme la connaissance religieuse, ainsi que j’ai déjà maintes fois essayé de l’expliquer, est une sorte absolument particulière, originale, de connaissance, l’expérience et la pensée qui se rapportent à elle ont un caractère propre ; pour comprendre la substance véritable du dogme religieux, il est extrêmement important de ne pas perdre de vue cette originalité. Nous pouvons résumer à peu près ainsi ce qui a été expliqué : la connaissance religieuse n’est pas une *connaissance d’objets* ; elle ne consiste pas en ce que notre regard sur un certain objet extérieur (qui se tient passivement devant nous), « découvre », « explique », indépendamment de nous, la nature propre, la « teneur objective » de cet objet ; la connaissance religieuse n’est pas le résultat d’une contemplation impartiale et purement théorique. L’expérience religieuse est une *expérience vivante* acquise en participant intérieurement à la réalité qui en elle se découvre à nous. En particulier elle est, comme nous l’avons vu, une expérience de *communion*. C’est pourquoi la pensée dans laquelle nous exprimons le résultat de cette expérience, le dogme religieux, n’est pas qu’un jugement théorique sur la *nature objective* de cette réalité à laquelle nous avons affaire ici : la réalité de Dieu. La réalité que nous connaissons effectivement dans l’expérience religieuse et que nous essayons d’exprimer et de fixer intellectuellement dans les « dogmes » est, strictement parlant, une réalité d’ordre tout différent. Pour autant que la pensée religieuse reste, dans cette activité, dirigée vers Dieu, nous connaissons « l’être objectif » de Dieu précisément par rapport à nous, dans son action sur nous, dans son importance pour notre vie ; ou, subjectivement parlant, nous essayons d’exprimer l’*impression* que nous avons reçue de Lui. En bref, nous ne percevons Dieu que dans l’ensemble vivant et concret de notre vie religieuse, de *notre être avec Dieu*. Comme nous l’avons déjà vu, le Dieu de l’expérience religieuse vivante n’est pas un objet pensable en son être objectif ; il n’est pas « il » ou « cela », mais un vivant « toi » — « Dieu-avec-moi », [85] Dieu dans les éléments de ma vie ou Dieu comme partie déterminante et intégrante de la vie ou de l’être en général. La tâche de la connaissance religieuse, acquise dans l’expérience religieuse et exprimée dans les vérités de l’ordre dogmatique, consiste à nous orienter comme il convient et avec intelligence à la lumière de ce qui se révèle à nous aux dernières profondeurs ou bases premières. En outre, étant donné l’inconcevabilité de l’ « être » proprement dit de Dieu, étant donné que cet être passe notre entendement (cela nous le comprenons immédiatement dans l’expérience même) et ne peut être exprimé en concepts, cette connaissance, dans la mesure où elle est connaissance de Dieu même, possède un caractère symbolique. Elle n’est pas une exacte description, mais une certaine comparaison, une allusion en images qui est faite à l’ineffable. Le véritable sens des dogmes n’est pas théorique, mais pratique : ils nous plantent pour ainsi dire des jalons sur le droit chemin de la vie. Nous ne pouvons vivre sans connaître le but véritable de notre existence et le chemin sûr qui y mène. De même que le navigateur a besoin de voir les étoiles, points lumineux du ciel qui le guident sur le sombre océan, ainsi nous devons connaître une certaine carte schématique des étoiles du *firmament spirituel* pour ne point nous égarer dans la vie. Poussant plus loin l’analogie, nous pouvons ajouter que ce qui nous est nécessaire n’est pas une connaissance (impossible ici-bas) de la réalité astronomique en son essence absolue mais, pour ainsi dire, un concret *tableau cosmographique*, c’est-à-dire la connaissance des étoiles dans *leur rapport avec nous*, avec le monde terrestre. Et la différence entre la vérité et l’erreur est ici en fin de compte identique à celle qui existe entre le bon et le mauvais *chemin*, entre celui qui mène au port et celui qui nous conduit nécessairement au naufrage. La vérité religieuse n’est pas une « théorie » ni une « doctrine » ; elle n’est pas une description impartiale, intellectuelle, quasi scientifique, de l’être objectif de Dieu : elle est de par sa nature même : « voie et vie ».

Cette manière de voir n’équivaut pas du tout à un quelconque subjectivisme ou relativisme ; il ne faut pas l’interpréter « pragmatiquement » comme essayait de le faire par exemple la théorie des dogmes du modernisme catholique. Les dogmes ne sont aucunement une « fiction », ni des idées fausses et objectivement injustifiables, dont l’unique signification serait de symboliser des instructions morales. Comme nous l’avons vu, nous trouvons au contraire en eux une connaissance certaine et, dans ce sens, strictement objective de la réalité ; absolument de même qu’un tableau cosmographique de l’univers contient une vérité certaine et, *pour cette seule raison*, aide à nous orienter dans la réalité terrestre.

Il existe une structure authentique véritable et objective de l’être spirituel, et aussi des lois sévères, inviolables, indépendantes [86] de notre volonté, qui régissent cet être ; nous devons en avoir une connaissance exacte et les observer si nous voulons vivre correctement et raisonnablement, réussir dans nos efforts, et, pour employer les termes religieux courants, faire notre « salut » ; de même que si nous les négligeons ou les violons, nous allons à la « damnation ».

Salut et damnation ne sont pas ici « récompense » ou « châtiment » pour des *pensées* vraies ou fausses au sujet de Dieu. Dieu, en tous cas, n’est pas un tyran qui prescrirait à ses sujets des pensées déterminées, récompenserait les gens dociles et punirait ceux qui oseraient être d’une autre opinion. Il y aurait là une représentation absurde et servile de la vie et de la pensée religieuse. La vérité possède au contraire ici, comme partout, sa valeur immanente qui doit être librement discernée. Ici comme partout la vérité nous est utile car elle donne la possibilité de nous orienter correctement dans la réalité et de vivre rationnellement ; l’erreur est nocive parce qu’elle mène à une impasse ou au bord de l’abîme. Or la *réalité*, que nous devons ici percevoir exactement dans sa composition objective, n’est pas l’essence divine « objective », vraie en soi, et séparée de nous, mais la réalité de notre vie avec Dieu et en Dieu, ou la réalité de cet univers spirituel constitué par la relation qui existe entre Dieu et nous-mêmes (ou le monde). En d’autres termes : malgré toute la valeur objective de la vérité religieuse, elle n’est pas ici un jugement théorique d’objet dont l’exactitude consisterait seulement en une simple coïncidence de nos représentations ou pensées avec les éléments de l’objet qui se trouve devant nous ; elle consiste en une véritable *vie*, en une *disposition* convenable de l’âme conforme à la vérité, en une tendance de notre volonté vers le but véritable et les valeurs de notre vie. Dans la mesure où est légitime une représentation du « jugement » de Dieu, nous devons dire que nos pensées religieuses comme telles sont tout à fait indifférentes à Dieu ; Dieu ne juge point nos pensées, mais nos cœurs. L’expression intellectuelle de la vérité religieuse (on pourrait dire de la vérité du cœur qui doit se découvrir à nous) est importante non pas en soi, non pas comme telle, mais seulement en tant que forme en laquelle nous gardons, de la manière qui est le plus aisée pour nous-mêmes, ce qui est *connu par le cœur* (connaissance indispensable ici) dans sa pureté et son exactitude. Je me contenterai d’indiquer en exemple un dogme déjà mentionné plus haut : cette pensée que Dieu est notre « Père céleste » n’a pas le sens d’une constatation théorique au sujet d’un fait objectif, de la froide mention pour ainsi dire sur un passeport du nom de notre père ou du lien de parenté qui nous unit à Dieu. L’unique sens et la seule valeur de ce dogme consistent en ceci qu’il contient une certaine indication symbolique de notre intime proximité de Dieu, de la parenté interne de notre esprit [87] avec Lui, du lien d’amour qui nous unit à Lui et des conséquences qui en découlent pour notre conscience spirituelle et morale.

Il s’ensuit que, malgré l’urgente nécessité qu’il y a pour nous de fixer intellectuellement la teneur vivante de l’expérience religieuse, malgré toute l’importance qu’il y a à distinguer ici les dogmes « vrais » des dogmes faux, il reste quand même une incommensurable distance entre la plénitude inexprimable de l’expérience concrète et vivante et son expression intellectuelle en concepts et jugements religieux. Cette distance est à peu près celle qui existe entre la vivante impression qu’on reçoit de la musique et tout ce que peut dire la théorie ou la critique musicale au sujet de sa signification. Les « dogmes », dans leur expression rationnelle, ne sont pas le fondement premier de la foi, mais plutôt, en partie, ce qu’elle dépose, en partie, les jalons qui indiquent schématiquement la structure de sa teneur. Les dogmes eux-mêmes tirent leur origine des relations vivantes avec Dieu. Dans la prière adressée à Dieu, dans l’expérience concrète d’une communion avec Lui, nous assimilons la vivante plénitude de la réalité religieuse, inexprimable en formules dogmatiques et abstraites. D’une manière générale, l’élément liturgique est beaucoup plus important en matière de religion que la dogmatique : dans la foi la *prière* a infiniment plus de poids que tous les jugements et raisonnements à propos de Dieu. En outre on peut dire que ce qu’il y a de vivant et de plus adéquat dans le *contenu dogmatique de la foi* n’est pas donné dans les dogmes fixés sous la forme de jugements, mais dans les représentations et les pensées qui accompagnent la prière à Dieu. Ces représentations et pensées ne sont, elles aussi, que « symboliques », elles ont la signification non pas de jugements et de concepts précis, mais d’images et d’analogies. Elles possèdent cependant une plus grande plénitude, et sont plus saturées de contenu concret que les abstraites formules dogmatiques. L’expression de la foi par les prières et la liturgie a de cette façon, même quant à sa teneur dogmatique et vraie, quant à son interprétation, une valeur plus déterminante et première que les doctrines dogmatiques et théologiques.

La foi chrétienne est, de par sa nature et par excellence, la religion de la communion personnelle et vivante avec Dieu, la religion de l’intimité avec Dieu, de l’affinité entre l’âme humaine et Lui. Il y a pourtant quelque chose de paradoxal en ce fait que précisément cette religion s’est peut-être enveloppée plus que les autres de la dure et immobile cuirasse des formules dogmatiques figées. Certes tout ce qui est vivant a la fatale tendance générale à se scléroser, se raidir peu à peu, faire de la forme souple, plastique, indispensable à tout être vivant, une forme morte à laquelle va la pieuse vénération tout d’abord adressée à son contenu créateur, bouillonnant de vie ; mais laissant de côté cette tendance générale, [88] nous avons évidemment affaire ici à cette corrélation qu’exprime la formule connue : *Corruptio optimi pessima*. C’est précisément la richesse, la plénitude de la connaissance religieuse concrète se révélant à la conscience chrétienne, qui pousse avec une force particulière à l’intellectualisation de son contenu en jugements dogmatiques. En même temps ce qu’il y a de paradoxal dans la foi chrétienne comparée aux conceptions pratiques et morales courantes, et qui porte en soi le danger d’une interprétation simpliste, fausse, déformante et donc pernicieuse, amène le besoin de fixer avec précision les nuances de la vérité. À cette considération générale s’est ajoutée encore une suite de raisons historiques accidentelles. Les principaux représentants et porte-paroles de la foi chrétienne aux siècles de sa formation furent des Grecs et des Romains. Le penchant de l’esprit grec aux subtiles spéculations philosophiques s’unit à celui des Romains à exprimer leurs pensées sous une forme précise, sobre, logiquement fixée, rationnellement simplifiée ; cela les menait donc à réduire la vivante vérité morale et spirituelle à des normes fixes et rationnellement générales. À cela s’ajoutait enfin ceci que dans l’anarchie politique des premiers siècles de la foi chrétienne, l’affermissement de l’ordre légal et de l’unité du pouvoir d’État n’étaient possibles que par l’unité de foi. D’où le besoin de réglementer rationnellement, d’une manière coercitive et contre-nature, le contenu de la foi.

Par suite d’une accoutumance historique à des formules dogmatiques et figées, le réveil de l’esprit véritablement chrétien d’une union personnelle, immédiate de l’âme humaine à Dieu s’exprima d’abord, à l’époque de la Réforme, moins dans une vivification de la conscience dogmatique que dans une lutte acharnée entre des formules dogmatiques différentes, et, en même temps, dans l’opposition d’une autorité religieuse à l’autre. Et le réveil qui survint plus tard de l’esprit de liberté, esprit lui aussi véritablement chrétien, coïncida avec une révolte contre toute foi, avec la naissance de l’esprit d’incroyance, avec la glorification d’une liberté que l’homme se donnerait à lui-même, avec la perte d’une compréhension de la nature même de la foi. L’humanité chrétienne européenne dut passer par toutes ces épreuves et ces flottements avant qu’il lui fût psychologiquement possible d’en revenir à une compréhension de la véritable nature de la foi et, par cela même, à une compréhension de la signification positive de ses dogmes comme expression intellectuelle de vivantes vérités découvertes dans l’expérience religieuse.

Quoi qu’il en soit, ayant une fois fait l’effort de nous débarrasser du vocabulaire courant et de toutes les idées qui lui sont attachées, nous parvenons à cette conscience que les dogmes, dans le seul sens où ils sont essentiels pour notre vie religieuse, ne sont pas des formules consacrées par l’autorité ecclésiastique et incompréhensibles [89] pour nous, ni des jugements théoriques, mais simplement et seulement nos *convictions religieuses vivantes*. Pour une conscience religieuse véritable et qui a le sens de ses responsabilités (par exemple aux moments d’une tension religieuse de l’esprit en face d’épreuves pénibles ou en présence de la mort), l’essentiel n’est pas que nous répétions les paroles du Symbole, ni même que nous ayons conscience de notre accord intime avec les pensées qu’elles expriment. L’essentiel est seulement ce que nous savons, éprouvons et confessons intérieurement comme étant nos convictions religieuses, comme vérités qui se révèlent à notre cœur. Le critère de ces dogmes vivants est leur valeur directrice et pratique dans notre vie. Si par suite de la culpabilité et de la faiblesse de notre volonté, en vertu du pouvoir sur elle des représentations et mouvements sensuels, nous sommes loin d’agir en fait toujours, de vivre et de sentir en harmonie avec ces convictions, elles restent pourtant le critère selon lequel au moins nous nous jugeons nous-mêmes, évaluons notre vie et notre conduite et essayons de l’amender et de la perfectionner. Il n’est point ici question d’une simple différence entre la vérité et l’erreur au sens théorique du mot, mais d’une distinction infiniment plus importante entre la justice et le péché, entre la luminosité de notre âme et les ténèbres où elle peut être plongée. Les dogmes de la foi sont en rapport étroit et immédiat avec un tout autre domaine de l’être que celui des jugements théoriques sur le monde extérieur, que celui de cette sagesse de vie qui nous donne la possibilité de nous orienter correctement dans le monde et d’y réussir. Les vérités de la foi sont vérités du cœur, fruits d’une expérience vivante du cœur, affirmations en dépit de toutes les froides observations de l’intelligence ; elles paraissent toujours être une folie aux yeux de la « sagesse de ce monde » et possèdent pour le croyant leur immanente évidence intérieure.

Il ne faut pas exagérer ni trop réduire l’importance d’une exacte connaissance dogmatique. D’une part la foi n’est pas une pensée, mais une expérience du cœur ; et l’on peut dire dans ce sens que les dogmes ne sont pas des convictions intellectuelles mais des convictions qui précisent l’organisation de l’âme et la motivation de notre conduite (nous l’avons dit plus haut). Celui qui est intellectuellement un incroyant, mais oublieux de soi-même, brûlant d’amour pour les hommes, qui a soif du bien et de la vérité, croit, *au fond* (sans le savoir lui-même) que Dieu est amour et qu’il faut perdre son âme pour la garder ; c’est-à-dire qu’en fait il confesse le dogme fondamental de la foi chrétienne. Mais celui qu’on appelle « croyant » et qui redit avec conviction tout le Symbole, est au fond un incroyant, c’est-à-dire qu’il rejette en fait les dogmes de la foi, s’il est un égoïste insensible et sans âme, et n’est capable de voir et d’estimer que les biens terrestres ; cela signifie qu’*en* [90] *réalité* il nie Dieu et son Royaume. Nietzsche a bien jugé de tels croyants : « Ils déclarent qu’ils croient en Dieu, mais au fond ils ne croient qu’en la police. » Un dogme est, de par sa nature même, un jugement *d’estimation*, une affirmation de valeur au sujet de quelque chose. C’est pourquoi le dogme que nous professons se reconnaît aux impulsions qui nous guident dans la vie pratique. Je le répète : Dieu ne juge pas nos pensées, mais nos cœurs. L’histoire évangélique des deux fils dont l’un, après avoir exprimé sa soumission à la volonté du père, ne l’exécuta point et l’autre, après avoir dit qu’il n’obéirait pas, accomplit en fait cette volonté ; ou bien cette parole évangélique selon laquelle les publicains et les prostituées entreront plus tôt dans le Royaume des Cieux que « les scribes et les pharisiens », c’est-à-dire que les théologiens, les connaisseurs de l’Écriture et les confesseurs intellectuels de la foi : tout cela exprime cette vérité avec une clarté suffisante.

Il ne faut pourtant pas tomber ici dans l’extrême opposé et trop diminuer l’importance d’une prise de conscience des dogmes, c’est-à-dire d’une *intelligente compréhension* de la nature de la foi qui doit nous guider dans la vie. En ce domaine comme partout, la *connaissance* est plus utile que la confession. Avec cela une véritable sagesse spirituelle qu’exprime une vivante conscience dogmatique, bien que d’une part elle s’oppose aussi à la « sagesse de ce siècle », est d’autre part l’unique fondement solide d’une *véritable* sagesse de vie. La réalité spirituelle qui se découvre en son essence et ses lois dans l’expérience religieuse est cependant, en fin de compte, l’unique force vraiment déterminante de toute la vie humaine en général. Celui qui est incompétent en ce domaine construit inévitablement sa vie « sur le sable », poursuit des fantômes, risque de perdre sa vie. C’est pourquoi, strictement parlant, il est impossible d’avoir une véritable connaissance du cœur humain et, en conséquence, d’avoir même une connaissance raisonnable de la vie et du monde si l’on reste aveugle à l’organisation de l’être spirituel, c’est-à-dire si l’on ne possède pas de véritables « dogmes » de foi. Celui qui ne voit pas clair dans les profondeurs de l’être reste dans les illusions, même pour ce qui est de la surface terrestre de cette réalité. Il en va ainsi pour les gens à spiritualité superficielle privés d’expérience et de connaissances religieuses : toute leur sagesse de vie, même au sens usuel, se manifeste souvent comme une naïve absurdité. Dostoïevski dit justement à ce propos que l’authentique vérité est *toujours invraisemblable*, c’est-à-dire qu’elle ne coïncide pas avec celle en laquelle croient les gens attachés à la surface extérieure et visible des choses. Les hommes d’État doués d’une véritable génialité, véritables maîtres de vie, tels Cromwell, Napoléon, Bismarck ont toujours été des hommes religieusement informés (comme d’ailleurs tous les savants doués d’un réel génie), peu importe qu’ils aient puisé leur sagesse de vie [91] en des convictions religieuses ou, au contraire, qu’ils soient arrivés aux convictions religieuses sur la base d’une compréhension de la vie [[7]](#footnote-7). Au contraire, les doctrines et croyances politiques dominantes en ces derniers siècles, siècles d’incrédulité, furent, comme l’histoire l’a montré, de pitoyables et ridicules illusions, fruits d’une naïve ignorance de la nature véritable du cœur humain. C’est ainsi que l’Europe endure maintenant de cruelles souffrances pour n’avoir pas vu ni pris en considération la réalité et la force du *péché*, une force qui se découvre seulement à l’expérience religieuse. On peut dire que la tragique histoire des nations européennes, à partir du XVIIIe siècle et de l’âge des Lumières, est entièrement caractérisée par une *unique erreur dogmatique*, celle qui nie le *dogme de la chute originelle*.

C’est en cela que réside l’importance essentielle et véritable d’une distinction entre les dogmes vrais et les « hérésies ». Dans l’histoire de la pensée et de la vie chrétienne on a infiniment abusé de ces deux concepts. On torturait et tuait les gens, on mutilait la vie humaine, on répandait des torrents de sang selon que l’on reconnaissait ou niait la lettre de dogmes dont le sens véritable échappait souvent aux deux parties adverses. Laissant de côté l’affreux péché antichrétien qui contraint les consciences et veut les obliger à la foi, nous voyons aujourd’hui clairement que beaucoup de ces querelles acharnées tournaient autour de la lettre et n’avaient aucune importance religieuse réelle. Grégoire de Nysse racontait déjà avec humour comment à son époque (au quatrième siècle), les bonnes femmes du marché de Constantinople, au lieu de s’occuper de leurs clients, discutaient avec rage de formules christologiques. Mais la conscience de cette hypertrophie maladive d’une pensée dogmatique morte ne doit point nous rendre aveugles à l’importance essentielle et vitale d’une distinction entre la vérité et l’erreur religieuses. Il faut seulement se tourner de la lettre des dogmes vers leur esprit et leur sens véritable. Prenons un exemple. Carlyle disait que la querelle de l’orthodoxie avec l’arianisme était « la querelle d’une demi-voyelle » (*homoousia* ou *homoiousia*).

Mais quand, vieillard aveugle, il écoutait peu de temps avant sa mort la lecture de l’Évangile, il s’écria un jour avec amertume : « Oui, si Tu es réellement Dieu, tout cela est vrai ; mais si Tu n’es qu’un homme, que sais-tu de plus que moi ? » La querelle au sujet « d’une demi-voyelle », au sujet de savoir si Jésus-Christ était un être humain créé, seulement « semblable » à Dieu, ou si la véritable substance divine était réellement présente en Lui, cette querelle se trouva être ainsi non pas une querelle autour d’une [92] insignifiante bagatelle, mais celle de la solution de laquelle dépendait la question de savoir si notre âme pouvait trouver la paix d’une connaissance véritable ou si elle était condamnée à l’inquiétude sans issue de l’ignorance et du doute. De même aussi par exemple, la dispute du *filioque* qui sépare les Églises d’Orient et d’Occident, reste pour nous absolument incompréhensible et, pour une pensée religieuse sans préjugés, a presque l’aspect d’une querelle tout à fait sans objet, provoquée par une vénération superstitieuse pour telle ou telle formule verbale habituelle. D’autre part cependant, l’expérience historique et religieuse témoigne que la question par exemple du rapport véritable entre la « grâce » et la « nature » ou la querelle de Luther avec Erasme au sujet de la compatibilité de la foi chrétienne avec la liberté humaine (ou celle au sujet de savoir si le but de la vie chrétienne est le « salut de l’âme » individuel ou la participation au salut général du monde, ou bien encore la dispute sur le sens véritable des vérités eschatologiques) possèdent, de même que bien d’autres problèmes dogmatiques, une importance décisive pour la compréhension générale de la vie ou la fixation de la voie droite dans notre existence. Les problèmes dogmatiques essentiels et les plus graves, de la solution desquels dépendent toute notre conscience religieuse, notre attitude générale envers le monde et la vie, n’ont souvent pas été formulés du tout par la pensée théologique, ou à tout le moins n’ont pas été frappés en des formules intangibles consacrées par l’autorité ecclésiastique ; et au contraire, quelques-unes au moins de ces formules consacrées et fixées ont été le bilan d’une querelle fondée sur un malentendu.

Il convient encore de faire remarquer que, bien que les dogmes fondamentaux, véritablement essentiels, de la foi possèdent un sens éternel et, pour cette raison, une importance continue dans la vie spirituelle de l’homme, cependant, avec les changements qui se produisent, au cours de l’histoire, dans les perspectives spirituelles générales et pour ainsi dire dans l’atmosphère philosophique générale de la vie et sa situation spirituelle et morale, des questions dogmatiques déterminées peuvent (sur le plan de la vie humaine collective) perdre cette importance essentielle et vitale qu’elles possédaient en d’autres conditions historiques, et cesser d’être, pourrait-on dire, religieusement actuelles. Ainsi par exemple, la lutte contre les Monophysites qui eut jadis une importance religieuse de premier plan en tant que lutte contre le spiritualisme abstrait de l’Orient, a perdu aujourd’hui, où règnent des conceptions qui nient absolument le principe spiritualiste, cette actualité et signification vitale qu’elle avait autrefois. À notre époque où l’homme est déifié, le dogme de la réalité de la nature humaine dans le Christ a perdu en partie son actualité, simplement pour cette raison qu’il est devenu une vérité évidente et d’autre part il [93] possède une autre valeur pratique que dans l’antique monde oriental. Inutile de souligner qu’à l’époque où l’on repousse ou met en doute les dogmes les plus fondamentaux de la foi chrétienne et même de la foi religieuse, une querelle au sujet de questions dogmatiques plus circonstanciées cesse évidemment d’être actuelle et passe au second plan dans une vue générale de la vie spirituelle. Nous avons ici une parfaite analogie avec les idées politiques et mots d’ordre, par exemple, qui, avec les changements de conditions et de tâches essentielles pour la collectivité humaine, peuvent perdre leur signification actuelle et même être bienfaisants à une époque donnée pour devenir néfastes en une autre (bien que les principes *généraux* moraux et politiques gardent, certes, dans une perspective plus large, leur sens éternel et leur valeur constante).

En bref, la problématique des dogmes de la foi, en tant que vivantes convictions religieuses, puisées dans l’expérience religieuse et déterminant notre conscience spirituelle et la direction morale de notre vie, naît et doit se résoudre aussi librement et véridiquement, par une perception de la vérité vivante, que toute problématique de la vie religieuse, dont l’essence est une libre communion de l’âme avec la réalité divine.

[94]

**Dieu est avec nous.  
PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 6

Expérience religieuse  
autorité et révélation

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous sommes enfin préparés maintenant à répondre à ce qu’il y a d’essentiel dans les objections mentionnées plus haut, que les partisans de ce qu’on appelle « religion positive » opposent à la conception indiquée par moi d’une expérience religieuse personnelle comme substance fondamentale de la foi. L’objection faite consiste en ceci que la foi est à leurs yeux l’acceptation d’une vérité religieuse objective, également obligatoire pour tous, et que cette acceptation, ainsi pense-t-on ordinairement, n’est possible que dans une soumission des jugements et opinions religieuses personnelles à une doctrine dont la vérité est garantie par une autorité supérieure et sans appel et s’appuie sur une révélation positive, sur des vérités dépassant notre intelligence personnelle et qui nous sont données par Dieu lui-même. Au premier chapitre de ces considérations je me suis efforcé de montrer que cette courante orientation philosophico-religieuse souffre d’une réticence et contient une pétition de principe, étant donné que la foi-*confiance* doit toujours en fin de compte s’appuyer elle-même sur la foi-*certitude*. À la lumière maintenant de ce qui s’est éclairci déjà pour nous, nous pouvons mieux comprendre, et sous un autre aspect encore, cette corrélation. En même temps nous aurons la possibilité d’évaluer l’élément de vérité contenu dans la manière habituelle de comprendre la nature de la foi.

Cette objection part, comme je l’ai déjà mentionné, de l’hypothèse tacite selon laquelle l’expérience religieuse est quelque chose de purement subjectif : il serait donc absolument impossible d’arriver par elle à une vérité religieuse objective et qui s’impose à tous. Cela veut dire que la vérité religieuse objective s’acquiert seulement en acceptant une doctrine dont la véridicité est garantie par une instance supérieure, surhumaine, et qui possède une autorité absolue. Nous devons d’abord faire remarquer la fausseté d’une telle prémisse. Psychologiquement elle provient de ce que nous avons perdu le sens vivant de la *réalité*, c’est-à-dire de la [95] *véridicité authentique* du contenu de l’expérience religieuse. Avant tout comparons cette expérience avec celle qui se fait dans les autres domaines de la connaissance. L’expérience, partout et toujours, court le risque d’une limitation subjective et même d’une déformation du même genre dans la perception de la véritable réalité. Prenons par exemple l’expérience visuelle, celle de la perception des couleurs et des formes extérieures géométriques des phénomènes, comme aussi de leurs corrélations spatiales. Les hommes isolés se distinguent entre eux par la précision et l’acuité de leurs perceptions visuelles ; et il leur est toujours possible d’être incapables de voir quelque chose (par exemple : un objet trop éloigné d’eux ou faiblement éclairé) et d’être victimes de toutes sortes d’illusions d’optique. Cependant nous ne doutons pas que, dans l’ensemble, tout le monde voie, perçoive par les yeux une seule et même chose, à savoir le tableau objectif et véritable de la réalité et que toutes les divergences possibles à ce sujet entre les jugements des divers observateurs puissent être dans la pratique aisément conciliées. Malgré tous les raffinements du scepticisme philosophique abstrait, il n’est pas difficile dans la vie courante de distinguer, à tout le moins dans les traits généraux, la vérité vraie de l’erreur ; et cette vérité objective coïncide en principe avec le jugement expérimental de la majorité des hommes doués d’une vue normale.

Prenons maintenant une expérience plus proche de l’expérience religieuse, l’expérience esthétique, par exemple celle de la perception musicale. Certes, la différence entre ce que perçoivent les personnes diverses est beaucoup plus grande que dans le domaine de l’expérience visuelle ou de toute expérience sensible. Il y a des musiciens, et des gens qui ne le sont pas ; et il y a des goûts musicaux très variés. Ceux qui n’ont absolument aucun sens de la musique n’entrent pas plus ici en ligne de compte que les sourds. Pour ce qui concerne la divergence entre les goûts musicaux, d’une part nous avons la possibilité de les évaluer objectivement : nous pouvons très exactement distinguer le « bon » et le « mauvais » goût, le goût raffiné qui saisit la véritable beauté musicale, et le goût banal ou vulgaire, guidé au fond par des critères qui ne sont pas de l’ordre purement musical. D’autre part il existe une variété pleinement légitime de goûts musicaux individuels qui se trouvent comme à un même niveau objectif, c’est-à-dire qu’ils sont également justifiables. Mais cette différence des *goûts* musicaux, cette question de savoir quelle musique « nous va le plus au cœur », n’empêche aucunement qu’il existe une conformité aux lois de la beauté musicale, lois reconnues par tous et qui obligent également tout le monde. Ces lois sont exposées par la science des théories musicales qui, dans une certaine mesure, a l’exactitude des connaissances mathématiques ; bien qu’ici également des divergences [96] d’opinions soient possibles, ainsi qu’une progressive évolution, cela n’empêche pas que la science musicale reste valable pour tous et soit exacte dans la mesure où l’exactitude est possible aux connaissances humaines. Et celui qui estime par exemple une simple chanson ou un fox-trot banal plus qu’une fugue de Bach ou une symphonie de Beethoven, témoigne de son incompétence aussi évidemment que, dans le domaine de la vision, l’aveugle ou le myope. *La question ne se présente pas autrement, au fond, dans le domaine de l’expérience religieuse*.

Certes, cette expérience est, nous l’avons vu, une sorte particulière de connaissance, différente du type courant de perception, sensible ou suprasensible. Elle n’est pas en effet une connaissance d’objet, ni une perception par les yeux d’une réalité qui se tiendrait comme passive et immobile devant nous, mais une connaissance-émotion, une connaissance-communion. D’une certaine manière la vérité se découvre à nous du dedans, pénètre en nous comme d’une certaine profondeur ; sa connaissance exige de nous une intime et particulière concentration de l’âme. Et la réalité même qui se découvre ici, étant omniprésente et universelle, ne possède pas ces traits parfaitement distincts qui « sautent aux yeux » et sont propres à une réalité particulière et limitée. C’est pourquoi la connaissance de la vérité est en ce cas plus compliquée que dans le type ordinaire de savoir. Elle est semblable, non pas à la connaissance d’un objet isolé, mais bien plutôt à une orientation dans un tout compliqué. La connaissance de Dieu est, comme nous l’avons vu, celle d’un rapport entre Lui et l’âme humaine, ou entre Lui et le monde, connaissance de Lui comme du centre et de la source première des lois complexes du monde spirituel. Il est naturel qu’ici, comme pour tout savoir multiforme et compliqué, l’élément subjectif qui détermine les divergences entre gens, selon l’acuité de leur regard spirituel, comme aussi selon la direction de leur attention et de leur intérêt, puisse jouer un rôle plus important que quand il s’agit de la perception d’un objet isolé déterminé. Cependant nous n’en avons pas moins ici, en principe, une connaissance et une expérience véritables, c’est-à-dire une manière de voir une vérité objective, authentique, et qui pour cette raison, s’impose universellement.

Cela se manifeste avec une parfaite netteté dans la pratique de la connaissance religieuse. Les gens étrangers à ce domaine s’imaginent ordinairement qu’il est le champ de désaccords subjectifs illimités et sans espoir, qui, de plus, n’admettent aucun critère objectif pour leur solution. Contrairement à cette opinion répandue, tous ceux qui connaissent de près ce domaine de vie et d’expérience, ne fût-ce que du dehors, par l’étude de la littérature religieuse, c’est-à-dire des témoignages et jugements de personnes religieuses, sont toujours frappés par l’étonnante analogie, l’accord [97] dans le jugement fondamental, d’hommes d’époques et de cultures très diverses. Les hommes doués d’un pouvoir de perception religieuse indépendant et aiguisé sont ordinairement appelés « mystiques » (au sens large et général de ce mot). Or la littérature mystique de tous les temps et de tous les peuples, et même de confessions formellement différentes, atteste, avec une force irréfutable de persuasion, que les jugements à ce sujet concordent extraordinairement pour le fond, sont parfois même identiques jusqu’à s’exprimer dans les mêmes termes, là même où une dépendance et une action réciproques sont dès l’abord exclus. On peut citer une multitude d’exemples : ainsi les mystiques orientaux (Lao Tse, ou les sages Hindous des Oupanischads ou les souffis arabo-perses) émettent des jugements qui coïncident presque littéralement avec ceux de Denys l’Aréopagite, Maître Eckart, Catherine de Sienne, Angélus Silesius, sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix.

Dans les assertions religieuses des philosophes, on rencontre la même et surprenante unanimité. Hegel avoue qu’il signerait chaque mot de l’antique et mystique philosophe grec Héraclite. Les intuitions de Platon et de Plotin (qui sont proches en beaucoup de points de la mystique orientale) constituent une réserve de connaissances religieuses qui renaissent constamment dans les esprits des penseurs religieux de toutes les époques et de tous les peuples : au Moyen Age, au temps de la Renaissance, chez les platoniciens anglais du XVIIe siècle, chez Gœthe, Schelling et Baader, jusqu’à notre temps (Bergson, Rilke). Et il serait au plus haut point superficiel et erroné de voir ici une simple influence ou un emprunt. Nous avons au contraire l’impression claire que la mystique et les penseurs religieux de tous les siècles et de tous les peuples constituent une fraternité invisible d’esprits « initiés » et qui voient la même vérité. Certes, à côté de cette solidarité il existe aussi des diversités et des divergences, mais cela se trouve aussi et entre en ligne de compte dans l’expérience esthétique et en toute autre expérience dont la réalité n’est mise en doute par personne. En y regardant de plus près on constate même que la divergence n’est ici que prétendue, et que la diversité est aisément conciliable et peut se ramener à des relations complémentaires réciproques.

Au fond, cette identité ou similitude surprend seulement celui qui suppose qu’il s’agit d’élucubrations et de fantaisies subjectives. Si nous avions ici quelque chose de similaire aux rêves que feraient des gens de siècles, d’idées, de genres de vie et d’éducation différents, alors il serait réellement possible de se demander avec étonnement pourquoi ces rêves se ressemblent tellement entre eux. Mais si nous avons affaire à une expérience véritable, c’est-à-dire à la perception d’une réalité objective, la similitude et l’identité [98] dans les traits essentiels des jugements est alors aussi naturelle et compréhensible que la similitude des témoignages de gens qui ont perçu un seul et même fait objectif. Quand il s’agit de la simple sagesse pratique, personne ne s’étonne de l’affinité entre eux de gens appartenant à des peuples et des époques diverses. Si par exemple le Psalmiste et Homère parlent en des termes presque identiques de la brièveté et de l’instabilité de la vie humaine, la comparant tantôt à l’herbe rapidement fanée, tantôt aux feuilles d’un arbre qui changent à chaque printemps et chaque automne ; ou bien si chez les penseurs de tous les peuples on voit comparer la vie à un songe sans durée, à une fumée ou à une ombre, il est clair pour tous que l’identité de l’impression est déterminée par celle de la réalité même. Mais cette sagesse pratique contient elle-même déjà un élément d’expérience religieuse.

De cela ne se distingue pas en principe l’identité ou la similitude de l’expérience religieuse proprement dite : là aussi il se présente un caractère de similitude des témoignages au sujet d’un seul et même objet de la réalité. La possibilité d’autre part d’une diversité et d’une divergence des attestations (de même que les contradictions usuelles dans les dépositions faites au sujet des événements les plus clairs et simples de la réalité terrestre) s’explique en partie par ce fait précisément qu’à la perception exacte de la réalité s’ajoute un élément d’illusion subjective, fautes de mémoire, etc... Mais ces divergences s’expliquent aussi et surtout par ceci que l’attention des témoins est dirigée sur des parties, des aspects particuliers du fait objectif commun, c’est-à-dire que des gens divers portent un intérêt essentiellement divers à ce fait objectif. Cela est parfaitement légitime et c’est pourquoi la vérité de l’expérience religieuse étant, d’une part, identique pour tous, se trouve être d’autre part, dans une certaine mesure, une vérité particulière pour chacun selon ce que chacun cherche ou estime en elle. La vérité religieuse, comme toute vérité spirituelle, unit le général et l’universellement obligatoire à l’individuel, ou plus exactement, au *personnel* : elle donne en effet à chacun ce qui *lui* est *précisément* nécessaire, présente à chacun l’aspect qui satisfait son exigence intime et originale. La révélation du Christ exprime cette corrélation, en laquelle l’unité de la vérité est liée à sa variété et multiplicité, dans ces paroles simples et très significatives : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de Mon Père. » La « diversité » des « demeures » n’empêche pas la « maison » d’être une, ni le Royaume de Dieu d’être le même pour tous, comme Dieu est le seul Dieu pour chacun.

Mais il ressort précisément de cette nature de l’expérience religieuse que la découverte de la foi dans l’expérience personnelle non seulement ne s’oppose pas à ce qu’on la fasse par voie d’enseignement, par l’attention portée au témoignage d’autrui, [99] mais l’exige même directement et en même temps la rend possible. Dans tous les domaines de la connaissance nous complétons notre expérience propre par celle d’autres personnes et surtout de personnes plus informées. Nous nous instruisons par la vue immédiate de la réalité, mais aussi par ce qu’ont vu et connu d’autres gens. Notre vie, nos forces de cognition, les possibilités mêmes de notre expérience individuelle sont tellement limitées que les neuf dixièmes ou même les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de ce que nous connaissons proviennent de l’expérience de ceux en qui nous pouvons avoir confiance. D’où l’importance de tout enseignement, qu’il se donne à l’école, dans la conversation ou par la lecture des livres et journaux. Quelle part infime de nos connaissances géographiques (connaissances dont la certitude est pour nous indiscutable) constitue ce que nous avons vu nous-mêmes dans nos voyages ! Tout le reste, toute notre carte géographique du monde, est fondé sur l’expérience d’autres personnes en qui nous avons des raisons de croire. Le même rôle est joué par l’expérience d’autrui dans tous les domaines de la connaissance, non seulement pour le profane, mais aussi pour le savant spécialiste. La connaissance est de par sa nature *communautaire* : seule peut la posséder l’humanité en tant que tout collectif, et chaque homme isolé participe à cette connaissance collective.

Sans doute nous efforçons-nous dans la mesure du possible de contrôler l’expérience étrangère par la nôtre. Nous ne croyons pas toujours et dans toutes les circonstances à l’opinion des autres. Mais justement parce que la possibilité du contrôle par notre propre expérience personnelle est toujours limitée, nous devons, pour ne pas admettre tout de suite et aveuglément tout ce qu’on nous dit ou dont on écrit dans les livres et journaux, posséder encore un *autre critère* de confiance aux déclarations d’autrui. En quoi consiste-t-il ? Pour une part, certes, dans l’accord de ces témoignages avec notre propre expérience et leur union avec elle pour former un tableau du monde non contradictoire, intelligible et naturel pour nous. Mais si nous nous laissions guider par ce seul critérium ou, plus exactement, si nous ne le prenions que dans son sens étroit et littéral, nous n’irions pas loin et jamais ne connaîtrions rien de nouveau, d’inattendu, d’étranger à notre expérience. On sait l’histoire de cet habitant des tropiques qui ne pouvait croire en l’existence de pays où l’eau devient dure comme la pierre si bien qu’on peut marcher et rouler dessus comme sur la terre. Le perfectionnement et l’enrichissement de notre connaissance par l’instruction exigent nécessairement des *changements* et des *rectifications* de concepts trouvés dans notre expérience personnelle ; et cela présuppose la nécessité et la bonne volonté de croire aussi, en certaines circonstances, ce qui dépasse les limites de nos connaissances habituelles et ne s’harmonise pas d’emblée avec elles. Nous [100] sommes obligés (et nous considérons cela comme tout à fait naturel) de nous laisser guider par la foi-*confiance* ; mais la confiance ne doit pas du tout être aveugle. Nous nous heurtons ici à l’inévitabilité et légitimité de l’élément *autorité* en matière de savoir. La reconnaissance de cet élément dans le témoignage ou les enseignements d’une personne étrangère, c’est-à-dire le fait d’admettre que nous sommes *fondés* à lui faire confiance, à la croire, est en soi une certaine sorte de connaissance *immédiatement* évidente (comme cela a été montré déjà dans le premier chapitre de ces considérations). Cette connaissance est composée de deux éléments : de la *véridicité* subjective (qui ne peut être autrement analysée mais qui laisse une impression intime et convaincante) de l’homme qui nous donne son enseignement, et de l’impression immédiate de la *justesse* de ses affirmations, c’est-à-dire de la conviction que nous avons affaire ici à une *connaissance* réelle, *puisée dans l’expérience*. Ces deux éléments d’une certitude indirecte *peuvent* être faux parfois et nous induire en erreur ; il n’y a pas ici de critères extérieurs, mécaniques pour ainsi dire, qui nous permettraient de distinguer la vérité de l’erreur, à l’avance et avec une absolue précision. Et pourtant notre confiance n’est pas le moins du monde aveugle en ce cas. La *véridicité* de l’homme qui nous communique son savoir peut s’établir avec une certitude qui n’est pas moindre que celle avec laquelle nous savons intuitivement qu’un fidèle ami ne nous tuera point, ni ne nous dépouillera, ni ne nous trahira ; c’est cette particulière certitude avec laquelle nous connaissons, au moins dans ses traits généraux, l’âme d’un autre. Nous possédons pour une telle sorte de savoir comme un organe spécial de perception, organe psychologique et moral. Le centre de gravité en est cependant dans la perception de la *solidité* du savoir d’autrui, de la *compétence* de l’homme qui nous informe. En outre cette perception porte, en partie, le caractère d’une impression psychologique impossible à analyser ; en partie aussi (et ceci est le point *le plus important*) elle est fondée sur ce fait que les paroles d’un autre, les informations fournies au sujet d’une expérience faite par lui, éveillent en nous des connaissances qui nous sont propres, mais qui jusque-là étaient restées endormies, inconscientes, irréalisées. Les indications fournies par une personne étrangère éveillent en notre âme un certain écho qui nous fait dire : « Oui, il en est ainsi, en vérité. » Un autre homme, plus expérimenté, plus informé, nous aide à atteindre un savoir propre, à réaliser une expérience qui sans lui serait impossible. Comme disait Socrate, le maître est un accoucheur qui aide l’élève à donner un fruit déjà mûr en lui. C’est dans cette corrélation particulière d’une parenté intime de l’expérience d’autrui avec notre propre expérience en puissance qu’est fondée notre confiance en celui qui nous instruit — sentiment de certitude avec lequel nous accueillons ce qu’il nous dit. [101] C’est en cela que repose l’essentiel et la signification positive de ce qui, dans le sens initial, est *autorité* : certitude pour nous de la compétence du maître, de son *initiation* véritable à la vérité. La connaissance comme expérience personnelle, et celle que les études nous donnent, connaissance-certitude et connaissance s’appuyant sur la confiance au savoir d’autrui, s’accordent entre elles et se complètent mutuellement. La seconde aide la première ; la première rend la seconde possible.

Il en va ainsi dans tous les domaines du savoir, et il n’en est pas autrement pour la connaissance religieuse. Dans celle-ci également, la forme première et comme embryonnaire de l’autorité est, psychologiquement et pédagogiquement, celle d’une instance extérieure, qui exige pour elle-même, *par la contrainte*, obéissance et confiance ; en ses années d’enfance l’âme humaine se soumet à ces exigences. Mais d’autre part, dans la connaissance religieuse non moins que dans toute autre, la véritable autorité est seulement *celle qui est librement reconnue en vertu de sa compétence*, et cette manière de voir, comme il a été dit, s’appuie elle-même sur une expérience personnelle ; cette expérience constate que la vérité à nous transmise du dehors coïncide avec celle qui sommeillait en nous et qui est éveillée par cette influence extérieure. La véritable autorité dans ce sens ne fait pas de nous des esclaves, n’exerce pas la moindre contrainte ; elle est le résultat d’une libre acceptation en vertu d’une certitude intime, tout comme la vérité découverte dans une expérience personnelle.

Ces deux sortes d’autorité, extérieurement semblables, et appelées du même nom, sont en réalité profondément différentes et il faut nettement les distinguer l’une de l’autre. Quelle que soit la valeur pédagogique et disciplinaire, la nécessité d’une autorité extérieure et de contrainte (nous aurons l’occasion d’en parler ailleurs) il faut reconnaître, sans ambiguïté et une fois pour toutes, que pour ce qui est le *fond même de l’acte de foi*, en tant qu’expérience religieuse, seule peut valoir l’autorité librement reconnue, la *compétence constatée avec certitude* de cette autorité dont nous recevons le savoir. Comme la foi religieuse (ainsi que toute connaissance) n’est pensable, de par sa nature même, que comme acte libre, comme rencontre vivante et intimement persuasive de l’âme avec la réalité, un autre homme, quel qu’il soit, peut seulement nous aider et conseiller, mais non pas nous contraindre ni nous commander. Il s’agit ici d’un libre enseignement et de libres études, d’une direction dans la découverte de la vérité et non pas d’un ordre et d’une aveugle soumission. Nous ne pouvons pas renoncer à la liberté de contrôle et de critique, à une libre comparaison des indications d’autrui avec la voix de notre conscience, car une harmonie libre et spontanée entre l’une et l’autre constitue l’essence même de la force probante et de l’autorité à nos yeux de [102] ce qui nous est enseigné. Cette liberté est compatible avec la plus grande modestie personnelle, avec le sens le plus aigu de notre faiblesse, de l’imperfection de notre propre expérience et, pour cette raison, avec la bonne volonté à s’instruire auprès de gens plus informés et initiés.

Il résulte de cela que l’idée d’une *autorité religieuse infaillible* exigeant une aveugle soumission, doit être écartée en principe ; elle contient une contradiction interne pour autant qu’elle présuppose un renoncement au jugement personnel, et l’admission d’une foi *aveugle*, alors que *foi* et *vision*, *foi* et *conviction intime sont au fond une seule et même chose*. On peut obéir à un *ordre étranger d’action*, et une obéissance de cette sorte, sans critique ni contrôle, est, dans une certaine mesure, la condition indispensable d’une vie collective, ordonnée et raisonnable. Mais obéir à un *jugement* étranger est une *contradictio in adjecto*. Il est des gens spirituellement faibles ou forts, expérimentés ou non, des yeux myopes et des yeux perçants, des personnes qui ont à peine assimilé les premiers rudiments et des maîtres qui ont atteint la plus haute perfection du savoir. Mais personne n’est absolument incapable d’apprendre quelque chose et dépourvu du don de juger, de même que personne n’est infaillible. Ni le Pape, ni les Conciles, ni les Pères et Docteurs de l’Église, ni les premiers Chrétiens ni les Apôtres ne sont infaillibles. On ne peut non plus considérer comme infaillible et inspiré de Dieu le texte littéral de l’Écriture Sainte, composé de toute façon par des hommes au fond semblables à nous (sans parler de ce fait que le texte qui nous est parvenu n’est pas l’original, mais une copie obérée de fautes possibles des copistes et de corrections des rédacteurs qui sont venus après). L’idée de l’*inspiratio verbalis* est une absurde idolâtrie : elle contredit ouvertement l’enseignement de l’Écriture même, selon lequel nous devons être des serviteurs de son esprit et non de sa lettre. Si brillante que soit l’auréole de sainteté qui entoura pour nous le passé religieux, le commencement et la source historique de notre foi, nous gardons quand même le sentiment que les hommes furent toujours des hommes, que, même aux époques héroïques de leur plus belle floraison de sainteté et de sagesse religieuse, ils furent des pécheurs, des hommes de faible spiritualité et qui n’étaient pas exempts d’erreurs. Le Nouveau Testament est plein d’allusions non seulement aux péchés d’intrigue, d’ambition, de relâchement moral, d’égoïsme dans les communautés chrétiennes primitives, aux faiblesses humaines des Apôtres eux-mêmes et des disciples immédiats du Christ (l’action de saint Pierre à Antioche, critiquée par saint Paul) mais aussi à l’abondance des difficultés dans lesquelles ils se trouvèrent et des erreurs religieuses auxquelles ils furent sujets. Ces perplexités, hésitations, erreurs se produisirent non seulement [103] pendant la vie du Christ, quand le sens de Sa révélation était encore obscur, mais aussi après l’accomplissement de cette révélation et la « descente du Saint-Esprit » qui, évidemment, ne donna pas non plus aux Apôtres une garantie automatique, pour ainsi dire, de l’infaillibilité des jugements religieux. Et ce qu’on appelle « tradition conciliaire » de toutes les Églises ne possède pas non plus une absolue infaillibilité.

Certes, l’accord avec le jugement des hommes que nous reconnaissons comme compétents dans les questions religieuses est pour nous d’un grand poids et il rappelle la *communis opinio doctorum* dans la science ; si nous renonçons à lui, nous avons fortement l’impression que, vraisemblablement, notre propre jugement est incomplet ou contient une erreur. Mais voir une vérité infaillible en ce qui a été exprimé dans la célèbre formule : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* est d’une part impossible, déjà pour cette simple raison qu’on ne peut trouver un seul dogme, ni une seule vérité de foi à laquelle, en fait, ce critère serait applicable. D’autre part, même s’il se trouvait quelque chose de semblable, l’unanimité dans l’opinion générale, nulle part, ni jamais, n’est automatiquement garantie de sa vérité. L’histoire de la conscience collective, ecclésiastique et religieuse, comme celle de toute pensée et de toute connaissance, est l’histoire d’un combat entre la vérité et l’erreur, l’histoire des élans et des chutes de la pensée religieuse, des grands éclats et des crépuscules de la lumière. Il est arrivé même à l’Église de reconnaître comme erreurs des manières de voir qui ont dominé en elle pendant des dizaines d’années si ce n’est pendant des siècles entiers (les tendances ariennes, le mouvement iconoclaste et beaucoup d’autres). Chacun de nous, chaque âme humaine en principe, participe avec des droits égaux à ce grand œuvre de la recherche collective de la vérité. Chacun de nous a *plus que le droit*, il a l’*obligation* de la chercher indépendamment ; et les acquisitions des autres, les acquisitions d’intelligences et d’esprits même infiniment plus forts, riches et sages que nous-mêmes nous sont précieuses et doivent être l’objet de la plus pieuse attention, *précisément* parce que — et seulement pour cela — ils nous aident dans notre *propre* recherche de la vérité. Nous ne pouvons nous passer d’eux et nous tirer d’affaire avec notre faible expérience isolée : il est fou et présomptueux de s’abandonner à l’orgueilleuse satisfaction d’avoir obtenu un résultat personnel, c’est-à-dire de se laisser aller à la suffisance, proche de la foi en sa propre infaillibilité. D’autre part, l’humiliation volontaire, un certain défaitisme spirituel, un renoncement à la volonté de chercher la vérité (et cela signifie la chercher *soi-même*) sont un grand péché, un grand mensonge, une inobservance de ce commandement fondamental du Christ : « Cherchez et vous trouverez. » Il restera toujours possible, en [104] principe, qu’il nous advienne d’être dans une situation où nous serions obligés de répéter la parole de Socrate, pleine du sens de la responsabilité personnelle : « Même si tous approuvent, moi seul je n’approuve point. »

Ainsi l’*autorité* religieuse n’est pas plus, mais pas moins, qu’un élément constitutif et indispensable de l’*expérience* religieuse, élément en vertu duquel l’expérience d’autrui est intérieurement assimilée par nous, entre, pour ainsi dire, en union chimique, indécomposable, avec notre propre expérience et devient elle-même, en fin de compte, notre expérience personnelle. L’autorité religieuse n’est pas en principe une autre source de foi que l’expérience religieuse ; elle n’apparaît comme telle que dans l’ordre psychologique et pédagogique ; en son *essence*, elle n’est pas autre chose qu’un chemin indirect, détourné pour élargir, enrichir, approfondir, affiner notre propre expérience religieuse.

Cela nous mène à expliquer le sens véritable de l’idée de *révélation*. Nous avons vu au commencement de notre étude que, de par sa nature primitive et fondamentale, la révélation est une manifestation immédiate de la vérité divine, de la réalité de Dieu, à notre esprit. Dans ce sens la révélation coïncide simplement avec l’expérience religieuse : cette expérience porte le caractère d’une rencontre avec Dieu. La vérité trouvée dans l’expérience religieuse est ressentie par nous de telle manière que, de plus, elle touche notre âme et que pénètre en celle-ci une haute réalité objective avec laquelle nous entrons en communion dans les profondeurs de notre esprit. En d’autres termes, ce que nous vivons ainsi peut être exprimé en notre langue humaine en disant que la voix de Dieu y atteint notre esprit intime. En bref, la véritable nature de la révélation est toujours d’être une théophanie, une manifestation de Dieu.

La théologie cependant oppose à cette idée d’une révélation primitive et immédiate un autre concept qui s’appelle « révélation positive ». On entend par là qu’une autorité inspirée de Dieu nous annonce la vérité religieuse exacte et pour cette raison obligatoire pour tous. Cette vérité ou bien se rapporte à la teneur de la *volonté* divine, aux commandements divins qui s’adressent à nous et par lesquels nous devons être guidés dans notre conduite et notre manière d’agir, ou bien concerne la nature de Dieu, Ses qualités, Ses rapports avec nous, Sa Providence vis-à-vis de l’homme et du monde. En un mot, le contenu de la révélation est pensé comme un *système de doctrines*, exact, général, obligatoire et multiforme, émanant de Dieu même et consacré par son autorité suprême et absolue. En cette qualité la révélation s’oppose à toutes les pensées et connaissances que les hommes peuvent atteindre par leurs propres efforts de cognition. On suppose que notre unique obligation est ici d’accueillir passivement, d’imprimer en nous-mêmes ce [105] qui nous est annoncé, de soumettre humblement notre volonté personnelle et notre pensée à cette absolue et surhumaine vérité qui nous est donnée et prescrite d’en-haut. Le concept de la révélation positive est comme l’idée poussée à l’extrême d’une autorité religieuse extérieure et de contrainte.

Au commencement de mon étude j’ai montré que cette manière de voir se heurte à une série de difficultés ; une semblable idée de la révélation positive est seulement possible à condition que nous ayons toute une suite de connaissances qui la fondent, qui sont immédiatement certaines et proviennent par conséquent d’une autre source. Nous devons 1° connaître que Dieu existe, c’est-à-dire avoir une idée de Dieu ; 2° savoir que l’autorité considérée comme inspirée de Dieu l’est bien *réellement*, c’est-à-dire nous transmet réellement et avec exactitude la volonté divine et les vérités concernant la nature de Dieu, et enfin : 3° avoir des raisons de croire que nous sommes tenus d’obéir à la volonté divine. Il est clair que l’idée de la révélation positive n’a en tous cas de sens et de force qu’en union avec quelque chose d’autre, avec d’autres qualités et particularités de notre esprit. Il s’ensuit avant tout que le rapport de l’esprit humain avec la révélation ne peut aucunement se réduire à être simple perception et assimilation passives : il présuppose une certaine collaboration active de notre part, notre participation libre dans l’assimilation de cette révélation. La révélation est impensable comme action unilatérale de Dieu sur nous ; on ne peut se la représenter que comme activité réciproque et bilatérale, comme union de l’ « action » et de la « réaction ».

Ceci, dans un certain sens, va de soi. Il est évident que Dieu peut se découvrir à l’esprit de l’homme, mais pas à un animal ou à une pierre par exemple ; car le fait seul de percevoir la révélation est une certaine activité qui déjà suppose des facultés correspondantes de raison et de volonté. Même si nous penchons à attribuer ici à Dieu une activité décisive, nous devons cependant reconnaître que Dieu ne peut Se découvrir, Se manifester du dehors, ni Lui-même ni Sa volonté, s’Il n’aide pas au même moment, du dedans, notre esprit à aller à sa rencontre, à percevoir la révélation, à la comprendre, à s’ouvrir à son action sur nous. Dans ce sens la théologie positive chrétienne reconnaît aussi que la *grâce de la foi* lui est nécessaire pour percevoir la révélation. Et le Christ, dans un passage que j’ai déjà mentionné, déclare : « Nul ne peut arriver à Moi si le Père ne l’attire point. »

Mais cela signifie en fin de compte que le rapport entre la révélation positive et l’expérience religieuse est le même en principe que celui qui existe entre l’autorité religieuse et l’expérience personnelle. *Percevoir* la révélation positive, et la percevoir *comme* révélation, c’est-à-dire découvrir sa vérité et les obligations qu’elle impose, n’est possible que *sur la base et avec l’appui de l’expérience* [106] *religieuse*. La révélation positive est pour nous *révélation* véritable à la condition seulement qu’elle soit éprouvée comme *vérité*, comme quelque chose d’*intérieurement convaincant* ; ce qui veut dire : à condition qu’elle soit perçue et vécue comme *expérience religieuse*. La révélation positive n’est pas une forme de l’expérience religieuse sous laquelle nous *percevrions immédiatement la présence, la réalité de Dieu et Sa vérité* en des préceptes et notifications et dans la personnalité de l’être qui est pour nous le porteur de la révélation. C’est cette forme de l’expérience religieuse dans laquelle *l’illumination intérieure, l’ouverture de notre âme à Dieu* se réalise de telle façon qu’elle *arrive à nous du dehors* à la suite d’une action sur nous des paroles et de la personnalité de l’être que nous reconnaissons immédiatement comme l’annonciateur et le porteur de Dieu et de Sa vérité. Le porteur de la révélation se distingue de toute autre autorité religieuse (intermédiaire) en ceci qu’il est reconnu comme *infaillible*, c’est-à-dire comme immédiat interprète de la pure vérité divine, comme annonciateur de la voix même de Dieu, en fin de compte comme incarnation et manifestation de Dieu même, en vertu de quoi la rencontre avec lui est, pour l’âme humaine, une rencontre avec Dieu lui-même, une théophanie. C’est l’unique forme sous laquelle l’idée de l’infaillibilité possède pour la conscience religieuse un sens raisonnable et une force intérieure de persuasion. Aucun jugement humain ni message *au sujet* de Dieu, nous l’avons vu, ne peut être infaillible comme tel. « Infaillibilité » n’a de sens que comme désignation différente pour l’*évidence* même, c’est-à-dire pour une manière immédiate de voir la réalité. Un maître en matière de religion n’est pas perçu par nous simplement comme un être qui nous informe en parlant de Dieu et de vérité divine, mais comme un être dans la personne et les paroles duquel *la réalité même de Dieu* est immédiatement présente, et atteint notre âme ; alors seulement nous reconnaissons son infaillibilité ; ou plutôt, nous percevons ses paroles et sa personne *comme révélation* au sens exact et littéral du mot, c’est-à-dire comme *vérité même*. La vérité, ici comme partout, n’est pas un jugement au sujet de la réalité, mais une vivante présence pour nous de la *réalité*.

Il est tout à fait erroné de représenter la nature de la révélation et de son effet sur nous de telle sorte qu’on puisse penser que nous croyons « aveuglément » et attribuons une valeur de vérité absolue aux affirmations d’un homme, à la teneur de la doctrine religieuse qu’il enseigne et dont nous ne sommes pas en état de contrôler la vérité. La foi au contenu d’une doctrine prêchée, c’est-à-dire la reconnaissance de sa vérité, consiste pour une part en la simple et immédiate perception de son *évidence* interne et dérive d’autre part de la foi en la *personne* même du porteur de la révélation, c’est-à-dire de ce jugement immédiat selon lequel la force de [107] l’ordre divin se dévoile en lui et Dieu même touche par lui notre âme. Dieu peut parler et se manifester à celle-ci d’une manière invisible, du dedans ; mais Il peut aussi se découvrir à elle *du dehors* ; nous pouvons nous rencontrer avec Lui dans un être en qui il est pour nous clairement présent et incarné. Et cette rencontre du dehors n’est pas essentiellement opposée à une rencontre intérieure de l’âme avec Dieu ; comme Dieu est invisible à nos yeux corporels, Il se révèle *toujours* sous une forme ou sous une autre dans les profondeurs de notre esprit seulement. Mais cette rencontre avec Dieu aux profondeurs de l’âme peut elle-même se réaliser par l’intermédiaire d’une rencontre extérieure avec un médiateur, un porteur de Dieu.

Dans ce sens, comme dans tous les autres, la religion chrétienne n’est pas une religion particulière, mais la *religion absolue*, c’est-à-dire l’exemple absolu le plus pur de l’être même de la religion. Ce qui, sous une forme voilée et imparfaite permettant les malentendus et les interprétations erronées, est présent dans toutes les religions (la conscience que le représentant de la révélation, en tant que maître et prophète, est inspiré de Dieu, est « initié » à la « vérité sur Dieu » et annonce aux hommes la véritable doctrine de Dieu et la véritable teneur de Sa volonté), est révélé sous une forme parfaite et adéquate dans la religion chrétienne comme perception immédiate de la divinité, de l’union avec Dieu de la personne humaine du Maître, de la présence en elle de Dieu lui-même. Je citerai ici un passage décisif de l’Evangile de saint Jean : « Si nous m’aviez connu, vous auriez connu aussi mon Père. Et dès maintenant vous Le connaissez et L’avez vu. » Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous sera suffisant. » Jésus lui dit : « Depuis si longtemps Je suis avec vous et tu ne me connais pas, Philippe ? M’ayant vu tu as vu le Père ; comment dis-tu alors : montre-nous le Père ? Ne crois-tu donc pas que Je suis dans le Père et le Père en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même, c’est le Père demeurant en moi qui fait les œuvres. Croyez-Moi : Je suis dans le Père et le Père en moi. » (XIV, 7-11 ; X, 30 : « Moi et Mon Père nous sommes un »).

Voilà pourquoi le fondement de la religion chrétienne n’est pas foi en la « doctrine » annoncée par le Christ, mais foi en Sa personne comme incarnation et porteur de Dieu ; et cette foi n’est pas un « dogme christologique », ni le contenu d’une doctrine (en cette qualité elle est déjà interprétation dérivée, intellectuelle d’une évidence expérimentale première) : elle est quelque chose de tout à fait premier ; et, non pas une foi « aveugle », mais une perception *évidente en soi, expérimentale*, de la présence de Dieu dans la personne du Christ. Cela veut dire que la perception de la divinité du Christ coïncide avec l’évidence expérimentale pour l’âme de la lumière d’absolue Justice et Vérité qui procède de Lui. La vérité [108] que nous reconnaissons dans l’expérience religieuse (la vérité de Dieu) n’est pas une doctrine abstraite, ni un « jugement » au sujet de quelque chose : elle est la vivante réalité même de Dieu ; et pour autant que nous percevons nécessairement cette réalité comme personne ou pareillement à une personne, la vérité est ici immédiatement donnée, incarnée dans une *personne*. C’est précisément pourquoi voir dans le Christ, ou par le Christ, le « Père », Dieu, veut dire aussi voir, ressentir, reconnaître la *vérité même*. La révélation positive qui consiste à percevoir la divinité de la personne du Christ équivaut ainsi à la perception expérimentale et immédiate de la vérité religieuse.

Nous comprenons maintenant comment peuvent se concilier deux affirmations de l’Evangile qui se contredisent à première vue, et que j’ai citées plus haut. D’un côté le Christ déclare : « Nul ne peut venir à Moi si le Père qui M’a envoyé ne l’attire » (St Jean VI, 44). D’autre part il dit : « Personne ne va au Père que par moi » (St Jean XIV, 6) ; et l’Evangéliste donne cette indication : « Personne n’a jamais vu Dieu : le Fils unique qui est dans le sein du Père, c’est Lui qui L’a fait connaître » (St Jean I, 18).

« Venir au Christ » veut dire ressentir en son âme l’action intérieure de Dieu lui-même nous dévoilant la vérité. Mais si par cette action intérieure de Dieu nous ressentons la foi au Christ, *cette* foi est à son tour base de notre foi en la véracité de Sa révélation au sujet de Dieu, et source de notre connaissance de la vérité divine dans toute sa plénitude. Car, par notre seule expérience personnelle, sans l’action de la révélation du Christ, nous ne pourrions jamais atteindre la plénitude, la clarté ni la perfection de la connaissance de la véritable nature de Dieu. En d’autres termes, ces deux affirmations, à première vue opposées, expliquent, quand elles sont prises ensemble, le fond de la révélation positive comme *coopération* de l’expérience interne immédiate (contact personnel de Dieu avec notre âme) et de cette autre expérience interne aussi qui est donnée par une rencontre extérieure avec un être incarnant Dieu et qui nous révèle toute la plénitude de la réalité divine et de la divine vérité. En d’autres termes encore : la révélation positive n’est pas une doctrine acceptée « de confiance » ; elle ne contredit pas l’expérience religieuse, et elle n’est pas une expérience d’une tout autre nature, source de connaissance religieuse. *La révélation positive est elle-même une forme de l’expérience religieuse*, et précisément une forme de cette expérience qui nous donne son maximum de plénitude et de juste proportion.

« Confesser » le Christ, croire en la « révélation positive » qui ne nous est pas tant apportée et annoncée que *manifestée* par lui, cela signifie avoir l’expérience immédiate qu’en lui nous est donnée la plénitude de la vérité divine illuminant notre âme d’une lumière supraterrestre. Nous ne croyons pas au Christ parce que la doctrine [109] de la révélation positive nous l’annonce (sur quelle base en ce cas appuierions-nous notre confiance en elle ?) mais au contraire nous admettons la doctrine parce qu’elle nous explique intellectuellement une vérité expérimentalement reconnue par nous dans la personne du Christ ; et elle est vraie précisément dans la mesure où elle est adéquate à cette vérité expérimentalement vivante.

Mais nous devons aller plus loin encore. Si importante et précieuse que soit cette acquisition expérimentale de la vivante vérité divine en la personne du Christ, au sens d’une perception *consciente* de l’identité de cette vérité avec l’incomparable singularité de Sa personne, il est d’une plus grande importance encore que la plénitude et la juste proportion de cette vérité *vivent réellement* en notre âme, que nous ayons conscience ou non de son identité avec la personne du Christ. Il est dit : « Tous ceux qui Me disent : Seigneur, Seigneur ! n’entreront pas dans le Royaume des Cieux, mais celui qui accomplit la volonté de Mon Père céleste. » Dans la parabole du Samaritain et dans une multitude d’autres passages, le Nouveau Testament explique que l’hérétique et l’ignorant dans le domaine de la révélation positive, s’il est miséricordieux et plein d’amour, est plus proche de Dieu que celui qui a une foi orthodoxe, mais dont l’âme est étrangère à la vérité et la justice divines vivantes. « *Qui n’aime pas, celui-là ne connaît pas Dieu*. » Cette vérité si souvent oubliée, est répétée par l’une des personnalités religieuses les plus remarquables de notre temps (la sœur Marie, une Italienne qui a ressuscité le véritable esprit franciscain) dans la formule : « Là où est l’amour, là est aussi la sainte Eglise catholique. » Sans doute le mot « amour » désigne ici quelque chose d’autre et de plus grand qu’un simple sentiment subjectif : il est une pénétration du cœur par une lumière bénie et en ce sens une intime connaissance des secrets de la vérité divine. Si essentielle que soit pour la clarté, la précision, la justesse de notre foi, la connaissance du Christ comme source et porteur de la vérité divine, pourtant (comme nous l’avons vu), ceux qui, possédant cette connaissance s’appellent chrétiens peuvent ne pas l’être vraiment, et des gens qui ne connaissent pas le Christ, qui ne le sentent pas, qui le nient par suite d’un malentendu, ou même d’une erreur intellectuelle, peuvent être cependant de véritables chrétiens. Cela ne veut pas dire que, ne connaissant pas le Christ, ils ont trouvé par eux-mêmes sa vérité : mettant les choses au mieux, cela n’est possible que partiellement, et en ce sens que des rayons isolés, provenant de la lumière de la vérité du Christ, peuvent éclairer les âmes humaines (même sans qu’il y ait rencontre avec la personne du Christ), en vertu de ce fait que le Logos (Verbe ou intelligence divine) vit et agit éternellement par son incarnation dans la personne de Jésus-Christ. Mais l’essentiel est ici cependant que la plénitude de la vérité divine manifestée dans le Christ et sa révélation peut en fait [110] vivre et agir dans les âmes des hommes, qu’ils connaissent ou non cette source de la vérité qu’ils confessent.

Je me rends parfaitement compte ici que cette conception de la foi, conception que j’ai essayé de définir au cours de ces réflexions, bien qu’à première vue elle puisse sembler être le résultat de raisonnements philosophiques et de réflexions personnelles, est en réalité le fruit d’une révélation positive du Christ. Tout ce dont j’ai parlé dans cet essai serait complètement inaccessible à la pensée humaine s’il n’y avait en elle une semence déposée par le Christ et sa révélation. Dans tout ce que j’ai dit, je me reconnais comme le disciple du Christ et j’ai l’espoir d’être un disciple fidèle et compréhensif, de même que j’espère aussi être un fidèle membre de ce qui s’appelle « Eglise du Christ », de l’unité collective de toutes les grandes intelligences et grands esprits qui, avant moi et plus profondément que moi, ont compris et expliqué le fond de la vérité du Christ. En ce sens il est pour moi hors de doute que la révélation positive est infiniment plus riche, pleine et profonde que peut l’être jamais aucune expérience isolée et personnelle.

Si l’on me demandait pourquoi la conception de la foi que j’ai indiquée diffère alors tellement de la conception traditionnelle, je répondrais comme suit. Premièrement, la différence n’est peut-être pas aussi grande qu’elle le paraît à première vue. Elle semble plus importante par rapport aux représentations les plus répandues, les plus courantes et populaires que comparée à l’enseignement des grands penseurs chrétiens. (Ainsi par exemple, on peut trouver chez saint Augustin une doctrine sur la nature de la révélation religieuse qui, pour l’essentiel, est identique à celle que j’ai essayé d’ébaucher plus haut). Deuxièmement : pour autant que cette différence est réelle, je considère que j’ai le droit, sans tomber dans la présomption, de montrer que l’essence de la révélation du Christ dans toute sa profondeur et son véritable sens, ne s’assimile ni n’arrive tout d’un coup au cœur humain ; elle est quelque chose de semblable à une semence qui ne germe, mûrit et donne des fruits que lentement, graduellement. Certes les apôtres et les disciples immédiats du Christ ressentaient la vérité qui leur était découverte plus vivement et fortement, d’une manière plus convaincante que nous, tardifs épigones ; et les grands saints et sages du Christianisme de tous les temps ont toujours compris et exprimé sa nature paradoxale qui contredit tous les concepts moraux et religieux, habituellement répandus chez les humains. Mais ce n’est pas une improbité de reconnaître que dans la vie historique de l’Eglise ces concepts courants ont dans une certaine mesure dominé la vérité du Christ et l’ont comme adaptée à eux-mêmes. S’ils ne l’ont pas en ce sens corrompue, ils ne l’ont point assimilée en tout cas dans toute sa profondeur et plénitude. Et il n’est pas audacieux de dire que, dans la *conscience générale de* [111] *l’humanité*, cette vérité ne pénètre et commence à porter des fruits que graduellement. Je ne citerai qu’un exemple parmi beaucoup, et un exemple en relation immédiate avec le sujet de mes réflexions. C’est un fait certain que l’idée de la liberté et de la dignité humaine, et en particulier de la liberté de croyance, du caractère sacrilège et absurde de la contrainte religieuse, bien qu’elle soit une expression élémentaire, évidente de l’esprit du Christ et de la révélation, n’a pénétré dans la conscience religieuse des hommes qu’il y a deux cents ans environ. On ne peut non plus nier le fait historique que ce *principe fondamental de la foi chrétienne* sans lequel il est inimaginable qu’on puisse véritablement suivre la voie du Christ, a été incompris et rejeté pendant dix-huit siècles de christianisme. En ce sens nous avons le droit de penser que la vraie compréhension chrétienne de la foi en tant qu’expérience religieuse immédiate et libre ne commença que tard à se manifester, et seulement après que de nombreux siècles d’éducation chrétienne eurent mené à maturité son fruit essentiel, c’est-à-dire eurent fait de l’homme une *personne*, dont l’essence même consiste à avoir conscience d’être libre, semblable à Dieu, participant immédiatement à la vérité et à la réalité divine. Parmi les nombreux préceptes du Christ non encore assimilés, ou qui ne le sont pas avec une suffisante clarté, ni assez solidement, ni avec un succès satisfaisant par la conscience de l’humanité chrétienne, se trouve celui de la liberté religieuse *intérieure*, la connaissance de la proximité immédiate dans laquelle l’homme se trouve par rapport à Dieu et à Sa révélation. Ce précepte est exprimé en union avec la sévère accusation portée contre les « docteurs de la loi et les pharisiens » ; et cela veut dire, si l’on réfléchit au sens éternel de l’Evangile : contre toute religiosité théologico-livresque, contre une orgueilleuse orthodoxie, contre la piété formaliste. Ce précepte s’exprime également dans l’injonction qui est faite de n’appeler personne « Maître », sauf le seul Jésus-Christ et de ne dire à quiconque « Père », si ce n’est au Père céleste lui-même ; et encore dans cette interdiction : « Ne fermez pas aux hommes le Royaume céleste ». (St Matthieu XXIII, 8-10, 13) ; enfin dans l’ordre donné de faire une distinction nette entre le service et l’enseignement religieux, et tout ce qui s’appelle « pouvoir » en ce monde (St Luc XXII, 25-26).

Je le répète : malgré toute la vénération portée aux sources de notre foi, malgré le respect dû nécessairement à tout le passé de la vie et de la sagesse chrétiennes, ainsi qu’à la tradition qu’elles ont établie, malgré enfin la conscience que nous avons de notre propre faiblesse et de la nécessité pour nous d’apprendre quelque chose de nos ancêtres, nous avons tous le droit de penser que nous commençons maintenant, sous différents aspects, à percevoir plus clairement et profondément le vrai sens libérateur de la « Bonne nouvelle ».

[112]

[113]

**Dieu est avec nous.**

Deuxième partie

LA VÉRITÉ PARADOXALE  
DU CHRISTIANISME

[Retour à la table des matières](#tdm)

[114]

[115]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 1

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

En étudiant la nature de la foi, je me suis référé plusieurs fois au caractère propre du Christianisme et j’ai appuyé mes pensées sur la foi, mon expérience de la foi, sur les témoignages des sources premières de la religion chrétienne. Et je concluais en disant que le caractère et le contenu de ce que l’esprit humain indépendant doit reconnaître comme vérité de foi est en fait déterminé par l’éducation consciente ou inconsciente qu’il a reçue à l’école de la révélation chrétienne. Les traits fondamentaux indiqués par moi dans la foi comme connaissance immédiate et certaine du cœur ont été pour la première fois clairement manifestés dans la révélation chrétienne, en vertu de quoi elle est une expression parfaite de la nature véritable et éternelle de la foi. Je voudrais maintenant préciser cette indication en expliquant ce qu’il est à proprement parler nécessaire d’entendre par Christianisme ou plus exactement en quoi consistent ses traits essentiels, indispensables et précieux pour toute âme humaine.

Certes, les tentatives qui ont été faites (elles ont été très fréquentes) pour déterminer « l’essence du Christianisme » doivent être considérées comme stériles et sans importance de par leur intention même. Le Christianisme n’est pas une doctrine qu’on pourrait expliquer d’une manière abstraite en son contenu fondamental. Il est la révélation d’une réalité concrète infiniment riche et qui nous donne une abondance inépuisable et une profondeur de vie, une félicité et une paix qui comblent et transfigurent toute notre existence. Essayer de « définir » exactement « l’essence » du Christianisme c’est à peu près la même chose que s’efforcer de définir exactement l’essence de l’amour au moment où nous le ressentons et où il nous saisit. Étant donné la plénitude, le suprarationalisme et le caractère concret de ce qui s’appelle « Christianisme », son unique et véritable « essence » est donnée dans la vivante personnalité de Jésus-Christ avec toute la richesse de vérité qui est incarnée en lui. Il est certes impossible de la définir exactement ; et pour la décrire à peu près, il faut unir le génie religieux au [116] génie de l’artiste. Et même un homme doué pour cette tâche ne pourrait donner que sa manière (parmi tant d’autres) de voir cette vivante vérité. En fin de compte, l’ « essence du Christianisme » n’est pas accessible à l’individu, mais seulement à l’expérience collective des hommes. Elle est exprimée par la totalité des témoignages de vie et de pensée chrétiennes en ses plus hauts et plus purs modèles ; son vrai miroir est la foule des saints et des sages chrétiens. Ce n’est que dans cette unité universelle de leurs diversités qu’est donné d’une manière concrète et comme stéréoscopique ce que nous enseigne la vivante figure du Christ et ce qui est contenu en elle. Et cela même nous donne la « véritable essence du Christianisme ».

Du point de vue de la connaissance théorique de la vérité chrétienne, il est toujours nécessaire de se rappeler que cette vérité, étant absolue, est une plénitude universelle de réalités concrètes. Elle est pour cette raison, comme le grand penseur chrétien Nicolas de Cuse l’a enseigné, suivant ainsi les préceptes du premier mystique chrétien Denis l’Aréopagite, toujours une « union de contraires » (*complexio contrariorum*) ou une « coïncidence d’oppositions » (*coincidentia oppositorum*). Il est impossible de l’exprimer d’une manière abstraite en aucun jugement. On ne peut la saisir approximativement que dans un système compliqué d’idées unissant des principes contradictoires et les menant à une certaine unité concrète. Une limite est ainsi posée à toutes les tentatives faites pour comprendre jusqu’au bout rationnellement la plénitude de la vérité chrétienne.

Il serait téméraire et vain de vouloir épuiser dans une définition « l’essence du Christianisme » ; d’autre part cependant, non seulement nous pouvons, mais encore nous devons nous expliquer quels éléments de la foi chrétienne entrent dans la composition de *notre expérience personnelle*, et sont ressentis par nous comme vérités déterminant *notre* foi et *notre* vie. La foi chrétienne, comme tout ce qui est vivant, évolue dans le temps ; conservant sa nature, restant éternelle vérité et, pour tous les siècles, identique à elle-même, elle agit à différentes époques historiques sur l’âme humaine par ses différents aspects. Sans doute, tout ce que chacun de nous perçoit expérimentalement comme étant ce qu’il y a d’essentiel dans la foi chrétienne ne sera jamais quelque chose d’absolument nouveau, de jamais encore éprouvé par quelqu’un, ni connu de personne. Gœthe a dit sagement et justement de la pensée humaine : *Wer kann was Kluges, wer was Dummes denken, was schon die Vorwelt nicht gedacht* ; cette affirmation est tout particulièrement applicable à ce qui a été pensé du Christianisme. Quelque chose d’absolument nouveau ne pourrait être ici qu’erroné. Tout ce qui est vrai a déjà été senti, compris, exprimé par quelqu’un au cours des nombreux siècles de l’ère chrétienne. Mais répéter ces antiques [117] vérités n’est pas tomber dans le banal ni « découvrir l’Amérique ». Tout ce qui est vécu et perçu expérimentalement, pour autant qu’on réussisse à l’exprimer avec tant soit peu de précision et si ancien et connu que ce soit, est renouvelé en un certain sens et se présente sous un nouvel aspect. Portant le sceau de l’expérience vivante, personnelle, cet élément reflète en lui, par le fait même, les particularités d’une époque, d’une situation spirituelle données et, en fin de compte, devient aussi nouveau et unique que l’est toute émotion humaine concrète. D’autre part, sans ce lien avec l’expérience vivante, c’est-à-dire quand il est connu seulement comme doctrine traditionnelle, héritée, le contenu de la foi se ternit et perd sa vivante signification.

Il existe même une certaine opposition entre la teneur généralement connue, traditionnelle de la religion chrétienne et ceux de ses éléments qui sont perçus, à chaque époque et par chaque homme séparément, comme étant les plus nécessaires et importants. Ces éléments en effet sont ressentis alors comme quelque chose d’oublié, d’insuffisamment estimé, parfois même franchement déformé dans la doctrine traditionnelle et le type héréditaire de « piété ». Aujourd’hui, beaucoup de gens élevés dans une tradition séculaire d’isolement de la foi ecclésiastique et de protestation contre elle, lient involontairement l’idée du Christianisme à la représentation d’un certain système (déjà vraiment mort et que conserve seule une inertie historique) d’idées, d’institutions et de rites, système qui a perdu sa force créatrice et cessé d’enthousiasmer le cœur humain. L’impression domine que tout ce qui est vivant, noble, plein d’abnégation, créateur, est rassemblé hors de l’Église chrétienne et doit même nécessairement s’opposer à elle. Qu’une telle impression ait pu naître et se répandre, l’Église chrétienne historique en est sans doute responsable. Mais une telle impression est au fond unilatérale et injuste, même envers l’incarnation historico-empirique de l’Église chrétienne. Une estimation spirituellement libre et impartiale doit reconnaître que les plus beaux exemples de véritable sainteté, d’héroïsme, d’amour, de sagesse de vie, même au cours des derniers siècles, se sont manifestés plutôt au sein de l’Église que hors d’elle et en opposition à elle. Mais une autre considération est infiniment plus importante encore. L’esprit de la foi chrétienne (inconscient et souvent mal interprété) non seulement continue d’agir au-delà des limites de ce qui, du point de vue extérieur empirique, est appelé Église, mais encore est source véritable et fond même de toutes les tendances humanitaires, de toutes les nobles aspirations humaines extérieurement étrangères au Christianisme et qui sont en lutte avec lui. Nourrie des fruits de la foi et de la révélation chrétienne, l’humanité chrétienne d’avant-garde, à la suite d’un tragique malentendu, se sépare de l’arbre [118] qui lui a donné ces fruits. Et les mots d’ordre : liberté, égalité, fraternité, ainsi que les revendications concernant la justice sociale, les responsabilités de la société vis-à-vis de tous ses membres, l’affirmation de la dignité humaine, le droit de chaque personne à un développement individuel et libre : tout cela est le fruit d’une compréhension chrétienne de la vie et de l’homme, est absolument impensable sans elle. Mais dans la mesure où tous ces efforts et toute cette croyance se développent indépendamment de leur sens véritable, c’est-à-dire chrétien, et des bases chrétiennes, ils sont facilement sujets à des déformations, et le bien qu’ils recherchent devient souvent un mal. C’est pourquoi non seulement il est plus digne d’être respectueux envers la source première de notre vie spirituelle, mais aussi, dans l’intérêt du succès et de la fécondité de cette vie, il est extrêmement important d’avoir conscience que nos tendances morales ne sont pas seulement des rêves arbitraires et humains, mais qu’elles s’appuient sur une *réalité*, sur un monde d’une enivrante beauté ouvert par la révélation chrétienne, un monde inébranlable et ferme dans lequel nous sommes enracinés et dont les forces bienfaisantes nous nourrissent et nous fortifient, nous garantissent la vérité et le triomphe de nos efforts. Ce monde nous charme autant aujourd’hui, nous le percevons avec la même impression de fraîcheur, de nouveauté et de joie qu’au premier moment où il fut découvert. Là gît l’essentiel de la nouvelle et expérimentale perception d’antiques vérités.

Le monde de la vérité chrétienne unit maintenant aussi pour nous la vérité absolue au paradoxe. Le but de cette méditation est simplement de rappeler ce monde, de faire sentir, ne fût-ce que par allusion, la *vérité paradoxale du Christianisme* qui a été oubliée. Il faut avant tout comprendre clairement que le Christianisme, de par sa nature même, est paradoxal : il est à jamais « scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs ». Cela veut dire qu’il scandalise et choque tous ceux qui considèrent comme critère de vérité l’aptitude à organiser rationnellement la vie collective humaine, à satisfaire les besoins terrestres de l’homme, — tous ceux qui ont une tournure d’esprit « politique » et « moralisante » ; et il paraît être une absurdité, une folie, un conte dénué de sens aux yeux de tous ceux qui croient à la vérité suprême et absolue de la sobre pensée rationaliste. Mais bien qu’étant éternellement paradoxal en ce sens, le Christianisme ne cesse point d’être vérité : il nous découvre une réalité *plus profonde*, plus première et fondamentale que celle qui est perçue par nos yeux terrestres et connue par notre pensée terrestre ; il donne une satisfaction dernière et parfaite aux exigences plus profondes, intimes, secrètes (c’est-à-dire vraies) de l’esprit humain, à ces exigences dans lesquelles se manifeste son être véritable, ordinairement incompris et inaperçu. [119] C’est pourquoi, je le répète, lui seul garantit la santé, l’équilibre, la véritable fécondité de la vie humaine. Quand je dis : « lui seul », je n’ai pas du tout en vue une doctrine étroite, sévèrement isolée du reste du monde et je ne prêche aucunement un médiocre exclusivisme confessionnel. Comme je l’ai déjà dit, le Christianisme, précisément parce qu’il est *vérité*, est universel. Il est exprimé partiellement, souvent d’une manière unilatérale et indistincte, partout où le cœur humain se voit véritablement lui-même et, de ce fait, voit Dieu ; il embrasse en lui et fait parvenir à une claire et pleine conscience l’authentique sagesse du cœur partout où elle fut jamais atteinte par l’homme. Il est ici question de la *vérité même*, qui vaut pour tous les temps et tous les hommes, et non d’une enveloppe doctrinale historique et exclusive. C’est ainsi que l’apôtre Paul, prêchant aux Athéniens, montrait avec raison que, dans la poésie et la religion antiques, les germes étaient déjà contenus de cette vérité annoncée par la révélation. Et de notre temps aussi, plus loin va l’étude de l’histoire comparée de la religion et de la mystique, plus se manifeste l’universalité de la vérité chrétienne.

[120]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 2

Le trésor dans les cieux

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je commence par ce qu’il y a de plus élémentaire et en même temps d’essentiel, par ce qu’il y a de plus difficile à accepter pour ceux qu’on appelle esprits « positifs ». Le Christianisme nous ouvre des horizons de l’être tout à fait nouveaux : il complète le monde terrestre visible que nous tendons à identifier avec l’être, avec la réalité en général, en nous montrant un « autre » monde, un monde invisible. Du point de vue de ce qu’on appelle le « bon sens », cela paraît être une sorte de folie, une manière factice de plonger l’intelligence humaine dans un monde illusoire de rêves et de fantaisies. Il suffit pourtant de ressentir une fois la réalité de cet « autre » monde pour que cette façon de juger se transforme en nous et devienne radicalement opposée. G. K. Chesterton fait remarquer justement que cette compréhension courante qui met le croyant et l’ « anormal » sur le même pied, renverse complètement le véritable ordre des choses. La caractéristique fondamentale de la folie n’est pas un *élargissement* de l’horizon normal de l’être, mais au contraire un artificiel *rétrécissement* de cet horizon. Toute « manie », que ce soit la manie des grandeurs, celle de la persécution, ou une autre quelconque, est fondée sur ceci que la perspective infinie de l’être, dans toute sa largeur et plénitude, et la conscience de la place relativement limitée qu’occupe en elle le cercle de nos intérêts personnels, la teneur de notre propre vie, sont remplacées par une représentation artificiellement rétrécie de la réalité, dans laquelle notre monde personnel minuscule semble devenir central et même épuiser tout l’être. Dans ce sens ce n’est pas le croyant, mais l’incroyant au contraire (qui, « ne voit pas plus loin que son nez » en identifiant avec l’univers le cercle infime de ses impressions personnelles et de ses terrestres soucis) dont on peut dire qu’il est non seulement « borné » mais même franchement anormal. Cela ne l’empêche pas d’être pratique parfois, de savoir s’orienter dans certaines limites, de réussir dans la vie quotidienne en réalisant ses desseins, ce qui, comme on sait, arrive souvent aux fous. Cependant une véritable [121] et sage perspective de la vie n’est possédée que par l’homme capable de la percevoir dans son ensemble, c’est-à-dire qui peut à chaque instant compléter ce qui est visible et lui est donné par les sens, cette minuscule part du monde qui le touche physiquement, par une vision de son tout invisible qui ne peut être connu que par la pensée. Voilà peut-être une des caractéristiques fondamentales qui différencient l’homme, comme être pensant, de l’animal. En ce sens la foi, en tant qu’aptitude à percevoir cet « autre » monde qui ne nous est point donné par les sens, à tenir compte de lui, à comprendre son importance pour notre vie, est une suite naturelle (mais dans une autre dimension) de la tendance fondamentale du fond même de la *pensée* humaine comme aptitude à percevoir l’invisible. D’ailleurs, sans avoir l’expérience de cette autre dimension de l’être, il est impossible de se pénétrer de cette simple considération, parfaitement indubitable de par sa nature. Saint Jérôme dit avec justesse que les croyants et les incroyants « se considèrent mutuellement comme des fous » : *invicem insanire videmur*.

Assurément, on voit bien par ce qui a été dit que cela n’est pas une particularité exclusive de la foi chrétienne, mais plutôt le fond même de toute foi en général. Même la croyance la plus grossière, la plus primitive, consiste en ceci que l’homme distingue au-delà et au fond des phénomènes visibles d’invisibles forces et réalités qui les gouvernent. Quelles que soient les illusions et les erreurs auxquelles l’homme s’est abandonné dans ces croyances, une telle attitude est en son principe plus raisonnable, profonde et sagace que cet aveuglement prêché et confessé sous le nom de « positivisme » par des hommes dits « éclairés ». Le Christianisme, à cet égard comme à beaucoup d’autres, comprend seulement et découvre avec plus de précision le fond général, éternel de la foi.

Mais il ne s’agit pas seulement ici de connaître le monde invisible, une invisible couche de l’être ; toute la question est de savoir quelle importance nous lui attribuons et ce qui nous intéresse en lui. On a depuis longtemps remarqué que la magie la plus primitive a une ressemblance avec la science pratique, positive, en ceci que les forces invisibles qu’elle suppose intéressent l’homme comme forces de la nature, étant donné qu’elles ont un effet matériel déterminé et peuvent être dirigées dans un sens favorable aux intérêts terrestres de l’homme (ou en vue de nuire à ses ennemis). Tout à fait de même, la religion de l’Ancien Testament, au moins à son époque la plus ancienne, concevait Dieu surtout comme une force colossale, décisive, de la volonté de laquelle dépendaient le bonheur ou les souffrances terrestres de l’homme. Là où, comme dans l’Ancien Testament, ou bien dans la religion antique, les forces invisibles dominant le monde sont considérées comme législatrices [122] ou gardiennes de la justice, récompensant les justes et punissant les coupables, ce « droit » universel est considéré lui-même comme principe déterminant une organisation bien réglée de la vie de l’homme sur terre, c’est-à-dire comme condition de son bonheur.

Au contraire, pour la religion chrétienne (comme d’ailleurs avant elle déjà pour quelques croyances antiques qui lui ressemblaient, l’orphisme par exemple, ou le platonisme avec sa nature religieuse fondamentale) il est essentiel que le *centre de gravité de l’intérêt* soit transporté pour l’âme humaine de ce monde-ci dans un « autre » monde, invisible, « céleste ». Dans l’homme s’éveille la conscience que, malgré la force des intérêts qui, par l’intermédiaire de son corps, l’attachent au monde terrestre, sa véritable patrie, le sol ferme sur lequel il peut s’établir, se trouve dans l’ « autre » monde, « dans les cieux » ; que la dernière et véritable satisfaction lui est donnée par des biens qu’il peut seulement trouver « là », dans un monde invisible, meilleur, plus élevé et que son âme discerne. Tel est le « monde idéal » de Platon ; tel est aussi le « Royaume de Dieu » annoncé par le Christ comme « Royaume céleste ». C’est de ce « trésor dans les Cieux » qu’il est dit : « N’amassez pas pour vous un trésor sur terre où les vers et la rouille le rongent et où les voleurs le déterrent et le volent. Mais amassez-vous un trésor dans le Ciel, où ni les vers, ni la rouille ne le détruisent et où les voleurs ne le déterrent ni ne le volent. Car, là où est votre trésor, là sera aussi votre cœur. »

C’est précisément cette orientation qui provoque, non seulement les dénégations, mais aussi des protestations indignées chez les incroyants. Ils se la représentent inévitablement comme une hypnotisation de l’esprit humain, comme un « opium pour le peuple » qui l’étouffe et le détourne de son activité terrestre, normale et saine. Une telle interprétation est pleinement naturelle et compréhensible du point de vue de l’incroyant, étant donné sa manière de considérer la vie. L’expérience de la vie humaine (individuelle, collective, historique) montre cependant que malgré tout le mal provoqué quelquefois dans la vie humaine par diverses formes ou types de la foi religieuse en un « autre monde » (dans lesquels il faut reconnaître une déformation de sa nature véritable), l’homme trouve dans l’ensemble en la foi religieuse, et *précisément* en elle, une source profonde et une force créatrice également pour son activité terrestre. Comme Gœthe l’a remarqué, ce sont justement les époques de foi qui furent créatrices et fécondes, alors que les époques d’incroyance furent stériles et passives.

Mais autre chose est pour nous essentiel en cet instant. Même si les rationalistes avaient raison, cela ne changerait rien à l’affaire : ils ne peuvent modifier le cœur humain. Celui-ci est ainsi fait [123] que les seuls biens terrestres ne peuvent le contenter : et même, cherchant ces seuls biens, il se sent inévitablement condamné à la souffrance, la tristesse, la désillusion, et la vie devient absurde pour lui. Il suffit pour cela d’avoir conscience de l’instabilité extérieure de tous les biens de la terre (ne fût-ce qu’en considérant la brièveté de la vie, les maladies, la souffrance, la mort) et de leur insuffisance intérieure, de leur superficialité. Les paroles de Pouchkine expriment une sagesse de vie irréfutable et convaincante : « La joie morte de mes folles années m’est lourde comme la trouble fatigue d’une ivresse ; mais le chagrin de mes jours passés, tel le vin, prend de la force à mesure qu’il vieillit en mon âme. » Le cœur humain, quelles que soient les pensées conscientes de l’homme, est ainsi fait que son centre de gravité et son point d’appui se trouvent en un autre lieu, hors du cercle de sa réalité corporelle et sensible. Il ne peut garder l’équilibre que si celui des plateaux de sa balance qui se trouve à d’invisibles profondeurs, en « d’autres » dimensions de l’être, est *chargé*. Si ce plateau est vide, comme l’autre qui est visible et par lequel l’homme participe à « ce » monde, cet autre plateau tombe sans force sur le sol, incapable de se maintenir.

Il a été suffisamment montré dans les précédentes réflexions que cet « autre » monde qui s’est révélé à la foi, est une réalité vraie, que si l’homme trouve expérimentalement « là », dans les profondeurs invisibles de l’être, un appui ferme pour son existence, alors cette expérience même atteste la réalité de ce qui est donné en elle. Nous savons déjà que si l’incroyant considère cette réalité comme une fiction, cela est aussi naturel que le fait d’un aveugle ne croyant pas à la réalité de la lumière et des couleurs ou d’un homme dépourvu du sens de la musique et qui se refuse à admettre la réalité de la beauté musicale ; et celui qui a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre n’en sera pas troublé. Ce qui nous intéresse à présent est le contenu même de cet « autre » monde.

Ce monde est l’unique et véritable « patrie » de l’âme humaine. L’homme est un pèlerin, un fugitif sur cette terre et il a conscience, en son tréfonds, d’être quelque chose de tout différent de « ce » monde ; c’est pourquoi, y restant incompris, s’y sentant soumis à des forces hostiles et froides, et pour cette raison incapable d’y trouver une satisfaction véritable pour ses désirs les plus intimes et sacrés, il a en même temps conscience d’un lien intérieur qui l’unit à son invisible patrie. Cet « autre » monde était aux précédentes époques de conscience religieuse (et l’est encore en partie pour beaucoup de gens) l’objet d’une terreur encore plus grande que le monde terrestre : l’homme le sentait débordant de forces terribles, menaçantes, funestes, devant lesquelles il avait l’impression d’être un faible jouet ou un esclave privé de tous droits. Les religions naturelles pensaient que tous les dangers et malheurs [124] de la vie humaine n’étaient qu’une manifestation de la malice et de la colère d’esprits gouvernant les phénomènes terrestres. L’antique religiosité qui discernait une affinité entre les dieux et les hommes, pensait que les dieux étaient des êtres infiniment plus puissants et qu’ils étaient en même temps, ou bien indifférents pour les hommes, jouant avec eux comme les enfants avec leurs jouets, ou bien même leur étaient hostiles, enviant à chacun d’eux bonheur et succès. Et la foule même des dieux était soumise à la volonté du *destin*, de la « moïra », volonté froide, sans pitié, inexorable, incompréhensible aux hommes ; de sorte que la beauté, la force, la perfection de ce monde céleste olympien ne sauvaient pas l’homme d’un pessimisme profond, sans espoir. Dans la religion de l’Ancien Testament, Dieu est d’abord l’autocrate omnipotent, le maître devant qui tremble l’esclave : l’homme. Celui-ci peut certes espérer le fléchir, par des dons, ou en accomplissant sa volonté, mais seulement comme l’esclave peut espérer en la pitié du maître. Sans doute, à cette représentation s’en superpose une autre, plus consolante, selon laquelle Dieu serait une sorte de monarque constitutionnel, concluant un pacte avec les hommes et leur promettant clémence et protection en échange d’une fidèle observance de ce pacte. De plus, Dieu commence à être pensé comme « père » ou comme « époux » qui a choisi le peuple d’Israël comme épouse ; en un mot, on voit en lui un maître sévère mais aimant. Cependant l’homme de l’Ancien Testament savait aussi par expérience que sa faible nature était sujette au péché, et n’avait pas la force de se justifier devant Dieu ; au sentiment de confiance en Dieu et de repos en Lui s’ajoutaient les tourments d’une conscience inquiète, la peur d’une inévitable punition. Une compréhension religieuse plus profonde éveilla dans l’homme (on le voit dans le livre de Job) un sentiment de triste perplexité et même de protestation : comment un jugement équitable est-il possible entre un maître tout puissant et un esclave sans force ? Et pourquoi Dieu punit-il une créature qu’il a lui-même créée si faible et impuissante ?

En ces perplexités et cette langueur d’esprit brille déjà une vague lueur de la dernière et définitive vérité que le Christianisme a découverte. Dieu, centre et porteur d’un « autre » monde, n’est pas autre chose que la réalité de la vérité même, de cette vérité que cherche l’homme et dans laquelle il trouve la dernière satisfaction. Cette vérité coïncide avec le bien ; son essence est *amour*. Dieu est le « Père », non pas maître sévère et exigeant, mais aimant ses enfants et soucieux de leur bien, allant avec une égale et joyeuse tendresse au-devant de tous, ordonnant au soleil de se lever aussi bien sur les méchants que sur les bons et faisant tomber la pluie sur les justes et sur ceux qui ne le sont pas. Le salut et l’apaisement sont donnés à tous ceux qui les cherchent ; [125] la porte qui mène au Royaume de Dieu, au Royaume de la Vérité, du Bien et de l’Amour, est ouverte à tous ceux qui y frappent. La relation d’autorité et de soumission, d’où naît le sentiment de terreur servile, est ici remplacée par une relation d’amour attentif, qui pardonne tout, et de confiance joyeuse. Tout cela est l’expression de la connaissance fondamentale que nous avons de ce fait que Dieu ou l’ « autre » monde, dont Il est la source et le centre, est la vraie patrie de l’âme humaine, l’instance apparentée à l’homme et où celui-ci trouve la satisfaction et l’apaisement final. Désormais les relations de l’homme avec Dieu, la conscience de l’indestructible lien qui l’unit à l’autre monde, ne sont pas une source de crainte, d’un sentiment d’impuissance, de dépendance, de culpabilité, mais au contraire une source de béatitude et de paix, de « salut ». Tout ce dont l’homme se languit et qu’il ne trouve pas sur la terre, tout ce dont l’âme a soif en tant qu’éternellement, indestructiblement différente de toutes les particularités et conditions de la vie terrestre, tout cela l’homme le trouve en Dieu et en son Royaume céleste. Car l’homme en fin de compte ne cherche qu’une chose : garder, « sauver » son « âme », être lui-même, être en sûre possession des biens qui constituent son être même. Si tout le monde d’ici-bas ne peut garantir à l’homme l’accession à ce but, alors « quel avantage y a-t-il pour lui de gagner le monde en nuisant à son âme ? Ou quelle rançon l’homme donnera-t-il pour cette âme ? ». Au contraire, là, près de Dieu, dans son royaume, l’homme possède l’unique chose qui lui soit nécessaire, un trésor éternel, qu’on ne peut lui prendre ni détruire, qui donne une pleine satisfaction à tous ses besoins, et pour laquelle il vaut la peine d’abandonner tout le reste.

Le « trésor dans les cieux » est d’un tel prix, il satisfait tellement l’unique besoin véritable de l’homme que celui-ci, lui sacrifiant tous les biens terrestres, y trouve un avantage infiniment plus grand, alors que l’homme au contraire qui le méprise en vue de ces biens, se nuit à lui-même et se perd. À la conscience de ce fait est lié le caractère paradoxal particulier à la foi chrétienne et qui éveille éternellement l’ironie ou même l’indignation des incroyants [[8]](#footnote-8). Le grand point est ici que, de par le sens même de la foi chrétienne, la possession du « trésor dans les cieux » garde toute sa valeur *bien qu’elle ne change aucunement* la tragique situation extérieure de l’homme sur le plan de son existence terrestre, et même, bien que cette foi, en vertu de son antagonisme vis-à-vis de l’attitude terrestre courante, condamne l’homme à la solitude, à l’incompréhension et aux persécutions de la part de « ce monde ». La conscience de l’opposition fondamentale entre les forces de [126] l’ « autre monde » et celles de « ce monde » mène à admettre d’une manière ouverte et catégorique que le succès terrestre extérieur ne prouve pas la force interne et la vérité de l’esprit, mais atteste plutôt son injustice et son impuissance, et que la véritable félicité, la paix, la satisfaction de l’âme humaine sont tout à fait indépendantes des conditions extérieures propices de sa vie terrestre : au contraire elles sont plutôt pleinement réalisées dans les privations extérieures et les souffrances. L’incroyant penche à ne voir en cette affirmation que mensonge et hypocrisie, nuisibles à la tâche de l’amélioration réelle de la vie humaine. Il faut franchement reconnaître qu’en cela il a *souvent raison*, dans la mesure où il est beaucoup plus facile d’affirmer quelque chose que de l’éprouver véritablement et le réaliser : une telle affirmation peut facilement en effet dégénérer en hypocrisie et oubli des misères du prochain. Mais cela ne change aucunement le fait que la perception expérimentale et authentique de cette vérité la rend parfaitement évidente pour celui qui l’a ainsi réellement perçue. Il n’est même pas nécessaire d’être « chrétien » : il suffit d’observer sérieusement et attentivement les conditions spirituelles intimes de l’existence humaine pour avoir conscience de cette vérité que des biens comme la paix de l’âme, la sérénité, le courage, l’allégresse d’esprit sont infiniment plus précieux que tous les avantages extérieurs de la vie. Ils sont en tous cas pensables même sans eux et à tout le moins rendus souvent difficiles à atteindre par une recherche passionnée de ces biens extérieurs qui montrent en cela combien ils sont illusoires et trompeurs. La doctrine chrétienne du « trésor dans les cieux » ne fait qu’expliquer en fin de compte, approfondir et fonder solidement cette vérité qu’enseigne déjà la simple expérience de la vie quand elle est sérieusement faite. Et il ne convient pas ici d’établir une ligne absolument infranchissable entre la vie consacrée aux biens célestes et la vie terrestre de l’homme. Au contraire, la possession du « trésor dans les cieux » ennoblit évidemment, clarifie, perfectionne moralement et par le fait même améliore aussi d’une manière générale la vie terrestre de l’homme. Mais il est important de se rappeler que son action est aussi spontanée que celle de la bienfaisante lumière du soleil sur le monde. La nature essentielle et la valeur de la lumière ne se mesurent pas à son action indirecte ; elles reposent en elle-même, en la joie et la clarté qu’elle donne même là où les forces terrestres s’opposent à elle.

Cette reconnaissance de la valeur immanente et interne du « trésor dans les cieux », tout à fait indépendante de son utilité extérieure pour la vie terrestre, est en elle-même un témoignage de la noblesse de l’esprit humain et de sa véritable conscience de soi. Sans doute la connaissance de la force salvatrice du « trésor dans les cieux » est liée à la confiance en sa future et *définitive* victoire [127] sur le « monde », dont le gage est la foi en la résurrection du Christ, la conviction que Sa nature divine est plus forte que le sombre et destructif pouvoir de la mort, c’est-à-dire plus fort que toutes les aveugles et absurdes forces de la nature. Mais jusqu’à cette victoire définitive attendue, c’est-à-dire dans les limites de l’existence du monde en son organisation présente, en son « éon » actuel, la force salvatrice et la vérité du « trésor céleste » s’expriment précisément dans sa faiblesse extérieure ; son triomphe, et donc la véritable félicité de l’homme, se manifestent dans les souffrances et les privations. Sans doute cet aspect paradoxal de la foi chrétienne, comme je viens de le montrer, cache en soi le danger que sa prédication dégénère aisément, dans la pratique, en indifférence pour les souffrances terrestres, en une passivité morale et même en une hypocrite justification de l’injustice. Ce risque est inévitable en vertu du principe que j’ai déjà mentionné de la *corruptio optimi pessima*. Et comme il a été montré plus haut, il n’y a pas ici de critérium extérieur, tangible, qui permette de distinguer la vérité de l’erreur. L’unique critérium *intérieur* est que la véracité de la foi au « trésor dans les cieux » est attestée dans la pratique par ceci que l’homme applique cette foi avant tout *à lui-même*. Ce qui protège la foi contre sa dégénérescence en erreur et injustice est ce fait que la foi au « trésor céleste » est *ipso facto* foi en la valeur divine absolue de toute âme humaine dans son être concret même, c’est-à-dire en son incarnation terrestre. En bref elle est *amour du prochain* dans toute la réalité de sa vie et de ses besoins. Mes efforts pour nourrir l’affamé, pour donner un abri à celui qui n’en a point, vêtir celui qui est nu, sont la preuve réelle de *ma* foi au trésor céleste, à sa valeur *pour moi* dans toutes les privations terrestres.

Tout cela ne diminue pas cependant, ni n’écarte l’aspect paradoxal en principe du Christianisme, selon lequel un invisible bien est plus précieux que tous les biens terrestres et la félicité de l’homme (la réalisation par lui de sa véritable fin) s’acquiert malgré ses souffrances en ce monde et même justement par ces souffrances. À cet égard, comme sous d’autres rapports, la foi chrétienne ne fait que rendre définitivement intelligible (expliquer en lui découvrant une base réelle) la vérité que toujours confessèrent les vrais sages depuis Socrate, et qu’ont persiflée et persifleront toujours les ignorants.

Nous rencontrons ici une fois de plus une corrélation que j’ai déjà fait remarquer sous une forme générale dans la méditation précédente. La vérité de la foi (nous pouvons dire maintenant avec plus d’exactitude : de la foi chrétienne) étant vérité universelle, c’est-à-dire exprimant l’antique et commune nature du cœur humain, est par ce fait même une vérité qui, d’une certaine manière, écarte ou, tout au moins, affaiblit l’opposition entre croyants et [128] incroyants au sens ordinaire de ce concept. Quand nous tombons sur l’expression véritable d’un profond chagrin, d’une mélancolie désespérée devant le destin des hommes (comme cela est caractéristique par exemple, pour la pensée antique et s’exprime en belles paroles inoubliables chez Homère, Pindare, Sophocle) notre cœur est immédiatement secoué par sa *vérité*. Après le Christ comme avant Lui, la vie de l’homme en ce monde est pleine de soucis, de désespoir, de tragédie. *Sunt lacrymae rerum*. Celui à qui la vérité chrétienne a été révélée sait que le Christ a sauvé le monde sur un plan unique (à vrai dire le plus profond et le plus fondamental) et qu’il nous a donné par là une joie et une paix éternelles. Mais sur l’autre plan, le plan empirique, le monde continue de souffrir, « toute créature », dit l’Apôtre, « gémit ». Pour autant que l’incroyance consiste à constater simplement ce fait, à en souffrir et à désirer d’une soif insatisfaite le triomphe véritable, définitif, universel du bien et de la vérité, l’incroyance a raison et elle est juste : elle est seulement l’autre côté et comme l’envers de la foi. Au contraire, dans la mesure où la foi mène à la satisfaction de soi, à la passivité, à l’étouffement de l’affliction et de la préoccupation morales, elle est mensonge, c’est-à-dire qu’elle n’est pas la vraie foi. Si l’esprit somnole, cesse de percevoir nettement ce qui différencie la vérité de l’erreur, le bien du mal, s’il n’est prêt à chaque instant à défendre la vérité contre le mensonge, alors il est étranger à l’esprit du Christ, même si on ne le savait pas. Les incroyants, en ce qu’ils veulent, en ce qu’ils aiment, en ce dont ils ont soif dans leur *affliction*, suivent le Christ sans le savoir. Seulement ils n’entendent pas clairement le sens de sa révélation, ils ne sentent pas son évidence, n’ont pas compris les joies qu’elle apporte. Ils ressemblent tous à ces disciples du Christ qui, après Sa mort, considéraient Son œuvre comme irrémédiablement perdue et s’en allaient à Emmaüs dans le plus profond découragement ; dès que Sa voix touche leurs oreilles, leur cœur commence à « brûler ». Ainsi la vérité du Christ, en tout son aspect paradoxal, vaut pour les croyants comme pour les incroyants, pourvu seulement qu’ils la cherchent. Telle est au fond la caractéristique de toute vérité réelle : elle aide tous les hommes et vaut pour tous. Ainsi la vérité thérapeutique que connaît un savant et habile médecin sauve tous les malades, celui qui croit en la médecine et est d’accord avec le médecin, et celui qui ne croit pas en lui et le critique, pourvu seulement qu’il veuille être guéri et s’abandonne aux mains de qui le traite. Celui qui cherche la vérité et en a la nostalgie, cherche le Christ et en a la nostalgie, car le Christ est aussi vérité ; il a même déjà en son cœur le Christ, bien qu’il l’ignore lui-même. En une *telle* possession du Christ, et non dans le fait d’admettre telle ou telle doctrine théologique abstraite, consiste la véritable nature de la foi.

[129]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 3

La religion de la personnalité,  
christianisme et morale

[Retour à la table des matières](#tdm)

À l’époque rationaliste des Lumières les gens cherchaient la « religion naturelle », celle qui ne s’appuierait pas sur une révélation « positive » spéciale, n’exigerait pas une foi aveugle en elle, mais d’elle-même sortirait de la nature de l’homme et serait donc pour lui à la fois nécessaire et évidente. Par « nature » de l’homme on entendait sa raison ou son principe moral rationnellement interprété. On cherchait un fantôme. Une telle religion était impossible de par la nature même de ce qu’est la religion. Car celle-ci est la vision d’une certaine réalité suprarationnelle, la satisfaction d’un besoin de l’esprit humain qui dépasse les limites de son principe rationnel ou moralo-rationnel. Mais si par « religion naturelle » on entend une religion correspondant à la nature réelle la plus profonde du cœur humain, et qui le satisfait pleinement et lui est intimement évidente, alors non seulement une telle religion est possible, mais il n’est pas nécessaire de la chercher bien loin : elle coïncide simplement avec la religion chrétienne qui n’est rien d’autre qu’une religion découlant de la nature même du cœur humain. Tertullien exprime cette corrélation dans la formule classique : *anima naturaliter christiana* ; l’âme humaine de par sa nature est chrétienne. Le paradoxe du Christianisme est en même temps sa *vérité pour le cœur*, pour le cœur de l’homme qui, en son essence véritable, est lui-même « paradoxal », sort des limites de la raison et ne peut être encadré pleinement dans aucune norme rationaliste et morale. La *vérité* du Christianisme, comme la vérité de la foi en général (nous l’avons déjà vu plus haut) n’est pas une vérité théorique dans le sens d’une coïncidence de nos jugements avec une réalité extérieure, étrangère à nous, réalité de fait et indifférente ; elle n’est pas non plus vérité dans le sens d’une coïncidence avec une norme morale commune, contraignant et limitant l’homme. La vérité est ici une expérience vivante dans laquelle s’ouvre l’absolue et surhumaine réalité de ce dont vit le cœur humain et qui constitue son essence même. Ce en quoi le cœur [130] vit et dont il a besoin est pour lui le Bien, la Beauté, la Béatitude, la Véritable Vie, en un mot la plus haute valeur qui, d’une part, le satisfait pleinement, d’autre part, est reconnue comme absolue, objective, indépendante. Ce Bien suprême est *Vérité*, n’est qu’une autre manière d’exprimer la vérité. L’essence de la foi est d’être conscience immédiate de ceci que la Vérité coïncide avec ce qui *est vraiment*, ce qui est la base la plus profonde, la force universelle et créatrice de tout ce qui existe. Nous savons déjà que la foi ainsi comprise n’est pas autre chose que la conscience humaine poussée en ses dernières profondeurs, la perception de son principe premier propre, absolu, ontologique. Cette manière de voir coïncide avec la conscience que l’homme n’est pas isolé dans l’être, qu’il n’est pas une créature venant on ne sait d’où, jetée en ce monde on ne sait comment ni pourquoi : il est lui-même l’expression du fondement le plus intérieur de l’être et il possède pour cette raison dans les profondeurs de l’être quelque chose d’apparenté à lui sur quoi il peut s’appuyer. La conscience « éclairée » (à commencer par l’antique Xénophane et en finissant par Feuerbach) reproche à la religion son anthropomorphisme, c’est-à-dire une assimilation subjective, non fondée, de la Divinité à l’homme. Il faut répondre à cela qu’il est possible de reconnaître un caractère arbitraire d’anthropomorphisme là où il est question d’assimilation par l’être humain de forces et de phénomènes naturels, par exemple quand l’imagination peuple les forêts et les rivières de satyres, de nymphes et de naïades ; mais là où il s’agit de la source ou du fondement de ce qu’il y a *d’essentiel en l’homme*, d’une instance de l’être d’où il a été tiré, et en vertu de laquelle il existe, alors la conscience de la parenté de cette base avec l’essentiel de l’homme est une évidente vérité. Au contraire la manière de voir « scientifique » naturaliste qui nie cela n’a pas le pouvoir d’expliquer la réalité de la personne humaine et elle est coupable d’un cosmomorphisme ou physiomorphisme antinaturel et contradictoire. Le Christianisme est l’expression adéquate et parfaite de cette perception évidente de la base ontologique de l’existence humaine ; et c’est le fond même de la foi. C’est pourquoi il est précisément « religion naturelle ».

Mais le cœur humain, dans son être profond et vrai qui dépasse les limites de tout le monde sensible quotidien et de tous les critères rationalistes du bien et de la vérité (dans son fond depuis toujours paradoxal, par lequel il reste une énigme constante, non seulement pour l’observateur étranger, mais pour lui-même) est ce que nous entendons par *personne*. La religion chrétienne est donc la *religion de la personne* : c’est la meilleure définition qu’on puisse en donner.

La personne est le fond de l’homme, inconcevable, suprarationnel, qui ne peut être placé dans aucun cadre extérieur et qui [131] est libre et spontané. C’est la racine la plus profonde de l’âme, que l’homme lui-même reconnaît comme un secret absolument précieux, inexprimable et intransmissible, et comme la véritable réalité de son « moi ». Tout ce que fait l’homme, ce à quoi il se consacre, ce qui remplit son existence, se superpose à cette base première, est soutenu par elle et reste en fin de compte, sans l’exprimer complètement. Ce fond qui est ce qu’il y a de plus subjectif, de plus personnel en l’homme et qui ne se laisse enfermer en aucun cadre objectif, est en même temps ce que l’homme reconnaît comme une réalité absolue, comme ce pourquoi et par rapport à quoi tout le reste existe pour lui. J’ai déjà montré que l’idée de personne, c’est-à-dire la conscience même de ce principe sous la forme où il se présente en l’homme moderne, est historiquement le fruit de la révélation chrétienne. Ni l’antiquité, ni le monde de l’Ancien Testament n’en avaient une connaissance claire ; ni le monde oriental, ni celui qui existait hors du Christianisme, comme la mystique hindoue, ne le connaissaient ; on peut en trouver au mieux des anticipations plus ou moins vagues ; partout est absente en eux la perception tout au moins d’un des éléments fondamentaux de la personne, à savoir, l’absolue valeur et indestructibilité, « l’unicité » de l’*individu*. La pensée religieuse a connu la réalité particulière, intérieure et incomparable de l’être *personnel* pour la première fois dans saint Augustin.

Le Christianisme est donc la religion de la *personne*. La question n’est pas ici qu’il implique la foi en un Dieu personnel. Cette foi est propre, sous l’une ou l’autre forme, sinon à toutes les religions, au moins à la majorité d’entre elles. Dans certaines conditions elle prend un tel aspect que la réalité du Dieu personnel engloutit, écrase, anéantit la personne humaine ; il en est ainsi dans l’Islam, en partie dans la religion de l’Ancien Testament et même, chose étrange, dans quelques courants très influents de la pensée théologique chrétienne. Dans les réflexions précédentes j’ai montré aussi ce qu’il y a de problématique dans l’idée courante, banale pour ainsi dire qu’on se fait du Dieu personnel. Le sens véritable de la foi chrétienne, et comme son centre de gravité, réside en ceci que l’idée de Dieu est rattachée immédiatement à celle de la réalité et de la valeur absolue de la *personne humaine*. Le Christianisme est la religion de la *personne humaine*, religion personnaliste et anthropologique. Pour la première fois l’homme, en elle, *se trouve lui-même*, trouve un asile et un appui pour ce qui constitue son être indicible qui inévitablement reste sans refuge en ce monde et, en face de la raison et du principe rationaliste, objectif, moral, ne rencontre qu’un juge incompréhensif, insensible et sans pitié.

Ce caractère personnaliste de la foi chrétienne, en vertu duquel elle est précisément la religion naturelle de l’homme, répondant [132] aux dernières, aux plus profondes et secrètes exigences de son esprit, trouve son expression dans les particularités de la morale chrétienne et de l’*attitude* chrétienne devant la morale. Souvent ces particularités ne sont point perçues avec une suffisante netteté par les tendances dominantes de la pensée théologique.

Nous devons avant tout avoir pleine conscience du caractère propre de l’*éthique* chrétienne. La nature habituelle et comme évidente de la morale (qu’elle soit sanctionnée ou non par la religion) consiste à évaluer la *conduite* de l’homme, à prescrire ou à interdire certaines actions déterminées. C’est précisément pour cela que l’éthique trouve son expression dans la *loi* morale, dans quelques *normes* générales. Le modèle classique en est la loi de l’Ancien Testament telle qu’elle est exprimée dans les dix commandements par exemple : « Ne tue point », « Ne commets pas l’adultère », « Ne vole point », « Ne prête point de faux témoignage », « Ne te fais pas à toi-même une idole », « Observe le jour du sabbat », « Ne prononce pas en vain le nom de Dieu » ; même quand la loi s’occupe directement d’impulsions et de sentiments : « Honore ton père et ta mère », « N’aie pas d’autres dieux », « Ne désire pas la maison ni la femme de ton prochain », ces impulsions et sentiments sont pensés comme motifs de notre conduite et ils lui servent de règle. On sait aussi que l’Ancien Testament, à côté des commandements de caractère moral et à peu près au même niveau que ceux-ci, donne également des préceptes d’ordre liturgique, rituel, des règles d’alimentation, etc... La pensée antique comprend elle aussi la morale comme une *loi* naturelle. Il est à remarquer que la morale la plus avancée, non-religieuse, laïque et civile possède en principe de nos jours absolument le même caractère : le bien et le mal, ce qui est prescrit et ce qui est défendu touche les actions, la conduite. Et dans la pratique, les règles de convenance, de politesse, ce qu’on appelle les normes conventionnelles, ne se distinguent pas essentiellement des normes de la morale, ni par leur caractère d’obligation, ni par l’objet qu’elles réglementent.

La morale chrétienne est toute différente. Certes, elle ne rejette pas les normes de conduite : elle les inclut en elle. Mais cela est pour elle quelque chose de secondaire, de superficiel et de dérivé. Son véritable objet n’est pas la conduite, mais l’*état intérieur de l’âme humaine*. Son but est la pureté et perfection du *fond* de l’homme, son *cœur* ; elle n’est pas dirigée vers les actions mais vers l’*être* même. Le précepte le plus important du Christianisme enjoint à l’homme d’ « être parfait comme le Père céleste ». Il est question ici de l’état spirituel et non pas du mode des actions. La conduite doit être seulement l’expression naturelle et le fruit de l’état intérieur ; en dehors de cela une conduite bonne n’a pas de valeur essentielle, car elle ne se distingue pas de la manière [133] d’agir des « gentils ». Certes, l’état intérieur « est reconnu à ses fruits » ; un arbre bon ne peut donner de mauvais fruits ; mais, réciproquement, de bons fruits ne peuvent être donnés que par un arbre bon. La morale chrétienne est celle du perfectionnement, celle de la défense et du développement du bien, de la sainteté dans la *personne humaine*. Elle est pour ainsi dire l’hygiène de l’esprit humain. Si son contenu est l’amour universel de Dieu, amour emplissant toute l’âme, et un amour plein d’abnégation pour le prochain, s’il rejette tout égocentrisme, tout repliement de l’homme sur lui-même en ses intérêts personnels, et enseigne que celui-là seul qui perd son âme la sauve, alors sont ainsi montrées les conditions du perfectionnement et de la sauvegarde de la personne humaine, conditions régulières, correspondant à sa nature véritable. L’amour de Dieu et des hommes est cet air frais, indispensable, le seul que puisse respirer l’âme humaine, l’eau vive sans laquelle elle se dessèche et périt. Le Christianisme enseigne que l’amour de Dieu et du prochain est la plus haute félicité humaine et la seule vraie, condition indispensable de la vie de son âme. Cela découle en fin de compte de l’enracinement ontologique de l’âme humaine en Dieu et du lien ontologique qui unit les âmes humaines entre elles. L’homme étant un rameau de la vigne ne peut vivre qu’uni à elle ; étant membre d’un corps commun, il ne peut être sain quand un autre membre est malade. Comme l’amour est l’élément même dans lequel vit l’homme, le précepte de l’amour ne fait qu’indiquer ce que doit être une organisation saine, durable et parfaite de la vie intérieure de la personne.

D’où le caractère invisible, secret, l’*originalité individuelle* absolue des qualités morales de l’homme, de ses réalisations, comme aussi de ses péchés et insuffisances. Les actions de l’homme sont visibles à tous et doivent suivre pour tous les mêmes règles ; elles sont déterminées par des normes générales et peuvent faire l’objet d’une estimation générale. L’organisation intérieure de la personne, sa condition spirituelle, sont invisibles à tous, sauf à la personne même et à Dieu qui voit du dedans ce qui est invisible aux hommes. Et la teneur de cette organisation intérieure de la vie étant, de par sa nature, personnelle (à chacun ce qui lui est propre), elle possède pour chacun son caractère tout à fait particulier. Si la perfection et la pureté de cette organisation intérieure sont un devoir commun à tous, chaque homme doit avoir cependant sa *propre* perfection, c’est-à-dire la perfection de sa propre personne, unique et semblable à aucune autre. Chacun doit faire fructifier le « talent » qui lui a été confié à *lui personnellement*, par Dieu. Aucun tribunal humain n’est possible en ce cas étant donné que, de par sa nature, il est incompétent et sans objet. Si deux hommes en effet font la même chose, ce qu’ils font *n’est* [134] *pas* de valeur égale, n’a pas la même *signification* pour cette unique réalité qui est évaluée ici, pour le degré de perfection et d’imperfection, de pureté et d’impureté de l’âme humaine, pour le niveau spirituel que la personne humaine a atteint. C’est pourquoi le commandement qui ordonne de ne pas juger le prochain, mais de se juger seulement soi-même, n’est pas qu’un précepte moral : il est l’expression d’un point de vue moral provenant d’une vraie compréhension de la nature ontologique des choses, à savoir, qu’il n’est pas possible de juger convenablement de ce qui nous est caché et possède une individualité unique. La morale chrétienne enseigne que la personne humaine comme telle n’est aucunement sujette à un tribunal humain et dépasse sa compétence. Il est donné aux hommes de juger des actions humaines et cela est nécessaire ; mais la *personne même de l’homme*, le seul lieu où se réalise le vrai bien et le vrai mal, n’est du ressort de personne, *sauf d’elle-même et de Dieu*. Étant un « enfant de Dieu » et pour ainsi dire un envoyé et représentant en ce monde d’un autre monde, du Royaume de Dieu, elle possède un droit d’exterritorialité vis-à-vis de l’univers. Cela constitue la *Grande Charte de liberté de la morale chrétienne*, fondée, non pas sur un relâchement de celle-ci, mais sur sa conformité sévère et rigoureuse avec la vérité qui possède ici toute sa force. Il y a plus. Indépendamment de ceci que l’objet de la morale chrétienne n’est pas la conduite de l’homme, mais l’organisation intérieure de son âme, une attitude tout à fait particulière, paradoxale, *vis-à-vis de la morale en général* est propre au Christianisme. Toutes les religions ayant une éthique, toutes celles qui se représentent Dieu comme législateur et défenseur du Bien, font dépendre le sort religieux de l’homme de ses qualités morales, de sa justice ou de son injustice, de ses mérites et de ses fautes. Dieu est pensé comme juge qui punit les méchants et récompense les bons. Il n’est pas nécessaire de démontrer que cette conception est même soulignée avec une rigueur particulière dans le Christianisme également, dans la conscience chrétienne populaire et dominante ou dans une présentation extérieure, exotérique de la doctrine chrétienne. Cela est tout à fait naturel, parce que, sans cette manière de comprendre, le rôle éducateur et disciplinaire de la religion serait impossible. Cependant une telle conception, non seulement n’épuise pas, mais encore n’exprime pas du tout la nature réelle, plus profonde de l’attitude chrétienne vis-à-vis de la morale. Si importantes et nécessaires que soient pour la vie humaine les valeurs morales en leur qualité de forces dominantes et directrices, il y a pourtant quelque chose de plus précieux encore : la vivante personne humaine dans son besoin, sa soif de bonheur, de satisfaction, de paix, d’une compréhension intérieure, *personnelle* et d’une justification de la vie. La personne est quelque chose de plus [135] profond et précieux que toute morale : « L’homme n’est pas fait pour le sabbat, mais le sabbat pour l’homme. » Le poète français contemporain Paul Valéry, l’exprime en des paroles belles et vraiment chrétiennes : « Si nous accusons ou jugeons, le fond n’est pas atteint » (*Variété* II, p. 135). Étant une religion de la personne, le Christianisme, avec l’esprit paradoxal qui lui est propre, *prend le parti de la personne dans son conflit avec les valeurs morales*. La vivante personne humaine est pour lui *plus précieuse même que le principe du bien moral*. Cela est exprimé dans la conscience que Dieu est avant tout sauveur et non pas juge. Le Christ dit de lui-même : « Je suis venu non pour juger, mais pour sauver le monde. » « Je ne juge personne. » À côté des mentions connues de tous qui sont faites du « Jugement de Dieu », au sens habituel de ce concept, la révélation chrétienne renferme une représentation plus profonde selon laquelle le « jugement » n’est pas une instance transcendante, déterminant du dehors et par la contrainte le sort de l’homme, le récompensant ou le punissant, mais est simplement la conséquence immanente du choix fait par l’homme lui-même. Le croyant *n’est pas jugé du tout*, mais l’incroyant l’*est déjà* ; car le jugement consiste ici simplement en ce que l’homme qui a aimé les ténèbres plus que la lumière, s’est lui-même séparé de la lumière (Saint Jean III, 17-18). On peut dire que l’homme se juge lui-même et se réprouve, et que Dieu a seulement le souci de le sauver. Ou bien, ce qui revient au même : la condamnation du Dieu-Juge est prononcée dans l’âme même de l’homme, par la voix de sa propre conscience. Mais de cette implacable condamnation l’homme peut encore *en appeler au Dieu d’amour et de salut*, et cette dernière et suprême instance répond à son appel par le pardon, l’amour et le salut. Rien ne s’oppose autant à l’esprit même du Christianisme qu’un puritanisme moral condamnant, sévère et sans pitié, l’âme de l’homme.

L’expression la plus frappante et paradoxale de cette attitude chrétienne particulière, oubliée constamment ou faussement interprétée par la conscience populaire, est cette affirmation selon laquelle le pécheur *repentant vaut plus que le juste*, et que « dans les cieux il y a plus de joie pour un pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes ». Involontairement on se demande pourquoi. On peut se représenter (et c’est ce qu’on fait ordinairement) que le pécheur repentant mérite l’indulgence ou même un entier pardon ; mais alors, mettant les choses au mieux, il s’assimile simplement au juste qui jamais n’a péché, ou plutôt il s’approche seulement de lui en valeur. Mais pourquoi l’accueille-t-on, avec *plus* de joie encore ou d’amour que le juste ? Les textes évangéliques ne laissent pas le moindre doute. L’important est ici que le rapport *fondamental* de Dieu avec les hommes est celui non de jugement, mais d’amour. C’est pourquoi le péché est considéré [136] non pas comme une faute et un crime, ni comme une infraction à la norme morale objective, mais comme un danger, une maladie qui menace la vie de l’homme. Or l’amour est proportionnel, non aux mérites de celui qui est aimé, mais à son indigence ou au danger qu’il y a de la perdre. On aime naturellement plus l’homme malheureux que celui qui ne l’est pas, parce que celui-ci a plus besoin d’être aimé ; et une brebis égarée et qu’il risque de perdre est plus chère au pasteur que le troupeau tout entier. Enfin, pour le père du fils prodigue, perdu, mais revenu au bercail, ce fils semble être plus cher que l’autre qui est toujours resté et a toujours travaillé à la maison. C’est ainsi que le Christianisme donne une justification religieuse à ce rapport existant entre l’âme humaine et la morale, rapport intime, mystérieux en ses profondeurs, habituellement inexprimé, et qui consiste en ceci que les lois et évaluations morales, malgré leur nécessité et sainteté, ne satisfont pas complètement les besoins de l’âme ni ses goûts. L’âme humaine connaît un bien ou languit après un bien supérieur au bien moral : un bien *qui sauve l’âme*. Le critère de la valeur véritable de la personne humaine, le critère de sa plénitude, de sa profondeur et de sa dignité n’est pas le degré de sa *subordination*, de sa docilité aux exigences morales, mais la force et l’intensité de son penchant pour ce bien suprême et absolu.

Dans toutes les religions éthiques, le degré des qualités morales de l’homme détermine celui de l’intimité avec Dieu, de sa valeur aux yeux de Dieu. Dans le Christianisme, en tant que religion de la personne, cette relation est (d’une manière paradoxale) *inversée*. Le degré d’intimité de l’homme avec Dieu, l’intensité de son penchant pour Dieu déterminent *seuls* la valeur réelle et les qualités de l’homme. Le repentir du pécheur, l’aveu qu’il fait de sa culpabilité, le fait qu’il se condamne lui-même, ne sont pas simplement des indices de sa bonne volonté *morale* en vertu de laquelle il lui est pardonné. Ils sont le signe et l’expression de son *véritable penchant pour Dieu*, l’aveu du besoin qu’il a de son salut ; dans ce sens la conscience de son imperfection, de sa culpabilité, de son éloignement de Dieu est vraiment la condition (ou l’envers) de cette attirance de l’âme pour Dieu. Une telle attirance ne peut être ressentie (à tout le moins aussi intensément) par l’homme qui n’a pas un sens aigu de son état de péché. Et d’autre part, elle est l’unique condition à laquelle Dieu veut et peut sauver l’homme. D’où la préférence paradoxale donnée par le Christ aux réprouvés et aux pécheurs, aux publicains et aux pécheresses plutôt qu’aux « pharisiens » (dont le nom, comme on le sait, voulait dire « purs », c’est-à-dire présupposait la conscience de leur propre pureté). Les paroles du Christ disant que « ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades » n’expliquent pas encore pleinement cette préférence paradoxale et doivent être [137] plutôt comprises dans un sens ironique. Elles signifient au fond que ceux qui se considèrent comme *moralement* sains sont *spirituellement* des malades sans espoir et incurables, mais que les malades avides de guérison manifestent par ce désir qu’ils sont mieux portants que ces moralement sains.

Je pense que c’est dans la compréhension vive et claire de cette nature des relations chrétiennes entre Dieu et l’homme (relations qui dépassent les limites de l’orientation morale et sont en ce sens paradoxales) que gît la réelle vérité de l’intuition dont Luther fut soudain illuminé dans ce qu’on appelle le *Turmerlebnis*, et qu’il a exprimée dans le dogme du salut par la seule foi (*sola fides*). Luther perçut dans la pensée fondamentale de l’apôtre Paul sur le salut, dans les paroles citées par lui du prophète Habacuc : « le juste par la foi sera vivant », cette compréhension spécifiquement chrétienne selon laquelle la « foi » est le lien vivant qui unit l’homme à Dieu, est sa vivante aspiration à Dieu. Et ce ne sont pas du tout les mérites et les progrès moraux qui déterminent la valeur véritable, la valeur religieuse de l’homme et par cela même découvrent la réelle possibilité du « salut », c’est-à-dire de la participation aux puissances de bénédiction. Le sentiment vivant du lien qui attache l’âme à Dieu, de sa présence devant la face divine, est un principe tout à fait particulier, un principe religieux dans la vie humaine et qui, de par sa nature, est indépendant du principe moral. Lui seul possède une importance décisive dans la vie religieuse ; il suffit qu’il se trouve dans la conscience chrétienne pour que, par le fait même, elle ressente apaisement et salut dans l’amour divin qui pardonne tout et va joyeusement à la rencontre de toute âme humaine qui le cherche. Et au contraire, dans cette tâche du salut, la conscience de nos propres mérites n’est pas une aide, mais un obstacle, car elle tend à affaiblir l’espoir en l’amour divin, seul sauveur, et notre inclination pour lui.

Cette intuition profonde et vraie, Luther l’enveloppa d’une maladroite formule théologique qui fausse la nature véritable de la question, et dont le caractère juridique est directement contraire à la véritable conscience chrétienne. Il l’exprima, comme on le sait, dans la doctrine selon laquelle le pécheur, justement condamné à la damnation, obtient son pardon devant le tribunal divin, est pour ainsi dire « amnistié » en vertu d’un acte de foi grâce auquel se répandent sur lui les grâces de rachat provenant de la mort du Christ. Cette construction grossière et compliquée, découlant d’une représentation « juridique » générale de Dieu comme d’un juge redoutable, dispensateur d’une justice punitive, et de l’homme comme d’un criminel tremblant, ne correspond en rien à l’ineffable simplicité de la liberté spirituelle ni à la joie de cette vérité chrétienne dont l’intuition avait illuminé la conscience de Luther, mais qu’il n’avait pas été en état d’exprimer exactement, [138] captif qu’il était des sombres représentations moyenageuses.

Les relations entre l’homme et Dieu n’ont rien de commun avec celles qui existent entre un accusé et un juge menaçant, et qui plus est dans un procès au cours duquel l’accusé, reconnaissant sa culpabilité et par conséquent l’inévitabilité de la condamnation, sort, d’une manière inattendue et comme par un miracle, de cette situation sans issue et mérite l’amnistie en reconnaissant sa solidarité spirituelle avec la mort rédemptrice du Christ. La vérité aimante, joyeuse, libératrice de la conscience chrétienne s’exprime ici dans une doctrine portant le sceau d’une conception servile, humiliante et donc antichrétienne des relations entre Dieu et l’homme. Le salut par la foi n’est pas une amnistie accordée par un tribunal, il n’est pas une *justificatio externa* qui, sans purifier du péché, libère seulement de la punition qui lui incombe. Il est une guérison véritable, un afflux intérieur de grâce et une purification de l’âme. Et la foi est ici non pas un acte par lequel on reconnaît intellectuellement la vérité d’une doctrine de la rédemption, mais la vivante perception en notre cœur du lien qui unit l’âme à Dieu, l’expérience de l’amour de Dieu pour l’homme et de la force de cet amour qui fait intérieurement renaître et sauve. Il suffit à Dieu de la simple aspiration de l’âme vers Lui pour qu’Il la sauve. Si l’homme est attiré à Dieu, il n’est plus un pécheur pour Lui, mais un malade qui cherche la guérison et, pour cette raison, l’obtient. Sans cette aspiration à Dieu, Dieu *ne peut* guérir l’homme, de même que le médecin ne peut guérir le malade qui ne s’en remet pas à lui. C’est pourquoi il suffit à l’homme de la ressentir pour qu’il ressente aussi au même instant pour ainsi dire et malgré le sentiment qu’il a de sa culpabilité, la force salvatrice de l’amour divin. *Dans ce sens*, le salut est réellement donné « à la seule foi »...

Telle est la conscience chrétienne, paradoxale, libératrice, source d’ineffables joies, conscience de la *primauté du principe religieux sur le principe moral*. Le Christianisme est *la religion de l’humanité*. En elle pour la première fois l’homme trouve la consolante conviction que Dieu, la suprême instance de l’être, ne s’intéresse en fin de compte qu’à une chose : *le besoin concret que l’homme a de Lui*, et n’a qu’un souci : *aider l’homme*. Dans l’exercice de la pensée chrétienne, les hommes, sans doute, se sont constamment laissés glisser de ces beaux et vertigineux sommets dans les plaines du *moralisme* quotidien et de l’identification courante du bien moral au Bien suprême absolu. Dans la pratique, c’est-à-dire du point de vue disciplinaire et pédagogique, cette identification était certes tout à fait indispensable. Cela n’empêche pas le Christianisme, en son essence véritable, en sa qualité de religion de la personne humaine, de s’élever au-dessus du niveau des catégories morales, sans les rejeter certes ni les renier, mais en les [139] mettant à la place subalterne qui leur convient : celle de moyens et non pas de buts. On peut dire que le Christianisme est la seule attitude légitime et valable qui permette à l’homme d’avoir conscience de la dernière et absolue vérité « au-delà du bien et du mal ». Il affirme hardiment cette vérité que « l’homme n’est pas fait pour le sabbat, mais que le sabbat est fait pour l’homme », que le bien, le salut de la personne humaine sont plus hauts et précieux que toutes les valeurs morales abstraites. Cette vérité du Christianisme comme religion de salut et non pas de jugement, de salut pour tous ceux qui le cherchent intensément et ont besoin de lui, non pas comme religion moralisante, mais comme religion de la personne humaine, a été moins assimilée par la conscience chrétienne historique et plus aisément refoulée au second plan, oubliée et déformée que les autres vérités.

[140]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 4

Dieu et l’homme.  
L’idée de la théandrie.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette nouvelle conception et estimation de la personne humaine s’appuie en fin de compte sur une nouvelle idée, de l’homme. Dans la multiplicité des idées que l’homme se fait de lui-même, de sa nature et de sa destinée on peut distinguer deux manières de voir fondamentales et qui ont eu la plus forte influence historique. Dans l’une d’elles, fondée sur un très vieux sentiment religieux, la conscience de l’homme est déterminée par le sentiment de son insignifiance, de sa faiblesse, de son assujettissement absolu et de son asservissement aux forces de l’être qui le dépassent infiniment, que ce soient les forces naturelles ou celles de l’ordre divin, cachées derrière elles. De par son origine l’homme se reconnaît comme une créature, comme un être semblable à une chose et dont toute l’existence est déterminée entièrement par le pouvoir qui l’a créé ; selon la classique image de la Bible, il est comme un vase fait par un potier qui peut le briser à tout instant. D’où la conscience de sa propre faiblesse, de sa complète dépendance du principe qui l’a créé et de son assujettissement servile à ce principe. Comme le dit justement Pouchkine dans son adaptation en vers du Coran, l’homme est une « tremblante créature ». Cette conception domine dans l’Ancien Testament. Sans doute l’homme antique n’avait pas conscience d’être une créature ou n’en avait pas une conscience précise ; il ignorait le tout puissant Dieu-créateur et il avait plutôt conscience d’une certaine parenté entre les hommes et les dieux. Mais il voyait en même temps dans les dieux des êtres infiniment plus puissants que lui-même et qui en outre n’avaient pour lui qu’indifférence, ou même hostilité, ou bien qui le traitaient comme leur jouet ; et il sentait la dépendance dans laquelle toute existence, et aussi la sienne propre, se trouvait vis-à-vis des forces impitoyables et indifférentes du Destin. Il était donc saisi du sentiment de son insignifiance et une terreur « panique » le prenait.

En opposition directe avec cet état d’esprit surgit, pendant la Renaissance, pour la première fois, la conscience humaine, et [141] elle domina pendant les siècles derniers. L’homme commença alors à prendre conscience de lui-même comme d’un autocrate, d’un maître suprême, d’un maître de lui-même et de l’univers, d’un être qui était appelé à organiser sa vie librement et selon son propre bon vouloir, à dominer toutes les forces de la nature, à se les soumettre et les obliger à servir ses propres intérêts. Maintenant l’homme se sent une sorte de dieu terrestre. Tous les progrès techniques des derniers siècles sont inspirés par cette conscience de soi, et les immenses succès obtenus dans cette voie en sont considérés comme la confirmation évidente. L’idée de la soumission de l’homme à des forces supérieures surhumaines commence à n’être plus considérée que comme due en partie à l’ignorance des hommes, à l’incompréhension de la force créatrice de l’intelligence et de l’esprit humains, et en partie à une indigne timidité, à une conscience servile que l’homme se serait lui-même donnée. Cette seconde conception de la nature et de la destinée de l’homme naît et se développe en protestation contre la première ; elle est ressentie comme un fier soulèvement de l’homme contre des forces qui le réduisent en esclavage, comme un grand mouvement de libération de l’homme et son éveil à l’indépendance. La véritable dignité de l’homme, on la trouve dans cette fière affirmation de soi, dans cette révolte contre toutes les autorités non humaines en lesquelles on voit seulement des forces qui font de l’homme un esclave et l’oppriment. Ce nouvel « humanisme », cette foi de l’homme en lui-même, se reconnaissent de par leur origine et leur essence, comme areligieux et antireligieux. Ne voyant en Dieu (d’accord avec la conception première et opposée) qu’un maître, un autocrate tyrannique, on rejette son pouvoir, la théocratie, et on veut le remplacer par celui de l’homme : l’*anthropocratie*. La force volitive de cet humanisme et anthropocratisme est si grande qu’en dépit de la logique il s’associe même avec le naturalisme, avec cette conception selon laquelle l’homme provient d’êtres inférieurs et élémentaires de la nature et ne se distingue pas d’eux, en principe, quant à son essence.

Une troisième conception de l’homme, ne coïncidant avec aucune des deux précédentes, est-elle possible ? Non seulement elle l’est, non seulement elle est, en fait, révélée et affirmée, à savoir dans le Christianisme, mais on peut dire même que la conception anthropocratique a pris naissance, et ne pouvait naître que sur les bases de cette troisième manière de voir : elle n’est rien d’autre que son altération et déformation. En effet d’où aurait pu venir une foi de l’homme en lui-même, culminant en une déification de l’homme par lui-même, si elle ne s’appuyait sur la conscience de la valeur particulière, exclusive de l’homme et pour ainsi dire sur l’aristocratie de son origine et de sa nature ? Et cette conscience, quelles que soient les raisons qu’elle donne [142] elle-même pour se motiver, présuppose au fond la foi en une certaine valeur absolue, en quelque chose de supérieur et de sacré, et aussi une foi en la proximité intime de l’esprit de l’homme et de ce principe supérieur, en leur antique affinité. L’humanisme suppose la foi en la similitude et la parenté de l’homme avec Dieu, et si on raisonne méthodiquement, il est absolument impensable sans cette foi. Le descendant du singe, un être simiesque ne peut tout de même avoir cette haute destinée de dominer sur terre et d’y créer le royaume du bien. Mais c’est précisément cette foi en la ressemblance divine et en la parenté de l’homme avec Dieu qui constitue en un sens la *substance même du Christianisme*. Ce n’est qu’à la suite d’un malentendu fatal et tragique de l’histoire que cette union d’idées et cette nature même du Christianisme restèrent incomprises et inaperçues ; et l’humanisme put se développer, *non pas* sous la forme légitime d’une protestation contre les représentations religieuses primitives, humiliantes pour l’homme, mais sous celle d’une révolte contre la foi religieuse en général et son expression la plus haute et la plus parfaite, le Christianisme.

Ainsi, différente également d’une opposition radicale, absolue entre Dieu (créateur tout puissant) et l’homme (créature insignifiante et sans force) et de cette idée que l’homme est un être absolument autonome, affermi en lui-même et potentiellement tout puissant, il existe une conception de la *similitude* et de la *parenté* de l’homme avec Dieu. L’idée de la ressemblance de l’homme avec Dieu se trouve déjà dans l’Ancien Testament et elle y est un correctif à celle de son état de créature. *Au contraire* de ce qu’il fit pour le reste de la création, Dieu forma l’homme *à Son image et ressemblance* et, précisément en union avec ce fait, Il le prédestina à la domination sur toutes les autres créatures et sur toute la terre (Gen. I, 26-28). Déjà cette ressemblance avec Dieu est impensable autrement que comme parenté partielle avec lui. Cette allusion générale à une similitude de l’homme avec Dieu est complétée par le récit dans lequel Dieu, après avoir formé l’homme avec de la terre, « insuffla en lui Son souffle vivant » et fit ainsi de l’homme une « âme vivante ». Ceci signifie que l’esprit Divin est la source de la vie humaine, c’est-à-dire que l’homme est une créature d’un ordre particulier, supérieur, distincte de toutes les autres précisément par sa ressemblance avec Dieu et sa parenté avec Lui.

Dans la conscience religieuse de l’Ancien Testament, ce motif a d’une manière générale une résonance relativement faible, et celui de l’insignifiance et du servile assujettissement de l’homme resta prédominant. Il n’en va pas de même dans la conscience religieuse antique. Bien qu’il y règne un amer sentiment de la faiblesse humaine devant l’arbitraire de dieux puissants ou d’un [143] aveugle et tout-puissant destin, grâce à ceci pourtant que l’idée même de la divinité est autre que dans l’Ancien Testament (les dieux y sont pensés comme des êtres finis et qui ne peuvent pas tout), l’idée d’une parenté entre hommes et dieux est exprimée ici avec beaucoup plus de netteté et y joue un rôle plus important. Dans les légendes religieuses de l’antiquité et dans sa poésie, dieux et hommes se ressemblent tellement que maintes fois on ne peut que difficilement les distinguer ; les héros et les chefs sont le plus souvent des descendants directs des dieux, des demi-dieux. Selon la conception antique les dieux et les hommes ont une commune origine et une nature commune ou très semblable ; la différence fondamentale entre eux est le caractère d’immortalité : les dieux sont des hommes immortels, les hommes des dieux qui meurent. À cela s’ajoute une différence entre la vie heureuse des dieux et la triste existence des hommes. Et même ces différences s’effacent aisément dans la conscience religieuse populaire : les héros sont facilement divinisés et sont considérés alors comme immortels ; quant aux dieux, s’ils ne meurent pas, ils peuvent cependant d’une manière ou d’une autre quitter la scène du monde, refoulés par une nouvelle génération de dieux. Les dieux, comme les gens, ont leurs passions et leurs querelles et, dans ce sens, ils souffrent ; la similitude de l’homme avec Dieu est fondée ici, somme toute, sur la similitude des dieux avec les hommes. En tout cas, bien que sous une forme un peu trouble, et en union avec le sentiment de la faiblesse humaine, nous voyons prédominer dans le monde antique la *troisième* représentation, d’après laquelle l’homme n’est pas une créature intérieurement insignifiante, ni un maître autocrate de la vie, mais un être qui, malgré les limites de ses forces, appartient à un certain ordre ontologique supérieur, possède une valeur plus haute, et qui est pour ainsi dire un frère plus jeune des dieux. Selon une définition stoïcienne connue, le monde est aussi une « république d’hommes et de dieux ». Dans ce sens le monde antique est la véritable patrie de l’humanisme : il est le lieu où, pour la première fois, ont été comprises et se sont peu à peu découvertes sous des formes de plus en plus heureuses, la dignité de l’homme, la beauté et l’importance de l’image humaine. Cet humanisme antique, fondé sur l’idée de la parenté de l’homme avec Dieu, saint Paul l’avait en vue quand, dans son discours aux Athéniens, il citait les paroles du poète hellénique : « Nous sommes de la même race. »

Mais un élément décisif manquait à l’humanisme antique. Cette parenté de l’homme avec Dieu n’était pas accompagnée d’un *lien intérieur de solidarité avec Lui*. Si les dieux, ou tout au moins quelques-uns d’entre eux, étaient considérés comme guides et protecteurs de l’homme, comme défenseurs de la justice, dans l’ensemble, et par suite de l’égalité de principe existant entre eux [144] et les humains, les premiers étaient plutôt les rivaux des seconds, parfois même leurs ennemis ; en tous cas ils avaient leurs intérêts propres et leurs propres buts d’existence : les hommes leur étaient donc en principe indifférents. La « république des dieux et des hommes » ressemblait à un état féodal dans lequel les hommes auraient appartenu à un ordre inférieur de noblesse et où les dieux eussent été une oligarchie de grands seigneurs tout puissants. Au sentiment de respect pour ce groupe qui les gouvernait, de révérence pour lui, à la conscience d’une parenté qui les unissait à lui s’ajoutait un sentiment de méfiance et d’aversion. Il manquait cette intime cohésion possible seulement sur la base d’une absolue confiance et solidarité, d’une indivisible participation à la vie commune. Le monde ancien était profondément religieux ; il ne venait à l’idée de personne de mettre en doute l’*existence des dieux*. Mais ce même monde se demandait constamment si les dieux s’intéressaient au sort des hommes et si l’on pouvait compter sur leur pitié et sur leur aide dans l’affermissement de la justice. Les hommes invoquaient les dieux comme au hasard et ils attendaient d’eux plus de mal que de bien. Et la religion signifiait plutôt cette croyance que les tragédies, les malheurs, l’injustice dont souffrait la vie des hommes provenaient aussi des dieux.

C’est pourquoi l’idée religieuse de la similitude et de la parenté de l’homme avec Dieu n’acquit de signification réelle et décisive que dans la conscience chrétienne, où elle fut complétée par l’idée du *lien organique* unissant Dieu à l’homme. La source première de cette conscience nouvelle est la révélation du Christ, révélation certes qui n’est pas autrement explicable, révélation d’un Dieu comme père aimant, et du Royaume de Dieu comme maison paternelle de l’âme humaine. Prenant cette idée fondamentale du Christianisme sous son aspect historique, nous devons (sans nous laisser aller à des conjectures précaires et plus ou moins arbitraires au sujet de ses connexions historico-génétiques) simplement constater qu’une synthèse organique est donnée en elle des idées de l’Ancien Testament sur la dépendance où se trouve l’homme par rapport à Dieu, sur son enracinement en Lui, et les représentations antiques au sujet de la parenté de l’homme avec Dieu et de sa haute dignité. La force qui unit en une seule ces deux représentations ou plus exactement qui enfante d’elle-même leur indissoluble unité est cette révélation que le lien qui unit l’homme à Dieu est un lien d’*amour*, que Dieu lui-même est amour et que ce principe divin est lui-même la base de l’existence humaine. Ainsi s’établissait un rapport tout nouveau entre Dieu et l’homme, rapport qui était le seul digne, spirituellement sain, et à égale distance d’une soumission servile de l’homme et d’une affirmation de soi dans la révolte. C’est un rapport de *libre service* dans lequel est réalisée notre destinée véritable. De ce point de vue l’affirmation [145] de soi dans la révolte est une forme de conscience servile. Nietzsche, dans sa polémique contre le Christianisme, définit cette religion comme un « soulèvement d’esclaves dans la morale » ; il y avait là un très profond malentendu (qui avait d’ailleurs ses raisons historiques). L’humanisme antireligieux est précisément un soulèvement d’esclaves : seuls les esclaves doivent se battre pour défendre leur liberté, renverser le pouvoir tyrannique, se débarrasser de leurs chaînes. Le citoyen libre, et moins encore l’aristocrate, ne fait pas de révolution ; le fils du roi, l’héritier du trône ne se sent pas abaissé ni gêné dans sa liberté en servant librement son père, parce que lui-même participe à sa dignité et a les mêmes intérêts. Il n’y a pas ici d’opposition ni de résistance entre une volonté étrangère et notre propre volonté, entre la soumission à une instance supérieure et le droit à disposer de soi, l’autonomie. Pour l’aristocrate, l’autorité supérieure qu’il sert n’est pas une autorité étrangère qui diminue sa puissance et le rend esclave, mais au contraire un pouvoir libérateur et qui l’affermit. Elle est pour ainsi dire simplement le centre et le sommet de sa propre puissance. Ce n’est pas la révolte qui ennoblit l’homme, mais le service ; la dignité de l’homme libre exige qu’il se conduise non pas en esclave rebelle, mais comme un homme honoré d’une haute fonction. Cette attitude spirituelle est déterminée par le principe : noblesse oblige, par la conscience libre et joyeuse de sa solidarité intime avec une instance et une valeur supérieure qu’il sert. C’est précisément cette conscience aristocratique que l’apôtre inspire aux chrétiens en disant : « Mais vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, un peuple saint, des hommes pris en apanage pour proclamer les perfections de celui qui vous a appelés hors des ténèbres afin de vous faire entrer dans sa lumière merveilleuse » (I Pierre 2-9). C’est dans le même sens que l’Évangéliste dit que la véritable Lumière, en venant dans le monde, a donné à ceux qui l’ont accueillie le « pouvoir d’être les enfants de Dieu » (Ev. Jean I, 12). Et le Christ lui-même appelle ses disciples « non pas des esclaves, mais des amis ».

On peut dire que le Christianisme fut le premier à révéler pleinement le sens de la similitude et de la parenté de l’homme avec Dieu, à comprendre toute l’importance de cette idée et des conséquences qui en découlaient. L’idée, mentionnée seulement par allusion dans la Genèse, que Dieu a insufflé son esprit en l’homme, est manifestée dans le Christianisme en cette claire conscience que nous avons qu’Il « nous a donné de son Esprit » (I Jean 4, 13). La représentation de l’homme comme créature est complétée par le fait que nous savons qu’il est, en qualité d’esprit, « né de Dieu », « de l’Esprit », « d’en haut ». Cette doctrine paradoxale qui avait tellement frappé Nicodème (« un maître d’Israël ») et selon laquelle l’homme, outre qu’il est né « de la chair », dans le [146] sein de sa mère, a encore une *autre* origine, « d’en haut », « de l’esprit », n’est pas du tout épuisée (comme on le pense souvent) par cette idée que l’homme est capable de vivre une transformation spirituelle, une « conversion » et, dans ce sens symbolique, de commencer une vie nouvelle, plus haute. Une telle « régénération » serait impossible si Dieu, dès le commencement, ne « nous donnait de l’Esprit Saint », si l’homme, de par son essence, n’était pas « Esprit né de l’Esprit ». Cette révélation décisive est en fin de compte directement contenue dans le dogme central de la foi chrétienne en Dieu comme « Père ». Le « Père » n’est pas seulement un être aimant, sur la protection duquel nous pouvons compter ; il est *père*, c’est-à-dire un être dont nous provenons, auquel nous sommes apparentés, à la « maison » duquel nous appartenons et dont le « royaume » nous est préparé depuis toujours.

Toute conscience religieuse comme telle (conscience de la Sainteté, du Bien absolu, du principe supérieur, de la Divinité) présuppose d’elle-même une hiérarchie et met l’homme dans la situation d’un être soumis à une certaine instance supérieure. Cette conscience hiérarchique seule donne un sens à la vie de l’homme, place devant lui un but, lui fournit un critère pour ce qui doit ou ne doit pas être, le guide dans le chemin de la vie. Mais elle peut avoir une signification spirituelle tout à fait différente selon qu’elle est accompagnée de la connaissance d’une parfaite divergence entre l’homme et Dieu ou au contraire de celle de leur proximité et de leur parenté intime entre eux. Dans le premier cas elle est soumission à une autorité étrangère transcendante dont le sens profond nous est incompréhensible ; elle est ressentie comme dépendance et contrainte, comme transformation violente de la nature humaine. Dans le second cas, elle est libre service dans lequel l’homme, pour *la première fois*, *se réalise lui-même*, trouve à satisfaire les besoins profonds de son esprit. Au fond, un Dieu absolument étranger à l’homme, est seulement un dieu tyran, méchant, hostile à l’homme. Toute représentation de Dieu comme protecteur et défenseur de l’homme, comme gardien, et, d’autant plus, comme porteur du bien, présuppose déjà tacitement un certain degré de parenté entre l’homme et Lui, car Dieu, ainsi conçu, donne (et par le fait même, *est*) ce qui est nécessaire à l’homme, ce dont celui-ci se languit, c’est-à-dire ce vers quoi il tend et à quoi il est prédestiné de par sa nature. Mais seul le Christianisme, en sa qualité de religion parfaite, mène cette idée à sa dernière plénitude. En ayant recours à Dieu, en s’abandonnant à Lui et en Le servant, l’homme se réalise lui-même complètement pour la première fois ; ce n’est qu’en union avec Dieu que l’homme trouve sa véritable nature. « Tu nous as créés pour Toi, dit saint Augustin, et notre cœur s’inquiète aussi longtemps qu’il ne repose pas en Toi. » Dieu est la patrie et le fondement [147] de l’âme humaine ; Dieu est humain, de même que l’homme est, en puissance, divin.

Ainsi donc cette *troisième* et seule vraie représentation de l’homme est fondée non pas tellement sur la *négation* des deux premières, ou, plus exactement, des forces qui les déterminent, que sur leur union harmonieuse permettant la réalisation véritable de ce qui est vrai en elles. La conception de l’Ancien Testament selon laquelle l’homme, en sa qualité de créature, est de soi sans pouvoir, éprouve l’instabilité et fragilité de son existence et ne puise ses forces que dans son union avec un principe ou être *différent*, premier, incréé, éternel, Dieu, cette conception est en soi parfaitement juste. La conscience de sa pauvreté et de ses besoins, de sa « misère », comme dit Pascal, fait partie intégrante de la nature humaine ; et quand l’homme l’oublie et commence à se croire autocrate créateur et maître de sa vie, il édifie cette vie « sur le sable », sur une illusion, et une amère expérience le convainc qu’il est tombé dans une funeste erreur. Mais cette dépendance de Dieu et ce lien qui l’attache à Lui est en même temps sa dignité. L’Epître aux Hébreux cite les paroles du Psalmiste dans lesquelles s’exprime déjà cette double conscience de l’homme : « Qu’est-ce que l’homme pour que Tu te souviennes de lui ? et le fils de l’homme pour que Tu le visites ? Tu l’as fait un peu plus petit que les anges ; Tu l’as couronné de gloire et d’honneur. Tu en as fait le maître des œuvres de Tes mains ; Tu as tout mis sous ses pieds. » (Ps. VIII, 4-6.) De plus, dans l’Ancien Testament, nous rencontrons une pensée exprimée en la doctrine de la Chute et selon laquelle il est ici question d’une misère de fait pour l’homme, d’un *abaissement de sa condition* par sa propre faute ; résultat d’une déviation hors de sa vraie voie, mais non pas de *son insignifiance ontologique*. L’homme n’a perdu sa valeur qu’en s’éloignant de Dieu ; dans l’*être* auquel il a été prédestiné lors de la création, en sa qualité précisément de serviteur et de participant à la puissance et à la gloire divine, il possède au contraire une haute dignité. L’état humilié de l’homme est, comme le dit Pascal, *la misère d’un grand seigneur, d’un roi dépossédé* ; le seul fait déjà que l’homme soit capable de *connaître* cette misère de fait et d’en *souffrir*, est le signe de sa *grandeur* et le témoignage que sa véritable nature est plus que cet élément négatif. Déjà la recherche d’un appui hors de soi pour son être, la conscience qu’un tel appui lui est nécessaire et qu’il le possède, montrent que Dieu, en qualité de pôle nécessairement *opposé* à l’être humain, est par le fait même son nécessaire *corrélatif*, c’est-à-dire que l’union à Dieu est le *signe intérieur* de l’être *même* de l’homme.

Et inversement : l’humanisme, la foi de l’homme en lui-même, en sa haute vocation, en son aptitude à prendre une part active à l’organisation de la vie et à la réalisation du bien, tout cela est [148] parfait en soi ; et le quiétisme, disposition à se tranquilliser passivement en prenant conscience de son insignifiance sans espoir, est une grande et coupable erreur. Dieu n’attend pas de l’homme la passivité, mais une intense *activité* spirituelle et morale. L’homme est appelé à être, non pas un simple objet d’action pour la volonté et la puissance divine, mais un sujet actif et responsable, conscient de sa force, un actif collaborateur de Dieu. Celui qui n’en a pas conscience est un mauvais esclave paresseux. Le Christ dit à ses disciples : « Sans Moi vous ne pouvez rien faire » : mais cela n’est pas du tout en contradiction avec le rapport inverse. Le Christ aurait pu ajouter, et plus d’une fois Il le donne indirectement à entendre : « Mais sans vous, si vous n’êtes pas prêts à venir à ma rencontre, Moi non plus Je ne puis rien. » Or cette libre activité de l’homme est fondée précisément sur son indissoluble union à Dieu, elle doit être une participation à l’œuvre divine. *Justement parce* que l’homme est un être d’ordre supérieur, qu’il est, en puissance, divin et qu’il appartient à une lignée divine, sa réalisation *véritable* n’est pas dans la licence ni dans la satisfaction de ses tendances subjectives (l’animal seul se réalise ainsi) mais dans le *service*, la soumission du principe inférieur qui est en lui à un principe supérieur, dans la réalisation de la vérité absolue. L’homme ne se trouve et affirme lui-même dans son humanité véritable (en ce qui le distingue de l’animal) que lorsqu’il trouve et affirme ce qui lui est supérieur. Servir n’abaisse qu’une basse nature d’esclave, mais élève la vie d’un être aristocratique et libre et lui donne un sens. L’important est que l’homme, de par sa nature même, est homme véritable quand il est *quelque chose de plus qu’un simple humain*, qu’un être isolé, enfermé en lui, centré sur lui-même, *humain sans plus*.

La conscience de ce fait s’appuie en fin de compte sur celle d’un lien si intime et indissoluble unissant l’homme à Dieu, que cette union devient une sorte d’*unidualité*. Ce qui veut dire que la ressemblance et la parenté de l’homme avec Dieu, malgré la distinction qu’il faut faire entre l’un et l’autre, présupposent l’idée de *théandrie*. Historiquement parlant, cette idée s’est révélée à la conscience chrétienne d’une manière concrète en la personne de Jésus-Christ et elle a été fixée dans le dogme christologique. Si vagues et parfois si scolastiquement sans objet que nous paraissent maintenant les querelles et les recherches dogmatiques des premiers siècles chrétiens et quelle que soit la part de culpabilité humaine qui s’y trouve, il faut s’étonner de l’exactitude et de la profondeur des résultats définitifs auxquelles elles sont parvenues. Dans la figure du Christ, dans l’unité de Sa personne, on a vu l’unidualité indissoluble et sans confusion de deux natures, la nature divine et la nature humaine ; et plus tard cette conception fut encore complétée par la découverte en Lui de deux « volontés » : la divine et [149] l’humaine. Il semble que, dans la conscience chrétienne populaire dominante, la plénitude et profondeur de cette acquisition fut plus tard en grande partie de nouveau perdue. Le Christ commença à être pensé, une fois de plus, simplement comme Dieu, Dieu sous une forme humaine et qui en outre, par la force des choses, devient dans l’ordre psychologico-religieux une forme illusoire. Mais le Christ n’est pas simplement Dieu, de même qu’Il n’est pas simplement homme. Il n’est ni l’un ni l’autre parce qu’il est à la fois et d’une manière indivisible *et l’un et l’autre*. La grandeur et le sens de la figure du Christ consistent en ceci qu’un être humain semblable à chacun de nous, pourrait être en même temps le vase, le porteur et l’incarnation de l’être divin. L’homme peut être le messager et le médium de la volonté et de la révélation divines : cela appartient au nombre des constantes et nécessaires représentations humaines en matière de religion. Autrement Dieu ne pourrait pas du tout se révéler ni la voix divine nous atteindre. C’est d’autre part une idée très répandue dans les religions anciennes que sous l’*illusoire* apparence de l’homme la divinité puisse apparaître ; les religions antiques sont pleines de récits de ce genre. Mais qu’un homme véritable et *restant tel*, puisse être plus qu’un messager et un médium des ordres divins, et l’incarnation de l’être même de Dieu, en cela se manifeste la grande idée spécifique de la *théandrie*. L’homme moderne penche, ou bien à prendre cette idée pour un « dogme » de l’Eglise, dogme qu’il ne peut comprendre et qu’il « faut avaler sans qu’on le mâche » (selon la cynique expression de Hobbes au sujet de la doctrine de l’Eglise en général) ; ou bien il la rejette comme superstition. Il montre ainsi que, malgré tout son « humanisme », sa foi en la haute destinée de l’homme, il est écrasé au fond par la conscience de l’insignifiance et de la bassesse de l’homme, n’a pas le sens des hautes possibilités qui se cachent en cet être aux profondeurs insondables ; en outre il manifeste qu’il se fait de Dieu une idée primitive et se le représente comme un être qui, de son élémentaire immensité, écrase la personne humaine dont il est tout à fait différent et avec laquelle, dans son incommensurabilité, il est incompatible.

Certes la conscience chrétienne est justement pénétrée du sentiment de la divergence la plus profonde entre la personne du Christ et le type courant de l’être humain (y compris même les plus grands génies). Elle voit clairement le danger qu’il y a en ce fait qu’un homme, un exemplaire courant de nature humaine, puisse se croire semblable au Christ ; cela est arrivé plus d’une fois, s’est toujours terminé par une catastrophe et a été considéré comme une erreur funeste et sacrilège. Il est d’une parfaite évidence qu’il est impossible de réduire le Christ au concept habituel de l’homme : on ne peut comprendre Son image concrète que comme un *miracle*, comme quelque chose d’unique et qui ne peut être [150] répété. Mais d’autre part le Christ ne pourrait pas être appelé homme, ne pourrait être reconnu comme le modèle dont chacun de nous doit s’inspirer, si Son être était en principe et absolument d’une autre nature que la nôtre et en différait *toto coelo*. Au contraire, tout le sens de la figure du Christ consiste en ceci qu’en Lui est pensé vraiment et absolument réalisé ce qui constitue en puissance notre propre nature : Il est le « nouvel Adam », le nouvel et parfait ancêtre de la *vraie nature* humaine. Religieusement parlant, nous devons reconnaître la réelle et absolue théandrie du Christ comme base de notre propre théandrie en puissance ; mais cette conception même du parfait Dieu-homme serait impensable si la nature première de l’homme comme telle n’était depuis des siècles préparée et destinée à incarner en soi cette nature théandrique parfaite, c’est-à-dire s’il n’existait pas depuis toujours une éternelle parenté et unité entre l’homme et Dieu. Dans ce sens la théandrie est une idée qui s’applique à l’homme en général, à toute l’humanité. La théandrie du Christ est la réalisation d’une possibilité latente en la nature humaine. Ce n’est pas une possibilité abstraite, irréalisable d’une manière concrète pour tous les autres hommes : on oublie trop souvent la promesse du Christ selon laquelle celui qui croit en Lui, fera aussi les œuvres qu’Il fait, « et même de plus grandes que celles-ci » (St Jean 14, 12). Comme je l’ai dit plus haut, l’homme véritable est quelque chose de plus qu’un simple mortel. On peut dire que l’*humain en l’homme est sa théandrie*.

Cela n’est pas une doctrine quelconque, nouvelle et audacieuse, si inaccoutumée qu’elle puisse paraître à première vue. J’ai déjà dit que le Christianisme est la religion de la *personne humaine* ; il révèle la *sainteté, l’absolue valeur* de cette personne, et prêche la foi en l’homme. Si en même temps il donne à celui-ci la conscience de sa culpabilité, cette conscience est justement si lourde et tendue parce que l’état de culpabilité est pensé comme contraire à l’essence véritable de l’homme qu’il corrompt, et comme le fruit d’une « chute » contre nature des hauteurs sur lesquelles il était appelé à séjourner. Ni l’homme antique ni celui de l’Ancien Testament ne connaissaient la sainteté de toute personne humaine comme telle et n’éprouvaient un sentiment de respect devant la valeur absolue de cette réalité qui se révèle en chaque être humain. Cette valeur est en outre indestructible et inconditionnée, et pour cette raison elle est présente même en l’homme le plus vicieux, bas et insignifiant. Le monde antique, malgré son humanisme, pouvait croire que l’esclave et le barbare étaient en principe des êtres d’une autre nature qu’un homme libre et qu’un Hellène. L’homme de l’Ancien Testament, tout au moins avant le progrès religieux réalisé par les grands prophètes, pouvait voir dans les étrangers et les païens des créatures d’un autre ordre que le peuple élu d’Israël et penser que l’âme [151] même du pécheur serait détruite. Nous assistons maintenant à une renaissance de ces primitives conceptions. Mais tout cela est contraire à la conscience chrétienne qui affirme la sainteté de la personne et de l’être humain comme tels. Mais qu’est la sainteté ou la valeur absolue sinon un attribut de la Divinité ? Une parole de Jésus qui n’est pas entrée dans l’Evangile déclare : « Tu as vu ton frère, tu as vu ton Seigneur » (*vidisti fratrem tuum, vidisti Dominum tuum*). Mais la même chose est exprimée dans l’Evangile où il est dit que celui qui a donné à manger à qui avait faim et à boire à qui avait soif, qui a accueilli le voyageur et vêtu celui qui était dépouillé, qui a visité le malade ou le prisonnier, a fait tout cela au Christ lui-même, car tous les hommes sont Ses « *frères inférieurs* ». Ainsi donc l’image du Christ nous enseigne que l’incarnation de Dieu en l’homme est possible parce que l’homme est destiné à être le vase de la Divinité, qu’il est en puissance divin de par sa nature, que notre corps, comme dit l’apôtre, est le « temple de Dieu » et que « l’esprit de Dieu vit en nous ». Dans la doctrine de l’Eglise orientale sur la déification (theôsis) comme destinée dernière de l’homme, l’Eglise chrétienne a exprimé ouvertement le sens de cette idée universelle et fondamentale du Dieu-homme.

Mais l’image du Christ nous apprend en même temps à voir aussi un aspect opposé de la théandrie humaine. La « déification » de l’homme, le déploiement et la réalisation de sa divinité potentielle n’est pas un auto-déploiement, une auto-réalisation de l’homme, simple et comme immanente ; elle n’est possible que si l’homme se surmonte lui-même en ce qui le différencie de Dieu et s’il Le sert dans le renoncement et la soumission de sa volonté personnelle, *seulement* humaine, à la volonté divine. Le Dieu-homme parfait n’a été Dieu-homme *que parce qu*’Il avait accompli, non pas Sa volonté, mais la volonté de Celui qui l’avait envoyé ; il doit en être ainsi pour chaque homme. La véritable théandrie de l’homme, sa haute dignité, son pouvoir d’être enfant de Dieu, se réalise en Le servant. L’homme est appelé de par sa nature à être le serviteur de Dieu, le *sacerdos*. L’idée du *sacerdoce universel* découle nécessairement de la conception chrétienne de l’homme et elle est une part essentielle de la foi chrétienne. Sous cet aspect aussi le Christ est un modèle pour nous tous, le Christ qui, bien qu’Il fût aussi le Fils, apprit par les souffrances à obéir et « fut appelé par Dieu le grand-prêtre selon l’ordre de Melchisédech » (Hébr. V, 8, 10).

La théandrie de l’homme est ainsi manifestée sous ses deux aspects corrélatifs : chaque personne humaine, étant l’image de Dieu, est *sainte* en soi ; et en même temps l’homme possède le véritable sens de son être et de son existence dans le *service de la Sainteté*.

[152]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 5

La religion d’amour

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le fait que le Christianisme, dans le sens indiqué plus haut, est religion de la personne humaine et de la théandrie, repose en dernier ressort sur quelque chose de plus simple, et à un certain point de vue, encore plus significatif. Il trouve la valeur sublime, absolue, de l’homme et sa base ontologique dans cette plénitude et profondeur de sa nature que nous appelons personne, et considère l’homme comme quelque chose de sacré, comme l’image et le vase en puissance de Dieu ; mais cela, en un certain sens, équivaut à dire que l’attitude chrétienne, religieuse, est celle de l’*amour*. Car l’amour n’est pas qu’un sentiment subjectif, en vertu duquel ce que nous aimons nous « plaît », nous procure joie ou satisfaction. L’objet de l’amour au contraire nous cause souvent affliction et souffrances ; d’une façon générale, l’indifférent est plus heureux, ou tout au moins plus en paix que celui qui aime, car il est libre de soucis et d’émotions. Ce n’est pas sans raison que la sagesse philosophique des Grecs considérait comme souverain bien la tranquillité d’esprit (ataraxia) et l’insensibilité (apathia). Dans l’objet de notre amour beaucoup de choses peuvent ne pas nous plaire, être ressenties comme défauts ; nous ne cessons point pour cela de l’aimer et le souci de son bien est lié à beaucoup de souffrances et d’agitation. L’amour est l’immédiate *perception de la valeur absolue de l’être aimé* ; il est comme tel une attitude de vénération pour lui, une perception joyeuse de son existence, malgré tous ses défauts ; il transfère sur l’être aimé le centre de gravité de la personne qui aime ; il est la conscience de la nécessité, de l’obligation de le servir, quoi qu’il nous en coûte. L’amour est le *bonheur de servir un autre*, ce qui donne un sens pour nous à toutes les souffrances et angoisses provoquées par ce service. C’est ainsi qu’une mère aime son enfant : même ayant conscience de tout le mal qui peut exister en lui, même si cet enfant devenait criminel et vicieux, et éveillait chez tous les autres hommes une juste réprobation et indignation, une mère ne cesse pas de sentir que l’âme de cet enfant, en son fond et en sa véritable nature, est [153] quelque chose d’absolument précieux, beau, sacré. Tous ces vices, elle en a conscience comme d’une maladie de son âme, gâtant sa véritable nature, comme d’une source de souffrances et un danger pour lui-même. Elle sait que l’homme qui semble aux autres un être imparfait, peut-être même insignifiant ou vicieux et repoussant, reste en ses dernières profondeurs le même être inoubliable et beau qui, dans son premier sourire d’enfant, lui a montré une fois pour toutes sa véritable nature, céleste et précieuse.

De cette façon l’amour est la pieuse, la *religieuse perception d’un être concret, vivant*, la vue en lui d’un certain principe divin. Tout amour véritable (peu importe que celui qui aime s’en rende compte ou non), est de par sa propre nature, un sentiment religieux. Et c’est précisément ce sentiment que la conscience chrétienne reconnaît comme le fondement de la religion en général. À cet égard, comme à d’autres, la vérité chrétienne, étant paradoxale, c’est-à-dire contredisant les concepts humains habituels et dominants, donne en même temps une expression plus haute au besoin le plus intime et profond du cœur humain et, comme je l’ai dit, elle est une « religion naturelle ».

C’est une vérité généralement répandue et comme innée dans l’âme humaine, que l’amour est un bien précieux, un bonheur et une consolation de la vie humaine, plus encore : son unique et véritable base. Le lyrisme de tous les temps et de tous les peuples exalte les félicités de l’amour érotique. Mais cet amour, malgré sa force et son importance dans la vie humaine, n’est tout au plus qu’une forme rudimentaire du véritable amour dans le sens indiqué plus haut, ou encore une fleur embaumée mais fragile, épanouie sur la tige de l’amour, et non pas sa véritable racine. En son essence première il est intéressé, déterminé par la joie que l’être aimé donne à celui qui l’aime ; sous une forme plus haute et purifiée, il est ravissement esthétique, c’est-à-dire qu’il coïncide avec la perception de la beauté corporelle et spirituelle de l’être aimé. Cette perception de la beauté contient déjà, comme nous le savons, une part de sentiment religieux ; c’est pourquoi on voit par elle en cet être aimé le reflet de quelque chose de divin et il est lui-même « divinisé ». Mais c’est précisément en cela qu’est contenue la fatale et tragique illusion de l’amour érotique et que l’on voit cet amour se fonder sur une erreur visuelle. Le véritable sentiment religieux, ayant comme objet réel le sacré, la Divinité même, ne se fixe que par méprise sur un être humain et imparfait. En ce sens l’amour érotique est une fausse religion, une sorte d’idolâtrie. On peut exprimer la même chose d’une autre manière en disant que l’erreur consiste ici en ce que la valeur religieuse de l’âme humaine comme telle, c’est-à-dire de son noyau substantiel, est à tort transférée à ses qualités et manifestations empiriques, imparfaites au fond. Quand une saine perception de la réalité empirique [154] montre cette erreur, l’amour érotique, dans la mesure où il reste fixé sur l’apparence extérieure, empirique de l’être aimé, c’est-à-dire pour autant qu’il ne passe pas à une autre forme plus élevée de l’amour, finit inévitablement par d’amères désillusions et, en réaction, devient parfois même de la haine.

Platon, dans le dialogue du *Banquet*, précise le véritable but de l’amour érotique en lequel il voit le premier degré qui mène au sentiment religieux : l’amour des « beaux corps » doit devenir amour des « belles âmes » et celui-ci, amour de la Beauté même, identique au Bien et à la Vérité. L’amour de l’homme a ici son unique sens comme chemin menant à l’amour de Dieu, et, ayant accompli sa destinée, il se surmonte et disparaît. Si grande que soit la part de vérité contenue en cette noble doctrine, elle ne renferme pourtant pas *toute* vérité au sujet de l’amour. Nous ne pouvons nous empêcher d’avoir l’impression que *ce* chemin de purification et d’ennoblissement de l’amour comporte aussi quelque amoindrissement et appauvrissement. En effet l’amour qu’on porte à Dieu comme à la « Beauté même » ou au « Bien même » est moins concrètement vivant, moins saturé de sentiment que l’amour véritable qui est toujours un amour pour un être concret. On peut dire que l’amour pour Dieu acheté au prix d’un affaiblissement ou d’une perte de l’amour pour l’homme vivant, n’est pas du tout un véritable *amour*.

Il existe aussi pourtant une autre voie, plus parfaite, de développement et d’approfondissement de l’amour érotique : c’est quand cet amour apprend par degrés à celui qui aime, à percevoir la valeur absolue de la *personne* même de l’être aimé, c’est-à-dire quand, par l’amour de la figure extérieure de celui-ci (figure corporelle et morale) nous pénétrons jusqu’à l’être profond que cette figure *exprime*, bien que toujours imparfaitement, jusqu’à sa personne. Et cela veut dire : jusqu’à son essence, jusqu’à l’incarnation créée, individuelle et concrète du principe divin de l’esprit personnel en l’homme. Alors la déification illusoire de l’humain purement empirique comme tel, se transforme en une attitude de respectueux amour envers l’image divine individuelle, envers le principe théandrique, réellement présent en chacun, même en l’homme le plus imparfait, insignifiant et vicieux. Le *véritable mariage* est le chemin qui mène à cette transformation religieuse de l’amour érotique ; et l’on peut dire que dans ce mystérieux processus « théandrique » de transformation réside aussi ce qu’on appelle « le sacrement de mariage ».

Une autre source naturelle de l’amour véritable est le sentiment (propre à l’homme) de solidarité dans la camaraderie ou le voisinage, d’intimité fraternelle entre membres d’une même famille ou de parenté dans la tribu ou dans la nation. Le sens premier du mot « prochain » est celui précisément d’homme « proche » dans [155] une de ces relations qui se ressemblent. L’homme, de par sa nature, est un être social, membre d’un groupe ; il lui est naturel d’avoir des proches, participant à la vie collective générale, comme il est naturel d’autre part de trouver, au delà des limites de ce groupe, des étrangers ou des ennemis. Le sentiment que l’on a d’appartenir à un tout collectif, la conscience qui en est exprimée dans le mot : « nous », est la base naturelle de toute conscience individuelle, de tout « moi ». Le moi présuppose un rapport avec quelqu’un ou avec un certain « toi », c’est-à-dire la coappartenance à « nous », à la forme de l’être sous laquelle je suis conscient de *moi* ou du *mien* comme existant au delà des limites de mon « moi-même ». Les rapports entre membres « proches » d’un groupe commun sont (malgré la possibilité, et même la nécessité en eux du principe hiérarchique) des rapports d’égalité : chacun reconnaît et respecte « les droits » des autres, droits équivalents et correspondant à ses propres droits. Le sens élémentaire et premier de ce commandement : « aime ton prochain comme toi-même » repose dans l’Ancien Testament précisément sur ce principe de *justice*, de respect réciproque des droits et intérêts des compatriotes, des personnes de la même race, des membres du groupe commun. Ce rapport est différent de l’amour dans le sens spécifique de ce mot, bien qu’il en renferme aussi le germe. En lui, l’autre, le « prochain » est déjà reconnu en principe comme un être semblable à « moi » ; sur ce prochain est transféré le sentiment de vitalité, d’importance, d’ancienneté, qui est propre à la conscience qu’on a de soi, en tant que porteur de la vie et d’intérêts vitaux ; dans le « toi » je découvre comme un autre « moi ». Mais ce rapport est déterminé par la conscience d’une parenté, d’une communauté, d’une proximité ; il ne s’étend pas à tout homme comme tel, et présuppose plutôt la nécessité de distinguer les « proches », les « siens », des « autres », des « étrangers », de ceux qui sont « loin ». Ce rapport détermine (pour employer la judicieuse expression de Bergson) l’attitude du « groupe fermé ». En opposition à cela, l’orientation chrétienne vis-à-vis de l’amour est « ouverte » et surmonte toutes les limitations humaines. Dans la parabole du bon Samaritain cette transformation de l’idée du prochain est nettement mise en relief ; le « prochain » n’est plus ici le membre de la même tribu, ni le coreligionnaire : il appartient à une autre race, confesse une autre foi et manifeste cependant sa pitié, sa compassion et son amour. L’amour se manifeste comme une force qui dépasse cette distinction naturelle à l’homme en tant que créature, distinction qu’il fait entre « sien » et « étranger », « autre » et « ennemi ».

Dans la pratique, cette ancienne différenciation, naturelle à l’homme, entre ce qui est sien et ce qui est étranger, continue de vivre, même dans l’Eglise chrétienne, sous la forme d’exclusivismes et d’isolements confessionnels ; elle existe d’autant plus dans la vie [156] séculière de l’humanité qui se dit chrétienne et sous toutes les formes d’organisation de groupes limités, dans l’intérieur de la maison et de la famille, dans l’exclusivisme des classes et des nations, bref, dans tout esprit de corps. Contrairement à cela, l’amour au sens chrétien de ce concept signifie que tout isolement de groupe est surmonté ; en lui tous les hommes en tant que tels se reconnaissent comme « frères », comme membres d’une seule famille universelle et qui embrasse tout, comme enfants d’un seul Père. Cette formule exprime avec une géniale et religieuse simplicité la transformation radicale qui s’est produite dans les relations des hommes entre eux : le lien le plus étroit, intime et exclusif, celui qui existe entre les membres d’une même famille, s’élargit de telle sorte qu’il embrasse sans distinction tous les hommes et même (comme chez saint François) toute créature : c’est ainsi qu’est surmonté tout exclusivisme de groupe.

Le Christianisme, en qualité de religion de l’amour, c’est-à-dire de religion caractérisée par la perception d’une origine commune, divine, et d’une valeur divine de tous les hommes, et, pour cette raison, de leur coappartenance à un tout universel, uni par l’amour, est universellement « catholique » de par sa nature même. Toutes divergences de classes, de nationalités, de races et de cultures, si normales qu’elles soient dans l’ordre de la réalité naturelle ou purement humaine, deviennent insignifiantes, seulement relatives, et sont surmontées par la force universellement unificatrice de l’amour affirmant l’unité en Dieu de toute la race des hommes. Là où l’homme « a revêtu le nouvel homme qui est renouvelé dans la connaissance à l’image de celui qui l’a créé », c’est-à-dire là où par la force de l’amour l’homme pénètre jusqu’à l’essence même de la personne, comme image de Dieu, là « il n’y a point d’Hellène ni de Juif, de circoncis ni d’incirconcis ni de barbare, de Scythe, d’esclave ou d’homme libre ; mais le Christ est tout et il est en tous » (Col. III, 10, 11).

De ce point de vue et en principe, un concept comme celui par exemple de « l’Eglise Catholique romaine » (c’est-à-dire « romano-universelle »), si on laisse de côté l’inévitabilité de l’amoindrissement de la vérité absolue dans son expression humano-historique, est, strictement parlant, la même absurdité que serait une quelconque « table de multiplication moscovite » ou un « lien chinois de causalité ». Car, en son sens premier, fondamental, « l’Eglise du Christ » n’est pas autre chose que l’unité des hommes en Dieu, unité qui dépasse et surmonte toutes les divergences terrestres et qui se révèle à l’amour, c’est-à-dire à une religieuse et respectueuse perception de la nature divine en la figure humaine comme telle. Si grandes et nombreuses que soient les fautes commises par les hommes, dans leur vie concrète, empirique et historique, contre cette religion d’amour, ce qui a une fois été révélé dans cette [157] religion (la force unifiante de l’amour en cette perception de l’homme comme image de Dieu, comme principe de valeur absolue) ne peut plus disparaître de la conscience humaine, mais continue d’agir en elle, lui rappelant l’absolue vérité et l’insignifiance devant elle de toutes les estimations et de tous les critères terrestres d’isolement et de séparation.

Mais cet universalisme purement quantitatif et « extensif » n’épuise pas et, pour cette raison, n’exprime pas exactement l’essence de l’amour chrétien. L’universalisme quantitatif tend naturellement à être abstrait, et il l’est en effet constamment dans l’histoire de la conscience morale humaine. L’ampleur de la vision spirituelle est ici contrebalancée par la faible teneur de la perception et par le manque de plénitude concrète. C’est là un trait fondamental de tout universalisme intellectuel, en lequel l’universalité est celle d’un concept abstrait : on sait que plus large est le concept, plus pauvre est son contenu. Cela vaut pour la conscience morale quand, d’une manière abstraite et humanitaire, elle considère comme uniquement essentiel en l’homme le principe de « l’humain en général », le culte de « l’humanité ». Tous les hommes en effet, comme aussi tous les peuples, sont également représentatifs en ce cas de l’homme en général et font partie d’un tout homogène et universel : « l’humanité ». Toute diversité, toute divergence et individualité dans ce tout universel est rejetée comme quelque chose d’insignifiant, n’ayant pas de réalité ni de valeur véritables, ou même ayant une valeur négative parce qu’on suppose que cela mène à la division et à l’isolement. Une telle attitude se fixe partout où la conscience morale se trouve sous l’emprise du rationalisme : elle fait particulièrement ressortir l’idée d’égalité entre tous les hommes ; elle fut mise en honneur dans le monde antique, d’abord par quelques « Sophistes » du Ve siècle, à l’époque la plus brillante de la culture athénienne, et plus tard, avec une pleine logique, par la philosophie stoïcienne. Elle revient constamment dans tous les courants intellectuels qui affirment le « droit naturel » ou « l’état naturel » en opposition à tout ce qui est positif, concret, historique dans la vie humaine. Telle est la tendance fondamentale de l’époque des lumières en France, au XVIIIe siècle ; et, de nos jours, celle de « l’internationalisme » communiste qui est au fond un « antinationalisme ». Mais le grand principe moral de Socrate proclamant avant le Christ que nous ne devions pas aimer nos ennemis moins que nos amis, portait aussi ce caractère de rationalisme abstrait. « Aimer » voulait dire ici simplement faire le bien, et le sens de ce précepte était que faire le bien est une certaine valeur constante et générale de la vie humaine, devant laquelle restent sans importance toutes les différences entre hommes en tant qu’objets de la conduite morale.

Il est tout à fait évident que cet universalisme quantitatif abstrait, [158] si grande que soit sa valeur positive sous certains rapports, ne s’appelle amour que par malentendu. Il n’a rien de commun avec l’amour, précisément parce que l’amour est toujours et nécessairement dirigé vers une entité concrète ; il est la perception de la valeur d’un être concret, précisément en sa qualité de concret, c’est-à-dire en son individualité. Il est impossible d’aimer « l’humanité », comme il est impossible d’aimer « l’homme en général » ; on ne peut aimer qu’un homme donné, particulier, individuel, dans toute la qualité concrète de sa personne. Une mère aimante aime chacun de ses enfants en particulier ; elle ne confond jamais l’un avec l’autre, ne perd pas de vue les caractères distinctifs de chacun. Elle connaît, estime, aime ce qu’il y a de particulier, d’unique, d’incomparable en chacun de ses enfants. C’est pourquoi un amour universel, embrassant tout, n’est pas un amour de « l’humanité », en tant que formant un tout homogène, ni un amour de « l’homme en général » : c’est un *amour pour tous les hommes* dans tout le concret et l’unicité de chacun d’eux. Il y a de même la plus profonde opposition entre ce qu’on appelle « amour de l’humanité », niant et rejetant toutes différences entre les nationalités, et cette largeur d’esprit dans l’amour en vertu de laquelle l’homme reconnaît, respecte, aime tous les peuples et les particularités de chacun d’eux, sait accueillir avec amour leur génie et leur esprit et reconnaît l’humanité comme une famille universelle, composée de membres divers et au caractère propre. Et de même aussi, par exemple, la divergence est grande entre l’indifférentisme confessionnel qui, partant de cette idée que « Dieu est le même pour tous », voit dans les différences entre les confessions seulement des inventions humaines insignifiantes et vaines, et cet esprit de véritable amour qui perçoit les types concrets et individuels de la pensée et de la vie religieuse et, suivant le grand précepte du Christ : « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures », voit dans les particularités de chacune d’elles, quelque chose de précieux qui manque aux autres et les complète.

Cet amour universel et concret vis-à-vis des nationalités, c’est-à-dire cette victoire sur l’exclusivisme religieux de la tribu, nous le trouvons pour la première fois proclamé dans l’Ancien Testament déjà, chez le prophète Isaïe : « En ces jours-là il y aura un chemin menant d’Egypte en Assyrie, de sorte que les Assyriens viendront en Egypte et les Egyptiens en Assyrie ; et les Egyptiens en même temps que les Assyriens serviront Dieu. En ces temps-là Israël sera le troisième avec les Egyptiens et les Assyriens pour être une bénédiction au milieu de la terre. Alors le Dieu des armées les bénira et dira : bénie es-tu, Egypte, mon peuple, et toi, Assur, œuvre de mes mains, et toi, Israël, mon héritage » (Isaïe XIX, 23-25). Mais ce n’est que dans la conscience chrétienne que pour la première fois fut révélée, par principe et complètement, l’essence [159] de l’amour en tant qu’universalisme concret, embrassant toute la diversité de l’être individuel. Pour ce qui est de la différence entre les nationalismes, entre Juifs et Gentils, cela fut affirmé dans la prédication de l’apôtre Paul et dans la vision de l’apôtre Pierre, et révélé symboliquement dans le don des langues à la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. La biblique « confusion des langues » à la Tour de Babel, quand les hommes cessèrent de se comprendre les uns les autres en parlant des langues différentes, est remplacée ici par une aimante et amicale collaboration entre les Apôtres, devenus une sorte de famille solidaire représentant les différents peuples dans le particularisme de leurs langues et de leurs idées. En tant que principe général d’unité et de solidarité dans la diversité individuelle, cela est affirmé par exemple dans les paroles suivantes : « Servez-vous les uns les autres, chacun avec le don qu’il a reçu, comme de bons intendants de la grâce divine qui est variée » (I Pierre 4, 10). Ou dans celles-ci « Les dons sont divers, mais l’esprit est le même ; et les services divers, mais le Seigneur est le même ; et les actions sont diverses, mais Dieu est le même, produisant tout en tous... Tout cela est produit par un seul et même Esprit, distribuant ces dons à chacun en particulier et comme il lui plaît. Car, de même que le corps est un, mais a beaucoup de membres et que tous les membres du corps, bien qu’ils soient nombreux, constituent un seul corps, ainsi en est-il pour le Christ. » (I Cor. XII, 4-6, 11-12.)

Ainsi l’amour qui embrasse toutes choses, percevant et reconnaissant la suprême valeur de tout ce qui est concret et vivant, est universel en deux sens : celui de la quantité et celui de la qualité. Il embrasse non seulement *toutes* choses, mais aussi *tout* en tout. Reconnaissant la valeur de *tout* être vivant et concret, il embrasse dans toute sa plénitude la diversité des hommes, des peuples, des cultures, des confessions et, en chacun d’eux, toute la plénitude de leur teneur concrète. L’amour est la joyeuse perception et bénédiction de tout ce qui existe, l’épanouissement de l’âme qui ouvre largement les bras à toute manifestation de l’être comme tel, et perçoit sa divine signification. Comme le dit l’Apôtre dans son hymne à la charité : « L’amour est patient et bon, l’amour n’envie pas, ne se vante pas, n’est pas orgueilleux, ne se livre pas aux excès, ne cherche pas ce qui est sien, ne s’irrite pas, ne pense pas le mal, ne se réjouit pas de l’injustice, mais prend plaisir à la vérité, excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (I Cor. 13, 4-7). Pour l’amour, tout ce qui est méchant et mauvais dans l’être vivant est seulement une diminution, une déformation de sa nature véritable, un moment de non-être se mêlant à l’être et empêchant sa réalisation : il rejette le mal et lutte contre lui ; de même que celui qui aime lutte contre la maladie et l’affaiblissement de l’être aimé. Au contraire, toute réalité positive, toute plénitude [160] multiforme de ce qui existe est accueillie joyeusement par l’amour, car, tout ce qui est véritablement, l’amour l’accueille comme tel, comme manifestation de la divine et première source de vie. Toute négation est soumise ici à l’affirmation : l’estimation morale n’y est point un jugement mais un diagnostic ; elle mène non pas au fanatisme de la haine, mais au désir de guérir le malade, de redresser en l’être positif et véritable ce qui est déformé par le mal, d’aider celui qui est dans l’erreur à trouver le bon chemin, correspondant à sa propre destinée et son véritable désir. L’amour est autre chose que la tolérance, que la reconnaissance des droits d’autrui, un empressement à le laisser servir ses propres intérêts, à suivre le chemin qu’il s’est choisi. Un « libéralisme » de ce genre au sens d’une reconnaissance des droits subjectifs d’un autre et d’une soumission de sa propre conduite à un ordre légal, assurant ces droits, est un minimum d’attitude aimante vis-à-vis des hommes, que ce soit le sédiment sans vie d’un véritable amour, ou seulement son germe en puissance dans lequel il sommeille passivement. Le respect des droits des autres hommes peut être accompagné d’indifférence et de manque d’intérêt pour eux. Il est seulement limitation morale et répression d’une égoïste volonté propre, et non pas un mouvement actif, spontané et joyeux, de la volonté au-devant de la vie et des êtres vivants. L’amour est au contraire une force positive et créatrice, un épanouissement de l’âme, une joyeuse acceptation d’autrui, une satisfaction de son être propre à le servir, un transfert de son propre centre de gravité dans un autre être. Cette force merveilleuse de l’amour, qui régénère et illumine l’existence humaine, est ordinairement dirigée, dans l’ordre naturel, sur une ou quelques personnalités de proches, de parents, d’amis, d’êtres « aimés » que nous ressentons comme spirituellement apparentés à nous, et dont le commerce nous donne de la joie ; mais la conscience chrétienne nous révèle que telle doit être aussi notre attitude vis-à-vis de tous les hommes, qu’ils soient subjectivement proches ou non de nous, qu’ils en soient dignes ou non. Il n’y a point là qu’une prescription morale : s’il en était ainsi, elle serait condamnée à rester stérile et inexistante. Le commandement de l’amour universel, entendu comme prescription morale, comme ordre : « Tu dois aimer », contient une contradiction logique. Seules peuvent être prescrites une direction ou une restriction quelconque de la volonté ; une impulsion interne de l’âme, un sentiment, ne se peuvent commander : la liberté constitue leur véritable essence. Mais la loi d’amour pour les hommes n’est pas une prescription morale : elle est une tentative pour aider l’âme à s’ouvrir, s’élargir, s’épanouir intérieurement, s’illuminer. C’est une tentative faite pour ouvrir les yeux de l’âme, l’aider à *voir* que ce qui l’attire vers un être humain particulier et choisi, et le rend « aimable », est en fait présent et [161] existant sous une forme quelconque (et moins visible pour le regard naturel de l’âme) en *chaque* homme et, pour cette raison peut et doit exercer la même action sur nous. C’est un essai d’éduquer l’*attention* et la *clairvoyance* de l’âme pour la véritable réalité de tout ce qui existe d’une manière concrète, de lui apprendre à percevoir la valeur et la force attractive de ce tout, grâce à quoi l’amour, en tant que sentiment subjectif, en tant qu’amour-préférence, attaché à un ou à quelques êtres choisis, se transforme en un amour universel, en amour comme attitude générale de vie.

L’amour en ce sens, comme attitude générale de l’âme humaine, a été révélé par la conscience chrétienne pour la première fois, et était parfaitement inconnu du monde préchrétien et du monde non-chrétien. Même le *tat twam asi* bouddhiste (ceci est aussi Toi), la découverte de la présence de notre propre « moi » en tout ce qui existe, malgré toute l’importance et la grandeur spirituelles de ce point de vue, n’est pas l’amour ; car là où je n’ai devant moi absolument aucun « toi », aucun *autre* être que je pourrais aimer, il ne peut y avoir d’amour, et, avec mon propre « moi », tout le reste, reconnu comme identique à lui, doit être éteint, annihilé, dissous dans la béatitude d’une communauté indifférenciée. Dans le Christianisme au contraire, l’amour est affirmé comme une vivante et positive acceptation de « toi », comme la vision en tous d’un « toi » qui m’est proche. Et l’amour devient dans ce sens une attitude générale et vitale en face de tout être vivant, étant donné qu’une telle relation d’amour coïncide avec l’être de Dieu même, et avec celle qui existe depuis toujours entre l’âme humaine et Dieu. Dieu lui-même, suprême pouvoir créateur, principe et source première de notre existence, *est amour*, c’est-à-dire, est la force qui surmonte la limitation, le repliement sur soi, l’isolement de notre âme et tous ses penchants subjectifs, la force qui ouvre l’âme et lui permet d’avoir conscience d’elle-même, non pas comme d’une « monade sans fenêtres », mais comme membre éternel, inséparable de l’universelle unité, et qui l’aide à voir dans une aimante solidarité avec tout ce qui est, la base de sa propre vie. Nos relations aussi avec le prochain, avec tout être humain, et, dans une certaine limite, avec tout être vivant en général, coïncident avec celles que nous avons avec Dieu. Elles constituent le grand acte unique et lumineux de vénération du Sacré, de pieuse vision de la beauté éternelle et de l’éternelle grandeur et béatitude comme essence et premier fondement de toute vie. *Amour et foi coïncident ici entre eux*. Et c’est pourquoi « si je parle les langues des hommes et des anges, mais n’ai point la charité, je suis un airain sonore ou une cymbale retentissante. Si j’ai le don de prophétie et connais tous les mystères, et possède toute science et toute foi, au point de déplacer les montagnes, mais que je n’aie pas la charité, je ne suis rien » (I. Cor. XIII, 1-2). L’amour, joyeuse et pieuse perception [162] de la divinité en tout ce qui existe, élan spontané de l’âme vers le service d’autrui et satisfaction de sa nostalgie de l’être véritable par le don de soi-même aux autres, est le cœur même de la foi. Contempler Dieu veut dire contempler l’amour et contempler celui-ci veut dire le *posséder*, *brûler* de sa flamme. C’est en cela que consiste la différence essentielle entre la connaissance chrétienne de Dieu et toute autre connaissance philosophique et intellectuelle ; différence qui n’est pas une opposition, mais seulement un achèvement, un accomplissement, une réalisation véritable de ce vers quoi tend la mystique spéculative. C’est pourquoi un vivant amour pour l’homme, pour tout homme, est le critère d’une réalisation véritable de l’aspiration de l’âme à Dieu. « Celui qui dit qu’il est dans la lumière et qui hait son frère, celui-là est encore dans les ténèbres. Celui qui dit : j’aime Dieu et qui hait son frère, celui-là est un menteur ; car, n’aimant pas son frère, qu’il voit, comment peut-il aimer Dieu qu’il ne voit pas ? » (I Jean 2-9, 4-20).

Dire que la religion chrétienne est une religion d’amour signifie en fin de compte que le Christianisme accepte tout à fait et sérieusement Dieu comme source et base premières de tout ce qui existe. Il ressent vraiment Sa présence universelle comme Créateur dans la créature, la réalité du Créateur comme force qui unit et pénètre toute la création. Avant tout et singulièrement, le Christianisme voit Dieu en l’homme, sent que la racine et l’essence de la personne se trouvent en Lui et sont une manifestation de la nature ineffable et précieuse de Dieu. Le Christianisme est un théisme, et en même temps un panenthéisme ; il est un culte de la Divinité, et en même temps la religion du Dieu-homme et de la théandrie. C’est précisément pour cela qu’il est religion d’amour ; précisément pour cela qu’il découvre en un sentiment aussi simple, naturel, inné et nécessaire à l’homme que l’amour, dans la joie et la félicité de l’amour, un grand principe universel, le premier attribut de Dieu, essentiel et déterminant. Et de plus, si, dans l’ordre logique et abstrait, la religion de l’amour découle de la perception de l’omniprésence divine et de l’enracinement de l’être en Dieu, de l’unité théandrique, dans l’ordre de la psychologie et de la connaissance (ce qui veut dire ici dans l’ordre de l’*action essentielle de Dieu* sur l’âme et la conscience humaines) un rapport inverse agit : l’amour, comme force divine et bonne, ouvre les yeux de l’âme et lui permet de voir la véritable nature de Dieu et de la vie dans son enracinement en Dieu. Voilà pourquoi cette vérité peut être révélée aux « enfants » et reste cachée « aux sages et aux raisonnables ».

À partir du moment où l’amour, en ce sens, a été découvert comme norme et idéal de la vie humaine, comme son but véritable, en lequel elle trouve son ultime satisfaction, le rêve de la vraie [163] réalisation d’un royaume universel de fraternel amour ne pouvait plus disparaître du cœur humain. Si lourd, sombre et tragique qu’ait été le sort de l’homme, dès lors celui-ci sait que l’amour est le but véritable de sa vie. Ce rêve ne cesse pas d’agiter secrètement son cœur. Il est parfois voilé, refoulé dans les profondeurs du subconscient par d’autres idéaux, erronés, illusoires et funestes ; mais plus jamais il ne peut être déraciné du cœur humain. Et l’homme souvent aussi tombe en des voies trompeuses dans l’effort qu’il fait pour instaurer le royaume de l’amour ; l’erreur fondamentale est ici que l’on essaie de réaliser le règne de l’amour par la contrainte, par le moyen de la loi ; mais celle-ci ne peut atteindre que la justice, et non pas l’amour. L’amour (expression, action de Dieu en l’âme humaine), étant une force donnée par la grâce, est, de par sa nature, libre. Comme l’homme est imparfait, l’amour, jusqu’à la transformation espérée et l’illumination de l’être cosmique, est condamné à lutter en l’âme humaine contre les passions mauvaises, charnelles, qui isolent et s’opposent à lui, et ne peut qu’imparfaitement et partiellement se réaliser dans le monde. Le royaume de l’amour est dans la vie humaine une simple étoile directrice et inaccessible. Mais, même hors d’atteinte, cette étoile ne cesse pas de nous guider et de nous montrer le vrai chemin. Dans la mesure où l’homme reste fidèle à cette voie, l’amour, bien que pour une part seulement, se déverse réellement dans le monde, l’éclairant et le réchauffant. Si grande que soit en fait la force du mal dans la vie (la force de la haine et du mépris blasphématoire de ce qui est sacré en la personne) il reste une différence de principe entre le fait de reconnaître ce mal précisément comme mal et comme péché, comme abandon du seul vrai chemin de l’amour, et cet obscurcissement néfaste de l’esprit quand, dans son aveuglement, il rejette l’idéal même de l’amour. Le Christianisme a ouvert les yeux de l’homme à la belle et enivrante vision du royaume de l’Amour ; dès lors l’âme tout au fond d’elle-même *sait* que Dieu est amour, que l’amour est une force divine, qui guérit, perfectionne et bénit la vie humaine. Quand l’âme a reconnu cela, aucune raillerie des aveugles, des insensés et des criminels, aucune froide sagesse de vie, aucune séduction d’idoles et d’idéaux mensongers ne peuvent l’ébranler ni détruire en elle la connaissance de cette vérité salvatrice.

[164]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 6

Unité de l’ascétisme et de l’amour  
dans la conscience chrétienne

[Retour à la table des matières](#tdm)

Essayons maintenant de faire le bilan des éléments mentionnés plus haut de la foi chrétienne et de les réduire à l’unité. Dans cette tâche nous nous heurtons immédiatement à une certaine antinomie de la conscience chrétienne. La somme des motifs que j’ai essayé d’expliquer dans les trois derniers chapitres (compréhension du Christianisme comme d’une religion de la personne, de la théandrie et de l’amour) se ramène aisément et naturellement à l’unité. Ces trois motifs ne sont évidemment que les trois aspects divers d’une seule et même chose qui est la perception, dans le respect et l’amour, de tout l’existant concret (comme créature portant en soi le cachet de la réalité divine) et le service qu’on lui consacre, comme voie qui mène à la suprême félicité et à la réalisation de l’ultime fin de la vie humaine. Entre ce motif cependant et celui que j’ai essayé d’indiquer dans le chapitre intitulé « Trésor dans les cieux », non seulement il n’y a pas d’unité visible mais il semblerait même qu’il existe une nette opposition et contradiction. Le Christianisme reconnaît-il la valeur positive de tout ce qui existe, même sous l’incarnation concrète dans l’existence terrestre et la réalité du monde ; ou bien rejette-t-il au contraire tout ce qui est terrestre, au nom du monde céleste, du « Trésor dans les cieux » ? Il semble à première vue qu’on ne puisse admettre qu’une des deux solutions, hors desquelles est seulement possible une attitude qui souffre d’une contradiction interne. Mais il est parfaitement incontestable qu’en fait le Christianisme contient en lui ces deux points de vue, indiquant ainsi certaine unité supérieure dans laquelle ils se réconcilient. Chez l’apôtre Jean cette dualité qui paraît contradictoire est exprimée en quelques versets. D’une part il est dit ceci : « Celui qui aime son frère, celui-là demeure dans la lumière » ; et aussitôt après, nous rencontrons cet enseignement : « N’aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde » (I Jean 2, 10, 15). Cela nous rend perplexes : le frère que nous devons aimer, ne se trouve-t-il pas dans le monde ? N’en fait-il [165] point partie ? Prenons un autre exemple ; comment concilier le commandement de l’Évangile qui nous dit de ne pas nous inquiéter de notre nourriture, de notre boisson ni de ce dont nous allons nous vêtir (Mat. 6, 25), avec celui qui nous enjoint de nourrir les affamés, d’abreuver ceux qui ont soif et de revêtir ceux qui sont nus (Mat. 25, 35-40) ? Sans aucun doute, sous les formes diverses de la vie chrétienne ou dans les divers courants de la pensée chrétienne prédomine l’un de ces deux motifs, refoulant au second plan et parfois effaçant tout à fait celui qui lui est opposé.

Il existe un ascétisme chrétien fondé sur la tendance à « sauver son âme », à trouver le « trésor dans les cieux » en quittant le monde et en restant indifférent à toutes les misères terrestres et aux soucis des hommes ; et il y a une activité chrétienne dans le monde, fondée sur un amour actif pour les humains et le désir de les aider dans leurs besoins terrestres ; elle rejette souvent, au moins dans la pratique, tout ascétisme, toute pensée d’un trésor céleste, comme un manquement au commandement chrétien qui ordonne de servir les hommes avec amour. Il reste cependant indéniable que l’attitude chrétienne dans la vie est impensable au fond sans une conciliation, dans une plus haute unité, de ces deux courants opposés : toute tendance spirituelle d’où cette unité serait absente ou dans laquelle elle serait violée, est un manquement à la vérité chrétienne.

Cette dualité de l’attitude chrétienne a comme base évidente la double nature de l’homme et du monde. On peut rapidement l’exprimer ainsi : l’homme et le monde, selon leur constitution de fait, et tels qu’ils sont donnés dans la réalité empirique, ne sont pas tels qu’ils sont en leur fond, dans leur essence véritable. Cette différence consiste en ceci que, d’une part, tout ce qui existe, étant créé par Dieu, est beau, précieux, porte en soi le cachet de la perfection et de la grandeur divines, plus encore : est pénétré de forces divines, est enraciné en Dieu et Le porte en ses profondeurs. D’autre part, cet existant est en fait tout rempli d’imperfections, de souffrances, de mal. Il n’est pas nécessaire ici de penser que cette dualité est seulement le fruit d’une théorie théologique arbitraire, acceptée comme monnaie courante et qui, pour cela, serait convaincue d’erreur ; il ne faut pas non plus penser que la difficulté est écartée si nous admettons que le monde n’a pas été créé par un Dieu de toute bonté, mais que, ou bien il est fondé dans son être en quelque principe imparfait et méchant (qu’il a été créé par exemple et est gouverné par le « démon ») ou bien que, n’étant créé par personne il existe simplement en qualité de fait premier, inexplicable autrement, en toute son imperfection et absurdité. Ce n’est pas une affirmation abstraite de dire que le monde a été créé par Dieu ou, en termes généraux, que le principe divin le pénètre et que l’homme et tout ce qui [166] existe d’une manière concrète possèdent une valeur absolue en leur première essence. C’est un *fait* attesté par l’expérience de notre cœur. Que par exemple, le meurtre, la suppression d’un homme et même que tout amoindrissement ou dommage dont on fait souffrir un être vivant, en l’abaissant, l’humiliant, le faisant souffrir, est un mal, c’est-à-dire quelque chose d’inadmissible, cela, nous le savons, non pas en conséquence d’une conception théologique quelconque qui nous aurait été suggérée et serait acceptée de confiance par nous ; c’est une vérité évidente dont notre cœur nous parle. Certes, l’homme peut étouffer en lui-même la voix de cette vérité, il peut agir contrairement à elle et s’habituer à ne pas l’entendre ; mais il ne peut anéantir, supprimer la force ni la portée de cette vérité, pas plus qu’il ne peut faire que le noir soit blanc. La violation de cette vérité est d’une manière ou d’une autre punie par une déformation, une corruption de l’âme, une perte de l’équilibre spirituel et de la clarté de l’âme chez celui qui en est coupable (« Crime et Châtiment », de Dostoïewski, nous donne une description géniale de cette évolution dans toute sa force élémentaire et implacable).

Or la conscience de tout cela constitue déjà une perception de la divinité, de la valeur absolue de l’essence même de l’homme et, en fin de compte, de *tout* ce qui vit et possède une existence concrète ; ce qui veut dire que par ce fait même on reconnaît la divinité de la base et source première de l’homme. La foi chrétienne exprime avec netteté et sanctionne ce dont nous parle sans aucune équivoque l’expérience morale de notre cœur. Au contraire, le genre répandu d’incroyance, le fait de reconnaître l’absurdité, le grossier état de fait de tout ce qui est existant, s’unissant à l’exigence morale de respect et d’amour pour l’homme, renferme une contradiction flagrante absolument sans issue.

D’autant plus évidente à l’expérience est l’autre terme de cette antinomie : la réalité de l’imperfection, de la souffrance, du mal, bien qu’en ce cas également l’intelligence, laissée à elle-même et comme effrénée, essaie souvent (ouvertement ou de biais, par une voie détournée et secrète) de rejeter cette réalité objective du mal qui nous est donnée dans l’expérience. (Une négation ouverte s’en trouve dans la philosophie de Spinoza par exemple ; une négation cachée et détournée est contenue dans toutes les variantes de la théodicée rationaliste qui toujours se ramènent en fin de compte à une tentative « d’expliquer » le mal pour montrer qu’il n’est pas « à proprement parler » un mal, mais un bien). Ainsi cette antinomie est donnée expérimentalement et il est absolument impossible pour cette raison de l’écarter. Dans le Christianisme et dans l’Ancien Testament déjà, elle trouve son expression dans la doctrine de la *chute originelle*. Aux yeux de l’incroyant contemporain « éclairé » cette doctrine paraît être une invention théologique, [167] arbitraire, et une invention nuisible, car elle est une gêne pour la tendance naturelle et précieuse à atteindre la perfection dans l’organisation du monde et de la vie humaine. Mais nous avons déjà expliqué, dans le chapitre consacré aux dogmes de la foi, que si on laisse de côté l’aspect imagé et mythologique, symbolique, de cette doctrine, son fond essentiel se ramène à la *constatation d’un fait simple et évident*, à savoir que *le monde, en sa constitution empirique et en fait, n’est pas tel qu’il doit être de par son essence véritable et divine*. S’il en est ainsi et si la raison ne peut évidemment s’en trouver dans l’essence même du monde et de l’homme, c’est-à-dire dans sa source première et bienheureuse, une telle situation, comme nous l’avons déjà vu, ne peut être exprimée autrement que par cette affirmation que le monde et l’homme sont « tombés », c’est-à-dire qu’ils se trouvent en fait à un niveau inférieur à celui auquel ils étaient destinés de par leur essence et origine. Comment cela est-il possible, c’est-à-dire, pourquoi Dieu n’a-t-il pu créer le monde de telle façon, ou lui donner une telle nature que sa « chute » fût impossible — voilà une autre question, et une question qui pour toujours reste insoluble. Nous sommes ici devant la dernière limite du concevable. L’explication courante selon laquelle Dieu a donné à l’homme une liberté dont celui-ci a fait un mauvais usage en l’utilisant pour le mal, n’explique rien : cela ne nous fait pas comprendre en effet pourquoi un Dieu tout puissant et bon n’a pu donner à l’homme une liberté de *telle* nature qu’il serait impossible d’en abuser, celle de la sainteté dont la possibilité est expérimentalement démontrée par la vie des saints. Dans le livre génial de Job est ouvertement démasquée l’indigence religieuse, l’orgueil et pour cette raison, le caractère sacrilège de tout essai de théodicée rationnelle et moralisante. Le monde et l’homme ne sont pas en fait ce qu’est leur nature originelle et véritable ; et la responsabilité n’en peut tomber sur Dieu que nous percevons expérimentalement comme Bien absolu et Raison créatrice absolue. Ces deux axiomes négatifs ou données expérimentales sont tout ce que nous pouvons connaître de l’origine du mal et de la souffrance, et le dogme de la Chute n’est au fond que l’admission de ces deux vérités unies en une seule.

De cet état de choses rationnellement incompréhensible, mais donné dans l’expérience, découle avec évidence l’essentiel de l’attitude spirituelle chrétienne. On peut la définir ainsi : la nature et la destinée de l’homme et du monde ne peuvent se *réaliser* qu’en étant surmontées. Car les réaliser signifie, dans cette situation du problème, libérer l’être véritable de l’âme humaine et, en termes généraux, l’être du monde, en surmontant leurs déformations, leur nature empirique corrompue, « déchue ». Ce qui veut dire : l’accession au « trésor dans les cieux », à ce bien qui donne pleine et parfaite satisfaction aux aspirations de l’âme humaine [168] correspondant à sa nature première, n’est réalisable que par le combat contre la nature « charnelle », « profane » de l’homme et par la victoire sur elle, c’est-à-dire par la voie de l’*ascétisme*. Suivre le chemin, indiqué par le Christ, de la félicité et du salut n’est possible qu’en prenant sur soi le « joug » du Christ, en portant Son « fardeau ». Cependant ce joug est doux et ce fardeau léger car ils sont compensés par la félicité qu’ils procurent et la « paix » de l’âme que les hommes y trouvent. La même chose est exprimée dans ces paroles : « Je vous laisse la paix, je vous donne Ma paix ; Je ne vous donne pas comme le monde donne : que votre cœur ne soit pas troublé et ne soit pas effrayé » (Jean 14, 27).

La paix plus haute que donne le Christ peut à première vue troubler et effrayer le cœur humain ; car elle est autre chose que la paix dans les limites et les formes du monde empirique ; elle comporte une lutte et un effort pénible et, comme il est dit ailleurs, « elle n’est pas une paix mais un glaive ». Ainsi l’on arrive à la béatitude en prenant le joug, à la liberté en portant des fardeaux, à la paix en étant prêt à un terrible état de guerre — « le glaive ».

Ainsi s’éclaire la vérité fondamentale de la conscience chrétienne ; le chemin de la perfection, non seulement de la perfection *morale* (qui n’est pas du tout un but absolu plus élevé, mais seulement un élément qui entre dans la constitution du but final de la vie), mais d’une perfection comme telle, c’est-à-dire celle qui mène à la félicité, à l’illumination, à la complète guérison de notre tourment et nous permet de réaliser notre véritable destinée, ce chemin est celui de la *souffrance*. « *Heureux ceux qui souffrent*, car ils seront consolés... Réjouissez-vous et soyez heureux, car votre récompense sera grande dans les cieux ». Seule une compréhension banale et populaire peut interpréter ces paroles dans ce sens que, pour les souffrances et privations de la vie terrestre, l’homme recevra, dans l’au-delà et dans une existence après la mort, et comme sur un jugement divin, une large indemnité pour les « pertes » qu’il a subies. Il n’est pas question ici du verdict d’un tribunal (nous avons eu déjà l’occasion de dire, et nous aurons encore à en parler plus loin avec plus de détails, qu’une interprétation juridique de la vérité chrétienne est incompatible avec son essence même) ni d’une félicité « d’outre-tombe », ou tout au moins pas d’elle seule. En vertu d’une immanente nécessité ontologique, la souffrance est l’unique chemin qui mène à la béatitude et à la perfection. Comme Maître Eckhart le dit : « Le cheval le plus rapide qui nous conduira à la perfection est la souffrance. » C’est une vérité d’ordre médical pour ainsi dire : l’homme est un malade, condamné à la souffrance et à la mort s’il reste en son état de fait. Pour se libérer de la maladie, trouver la joie de la guérison et la plénitude de ses forces, il doit prendre une amère médecine ou se soumettre à une douloureuse opération. L’homme, en son état naturel et de fait, [169] suffoque, souffre d’un rétrécissement des voies respiratoires par lesquelles lui arrive l’air vivifiant qui lui est indispensable ; et la souffrance est une sorte de sonde ardente qui brûle, purifie ces voies respiratoires et, *si elle pénètre à une profondeur suffisante*, donne pour la première fois à l’homme la possibilité de respirer à pleine poitrine, de communiquer librement avec cette profondeur à laquelle l’air frais pénètre dans son sang, c’est-à-dire d’acquérir pour la première fois une véritable joie et plénitude de vie. Cette voie est difficile : « C’est par *beaucoup de tribulations* qu’il nous faut entrer dans le Royaume de Dieu » (Actes des Ap. 14, 22) ; et, certes, celui qui « n’a pas en lui de racines et est inconstant », « quand arrive la tribulation », « aussitôt il est scandalisé » (Math. 13, 1), tel un malade peureux qui préfère continuer à souffrir de son mal, et même en mourir, plutôt que d’avoir le courage d’endurer la souffrance passagère du traitement. En tout cas la véritable voie de la vie humaine est celle que symbolise l’enfantement : « La femme, quand elle enfante, est dans l’affliction parce que son heure est venue ; mais lorsqu’elle met au monde un enfant, de joie elle oublie sa souffrance » (Jean 16, 21). Celui qui a le mieux compris cela est le plus grand génie chrétien, saint François d’Assise, dans sa glorification de la pauvreté comme « Belle Dame », « fiancée » qui donne à celui qui l’aime une inexprimable félicité ; la pauvreté en effet, avec toutes ses privations et souffrances, vaut à l’homme la libération des liens et des peines de la vie, lui apporte cette liberté plus haute, cette agilité et indépendance d’esprit qui seule est la véritable et céleste béatitude. C’est pourquoi « il est plus facile à un chameau de passer par le trou d’une aiguille qu’à un riche d’entrer dans le Royaume de Dieu ». Car les richesses sont une chaîne qui fait de l’âme humaine une esclave et, par la séduction de joies faciles, fugitives et vaines, attache l’homme à la vie terrestre avec ses inévitables agitations, afflictions et soucis, éternise au fond une situation imparfaite, amère et confuse. Au contraire, renoncer à amasser ici-bas des richesses est l’unique condition pour posséder ce « trésor dans les cieux » dont la sécurité n’éveille aucune inquiétude, parce que les vers ni la rouille ne peuvent rien sur lui, non plus que les voleurs. Mais nous avons déjà parlé de cela plus haut.

Que l’ascétisme, la voie des privations et des souffrances, mène à la libération et à la véritable félicité, ce n’est pas une doctrine prêchée pour la première fois par le Christianisme : cette vérité fut connue de la pensée humaine longtemps avant lui ; elle fut déjà découverte par la philosophie morale des Grecs, en la personne des cyniques et des stoïciens ; sous une forme encore plus radicale, elle fut prêchée par la philosophie religieuse hindoue. Il reste cependant une différence essentielle entre ces deux ascétismes non chrétiens, et l’ascétisme chrétien. On peut dire que [170] l’ascétisme grec et l’ascétisme hindou sont les deux expressions extrêmes entre lesquelles se place l’ascétisme chrétien. (Au cours de son histoire ce dernier a souvent penché d’ailleurs vers l’une ou l’autre de ces deux formes : il y avait là cependant une altération de sa nature véritable.) L’idée centrale de l’ascétisme antique est l’égoïste affirmation de l’indépendance personnelle de l’homme, fondée sur l’indifférence à l’égard du monde. Celle de l’ascétisme hindou est l’accès à la béatitude par l’anéantissement de soi, par l’extinction, la dissolution de l’individu : c’est la félicité du non être ou d’un état qui en est proche : le Nirvana. Ces deux formes extrêmes de l’ascétisme se ressemblent d’autre part en ceci que la nature de la félicité ou le but final de la vie humaine consiste pour eux dans la paix de l’*indifférence*, dans une fuite du monde ou dans sa négation. L’ascétisme chrétien, au contraire, ne considère pas comme but suprême de la vie un égoïste désintéressement du sort commun du monde et des autres hommes, ni l’auto-affirmation de l’âme humaine enfermée en soi et libre, ni sa dissolution, son extinction, son anéantissement. Le but véritable de la vie humaine auquel le Christianisme veut conduire les hommes, est la réalisation de soi, l’épanouissement de l’âme par une limitation de soi et la victoire sur soi, fondées sur l’amour universel des hommes et de tout être, sur le renoncement à la tendance égoïste à s’affirmer ; tout cela à l’aide d’une solidaire unité de tous, d’une participation au sort commun de tout l’univers. On peut dire que si le but de tout ascétisme est le « salut de l’âme », la victoire, par le renoncement et la souffrance, sur ses imperfections, ce n’est que dans le Christianisme que le « salut de l’âme » est en même temps « salut du monde » et est impensable sans lui. Au contraire, ni dans l’ascétisme antique, ni dans celui de l’Inde, le chemin du salut ne passe par celui du monde ; l’ascétisme antique n’est qu’indifférence pour le sort de l’Univers, indifférence établie sur l’admission de ce fait que le monde est irrémédiablement condamné à la souffrance. L’ascétisme hindou est fondé sur la conviction que le seul salut possible du monde est son anéantissement volontaire et que celui-ci n’est réalisable que par la destruction, la dissolution volontaires successivement de toutes les âmes humaines qui auront reconnu la vanité et le vide du monde.

L’ascétisme hellénique, l’ascétisme hindou, ou d’une façon générale, l’ascétisme oriental, possèdent tous leur incontestable attrait et l’âme est captivée par l’évidente vérité contenue en chacun. Dans l’ascétisme antique nous sommes séduits par le pathétique d’une liberté aristocratique de l’âme, par l’effort pour se libérer de l’humiliant esclavage d’une fatalité aveugle et cruelle qui gouverne la vie du monde, et pour atteindre une fière autarchie, seul état digne de la ressemblance et parenté de l’âme humaine avec Dieu. Dans la religion hindoue on est attiré [171] par l’acuité et la vivacité de la conscience d’un « autre » être, profond, transcendant l’univers, et dans lequel est surmonté le triste morcellement de « ce » monde, sa condamnation funeste à une guerre intestine douloureuse et sans issue de tous contre tous. Nous sommes séduits par la facilité avec laquelle Hindous et Orientaux affrontent la mort, la souffrance, renoncent aux joies de ce monde. Mais ces deux attitudes (sous un certain aspect semblables entre elles, sous un autre, profondément différentes) restent cependant unilatérales par comparaison avec la vérité chrétienne. Le Christianisme combine la vérité de la sagesse antique et de la sagesse hindoue avec une autre vérité non moins essentielle : celle de l’*amour de l’être* comme tel, qui accepte joyeusement et bénit tout ce qui est concrètement existant, comme image et incarnation de l’absolument précieuse, divine réalité. L’ascétisme hindou rejette comme mauvais tout l’univers ; l’ascétisme antique, tout en estimant la beauté du monde, rejette le lien qui unit l’homme à ce monde ; tous deux *excluent* une certaine réalité concrète et lui disent : non. La conscience chrétienne au contraire accueille joyeusement et avec amour tout ce qui existe, lui dit : oui, rejette seulement le mal en tant qu’altération et diminution de l’être. Pour le Christianisme la véritable libération et félicité de l’âme humaine ne peut être réalisée que si elle participe solidairement au destin de l’être universel et sert au but commun et suprême de tout ce qui existe. Ce but est la *transfiguration* du monde, l’accession à un état où le « Royaume de Dieu » dominerait sur la terre comme il domine au ciel.

Le but de l’activité chrétienne est la transfiguration du monde, son arrivée à la perfection : en effet (en nette opposition avec la philosophie religieuse des Hindous), l’être du monde, comme nous venons de le montrer, n’est pas un mal pour la conscience chrétienne, mais un bien. Le « Monde » est un mal que nous devons éviter, seulement dans la mesure où nous entendons par monde un état altéré, corrompu de l’être, conséquence de sa chute. Dans la mesure où il est simplement une incarnation de l’être, il est, en qualité de créature de Dieu, un bien. Le Christ ne dit nulle part que les besoins charnels de l’homme sont un mal en soi, et qu’il faut éviter de les satisfaire ; Il enseigne seulement qu’il ne convient pas de grever l’âme de soucis au sujet de leur satisfaction : « Cherchez avant tout le Royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Il ne dit pas que la nourriture, la boisson, les vêtements sont en soi quelque chose de mauvais ; il affirme seulement que « l’âme est plus que la nourriture », que notre Père céleste sait ce qui de tout cela nous est nécessaire, qu’il s’occupe Lui-même d’y satisfaire. Donnant en exemple les « lys des champs » que *Dieu lui-même* revêt comme Salomon dans toute sa gloire n’était point revêtu, le Christ, non seulement nous enseigne à ne [172] pas accabler l’âme de soucis terrestres, mais reconnaît en même temps que de beaux vêtements, étant un don divin, sont en soi un bien, comme toute réalité terrestre en tant que créature de Dieu. Il promet même que celui qui quittera à cause de Lui tout ce qui est terrestre, non seulement recevra « la vie éternelle dans le siècle à venir », mais « maintenant aussi, dans le temps présent », « cent fois plus de maisons, et de frères, et de sœurs, et de pères, et de mères, et d’enfants et de terres ».

L’ascétisme chrétien est ainsi non pas un but mais seulement un moyen ; le but est au contraire la plénitude de vie, de toute vie, céleste et terrestre. L’ascétisme n’est pas ici le mépris du monde, ni le rejet du monde comme d’un mal, mais la vraie voie qui mène à l’acceptation de la nature véritable et heureuse de la réalité universelle en délivrant l’âme de l’esclavage aux conditions de la réalité du monde, esclavage provenant de son altération et de sa chute. En conséquence la tâche de la vie chrétienne est double : elle est d’une part oubli de soi et purification par la souffrance, victoire sur le « monde » comme réalité basse et altérée, et dans ce sens, sortie hors du monde. D’autre part cette tâche est perception d’une essence plus haute, d’une valeur absolue et d’une destination de la vie universelle, activité pleine d’amour au service du perfectionnement du monde et des besoins du prochain. Dans *l’amour désintéressé, oublieux de soi* se réalise l’union du renoncement au monde et du service du monde, union si étroite et intime que les deux motifs se conditionnent et s’interprètent réciproquement, de sorte qu’il est vraiment impossible de déterminer où est le fondement, où est la conséquence. Le renoncement au monde et à soi-même, l’effort fait pour s’élever à un point de vue qui transcende le monde, tout cela n’est pensable que comme accès aux profondeurs ou hauteurs de l’être, là où disparaît tout repliement de l’âme sur elle-même, tout souci au sujet de son bien propre, isolé, et où elle se réalise seulement dans la solidarité avec tous les autres hommes, seulement en les servant avec amour. Mais le triomphe sur l’égoïsme personnel, le service des hommes dans le renoncement et l’amour, le salut du monde, tout cela est impensable autrement qu’en surmontant la nature humaine terrestre et tout attachée au monde, en élevant l’âme à Dieu et en lui faisant prendre racine en Lui. Sans doute le commandement : « Aime le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toute ta pensée » est le « premier et le plus grand des commandements » ; celui-ci : « Aime ton prochain comme toi-même » n’est, en comparaison avec le précédent, qu’un « second commandement semblable à lui » (Mat. 22, 37-39 ; Mrc, 12, 30-31 ; Luc, 10, 27). Cette hiérarchie dans les commandements signifie seulement que l’amour des hommes, en tant que disposition ou sympathie naturelle, n’ayant pas de racine ni de sens religieux, est quelque chose de [173] chancelant et d’aveugle ; c’est-à-dire que le véritable fondement de l’amour du prochain est, comme nous l’avons vu déjà, un sentiment de vénération pour le principe divin de la personne : il est, en d’autres termes, « amour de Dieu ». Mais comme Dieu lui-même « est amour », posséder et aimer Dieu *signifie* également posséder l’amour, c’est-à-dire aimer les hommes ; l’observation du premier commandement est attestée véritablement par celle du second. Le cœur qui a quitté le monde pour vivre en Dieu et brûler d’amour pour lui, brûle *par le fait même* d’amour pour tous les hommes ; et inversement, le cœur qui brûle d’un *véritable* amour (et qui n’est pas seulement une sympathie vacillante, partiale, subjective) brûle par le fait même de l’amour de Dieu et vit en Lui. Les deux commandements ne sont que deux aspects différents, inséparablement unis entre eux, d’un seul, de celui qui enjoint *d’être parfaits comme le Père céleste est parfait*, et indique le but qui détermine toutes choses dans la vie chrétienne.

Ainsi, la victoire sur un monde en tant que réalité altérée, réduite, malade, et l’amour d’un monde, en son premier fondement, concret, vivant, et qui contient l’image et l’incarnation de l’être et de la valeur divine, sont deux aspects correspondants et indissolublement unis d’un seul et même effort religieux. Cette corrélation peut être encore exprimée d’une autre manière. *Par rapport à lui-même* l’homme ne doit penser à rien de terrestre, ne doit point s’occuper de savoir « que manger, que boire et de quoi se vêtir » ; il lui faut *seulement* penser au « trésor dans les cieux », chercher le « Royaume de Dieu », c’est-à-dire s’efforcer de quitter le bas niveau de son existence et s’établir dans sa céleste patrie qui, seule, correspond à son essence véritable et peut donner la « paix à son âme ». Mais *par rapport aux autres*, l’homme, en même temps qu’il s’occupe de les aider à s’élever eux aussi et à se guérir spirituellement, doit, en souvenir de leur valeur absolue, réaliser l’amour qu’il leur porte en allégeant également leurs misères corporelles, en s’inquiétant des conditions terrestres de leur vie, indispensables à leur existence même ; voilà précisément pourquoi il lui faut « nourrir l’affamé, donner à boire à celui qui a soif, vêtir celui qui est nu, accueillir le voyageur, visiter le malade et le prisonnier ». Protégeant l’imparfaite existence terrestre de son prochain, il manifeste par là le véritable amour, c’est-à-dire sa vénération pour la divine et première nature de ce prochain en tant que personne. Il atteste ainsi son être en Dieu, constituant le canal en effet par où se transmet la perfection et l’amour du Père céleste qui se préoccupe aussi des terrestres besoins des hommes. Cette attitude différente *vis-à-vis de soi-même* et *vis-à-vis des autres* provient de ce que chacun de nous est enchaîné à une réalité plus basse, terrestre, altérée, par l’intermédiaire seulement de *ses propres et personnelles* passions et convoitises charnelles, ses propres [174] besoins terrestres, et pour cette raison c’est *eux seuls* que nous devons nous efforcer de surmonter. Au sommet de la sainteté, là où ces liens sont déjà rompus, cette différence disparaît aussi ; saint François d’Assise pouvait manifester de la *compassion même* pour son propre corps qu’il appelait « frère-l’âne », avec lequel il menait une vie commune et qu’il ne voulait pas trop violenter ni torturer.

Ainsi, d’une attitude qui transcende le monde et où l’âme prend racine en Dieu, rayonne un amour actif pour le prochain, une bénédiction de tout ce qui existe, l’oubli de soi au service de ce prochain. Et inversement : hors de cette large ouverture de l’âme, de son effort dans l’amour pour servir sa réalité concrète et incarnée telle qu’elle est donnée sous son apparence et avec ses besoins terrestres, il n’y a point d’ouverture véritable du cœur vis-à-vis de Dieu ni de véritable amour pour Lui. Ces deux directions extérieures et différentes de l’humaine énergie spirituelle (si fréquemment qu’elles divergent dans l’être humain, empirique et imparfait, toujours unilatéral) coïncident d’elles-mêmes en leur fondement et sont une et seule même direction. La victoire sur l’*étroitesse*, l’extension *en largeur* ne sont accessibles que par l’*approfondissement*. Ce n’est qu’en apparence et pour un regard superficiel et myope que le mouvement *en profondeur* est un resserrement, un abandon de l’amplitude de la réalité extérieure ; au vrai cette amplitude ne peut être saisie que si on atteint la profondeur. Et vice-versa, on ne peut vraiment atteindre celle-ci quand l’âme n’est pas ouverte à l’acceptation dans l’amour de l’être universel en toute son ampleur. L’acte religieux qui ouvre l’âme, la victoire sur le repli en soi-même, l’étroitesse, l’égocentrisme, *est en même temps et inévitablement son ouverture en profondeur et en largeur*, car l’âme, en ses derniers tréfonds, n’est pas fermée : elle est *grande ouverte* ; elle est pour cette raison *d’autant plus large qu’elle est profonde*.

Cela nous fait comprendre le centre même de la doctrine morale évangélique : le Sermon sur la Montagne qui nous ordonne d’aimer nos ennemis, de bénir ceux qui nous maudissent, de faire du bien à ceux qui nous détestent, de donner à celui qui demande, de ne pas résister au mal, d’abandonner notre tunique à qui nous prend notre manteau, de tendre la joue gauche à celui qui nous a frappé la joue droite. Ce Sermon si touchant et si paradoxal (ce qu’il y a de plus beau, de plus étrange et de plus difficile à accepter parmi tout ce qui a jamais atteint la conscience humaine) non seulement a continuellement été violé par le monde chrétien, dans sa faiblesse, son manque de foi et sa dureté de cœur, mais est resté en très grande partie inassimilé dans son sens véritable.

Certes il n’est point nécessaire ni utile d’ « expliquer » ce commandement ou cette attitude spirituelle sous une forme qui l’établirait logiquement, la déduirait comme conséquence de [175] quelque chose d’autre, plus ancien et premier. Sa vérité (malgré tout ce qu’elle a de paradoxal et bien qu’elle ne corresponde pas à la sagesse courante du monde fondée sur une expérience extérieure terrestre) devient, aussitôt qu’elle est exprimée, sa propre attestation et le cœur humain la perçoit comme évidente. Mais on peut et on doit expliquer le sens véritable ou la teneur de ces commandements. La non-résistance au mal, l’humble disposition à supporter avec douceur l’injustice et les injures, le don qui dépasse ce qu’on exige de nous, cela n’est pas l’expression d’une quelconque passivité spirituelle et encore moins celle d’une timidité morale ou d’un tempérament flasque : l’homme qui supporte en silence l’injustice et l’injure, simplement par lâcheté, est encore plus loin, certes, de la perfection évangélique que celui qui proteste fougueusement contre elles et rend le mal pour le mal. C’est au contraire l’expression de l’activité spirituelle la plus haute et la plus intense. En outre, ce commandement exige paradoxalement *plus encore* de nous qu’aimer le prochain *comme nous-mêmes* : il nous apprend à l’aimer (pour ce qui est des intérêts et des passions terrestres) encore plus que nous-mêmes, à accepter consciemment une *injuste* répartition des biens au profit d’un autre et à notre propre désavantage. Cette exigence ne peut être comprise qu’en union avec ce qui a été dit plus haut de la synthèse de l’amour avec la victoire sur soi-même. Dans sa *conscience intime* l’homme sait par expérience que tout amoindrissement terrestre est un enrichissement spirituel et qu’il y a « plus de joie à donner qu’à recevoir » ; au contraire, dans ses rapports avec les gens, l’homme doit être guidé avant tout par l’idée de la force bienfaisante de l’*amour* comme principe divin, unifiant, conciliant, et donc guérissant, et de la nocivité de tout conflit d’intérêts personnels et de passions qui perpétue et renforce le mal que sont les désunions et les hostilités réciproques. Comme on ne peut surmonter la nature humaine, terrestre, intéressée, corrompue, qu’en se *surmontant intérieurement soi-même*, cette lutte, comme nous le savons, n’est possible qu’en nous. Les autres, nous ne pouvons les aider à suivre la même voie que d’une manière : leur faire ressentir l’amour comme une force divine et guérissante. D’autre part, l’irradiation extérieure de cette force est simplement une manifestation involontaire et naturelle de notre enracinement en Dieu, de la présence du Dieu d’amour en notre âme. Ainsi les deux motifs moraux, solidaires l’un de l’autre, que nous avons mentionnés plus haut : le triomphe sur soi et l’amour, s’unissant comme dans une combinaison chimique, enfantent une chose nouvelle, encore plus haute : *l’amour qui se sacrifie lui-même*.

La voie de l’amour qui se sacrifie se trouve donc être (dans le langage du simple bon-sens) la seule manière correcte et féconde de lutter contre le mal et d’en triompher. Comme le mal est [176] isolement, désunion, hostilité, on ne peut le surmonter véritablement que par son contraire, l’amour, de même qu’on ne peut éteindre le feu qu’avec l’eau et disperser les ténèbres qu’avec la lumière ; et le plus puissant et le plus pur amour est l’amour qui se sacrifie. Il n’y a point d’autre façon d’avoir réellement et essentiellement raison du mal et de le supprimer.

Cette doctrine, malgré toute son évidence, éveille cependant de naturelles perplexités et objections en l’âme humaine. On lui reproche avant tout d’exiger de l’homme ce qui dépasse nettement ses forces morales limitées ; comme on le dit ordinairement en de tels cas : « Cela est bien dans la théorie, mais irréalisable dans la pratique. » Il n’est pas difficile d’écarter par deux simples remarques un tel reproche et une justification si aisée de la désobéissance à l’égard des enseignements divins. D’un côté, cet enseignement, de même que tous les commandements évangéliques, nous révèle seulement l’idéal de la perfection et nous indique ainsi la véritable voie morale, laissant chacun s’avancer dans cette voie aussi loin qu’il le peut. D’autre part la faiblesse humaine comme telle peut toujours être aidée par la grâce divine, infinie et qui surmonte tous les obstacles, dans la mesure où l’homme s’en pénètre. Et bien que l’on connaisse, hélas ! trop d’exemples de la faiblesse des hommes, d’autre part nous sont connus des cas de force morale absolument illimitée où l’homme, se sentant guidé par une autorité supérieure sans appel et qui contraint le cœur, accomplit les plus hauts faits d’héroïsme, sentant qu’il ne pouvait agir autrement (*Ich kann nicht anders*, comme le disait un jour Luther).

Mais la doctrine évangélique concernant la lutte contre le mal par l’amour, se heurte à une autre objection moins intéressée et, à première vue, plus sérieuse. On souligne qu’en fait l’amour, en beaucoup de cas, est impuissant à dominer le mal et que renoncer à d’autres moyens, plus massifs et terrestres, de lutter contre celui-ci, renoncer précisément à agir contre lui simplement par la force, c’est-à-dire par un autre mal qui est cependant, en de telles circonstances, bienfaisant, équivaut à une certaine passivité morale, à une timide capitulation devant le fait du mal, ce qui, de toute évidence, est parfaitement inadmissible, tout au moins là où la volonté mauvaise est nuisible et fait souffrir, non pas nous-mêmes, mais notre prochain. — Pourtant cette objection, quelle que soit la part de vérité qu’elle contienne, est fondée sur un malentendu qui, bien que simple, n’est pas toujours aisément perceptible : elle manque le but, car elle ne comprend pas le sens véritable du commandement : « Ne résiste pas au mal. » Elle n’est juste que par rapport à la *fausse* compréhension qu’en eut Léon Tolstoï et qu’il présenta si vigoureusement. Selon son interprétation (qui suit la lettre du commandement et non pas son esprit) [177] nous devons y voir une interdiction absolue de toute *action* violente ou, d’une manière générale, de toute action d’ordre terrestre dans la lutte contre le mal ; même en face d’un assassinat qui se prépare ou s’accomplit devant nos yeux, en face des tortures qu’on inflige à un homme, nous devons nous limiter seulement à exhorter avec amour le malfaiteur, même si nos exhortations restent sans effet. Le commandement du Christ ne peut évidemment s’opposer d’une manière aussi criante à ce que notre conscience nous dit avec une telle clarté. Si fréquemment que les hommes aient abusé de la force dans la lutte contre le mal, et si nuisible qu’ait été moralement un tel abus, il est d’une absolue évidence que, si nous n’avons pas le pouvoir d’arrêter, par une simple et aimante exhortation, un meurtrier ou un agresseur, nous avons non seulement le droit, mais aussi le devoir de nous opposer à lui par la force, d’arrêter sa main criminelle, de le rendre inoffensif en le ligotant et l’enfermant et, à la rigueur même, s’il ne reste pas d’autre moyen pour défendre la victime, en le tuant. Le péché de meurtre en ce cas, restant un péché, sera cependant une faute moindre que la passivité, au nom de notre pureté personnelle, en face d’un mal qui s’accomplit ; dans un meurtre forcé de ce genre, il y aura *plus d’amour*, non seulement pour la victime de l’assassinat qui se préparait, mais aussi pour le criminel, que dans le refus d’un combat efficace contre le mal.

Mais comment concilier une telle décision (dictée par la simple conscience humaine) avec le précepte sans équivoque de l’Evangile : « Ne résiste pas au mal », qui veut dire, comme il a été expliqué plus haut, que la seule force qui vainc le mal est l’amour et rien d’autre ? La perplexité disparaît, au fond, aisément, bien que, dans l’ordre psychologique, il soit parfois difficile de trouver une solution et de se l’assimiler. Tout d’abord : ce qui est exigé de nous, *en toutes circonstances*, est d’aimer le prochain et de ne *jamais* répondre au mal par le mal, *dont l’essence est la haine*. Ce commandement est, en sa substance, absolument inviolable, si fréquemment que les hommes, en leur imperfection, l’aient violé. Aimer l’homme, même le criminel, et en avoir pitié, on le peut et on le doit, y compris en ce cas extrême où l’on est obligé d’empêcher l’accomplissement d’un mal au prix d’un péché comme celui de tuer un criminel. Le grand point est que la morale évangélique, j’en ai déjà parlé, n’est pas une loi ordonnant ou interdisant des *actions* déterminées, mais l’indication du vrai chemin qui mène au perfectionnement de l’*ordre intérieur de l’âme* (et des rapports entre les hommes). C’est ainsi qu’elle nous enseigne à aimer toujours notre prochain et à chasser tout égoïsme et toute haine vis-à-vis de lui ; mais elle ne nous défend pas du tout, sous la forme d’une règle abstraite d’action, *dans les cas où cela serait dicté précisément par l’amour*, d’agir physiquement contre une volonté mauvaise, même [178] par les mesures les plus rigoureuses. Certes, il est psychologiquement difficile à l’homme d’accomplir des actions aussi violentes sans s’abandonner à la force intérieure de la colère et de la haine ; *difficile, mais pas impossible*. Il n’y a pas là au fond d’opposition irréductible, pour cette simple raison que deux obligations différentes se rapportent à deux *objets parfaitement dissemblables* : le précepte fondamental de l’amour exige une *attitude* déterminée *vis-à-vis des hommes* ; or l’exigence d’une intervention violente et moralement nécessaire pour défendre la vie contre le mal est celle *d’actions extérieures* déterminées.

Mais encore une fois, comment concilier cela avec le précepte évangélique selon lequel on ne peut triompher du mal par la violence ni par aucun moyen terrestre ? Il faut ici distinguer nettement deux choses : la victoire réelle sur le mal dans le sens de *sa destruction essentielle* et la simple *défense de la vie contre l’action subversive du mal*. Le lieu de séjour du mal, comme aussi du bien, est seulement l’invisible profondeur de l’âme humaine, inaccessible à toute violence extérieure ; seules peuvent la pénétrer les puissances spirituelles de l’amour ou de la haine. Aucune action extérieure, aucune contrainte (y compris la suppression, par le meurtre, du criminel lui-même) ne peuvent détruire essentiellement, dissiper le mal, éteindre l’incendie des mauvaises passions. Mais à côté de cette obligation de détruire complètement ou d’affaiblir le mal par l’amour, nous en avons encore une autre et que cet amour dicte également : celle de sauver les hommes du mal existant, en protégeant le monde, en isolant le mal dans la mesure du possible, en barrant la route à son action destructive. Le précepte évangélique : « Ne t’oppose pas au mal » signifie qu’il ne faut pas répondre au mal par le mal, qu’il ne faut pas se *venger*, mais au contraire répondre au mal par le bien, par l’amour. Il signifie en même temps, comme nous l’avons déjà montré, qu’il ne faut pas s’attrister mais se réjouir de toute perte terrestre qui nous est infligée, étant donné qu’elle a une bienfaisante influence sur notre vie spirituelle intime, et nous aide à nous élever et à trouver le « trésor dans les cieux ». Mais ce commandement évangélique ne peut signifier l’indifférence aux souffrances d’autrui provoquées par le mal, ni le renoncement aux mesures actives terrestres pour s’opposer à lui. Au contraire, partout où nous ne pouvons alléger le fardeau de notre prochain par le seul rayonnement des forces de la grâce, l’*amour* nous impose l’obligation de l’aider par tous les moyens matériels ; de même, si vains que soient les soucis au sujet des biens de la terre, nous sommes tenus de nourrir celui qui a faim, d’abreuver celui qui a soif, de revêtir celui qui est nu. L’amour chrétien doit, en vertu de la dualité de notre nature humaine, se réaliser *en même temps* de deux manières : par le rayonnement immédiat des puissances bienfaisantes de [179] l’amour, dans la mesure où nous en sommes participants, et par l’accomplissement des *devoirs d’amour* au moyen d’une activité terrestre (parfois chargée, pour cette raison, de péché) qui s’efforce d’alléger le sort de notre prochain [[9]](#footnote-9).

[180]

**Dieu est avec nous.  
DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 7

Le chemin de la croix

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous sommes maintenant préparés enfin à une perception adéquate de ce qui peut être reconnu comme le fondement et pour ainsi dire le pivot de la foi chrétienne, et qui a trouvé sa pleine expression non seulement dans la « doctrine » du Christ, mais dans Sa vie, dans les traits concrets de Sa personne. C’est ce qu’on peut appeler le « chemin de la croix » et qui est lié au sens du sacrifice rédempteur du Christ.

Les trois évangiles synoptiques rapportent les paroles du Christ : « Si quelqu’un veut venir à ma suite, qu’il renonce à lui-même, prenne sa croix et Me suive. Car celui qui veut sauver sa vie la perdra et celui qui perdra sa vie à cause de Moi, la trouvera » (Mat. 16, 24-25 ; Marc 34, 35 ; Luc 9, 25, 24) (On sait que le mot grec « psyché » qui peut être traduit par le mot « âme », veut dire également « vie »). Ce dernier verset signifie que l’homme qui garde craintivement sa vie, guidé par « l’instinct de conservation », est condamné à sa perte, alors que le chemin véritable et royal du salut est le sacrifice de soi, l’empressement à donner sa vie pour le Christ ou, ce qui est la même chose, au nom de l’amour. Cela coïncide avec ce qui est dit du plus haut degré de l’amour, là où il participe évidemment à la nature de l’amour du Christ et où l’homme suit réellement la voie du Christ : « Il n’y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jean 15, 13).

C’est en cela que consiste le *chemin de la croix*. Il est quelque chose d’autre que le chemin (dont il a été question plus haut) de l’ascétisme, et constitue comme son couronnement. Nous avons vu que la nature spécifique de l’ascétisme chrétien réside en l’union de la domination sur soi et de l’amour : il y a là seulement une approche pour ainsi dire, un pas sur le chemin qui mène à la dernière réalisation du sens de la vie humaine, réalisation dans laquelle l’homme s’assimile au Christ, au *sacrifice de soi*, au sacrifice volontaire de la mort par amour pour les hommes et le monde. La voie de la vie chrétienne en son dernier aboutissement et [181] résultat n’est pas simplement une soumission aux commandements et préceptes abstraits, généraux, du Christ ; elle se découvre à nous avec une pleine clarté comme voie où l’on suit et imite le Christ. Le commandement fondamental et universel : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » trouve une autre expression dans l’injonction qui nous est faite d’imiter le Christ et de tendre vers sa perfection.

Cette perfection a trouvé, comme il a été dit, sa dernière et sa plus haute expression dans le sacrifice et la mort volontaire du Christ pour le monde. Mais avant d’essayer d’expliquer le sens véritable de cet acte, nous tenterons, dans la mesure du possible, de saisir le trait fondamental et déterminant de la personnalité du Christ. Il est indiqué, me semble-t-il, dans ces paroles : « Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car je suis *doux et humble de cœur*. »

La douceur, comme trait fondamental de l’image du Christ, est mentionnée plus d’une fois dans le Nouveau Testament, en des citations tirées du prophète Isaïe, prédisant la figure et la manière de vivre de l’élu divin : l’adolescent divin que Dieu a choisi, l’aimé de Dieu, sur lequel Il a répandu Son esprit, « ne contredira point, ne parlera pas haut et personne n’entendra sa voix dans la rue, il ne brisera point le roseau froissé et n’éteindra pas la mèche qui fume » (Isaïe 42 ; Mat. 12, 19-20). « Telle une brebis il a été conduit à l’immolation, et, comme un agneau se tait devant celui qui le tond, ainsi il n’ouvre pas la bouche ; dans son humiliation son jugement s’est accompli » (Isaïe 53 ; Actes 8, 32-33).

On sait que les Béatitudes renferment aussi une louange de la douceur. Parmi les promesses de béatitude, promesses paradoxales et touchantes dans leur paradoxe et faites à tous les humiliés, à ceux qui souffrent, à ceux qui ont renoncé aux biens de la terre, à leur propre affirmation personnelle, celle qui dit : « heureux les doux, car ils hériteront de la terre » me semble posséder une force d’expression tout à fait significative et toucher particulièrement le cœur. La qualité qui est ici en vue est, comme nous l’avons mentionné plus haut, quelque chose de tout à fait différent, certes, d’un caractère accommodant par faiblesse d’âme, par inaptitude à résister, à lutter quand il le faut. La douceur est un état moral de l’âme dans lequel la relation d’amour pour les autres et le renoncement à s’affirmer soi-même constituent ensemble une indissoluble unité. La douceur est au-dessus du monde, ou, pour employer l’expression de Maître Eckhart, elle est isolement (*Abgeschiedenheit*) du monde ; et d’autre part, elle est une attitude aimante tournée vers le monde, une joie de posséder le « trésor dans les cieux », et d’être ainsi libéré de la recherche des biens terrestres, une bénédiction et une acceptation de toute la réalité [182] terrestre et un mouvement calme et joyeux à sa rencontre. La douceur est une disposition à supporter patiemment et même tranquillement souffrances et privations ; elle suit le chemin des douleurs avec la joie donnée par l’amour. Elle est absolument l’inverse de cette attitude spécifiquement terrestre de l’âme dans laquelle l’affirmation de soi s’unit à la lutte contre ennemis et rivaux, à la défense contre eux de ses prétentions et intérêts. Et si toute la sagesse de vie, d’expérience terrestre dit que le succès dans l’existence n’est assuré qu’à ceux qui sont forts, qui luttent, et s’affirment, il y a un défi lancé ici à toute cette sagesse terrestre ; la promesse est en effet donnée que ce sont les doux qui « hériteront de la terre ». On ne peut rien imaginer de plus paradoxal. Non seulement la « béatitude céleste », mais aussi l’*héritage de la terre* est promis aux doux. Non pas les conquérants orgueilleux, impudents, rapaces et cruels, non pas les puissants et les héros, ni les vainqueurs dans la guerre ou dans le combat de la vie, ni les « enfants de ce siècle » habiles et rusés ne seront en fin de compte les vrais maîtres de la terre, mais précisément les *doux*, ceux qui ne luttent pas pour leurs prétentions, mais qui, sans combattre, cèdent tout aux autres avec amour, sont déjà remplis de la joie tranquille de posséder le « trésor dans les cieux », n’ont besoin de rien d’autre et ne postulent rien de terrestre. Cela certes, est *invraisemblable* du point de vue de toute sagesse pratique. Mais la vérité du Christianisme, étant vérité réelle, est, de par sa nature, paradoxale, invraisemblable. Et, d’autre part, non seulement cette invraisemblable espérance est d’une douceur indescriptible et consolante, mais il y a dans le cœur humain des profondeurs dans lesquelles il découvre avec évidence cette vérité impossible et inouïe qui lui est annoncée comme vérité dernière, vraie, inconditionnelle et devant laquelle toutes les vérités terrestres se dispersent comme une fumée.

Cette vérité nous dit que le *bien*, l’abnégation, l’amour désintéressé et qui se sacrifie, est en fin de compte, à une certaine limite ou à une profondeur dernière de l’être, en dépit de toute notre expérience terrestre, une *force toute puissante et qui triomphe de tout*. Et comme le bien coïncide avec Dieu, cette vérité est une confession de foi en la *toute-puissance divine*. L’idée de cette toute-puissance (idée propre au monothéisme et qui constitue sa nature même), quand on la comprend d’une manière abstraite, se heurte à des difficultés insurmontables. Prise rationnellement et sous une forme absolue, elle est au fond tout simplement incompatible avec le fait de l’existence du mal. La conscience religieuse inclut naturellement en soi la confiance en Dieu, la foi en ceci que, par des voies incompréhensibles pour nous et pénibles, Dieu nous conduit, avec tout l’univers, d’une main sûre, à *sa* vie ; que, dans toute la tragédie du monde, se réalise quand même, rigoureusement [183] (et par cela même est révélée Sa force qui triomphe de tout) la Providence divine et bonne ; cela constitue la foi en Dieu comme *guide* suprême de l’être universel, qui, cependant, dans le choix de ses moyens, tient compte évidemment de l’imperfection de ces forces et réalités qu’il dirige. Dieu est ici conçu comme un être sage et bon, qui sait même utiliser le mal en vue d’un bien, un peu comme l’ingénieur qui sait tirer parti, pour le bien de l’homme, des forces destructives de la nature, ou le médecin qui emploie des poisons et d’amères médecines pour guérir le malade, ou encore le sage homme d’état qui dompte habilement des forces hostiles et les oblige à servir au bien du pays. La toute-puissance n’est évidemment pas du tout, en ce sens, une toute-puissance absolue qui, d’une manière générale, ne connaîtrait aucune action opposée à elle-même : elle est seulement une victoire finale comme résultat de la lutte opiniâtre menée contre les forces hostiles, et d’une habile manière de les brider et de les maîtriser. Il faut reconnaître franchement que le concept populaire (dans la théologie abstraite et rationaliste) d’une toute-puissance absolue de Dieu, semblable à la toute-puissance politique d’un maître absolu devant lequel soudain tout le reste s’effondre en poussière, est une idée fausse et que ne confirment ni l’expérience de la vie, ni le vivant sentiment religieux. Ce concept d’une théologie plus tardive et abstraite ne se trouve pas dans l’Ancien Testament, où le *Deus Sabaoth* est le Dieu des combats, le Dieu qui dans sa colère et sa tristesse, lutte contre les forces hostiles du mal. Un Dieu absolument tout-puissant est évidemment le faux « Dieu des philosophes ». Mais même la foi en une relative toute-puissance divine, telle qu’elle s’exprime dans la confiance en une victoire finale, dans la certitude que la tragédie du monde a quand même un sens raisonnable et heureux, en quoi est-elle fondée ? Toute foi en effet s’appuie en fin de compte, comme nous le savons, sur une certitude expérimentale.

Cette certitude expérimentale nous est fournie d’abord par la révélation chrétienne, et sous une forme qui nous donne une consolation beaucoup plus douce et essentielle que la foi en la Providence divine. Dans ce précepte selon lequel les doux « héritent de la terre » s’exprime cette vérité expérimentale que l’amour désintéressé et oublieux de soi possède pour les cœurs humains une *force irrésistible et insurmontable* d’attraction et qu’il est pour cette raison une force victorieuse et triomphante. Mais cet amour est *l’être même de Dieu* ; et c’est *précisément pour cela et dans ce sens* que le Dieu tout clément, le Dieu d’amour, est tout puissant. Malgré toutes les amères désillusions que nous apportent et notre vie personnelle et l’expérience de la vie du monde, nous possédons une douce et consolante connaissance de l’essentielle et finale impuissance du mal et de la toute-puissance de l’amour. Cette [184] toute-puissance est immédiatement reconnue dans l’expérience intérieure de la joie qui dépasse toutes les autres puissances spirituelles et qui pour cette raison triomphe de tout, joie que donne l’amour dans l’oubli de soi et l’abnégation. Cette expérience intérieure surmonte par sa force de conviction et son intensité tout ce que nous apprend l’expérience extérieure terrestre, rend inoffensifs et détruit ses fruits amers et empoisonnés. Comme le bonheur est le dernier but de la vie humaine et sa tendance la plus profonde, exprimant son essence même, et comme l’expérience nous enseigne que seul l’amour oublieux de soi et se sacrifiant donne la plus haute félicité, cela nous fournit la preuve expérimentale que la victoire, « l’héritage de la terre » sont destinés aux « doux », aux porteurs de l’amour. Ce n’est pas d’une manière fortuite, mais avec une pleine conséquence que le sermon sur la Montagne est une promesse de *béatitude*.

Que les doux, les porteurs de l’amour supraterrestre et divin, possèdent une invisible toute-puissance, et que le triomphe final leur est promis, ainsi que « l’héritage de la terre » : cela est un aspect de la question. Dans la doctrine évangélique son expression visible est la résurrection du Christ, le triomphe de l’agneau silencieux et doux sur la force du mal et de la mort. Mais ce triomphe est pensé seulement comme dernier résultat de la mort sur la croix. Et c’est l’autre aspect correspondant de la vérité. La voie de l’amour oublieux de soi est celle du *sacrifice*, celle où l’on s’offre volontairement en victime. Nous nous heurtons ici à ce qu’il y a de plus incompréhensible et mystérieux dans la conscience chrétienne, à l’idée du *sacrifice expiatoire*. Pourquoi le salut du monde dut-il et comment put-il s’accomplir par les souffrances et la mort sur la croix du Dieu-Homme, du Fils de Dieu ? Pourquoi ce terrible moyen était-il nécessaire à Dieu ? Ou, généralisant la question, pourquoi le sacrifice lui était-il nécessaire ? Pourquoi précisément les hommes les meilleurs, oublieux de soi, emplis d’amour, doivent-ils souffrir et périr et pourquoi et comment s’accomplit le salut du monde par cette voie ? Si Dieu, de sa propre volonté, exige cela, non seulement il n’est apparemment pas tout puissant, mais il n’est pas tout clément non plus. La notion de Dieu comme Dieu d’amour semble incompatible avec l’idée du sacrifice expiatoire.

La conscience religieuse contemporaine est scandalisée par l’idée de ce sacrifice. Elle penche à ne voir en lui qu’un reste de notions religieuses primitives et sauvages qui se sont maintenues dans la foi chrétienne, notions qui représentent Dieu comme un tyran sans pitié que l’on ne peut fléchir que par le moyen terrible des sacrifices humains. Et il faut avouer que les habituelles et dominantes « théories du rachat » contribuent beaucoup à faire rejeter l’idée même du sacrifice expiatoire. Explique-t-on la rédemption [185] par la nécessité de fléchir la colère divine ou de réconcilier Dieu avec un monde pécheur, ou par l’exigence de la justice en vertu de laquelle la faute doit rigoureusement être suivie d’un châtiment ou de quelque chose de semblable : dans toutes ces théories fondées sur des concepts juridiques, l’idée de Dieu comme d’un maître menaçant ou gardien impitoyable d’une justice abstraite (même quand la justice mène à l’inhumain) refoule l’idée d’un Dieu d’amour et de pardon, l’unique représentation de Dieu qui soit acceptable pour la conscience chrétienne, et qui constitue l’essence même de celle-ci. D’autant plus incompréhensible, révoltante pour le cœur humain est l’idée du *sacrifice par substitution*, dans lequel un innocent est sacrifié pour la faute d’un coupable ; cela rappelle le monstrueux assassinat d’otages pour punir le crime d’un autre.

Du point de vue de la conscience « éclairée », l’idée du sacrifice est, d’une manière générale, l’héritage d’une religiosité primitive qui se figure que Dieu peut être apaisé et sa colère détournée, c’est-à-dire qu’il est possible de mériter l’amour et la faveur divine comme on mérite l’amour et les bonnes grâces de quelqu’un, en lui présentant un don qui lui est agréable, en termes plus simples, en le subornant. Et comme on pense que Dieu, pareillement à l’homme, a besoin de nourriture, on imagine qu’il est indispensable de lui offrir des aliments. On se figure que Dieu est rassasié quand lui parviennent la fumée et l’odeur d’un animal égorgé près de l’autel et brûlé. Plus est précieux à l’homme ce qu’il offre en sacrifice, plus ce sacrifice est agréable à Dieu, plus l’homme a de chances de mériter Son amour et Sa protection ; ainsi s’explique évidemment l’usage des sacrifices humains. Comme le sacrifice ne signifie pas d’une façon générale la punition d’une faute, mais seulement le *rachat* de cette faute, c’est-à-dire un moyen d’échapper au châtiment, et que la pensée primitive est dépourvue de la notion d’une responsabilité personnelle de celui qui est coupable d’avoir transgressé la loi mais part plutôt de cette idée qu’est impure et coupable toute la tribu dont un membre a commis une action désagréable à Dieu, l’idée d’un sacrifice par substitution, d’un sacrifice par lequel on mérite l’amour de Dieu en lui sacrifiant un être innocent, est tout à fait naturelle à un tel complexe de représentations.

Cela fait naître aisément cette conviction que la doctrine dogmatique chrétienne au sujet du sacrifice expiatoire du Christ ne fait qu’altérer la haute révélation du Dieu d’amour en y introduisant une grossière et cruelle superstition primitive empruntée aux primordiales conceptions religieuses de l’Ancien Testament. On sait que les parties plus récentes de l’Ancien Testament (les Psaumes et l’enseignement des Prophètes) contiennent une protestation catégorique et sans équivoque contre ces primitives représentations. « Tu n’as désiré ni sacrifice ni offrandes », dit le Psalmiste (Ps. 39, [186] 7). « Car je veux la pitié et non le sacrifice », dit Dieu au prophète Osée (6, 6). Les prophéties d’Isaïe commencent par une exclamation de colère divine : « Que m’importe la multitude de vos sacrifices ?... Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse du bétail ! » (Is. I, 11), et aussi par une sommation qui y est faite de remplacer les sacrifices par la pénitence ; toute la littérature prophétique ne cesse de répéter cet enseignement.

Dans l’Ancien Testament les notions primitives attachées aux sacrifices sont déjà dépassées (je laisse de côté la question de savoir s’il n’y avait pas dans le sacrifice primitif également une autre idée plus profonde) ; et cependant les apôtres accueillirent les souffrances et la mort du Christ sur la croix comme un sacrifice pour le salut du monde et enseignèrent que « le Christ... nous a aimés et S’est livré pour nous à Dieu comme une oblation et un sacrifice d’agréable odeur » (Eph. 5, 2). De plus le Christ lui-même savait et révéla à ses disciples que le sang qu’il avait versé était le sang « de la nouvelle alliance, répandu pour beaucoup, pour la rémission des péchés » (Mat. 26, 28). Cela est évidemment une autre manière, plus intelligente et plus élevée, de comprendre le sacrifice. En expliquant cette conception nous devons être guidés par un principe méthodologique évident, si fréquemment violé par ceux qui, fiers de leur culture, ne voient dans les idées anciennes qui leur sont incompréhensibles, qu’absurde superstition. En opposition avec l’attitude de « l’évolutionisme » courant qui est logiquement injustifiable, il faut nous rappeler que ce qui est supérieur ne peut aucunement découler de ce qui est inférieur comme tel, et que, par conséquent, nous ne devons pas expliquer une forme plus haute par une forme plus basse, mais au contraire, comprendre ce qui est inférieur comme un état embryonnaire et confus de ce qui est supérieur. Si la vérité chrétienne, la révélation la plus haute qui ait jamais été faite à l’esprit humain, inclut organiquement en elle l’idée du sacrifice, il s’ensuit que l’idée primitive du sacrifice, idée inacceptable pour nous sous sa forme historique, doit renfermer le germe de quelque grande vérité.

La notion de sacrifice, même sous sa forme la plus archaïque, implique que l’homme *donne* à Dieu une chose à lui-même précieuse, signifie que l’homme *se prive* volontairement de quelque chose, souffre un *préjudice*, pour racheter par cela sa faute ou mériter la grâce divine. Le sens moral du sacrifice est que ce n’est pas l’objet donné qui plaît à Dieu, mais l’*acte* même du *don* par lequel l’homme manifeste sa bonne volonté vis-à-vis de Dieu, renonce à ce qui lui appartient, s’impose volontairement une privation, un amoindrissement. Et cet acte de dépouillement et d’amoindrissement volontaire est associé à la faute, est pensé comme un moyen de se justifier devant Dieu, de mériter le pardon ; voilà le sens du sacrifice *expiatoire*. Comment le comprendre ?

[187]

L’idée du rachat présuppose avant tout celle de *faute*, et non pas au sens juridique d’une objective violation de la loi dont le coupable porterait la responsabilité, mais au sens *moral*, dans lequel la faute est ressentie dans la conscience du coupable même comme violation d’une certaine valeur objective, d’une chose sacrée, comme mal que sa volonté a fait naître. Un autre nom pour la faute, en tant que ressentie par la conscience du coupable lui-même, est le *péché*. L’idée du péché est un élément imprescriptible de la conscience religieuse : à la conscience de la *sainteté* est indissolublement liée la conscience de l’inadmissibilité d’une action contraire à celle-ci et contenant quelque chose qui ne doit pas être (pour une sensibilité morale plus profonde et délicate, même l’impulsion vers une telle action ou le fait de la désirer sont inadmissibles). J’ai déjà montré que le fond de la conscience religieuse est altéré par l’apport de représentations d’ordre juridique (représentation de la responsabilité de l’homme devant une instance étrangère à lui et qui le domine du dehors, représentation du châtiment qu’il doit subir de par la volonté de cette instance, même contre sa propre volonté). D’autre part cependant, l’idée du *jugement de l’homme sur lui-même* entre nécessairement dans la conscience religieuse. Le concept de la faute, du jugement et de la punition sont des altérations « juridiques » de la conscience religieuse, mais seulement dans la mesure où elles sont pensées précisément en union avec la responsabilité extérieure de l’homme vis-à-vis d’une autorité étrangère à lui et qui le domine. Au contraire ces concepts sont justifiés et nécessaires pour autant qu’ils sont des catégories de la *conscience morale immanente*. L’homme peut être directement défini comme un *être se jugeant lui-même* qui se considère comme responsable, reconnaît ses torts et se punit lui-même. C’est cela qui constitue la conscience de *l’état de péché*, sans laquelle l’homme est un être irresponsable, c’est-à-dire n’est pas un homme du tout. À l’époque contemporaine cette conscience commence à s’affaiblir, des théories apparaissent qui remplacent l’idée de péché en expliquant le mal moral par les conditions extérieures (ordre social, mauvaise éducation, etc...) : il y a là un des symptômes les plus menaçants de la décadence spirituelle de l’humanité. En comparaison avec cela, même la forme la plus primitive de la conscience de l’état de péché (la peur du châtiment divin pour une violation de la loi) est un signe de santé spirituelle qui atteste l’existence en l’homme d’un principe véritablement humain.

Ainsi donc, la vraie conscience de l’état de péché consiste en ceci que l’homme *se juge lui-même, se reconnaît et se sent coupable, responsable du péché*. Cette conscience de sa propre culpabilité possède l’évidence d’une vérité expérimentale ; elle ne peut être écartée ni allégée par des tentatives théologiques ou philosophiques pour découvrir [188] la source métaphysique première du mal ou du péché en ce qui ne serait pas la volonté même de l’homme. Sans parler de l’inévitable impuissance de telles explications, la conscience morale les considère comme des efforts *moralement inadmissibles* pour enlever à l’homme le fardeau de sa responsabilité du péché. Il n’y a pas et il ne peut y avoir d’autre explication concernant l’origine du mal que dans la perception de sa naissance en notre volonté pécheresse.

D’autre part, quand l’homme se juge ainsi moralement lui-même, il a conscience que précisément en cette condamnation propre et immanente s’accomplit le jugement divin, c’est-à-dire que la voix qui le réprouve en sa conscience est la voix de Dieu même en lui. C’est seulement sous cette forme immanente qu’est justifiée (et nécessairement) la *théonomie*, la dépendance de l’homme vis-à-vis du tribunal et de la loi de Dieu. La théonomie est ici réalisée du dedans, par l’*autonomie* humaine, par une loi libre, sans contrainte extérieure, et, *précisément pour cette raison*, implacablement obligatoire (« catégorique » comme disait Kant) et par un jugement de notre propre conscience. Cette conscience que nous avons d’être en état de péché est tragique, car, en tant que telle, elle est parfaitement sans issue. Le péché une fois commis est irrévocable et irrémédiable, comme, d’une manière générale, tout ce qui est accompli. S’étant éloigné dans le passé, il reste éternellement en lui et aucune force en l’homme ni au monde ne peut rien y changer, ne peut effacer le péché, en purifier l’homme, le délivrer des tortures de sa propre condamnation. L’idée de souffrances éternelles et infernales, monstrueuse et absurde, pour autant qu’elles sont pensées comme châtiment imposé du dehors à l’âme humaine, sur le verdict d’un juge impitoyable, maître de l’univers, devient compréhensible quand on a conscience d’être condamné aux insurmontables tourments du remords ; je pense qu’elle a surgi en fait de cette conscience et qu’elle en est l’expression. « L’éternité » des tourments ne signifie pas leur durée infinie dans le temps (affreuse conception, essentiellement antireligieuse et qui prive de tout sens la réalité du monde !) mais leur *qualité*, précisément leur nature désespérante, leur inévitabilité.

La conscience religieuse et morale passe en outre par une dialectique particulière, inexplicable rationnellement. D’une part elle est pénétrée de cette pensée que Dieu lui-même ne peut m’être secourable, ou bien parce que la voix qui me condamne en ma conscience, cette voix que je ne puis obliger à se taire, est aussi le jugement divin, ou bien encore (dans la mesure où j’espère toujours au pardon divin) parce que ce pardon ne peut non plus me soulager si je me condamne moi-même. Et cependant, en dépit de cette situation rationnellement sans issue, l’homme continue d’espérer la libération et le salut grâce à une sorte de miracle, et l’expérience religieuse atteste que cela est, en fait, possible. D’une [189] telle connexion précisément naît cette idée incompréhensible pour la raison, mais parfaitement évidente pour la conscience morale, du *rachat de la faute par la souffrance*. L’homme a conscience de ceci que, ayant péché, il doit souffrir, endurer un châtiment. Il serait vain et parfaitement erroné d’essayer d’expliquer psychologiquement cet état de conscience en y voyant un transfert dans l’âme, une « introversion » de la catégorie juridique d’une responsabilité devant l’autorité, c’est-à-dire un effet de cette habitude selon laquelle une violation de la loi est suivie du châtiment. La condamnation morale de l’homme par lui-même possède ici, comme nous l’avons montré, une évidence première ; il est tout à fait impossible de l’expliquer comme produit et « sublimation » de la peur. C’est le contraire plutôt qui a lieu : le jugement moral est le fondement et la source première de la conception juridique de la justice. Avant tout, les tourments eux-mêmes sont reconnus comme punition légitime du péché et, de ce fait, comme punition *purificatrice, expiatoire*. « Le sacrifice à Dieu est un esprit contrit ». D’autre part l’homme est conscient de ceci qu’il doit endurer des souffrances pour être délivré des tourments du remords. Au milieu de ces souffrances l’homme s’offre lui-même en sacrifice au Bien et à la Vérité devant lesquels il est coupable, c’est-à-dire, à Dieu. *Voilà ce que signifie le sacrifice expiatoire*. L’idée de sacrifice est absurde et immorale pour autant qu’est sacrifié quelque chose ou quelqu’un d’*autre que moi-même* ; mais cette idée est raisonnable et nécessaire dans la mesure où, dans la conscience de notre faute, nous nous offrons nous-mêmes en sacrifice, et dans la mesure où le sacrifice *est sacrifice de soi*.

Le sens du sacrifice est étroitement lié à celui de la souffrance en général dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. La souffrance est, nous le savons, une opération désagréable, nécessaire à notre guérison et à l’élévation de notre âme au-dessus de sa situation terrestre confuse, pénible et asservie, jusqu’à la liberté et la béatitude de sa nature supérieure ; *le sacrifice est souffrance expiant la faute, le péché*. L’homme a conscience que le péché lui impose l’obligation de souffrir et que *si d’une manière générale* il est possible de surmonter intérieurement le péché, d’être sauvé du remords, cela n’est réalisable que par ce moyen de la souffrance volontaire, de la limitation de soi, de l’offrande de soi-même et de son avoir en « sacrifice » au Dieu de la vérité et du bien. Et l’expérience morale et religieuse enseigne que dans cette voie l’impossible devient réellement possible, qu’en outre les tourments sans espoir de la conscience se dissolvent pour ainsi dire dans le baume du divin amour qui pardonne et réconcilie, se transforment peu à peu en une tristesse sereine et douce, en un attendrissement joyeux. Cela est ressenti comme un afflux vraiment miraculeux des forces guérissantes et salvatrices de la grâce.

[190]

Mais comme, dans la conscience chrétienne, Dieu, porteur de la Vérité et du Bien, est amour, le sacrifice qui Lui est offert (sacrifice qui attire dans l’âme les salutaires forces divines) doit être un sacrifice d’amour, un service dans l’amour. Dans la conscience chrétienne l’ascétisme et l’amour s’unissent ou se fondent, comme nous l’avons vu, en un tout indissoluble ; le même fait se reproduit, et avec une particulière intensité, dans l’expiation de la faute par le sacrifice. Ce n’est pas si on s’impose avec une humeur sombre, presque avec irritation, des souffrances inutiles que le sacrifice expiatoire est vraiment offert ; il ne l’est que par la souffrance endurée dans un esprit d’amour qui se sacrifie, et au nom de l’amour. Le sacrifice, alors, de châtiment devient un libre *don* ; et précisément dans cette transformation, dans cette attitude spirituelle de libre don et de sacrifice de soi s’accomplit l’œuvre mystérieuse du rachat, de la renaissance et de la guérison spirituelle de l’homme.

Mais ici nous nous trouvons devant une autre difficulté. Si le sacrifice est sacrifice de soi en expiation d’une faute, comment le sacrifice par *substitution* est-il possible, sacrifice qu’offre ou dans lequel s’offre un innocent pour expier les péchés d’autrui ? Le sens du sacrifice doit être évidemment tout autre.

Et cependant il est aisé de trouver ici un lien avec ce qui vient de nous être expliqué. Tout d’abord, il existe un état de péché collectif et non pas seulement individuel et donc une responsabilité collective pour le péché. De même que la vie individuelle est impossible sans la conscience d’une responsabilité personnelle, de même la vie des hommes, sociale, en commun, est impensable sans qu’on y ait conscience d’une responsabilité collective. Il est des cas où cela va de soi et saute directement aux yeux. Tels sont par exemple, les cas de criminalité collective, quand une foule mutinée et furieuse est responsable, en tant que collectivité, des mauvaises actions qu’elle a accomplies ; ou bien les cas de responsabilité morale de classes entières et de couches de la population, ou d’un peuple tout entier dans le sort du pays, par exemple, quand l’indifférence générale, l’incurie ou un esprit intéressé sont coupables des malheurs qui s’abattent sur ce pays. Partout, en de telles circonstances, nous avons affaire à une responsabilité collective, c’est-à-dire à un état de péché collectif, et, par conséquent, à la nécessité d’une conscience collective de cet état.

Cependant, pour une conscience morale plus profonde, *tout* péché est ressenti en fin de compte *comme collectif* ; le coupable de péché n’est pas seulement, en effet, celui qui le commet lui-même, mais également celui qui le permet, ou celui qui, par ses actions et sa négligence, a participé à la naissance dans un autre homme d’une intention pécheresse. En vertu de l’unité et du rapport organique réciproque des âmes et des vies humaines, cela [191] s’étend en principe à toutes les sortes de volonté et d’actions coupables. Si cette conscience de la responsabilité collective passe des actions ou intentions pécheresses particulières à la culpabilité générale et constante de la nature humaine comme telle, nous comprenons alors l’actualité et la légitimité du concept du « péché originel », c’est-à-dire de la responsabilité de chaque homme et de l’humanité, en tant que tout, dans l’état de péché « inné » en elle. L’argumentation rationaliste selon laquelle l’homme n’est responsable que de ses propres actions et non des qualités bonnes ou mauvaises qui lui sont « innées », c’est-à-dire qu’il a reçues par voie d’hérédité, est ici sans force. Encore une fois : en commettant le mal, en tombant dans le péché, nous avons conscience d’être *nous-mêmes* responsables ; sachant en effet que nous ne *devions* pas le commettre, nous savons *par le fait même* que nous *pouvions* ne pas le commettre ; et aucune explication recherchant les causes de notre action coupable en quelque chose qui ne dépend pas de notre volonté ne libère notre conscience morale du sentiment de responsabilité, c’est-à-dire de la connaissance de notre culpabilité. Même l’amer défaitisme religieux et moral tel qu’il est exprimé par exemple dans la formule augustinienne : *non posse non peccare*, ne libère pas notre conscience de cette pensée qu’un péché commis est précisément un *péché*, c’est-à-dire que nous en sommes coupables. Et la conscience religieuse ressent aussi les communes souffrances de l’humanité comme commune et immanente punition, sacrifice expiatoire commun pour une commune et solidaire culpabilité.

Coupables *objectivement* dans cette culpabilité générale, tous les hommes en portent ensemble la responsabilité ; et individuellement chaque homme en est responsable dans la mesure de sa participation personnelle et réelle à cette culpabilité, c’est-à-dire pour autant qu’il est *personnellement* coupable. Mais subjectivement, c’est-à-dire dans la *conscience* morale de l’homme, l’acuité du sentiment de responsabilité n’est aucunement déterminée par le degré de culpabilité personnelle objective ; elle lui est plutôt inversement proportionnelle car il est déterminé par le degré de sensibilité de la conscience morale, de l’aptitude à ressentir la faute d’autrui comme sa propre faute et à avoir compassion des gens qui languissent sous le joug du péché. À son plus haut point d’intensité ce sentiment de responsabilité devient affliction pour l’état de péché où l’homme se trouve, en une conscience de l’obligation où l’on est d’en répondre pour lui et dans le désir volontaire, par amour pour le prochain, de se solidariser avec lui, c’est-à-dire de supporter ses souffrances, de prendre sur soi le sacrifice expiatoire pour la faute d’un autre. Ainsi une mère qui a donné dans un amour sans réserve sa vie entière à son enfant se sent obligée et prête à souffrir pour le sauver du péché, et ressent cette souffrance [192] comme un sacrifice qui rachète sa faute. L’*amour*, franchissant la limite qui sépare moralement une personne d’une autre, surmonte par le fait même l’*individualité* de la responsabilité et prend volontairement sur soi le fardeau de la responsabilité d’autrui. C’est là qu’est le sens véritable et sublime du *sacrifice expiatoire*. Si un étranger (un juge) doit nettement distinguer le coupable de celui qui ne l’est point, avoir conscience de l’absolue inadmissibilité d’un châtiment de l’innocent pour la faute d’un autre, *l’innocent lui-même*, à cause de son amour pour le coupable, et par suite de la conscience qu’il a de la solidarité spirituelle qui l’unit à ce coupable, peut prendre sur soi la responsabilité de cette faute, et ressentir sa propre souffrance volontaire comme sacrifice expiatoire. C’est ce qu’ont éprouvé tous les saints, et l’on peut voir en cela l’une des caractéristiques de la sainteté. Un tel sentiment est objectivement justifié par ce fait qu’en dépit de nos représentations rationalistes et myopes, un tel sacrifice expiatoire, volontaire, par amour pour l’humanité pécheresse et souffrant pour son péché, infuse *réellement* au monde une force de grâce salvatrice. Personne ne peut mesurer combien de vivifiante félicité, d’amélioration et de salut sont apportés au monde par un amour plein d’abnégation, mais tout particulièrement par le sacrifice de soi-même pour le rachat des péchés d’autrui ; l’expérience religieuse directe nous dit que ce sacrifice volontaire n’est pas perdu, mais qu’il augmente au contraire les forces spirituelles et bienfaisantes qui soutiennent et guérissent le monde. Il ne faut pas oublier ici que, pour la conscience religieuse, le *péché* est en fin de compte la source de toutes les souffrances du monde. Ceci est, objectivement parlant, parfaitement normal, puisque toutes les souffrances (y compris la maladie et la mort) proviennent d’une dislocation pécheresse et indue de la réalité du monde en êtres séparés, qui luttent entre eux et se dévorent les uns les autres, et d’un pillage universel, d’une guerre universelle de tous contre tous. La souffrance volontaire, comme sacrifice expiatoire de substitution pour le péché de tous, est donc, d’une manière générale, une force qui sauve le monde.

Ce lien spirituel qui unit les choses, pensé à sa limite absolue, explique le sens du *sacrifice expiatoire du Christ*. En ce sacrifice la conscience religieuse de l’humanité a vu que ce n’est pas seulement un innocent qui, par un amour plein d’abnégation pour les hommes tombés et souffrants, a pris volontairement sur lui leurs péchés et la souffrance qui les rachète ; elle a compris également que, dans Sa personne, Dieu lui-même s’est offert d’une manière mystérieuse en sacrifice expiatoire, en vertu de quoi cette impossibilité pour le pécheur lui-même de se libérer réellement du péché et des tourments de la conscience était écartée et le monde était véritablement régénéré et sauvé. Tout essai d’explication rationnelle de ce [193] fait mystérieux et béni ne serait pas simplement stérile, mais encore sacrilège.

On ne peut ajouter qu’une chose : l’idée d’un Dieu descendu dans le monde, souffrant volontairement et prenant part aux douleurs humaines et cosmiques, l’idée d’un Dieu-homme qui souffre, *est la seule théodicée possible*, la seule « justification » convaincante de Dieu. Ce n’est pas un Dieu menaçant et vengeur, un Dieu exigeant une compensation pour l’offense que lui a faite une humanité souffrante et malheureuse, qui apporte une réconciliation véritable, mais seulement un Dieu qui, par amour pour le monde, participe volontairement à ses tourments, les prend sur Lui-même et infuse ainsi au monde la force divine et salvatrice de l’amour rédempteur, un Dieu qui a témoigné qu’Il n’était pas un tyran tout-puissant et terrible, mais le porteur d’un amour douloureux et qui triomphe de tout. On peut dire avec assurance que le sacrifice expiatoire n’est pas seulement une réconciliation du Dieu de justice avec un monde coupable, mais aussi la *réconciliation avec Dieu d’un monde qui souffre* ; c’est la véritable réponse donnée par Dieu à la perplexité indignée de Job au sujet de l’injustice du Créateur vis-à-vis de la créature.

La conscience de notre culpabilité humaine sans espoir, la nécessité et l’impossibilité de nous justifier et purifier par nos propres forces, est la source de notre croyance en ceci que seul l’amour et le sacrifice du Christ pouvaient nous y aider. Mais ce sacrifice a encore un *second* sens, déjà indiqué, encore plus important et qui passe ordinairement inaperçu. On ne peut comprendre Gethsémani et la mort sur la Croix qu’en admettant que Dieu s’est chargé lui-même de toute la souffrance du monde. Et cela est le véritable salut du monde précisément parce qu’une nouvelle conscience religieuse était ainsi établie pour toujours, celle de la joie triomphante d’une communion d’amour et de solidarité entre Dieu et le monde.

Et cependant tout cela resterait une stérile « théorie théologique » si cette vérité n’était pas une vérité vivante pour l’homme, n’était pas cette vérité qui est « la voie et la vie ». Le sacrifice du Christ serait sans fruit si notre âme ne le recevait pas et si ce sacrifice ne nous insufflait pas la bonne volonté et la force nécessaires pour imiter le Christ et participer au rachat du monde par le sacrifice dans l’amour. Comme le dit Angelus Silesius : « Le Christ pourrait naître mille fois à Bethléem, tu serais perdu de toute façon s’il ne naissait pas en ton âme. » L’idée de la force salvatrice, automatique et comme magique du sacrifice du Christ est non seulement absurde, mais franchement sacrilège et hypocrite. L’essence même de ce sacrifice consiste au contraire en ceci qu’il déverse dans le monde l’inépuisable flot d’une *force moralement guérissante et* [194] *régénératrice* en aidant les hommes à être d’*actifs participants* de la Rédemption.

*Voilà ce qu’est le chemin de la Croix*, chemin que suivent tous les saints glorieux ou anonymes, et qui est l’expression la plus haute et adéquate de la paradoxale vérité du Christianisme.

[195]

**Dieu est avec nous.**

Troisième partie

LA VÉRITÉ  
COMME VOIE ET VIE  
(RÉALISATION DE LA FOI)

[Retour à la table des matières](#tdm)

[196]

[197]

**Dieu est avec nous.  
TROISIÈME PARTIE**

Chapitre 1

Le problème de la réalisation de la foi  
et les moyens de le résoudre

[Retour à la table des matières](#tdm)

« La foi sans œuvres est une foi morte. » « Croire », au sens exact et vrai de ce mot, signifie vivre en accord avec sa foi, être guidé par elle, la réaliser dans la vie. Ou bien, si, par faiblesse humaine, nous ne pouvons en fait nous empêcher d’être infidèles à notre foi, de nous écarter du chemin qu’elle nous indique, alors « croire » signifie tout au moins ne pas perdre de vue le vrai chemin de la vie, amender constamment ses erreurs et ses fautes et essayer de revenir à nouveau sur la vraie voie.

Si devant ce problème de la réalisation de la foi nous examinons la route parcourue par l’humanité qui s’appelle « chrétienne » et, pour une part importante, a conscience de l’être, la première impression que nous avons est celle d’une honte sans bornes. Combien de méfaits, combien d’actions inhumaines, combien de péchés indiciblement ignominieux a commis et commet encore cette humanité à laquelle a été révélée la vérité sublime et salvatrice du Christianisme, parfois en dépit de cette foi et souvent même, ce qui est pire encore, en son nom ! Combien de sang humain a été répandu par des hommes qui connaissaient le suprême commandement d’amour ! Combien d’orgueil, d’avidité, de haine, d’ambition, de cruauté a été manifesté et apporté dans la vie humaine par des hommes qui connaissaient l’excellence de l’humilité, du désintéressement, de la charité, du sacrifice de soi ! Tout cela pourrait facilement mener au désespoir, obliger à être d’accord avec ces hommes, moralement dignes de foi, qui, précisément pour cette raison, se détournent avec indifférence ou mépris de la foi chrétienne et cherchent la vérité et la justice hors d’elle et contre elle. Et l’expression même : « réalisation de la foi chrétienne » ressemble presque à une raillerie sacrilège de la vérité. Ce sentiment de honte est certes, en soi, parfaitement légitime et sincère. Mais il ne doit pas cependant nous mener au désespoir, et encore moins nous faire renoncer à la foi chrétienne. Avant tout en effet la vérité reste la vérité, si fréquemment et grossièrement qu’elle puisse être transgressée, [198] si largement que soit répandue l’erreur. Et ce serait le comble de la folie et de l’impudence, du désordre moral et mental que de rendre la vérité responsable des mauvais fruits provenant des transgressions dont elle a été victime. Cela n’est possible qu’en vertu de ce malentendu par lequel on identifie la vérité avec les hommes imparfaits qui y croient, mais la trahissent. En second lieu, ce sentiment même de honte montre que cette vérité continue de vivre et d’agir en nos cœurs. Tous les critiques vraiment bien intentionnés du Christianisme se nourrissent eux-mêmes sans le savoir des fruits de la vérité chrétienne, témoignent de son invincible force sur le cœur humain ; mais dans leur aveuglement ils sont semblables à ce porc de la fable qui, s’étant rassasié des glands d’un grand chêne, dit qu’il faudrait abattre ce chêne parce qu’il était inutile et dangereux. Et après dix-neuf siècles de Christianisme cette vérité dont parlait le Christ garde sa force : un arbre bon ne peut porter que de bons fruits ; les fruits mauvais sont portés par des arbres mauvais. Le mal déjà commis, et celui qui peut l’être, par l’humanité chrétienne a été commis par elle non parce qu’elle était chrétienne, mais parce qu’elle ne l’était pas. Au contraire, tout ce qui a été réalisé de bon, de lumineux, de bienfaisant, de salutaire dans la vie chrétienne découlait directement ou indirectement de la foi chrétienne.

Une observation plus attentive et impartiale découvre que les plus grossières et révoltantes violations de la vérité chrétienne coïncident d’une manière mystérieuse dans la vie de l’humanité et dans le cœur humain, non seulement avec la reconnaissance de cette vérité, mais avec son action vivante. Voici un exemple pris au hasard : l’époque du monstrueux massacre, au nom de la foi chrétienne, de dizaines de milliers d’Albigeois fut celle où se manifesta un sublime modèle de sainteté chrétienne en la personne de saint François d’Assise. En outre, ce même pape Innocent III qui porte la responsabilité des crimes de la guerre des Albigeois bénit et soutint l’action de saint François. Autre exemple : l’époque de l’Inquisition espagnole fut aussi celle de l’épanouissement de la haute mystique espagnole en la personne de sainte Thérèse d’Avila et de saint Jean de la Croix, ces deux grands modèles de l’illumination et déification chrétienne de l’âme humaine. La lutte entre les forces du Bien et du Mal, de la vérité et de l’erreur ne prend jamais fin dans la vie des hommes.

Les critiques de l’Eglise chrétienne historique, qu’ils exigent le retour à la pureté de la foi chrétienne primitive, ou demandent que le Christianisme soit remplacé par une réforme morale de la vie humaine, réforme plus réelle et plus heureuse à leur avis, oublient cette simple circonstance que *toute* vérité est passible d’altération et d’abus par suite de l’état de péché de la nature humaine ; ils oublient que tout idéal qui domine les masses, en se mêlant à la vie [199] quotidienne, a tendance à pâlir, à s’éteindre et même, sous l’hypocrite apparence des mots et des slogans, à être remplacé par une réalité qui lui est contraire. L’expérience historique atteste ce fait d’une manière incontestable. La Réforme qui s’était insurgée contre la mondanisation de l’Eglise, l’utilisation abusive de la foi chrétienne à des fins terrestres et intéressées, s’est mondanisée elle-même, au cours de quelques siècles, dans les Eglises qu’elle avait fondées et en tous cas n’a pas moins dégénéré moralement que l’Eglise catholique contre laquelle elle s’était soulevée. Les mouvements de sectes en vue d’une renaissance religieuse et morale de l’humanité, se mondanisent encore bien plus vite et deviennent le champ d’intrigues égoïstes et terrestres de toutes sortes. Et dans de plus grandes proportions et plus rapidement encore se produit la dégénérescence et la banqueroute morales des mouvements d’idées qui rompent avec la foi chrétienne. Les mots d’ordre de liberté, d’égalité, de fraternité, l’appel à la raison et à la justice ont dégénéré dans l’espace de quelques décades en despotisme, en illégalité, ont abouti au chaos sanglant d’une révolution jacobine ou à l’injustice d’une exploitation bourgeoise des pauvres par les riches. L’idéal socialiste d’une égalité d’avoirs et d’une autonomie économique pour le peuple entier a dégénéré dans sa réalisation et est devenu le despotisme inhumain et l’esclavage universel du communisme russe. Le noble humanisme, proche de la sainteté, d’apôtres du socialisme comme Robert Owen a été remplacé au bout de quelques générations par les intrigues sans scrupules de politiciens socialistes et la féroce cruauté des tyrans communistes.

En étudiant la question du sort moral de l’humanité et celle de la détermination de la voie qu’elle devrait suivre, on a commis une erreur extrêmement répandue et nocive : elle consiste à voir volontiers la source du mal moral dans un système déterminé d’idées, dans une force déterminée de pensées et dans l’ordre, les institutions et habitudes qui en découlent. Elle est apparentée à une autre erreur encore plus répandue qui rend responsable des malheurs et injustices sociales une couche ou une classe déterminée de la société ; le fanatisme politique de cette erreur est toujours démasqué par l’expérience historique comme une illusion funeste. Vices et mauvaise volonté sont parfois, certes, plus répandus dans une classe que dans une autre : mais cette différence est pour une grande part bien moindre qu’on le pense ordinairement. Ce n’est pas, en règle générale, telle ou telle classe de la société, tel ou tel parti qui est bon ou mauvais, mais seulement les individus isolés de toutes classes et situations. Et quand, à la suite de révolutions ou de changements politiques, le pouvoir passe d’une couche sociale à l’autre, il apparaît ordinairement que les maîtres nouveaux ne sont pas meilleurs que les anciens, et l’espoir d’améliorer radicalement [200] la vie sociale en modifiant les couches dirigeantes, se révèle être une illusion. La même erreur se retrouve dans tout fanatisme d’ordre idéologique ou spirituel, à savoir la tendance à voir la source du mal dans quelque forme déterminée de pensées, dans un quelconque système d’idées. Sans doute il y a des directions de pensées malfaisantes dans leur contenu même, comme de prêcher la cruauté, de louer la violence, de croire à l’inégalité de principe des hommes, des races, des peuples entre eux, etc... ; et il est des idées faussement interprétées qui, contre l’intention de leurs promoteurs, mènent à des conséquences funestes. J’ai montré plus haut qu’il convient de considérer comme « hérésies », au sens exact du mot, des idées qui, pour autant qu’elles déterminent vie pratique et conduite, ont des conséquences néfastes et immorales. Il faut se rappeler ici cependant qu’il n’y a presque pas d’idées qui ne contiennent un élément de vérité bienfaisante ; et il n’y a pas d’idées qui, prises unilatéralement, sans adoucissement et sans qu’elles soient équilibrées par d’autres, ni soumises à un sens de la vérité concrète, ni appliquées avec tact, ne puissent engendrer le mal. Erreur et vérité, nocivité et bienfaisance ne découlent pas, en règle générale, de la teneur d’une idée prise en un sens abstrait, mais de l’absence ou de la présence d’une intuition de la vérité concrète qui pousse à combiner et équilibrer des idées de façon que le résultat corresponde à une attitude régulière de vie et provoque de salutaires conséquences. L’erreur où nous font tomber tous les fanatismes idéologiques, est aussi bien morale que théorique. Car, en prêchant notre manière de penser, mettant en avant la tendance idéologique qui est nôtre et voyant en elle le salut moral de l’humanité, consciemment ou non, nous nous considérons, nous-mêmes, ainsi que nos camarades et compagnons d’idées, comme innocents de toute faute, et nous attribuons à nos adversaires le monopole de la culpabilité. Suivre le vrai chemin royal qui mène l’humanité au perfectionnement et au renouvellement moral, ce n’est pas accuser les autres, mais *se repentir et s’amender soi-même* ; c’est augmenter en soi l’afflux des forces du bien et de la vérité, se renouveler *intérieurement*. Cela remplace le culte extérieur de la lettre, de règles et de principes qui, dégénérés, ont cessé d’être vrais, par une perception de la vérité spirituelle au service de laquelle nous nous mettons. C’est ainsi que les périodes les plus fécondes de l’histoire de l’Eglise, les plus heureuses et qui eurent la plus longue durée, ne furent pas les époques où l’on accusait de fausseté tel ou tel dogme, tel ou tel canon, les époques de schismes, de réformes, d’isolements sectaires, mais celles de mouvements naissant au cœur même de l’Eglise, celles d’efforts de rénovation morale et spirituelle : le monachisme par exemple, la réforme clunisienne, l’éveil franciscain, la renaissance morale et disciplinaire du Catholicisme après la Réforme ou le *Starchestvo* russe.

[201]

Mais je prévois que ce qui vient d’être dit provoquera deux objections, à première vue décisives, contre les intentions et le contenu de mes réflexions. Si le bien et le mal dans la vie humaine ne dépendent pas de la teneur des idées qui la guident, mais seulement des dispositions morales et des aptitudes au bien ou au mal des âmes individuelles, alors en quoi la foi est-elle nécessaire en général et, en particulier, quel est le sens et la valeur de la foi chrétienne ? Ne voyons-nous pas souvent que les incroyants et les non-chrétiens sont moralement meilleurs et font plus de bien que les croyants et en particulier les Chrétiens ? Et, *deuxièmement*, si tout idéal, toute vérité a tendance, en général, sous l’influence de la faiblesse et de l’iniquité de la nature humaine, à perdre sa force vitale, à se dissiper et même à dégénérer en mal, et si la vérité chrétienne n’a pu, elle non plus, se libérer de cette loi générale, comment parler alors de la réalisation de la foi autrement qu’en disant qu’elle est impossible inévitablement et en quoi peut consister l’avantage et l’exceptionnelle valeur de la foi chrétienne ? Si celle-ci, comme tous les autres idéals, est incapable de percer l’épaisse couche du mal qui enveloppe la nature humaine, à quoi est-elle utile ?

Je répondrai comme suit à la première de ces deux objections. La foi n’est pas (je l’ai déjà dit à plusieurs reprises) une idée, ni même un système d’idées. De par sa nature elle est *vie* et *source de vie*. Elle est conscience de la source première et bénie de la vie ou de son fondement, conscience qui est ressentie et agit, non pas comme une pensée, mais comme une force vivante et créatrice de vie. Or la vérité chrétienne n’est pas une des nombreuses « idées » religieuses possibles, ni même un des systèmes d’idées religieuses ; elle n’est pas une « doctrine », mais l’expression adéquate de l’essence même de la foi ou de la réalité qui se révèle à la foi en tant que force vivifiante et salutaire de la vie humaine. Dans une description abstraite de la nature de cette réalité ou force qui soutient et renouvelle la vie humaine, il faut avoir recours, sinon à un système, à tout le moins à un complexe d’idées ; cela provient non pas du fond de la question ici traitée, mais seulement de la nature d’une conception abstraite, intellectuelle comme telle. Je répète encore une fois ce que j’ai déjà indiqué. Il est utile d’essayer de se rendre compte intellectuellement et autant que possible exactement du contenu de la foi chrétienne ; mais il ne faut jamais oublier en le faisant que la différence entre un « croyant » et un « incroyant », entre un « chrétien », véritable disciple du Christ, et un homme qui méprise la vérité chrétienne et la nie, n’est pas du tout précisée par tel ou tel système d’idées, reconnu ou non par l’homme. Cette différence est déterminée seulement par la question de savoir si, dans l’âme de l’homme, vit oui ou non cette *réalité* dont parle la foi, si dans son âme *agit* ou n’agit pas la force bienfaisante [202] de la vérité du Christ. En ce sens, comme il a déjà été dit, les incroyants qui cherchent la vérité et la réalisent dans leur vie sont inconsciemment croyants et chrétiens ; mais ceux qui sont indifférents à la vérité, commettent l’injustice et, pis encore, l’approuvent, dévoilent par le fait même leur incroyance, même s’ils confessent en paroles ou intellectuellement tout le contenu du Symbole. Les humanitaires des précédents siècles d’incroyance étaient inconsciemment des *chrétiens* en puissance, bien qu’ils fussent aveugles et ingrats envers la source de leur foi, se trompant et trébuchant maintes fois sur leur route. Les partisans de l’Eglise qui défendaient l’injustice et se montraient indifférents aux souffrances que cette injustice provoquait, s’étaient en fait détachés de la vérité du Christ. Les premiers rappellent ce fils de la parabole évangélique qui, après avoir refusé d’obéir à l’ordre du Père, finit cependant par faire ce qui lui a été commandé ; les seconds sont semblables au fils qui, après avoir promis d’obéir, n’exécute pas l’ordre donné. Mais le fait qu’une confession intellectuelle de la foi chrétienne n’apporte pas toujours les fruits qui conviendraient, et que sa négation intellectuelle s’unit parfois à une confession vivante, venant du cœur, de cette foi, ne prouve pas du tout que celle-ci soit chose indifférente et futile. La vérité est la vérité ; elle est l’éternel flambeau de la vie humaine, sans lequel l’homme doit périr et qui seul lui découvre la voie de la vie. Nous appelons « chrétienne » cette vérité, non point parce qu’elle coïncide avec un système défini d’idées dites « chrétiennes », mais seulement parce que son fond vivant et concret a trouvé son expression la plus pleine, la plus pure et la plus parfaite dans la révélation et la personne de Jésus-Christ. Et le sens de cette assertion selon laquelle la source première du *bien* et du *mal* ne se trouve pas dans les idées, mais dans la force vivante, inhérente au cœur ou non, du bien lui-même et de la vérité, coïncide précisément avec la conscience de ce fait que cette source est la force divine même, manifestée dans le Christ. Plus la conscience que nous en avons est claire, plus (tout au moins en règle générale) est active en nous-mêmes cette force vivante.

Il est peut-être encore plus important d’expliquer le malentendu caché dans la seconde des objections mentionnées. Et tout d’abord, si juste que soit l’amertume de nos remords devant l’état de péché où est plongée l’humanité chrétienne, devant sa faiblesse honteuse dans la réalisation de la vérité chrétienne, ou même devant les péchés commis en s’écartant directement d’elle, il ne faut cependant pas trop minimiser les résultats positifs apportés dans la vie humaine par l’assimilation de la révélation chrétienne. Les principes fondamentaux de la vérité chrétienne, l’enracinement de l’âme dans le Royaume de Dieu, c’est-à-dire son inaccessibilité à toutes les forces de ce monde, la sainteté de toute personne humaine [203] comme telle en vertu de sa ressemblance et parenté avec Dieu, la loi d’amour et de fraternité entre les hommes, la responsabilité d’un chacun dans le sort de son prochain, cette idée que la vie humaine repose sur des biens spirituels, sur le « trésor céleste » — ces principes, bien qu’à un faible degré et sous une forme imparfaite seulement embryonnaire, pénètrent peu à peu dans la conscience humaine et trouvent leur expression dans les organisations morales de la vie sociale. Des faits comme la suppression de l’esclavage, la famille monogame, la reconnaissance en principe de la liberté et intangibilité de la personne, ainsi que de l’égalité sociale de tous les hommes, l’obligation morale pour la société de défendre ses membres contre une injuste exploitation, de prendre soin d’assurer les conditions élémentaires de leur existence, la conscience de l’importance des fondements spirituels et moraux de la vie : voilà en substance les fruits réels de l’assimilation et de l’action de la vérité chrétienne. Là où ces principes sont violés, on a tout au moins encore conscience que cette violation est un mal et un péché. Dans les jours terribles que nous vivons, alors qu’apparaissent et se multiplient les tentatives de nier *en principe* ces vérités, cela mène à d’effroyables malheurs, à une intolérable injustice, mais ne peut étouffer la voix de la conscience qui condamne ces efforts comme injustes et mauvais. L’humanité de nouveau, après quelques siècles d’oubli, commence à sentir avec acuité ce qu’elle doit à la vérité chrétienne dans l’organisation morale de sa vie ; elle recommence, par contraste, à apprécier les résultats positifs que l’humanité chrétienne, malgré tous les péchés commis, a obtenus. Le radicalisme moral et religieux, guidé par le mot d’ordre : « Tout ou rien », estime que l’histoire entière de l’humanité est un manquement ininterrompu à la vérité chrétienne et déclare que les formes dominantes de la vie sociale, les fondements traditionnels de la culture européenne sont simplement *non chrétiens*. Mais un tel radicalisme est théoriquement faux et pratiquement funeste. Il est inconsciemment complice de forces ouvertement et notoirement *antichrétiennes*. Il faut savoir découvrir et estimer le bien et la vérité même dans leurs manifestations les plus faibles et imparfaites, bien qu’il soit nécessaire d’exiger instamment leur réalisation maxima.

Il est encore plus important de comprendre autre chose, à savoir combien est difficile en principe la réalisation pleine et directement visible pour ainsi dire de la vérité chrétienne — difficulté qui découle de la nature même de cette vérité. Ce que j’ai ici en vue peut paraître paradoxal, ressembler en outre à une trop offensante affirmation, mais est incontestablement vrai. La vérité chrétienne, étant plénitude de vérité ou vérité absolue, *n’est pas complètement réalisable*, non seulement par suite de la culpabilité de la volonté humaine, dans la mesure où cette volonté est libre et solidaire de [204] la décision morale de l’homme et de l’humanité, mais aussi en conséquence de la nature des choses que les forces humaines ne peuvent surmonter. Plus exactement : elle présuppose la nécessité de sa réalisation à la fois sur *deux plans* d’être, le plan terrestre et le plan céleste, et c’est précisément pour cette raison qu’elle est incompatible avec une réalisation intégrale dans la vie terrestre de l’humanité, dans les conditions et organisations morales de son existence extérieure et terrestre [[10]](#footnote-10). En affirmant l’enracinement de l’âme humaine en Dieu, les bases supraterrestres de l’essence et de l’existence humaines, elle pose d’un coup à l’homme deux *problèmes* : s’établir à une profondeur (invisible au monde et le dépassant) de la divine perfection, et organiser sa vie terrestre en accord avec cette base supra-cosmique, s’en rapprocher le plus possible autant que le permettent les conditions de notre existence ici-bas.

Il va de soi (c’est la première chose qui saute aux yeux) que la vérité chrétienne est altérée là où l’on ne s’efforce pas de faire concorder la vie terrestre avec elle, là où cet effort est trop faible et mou, s’abandonne trop facilement à l’action opposée des forces du mal. Mais elle s’altère aussi quand l’homme s’imagine qu’il est possible de l’incarner, de la réaliser pleinement et complètement dans les limites et sous les formes de son existence terrestre habituelle. La vérité chrétienne, ou, ce qui revient au même, le « Royaume de Dieu », est à la fois *hors de ce monde* et *pour ce monde*, elle dépasse le monde, n’est pas contenue en lui et doit cependant pénétrer le monde, l’éclairer, le réchauffer, le vivifier.

La fin de cette dualité, le fusionnement de ces deux tâches sous la forme d’une réalisation définitive du « Royaume de Dieu sur la terre », d’une dernière transformation et divinisation du monde quand Dieu sera « tout en tout », est impensable comme œuvre humaine ; on ne peut se la représenter que comme un acte divin achevant et couronnant l’œuvre divine, un acte semblable à la création du monde. C’est un événement « dont personne ne connaît l’heure ni le jour, si ce n’est le Père Céleste ». À l’homme est laissée seulement la tâche de s’apprêter à cet événement théurgique, de préparer et de déblayer les « chemins du Seigneur ».

En cela consiste la différence de principe qui distingue la vérité chrétienne en tant que vérité absolue, divine, de la vérité morale telle que la prêchent toutes les autres religions, qui, en comparaison avec le Christianisme, ne sont que d’humaines expressions de la vérité ou des approximations de cette vérité. Toutes les religions éthiques, sauf la religion chrétienne, sont des religions de la *loi*, religions dont le contenu moral est entièrement exprimé par des [205] règles morales déterminées et des préceptes de vie. En principe, c’est-à-dire laissant de côté l’état humain de péché, on peut réaliser logiquement et jusqu’au bout les conditions de vie prescrites par la religion de l’Ancien Testament, par l’Islam, le Confucianisme, et aussi, en partie, par le Bouddhisme, car on peut satisfaire aux règles de conduite qu’elles formulent. Mais il est impossible, au prix des seuls efforts humains et sous la forme d’un ordre déterminé de vie et de conduite, de réaliser le commandement chrétien fondamental d’ « être parfait comme le Père céleste est parfait », en d’autres termes, de devenir complètement semblable à Dieu. Le Christianisme est une religion de grâce et non pas de « loi ». L’homme peut et doit, par un effort moral de sa volonté (comme aussi par une tension de l’esprit dans la prière) attirer à soi les forces de grâce ; mais l’intensité avec laquelle elles lui parviennent et leur action même ne dépendent déjà plus de lui. En comparaison avec l’influence invisible et mystérieuse de ces forces de grâce dans l’âme humaine ou (ce qui revient au même) en comparaison avec la plénitude d’illumination, de béatitude et de vérité qui sont accessibles à l’homme dans la profondeur de son être supra-terrestre, toutes les lois et actions morales à l’aide desquelles l’homme s’efforce de réaliser sur terre, dans sa vie courante, la vérité chrétienne, sont condamnées à ne rester que des manières imparfaites de s’approcher d’elle et comme des transpositions simplifiées et vulgarisées des forces de grâce en éléments de *loi*. Dans tous les mouvements religieux (très fréquents) où l’homme oublia ce fond de la vérité chrétienne et la dualité, déterminée par elle, des plans de l’être humain, pour essayer de réaliser pleinement cette vérité dans l’ordre terrestre de sa vie, à commencer par les sectes chiliastiques ou apocalyptiques, pour finir par les formes ouvertement athées et mondanisées du radicalisme moralo-politique (jacobinisme, socialisme ou communisme) non seulement l’humanité n’a pu remplir cette tâche, mais encore, au lieu d’atteindre le Royaume de Dieu espéré sur terre, elle n’est parvenue qu’à déchaîner les forces du mal et à établir le royaume de *l’enfer en ce monde*. Car dans cette tentative pour faire entrer les forces bienfaisantes de vérité [et] d’amour dans les cadres d’une loi de contrainte, l’homme a grossièrement violé la vérité et a libéré les forces de l’injustice.

Ce raisonnement peut, je le répète, scandaliser, car, semble-t-il, il apprend à l’homme à s’accommoder de son imperfection morale et assoupit sa volonté d’héroïsme moral, l’accoutume à attendre passivement l’aide du dehors. Mais il y a là un malentendu. En découvrant à l’homme l’idéal de perfection absolue vers lequel il doit tendre, la vérité chrétienne au contraire tend au maximum son énergie spirituelle. Mais elle lui apprend aussi à distinguer nettement *deux voies* de perfectionnement. L’une d’elles est la voie [206] chrétienne principale du perfectionnement de notre *état d’âme intime*, la voie de l’affermissement de l’âme en Dieu et de son assimilation à Lui. L’homme en suivant cette route reconnaît que ses propres forces ne suffisent pas pour atteindre ce but, et que la somme de grâces qui lui est accordée, étant un don gratuit, dépend seulement de la volonté divine, si bien qu’en ce cas il y a inévitablement « beaucoup d’appelés et peu d’élus ». Cependant aucune limite n’existe ni pour l’énergie spirituelle de l’homme, ni pour l’afflux de la grâce ; et, comme dit Origène dans les paroles que j’ai déjà citées, la liberté et la grâce sont « deux ailes » sur lesquelles l’âme de l’homme s’élève légèrement vers Dieu. Il ne faut pas non plus perdre de vue que (ainsi qu’il a déjà été montré) la vérité chrétienne est une synthèse du renoncement au monde, ou du détachement de ce monde, et de l’*amour*. C’est pourquoi cet essentiel et invisible perfectionnement intérieur de l’âme ne reste pas vain ; il ne se ferme pas au monde, mais se déverse, irrésistible, dans le monde en torrents de bienfaisant amour. C’est la force de Dieu, invisible, impossible à saisir sous une forme extérieure, mais réelle et active ; c’est elle précisément qui maintient le monde. Elle est le capital spirituel dont il se nourrit et sur lequel toute son existence est fondée. Elle est représentée en lui par un libre rayonnement d’amour qui brille d’un éclat aveuglant et supra-terrestre chez quelques saints choisis (« anges de Dieu qui ont changé de vêtement » comme dit Newman) ; mais elle s’écoule aussi dans le monde en gouttes bienfaisantes et isolées par l’intermédiaire d’une multitude infinie d’âmes simples, moyennes, pour autant que brûle en elles, ou même vacille, la lumière de l’amour divin. Par un effort opiniâtre, incessant, de volonté (volonté d’ascèse et d’union à Dieu dans la prière) l’homme doit amasser ce capital spirituel d’amour et le donner généreusement au monde. Une telle œuvre est infinie et, comme il a été montré, il n’y a point de barrières sur cette route. Mais il faut aussi reconnaître la différence de principe qui existe entre cette tâche et tous les soucis et travaux de ce monde. L’homme est même ici directement obligé de *sauvegarder* l’inviolabilité du supra-terrestre sacré, d’empêcher qu’il ne soit profané dans une activité extérieure, d’observer jalousement la limite qui sépare le sacré, la vie mystérieuse et sainte en Dieu, de toute la vie du monde. C’est péché d’enfouir le « talent » que Dieu nous a donné ; mais il faut éviter aussi un autre péché impardonnable, qui est de gaspiller ce talent dans le trouble et l’agitation d’une activité temporelle.

À côté de cette obligation de veiller aux fondements supraterrestres de la vie, il en est une autre qui est de contribuer par une voie indirecte à son perfectionnement chrétien. Cela consiste à *former le monde, du dehors*, à l’aide des forces morales chrétiennes, en l’éclairant par un reflet des rayons de la vérité chrétienne, en [207] perfectionnant les conditions fondamentales de l’existence sur cette terre (la *loi* morale) dans l’esprit de la vérité chrétienne. Comme cette vérité est elle-même *au-dessus de la loi* (du fait qu’elle est liée à la *grâce*), la loi morale, comme il a été indiqué, n’en peut être qu’une approximation, et ne sera jamais sa réalisation complète. La loi morale et sa cristallisation dans les lois, dans les relations entre les gens, dans la législation, l’ordre politique et moral, ne peut jamais « sauver » l’humanité, lui donner la perfection et la félicité. Etant une application de la vérité chrétienne à la réalité du monde, imparfaite et chargée de péchés, elle n’a pas comme tâche d’extirper complètement le mal (ce qui est impossible sur ce plan et par cette voie), mais seulement de protéger la vie contre les forces destructives du mal, de créer les conditions extérieures les plus favorables au perfectionnement extérieur, de défendre la sainteté de la personne contre le mensonge et le mal qui la menacent. La réalisation de cette tâche est inévitablement imparfaite, obérée par le péché qui pénètre tout l’être du monde ; l’action de la loi présuppose donc la contrainte (ne fût-ce qu’une contrainte morale), une limitation de la liberté, une infliction de souffrances. Cela met l’homme dans une situation tragique et paradoxale : réalisant extérieurement la justice, il est *obligé* de prendre sur lui le péché pour autant que la participation active au sort des hommes en ce monde comporte nécessairement une participation à la culpabilité générale du monde. Toute action en ce monde est entachée de péché. Cependant l’homme doit agir quand son action est dictée par l’amour pour les hommes et pour leur bien, c’est-à-dire quand le péché d’inaction, de soumission passive aux forces du mal est plus grave que le péché d’une active opposition au mal.

En considération de cela, nous devons, dans l’estimation de l’imperfection du monde chrétien, distinguer toujours entre les faits de nette *déviation* de la vérité chrétienne, ou de *violation* de cette vérité par une volonté mauvaise et anti-chrétienne, et ceux d’un désaccord de la vie avec la vérité chrétienne, désaccord dans lequel ne se manifeste qu’une imperfection générale et inévitable de l’être du monde, c’est-à-dire dans lequel, bien que sous une forme imparfaite, est conservée une certaine proximité avec l’idéal chrétien. Certes nous ne devons jamais nous tranquilliser au sujet de cette imperfection inévitable, ni la considérer comme un phénomène normal. En termes concrets cela signifie que nous ne devons jamais nous contenter de ce qui a été atteint, mais toujours tendre à un perfectionnement plus grand, à un ennoblissement, une illumination des voies et des habitudes de notre vie ; et le chemin à suivre dans cette marche en avant est pratiquement sans limite, bien qu’il en ait une cependant dans ce fait que l’absolue vérité du Christ ne peut être atteinte de cette façon. L’un et [208] l’autre : mécontentement constant de ce qui a déjà été atteint, effort de perfectionnement plus grand, perception claire et humble de l’immanente imperfection de la nature humaine sur le plan de sa vie purement terrestre, doivent s’unir harmonieusement entre eux dans la conscience chrétienne.

Mais cette dualité possède des racines encore plus profondes, une signification plus générale ; et en cette qualité elle ne coïncide pas avec la dualité des activités sur les deux plans de l’être ; elles se croisent. J’ai ici en vue la dualité générale de la nature humaine, en vertu de laquelle l’homme est à la fois être d’un ordre supérieur, enraciné en Dieu, une « image de Dieu », un fils, en puissance, de Dieu, un être apparenté à Dieu, et en même temps une créature faible et « tombée », chargée de péchés, éloignée de Dieu et s’efforçant seulement de s’unir à Lui. C’est cette dualité que l’Apôtre a devant les yeux dans l’*Épître aux Romains* quand il dit que nous unissons en nous-mêmes un « homme intérieur » qui « trouve satisfaction dans la loi divine » et un prisonnier de la loi du péché qui se trouve dans nos membres (VII, 22, 23) et que « l’Esprit nous fortifie dans nos faiblesses » (VIII, 26) ; le Christ lui-même parle ainsi de cette dualité : « L’esprit est prompt, mais la chair est faible » (Mat. 26, 41). Cela détermine la dualité des formes sous lesquelles peuvent se réaliser la foi et la vérité chrétiennes sur tous les chemins de la vie humaine, aussi bien dans l’attitude intérieure vis-à-vis de Dieu que dans les relations avec les hommes et les conditions de leur existence. Nous devons toujours faire une distinction entre notre union *essentielle* avec la Vérité et Dieu d’une part, et le côté *pédagogique* de leur réalisation d’autre part, qui tient compte de l’imperfection de notre nature et tente de la surmonter dans la mesure du possible et sous la forme la plus rationnelle. Que ce soit dans notre vie spirituelle de prière et de contemplation, dans notre gravitation intérieure vers Dieu et notre union à Lui, ou dans notre vie morale, dans nos relations avec les hommes et l’édification par eux de notre vie extérieure, une force essentielle de grâce agit qui est en puissance le fondement et la racine de notre être, et en même temps une lutte purement humaine se livre, dans laquelle nous devons lentement, peu à peu, avec peine, nous soumettre à une certaine éducation et auto-éducation, nous transformer pour que notre nature empirique commence, ne fût-ce qu’à s’approcher *de ce que nous sommes de par notre nature spirituelle*. C’est à peu près la différence qui existe entre la vie organique, la croissance et l’épanouissement organiques, et les activités mécaniques qui aident ce processus organique à se réaliser. La plante ou l’arbre, d’une manière mystérieuse et à jamais incompréhensible, sortent d’une graine et grandissent, portent des fleurs et des fruits ; mais le jardinier doit creuser le sol tout autour et fumer la terre, couper les branches inutiles, détruire [209] les parasites, arroser, etc... Or, l’homme est à la fois plante et jardinier ; son âme doit vivre et grandir, se nourrissant de l’afflux intérieur de la grâce, et c’est elle qui doit s’occuper de prendre toutes les mesures prévues pour aider à cette évolution et écarter ce qui la gêne.

En conséquence la réalisation de la vérité chrétienne en la vie humaine a nécessairement deux aspects : d’un côté nous devons à chaque instant de notre vie *posséder* dans une certaine mesure cette vérité, vivre d’elle ; elle doit *être présente et agir en nous dans toute la plénitude de sa perfection* ; en d’autres termes, l’âme de l’homme doit être immédiatement et tout à fait intimement unie à Dieu même, elle doit séjourner en Dieu et Lui en elle ; et d’autre part nous devons aussi, lentement, par des voies compliquées et détournées, déterminées par notre nature, nous approcher de la vérité, en ayant recours à toutes les mesures pédagogiques appropriées et qui participent à cette marche en avant. La majorité des querelles théologiques, ressenties le plus souvent comme des divergences inconciliables, proviennent de ce que chacune des parties opposées a en vue l’un de ces deux éléments constitutifs de la vie religieuse, mais oublie l’autre ou le méprise. Mais ici comme partout, la vérité authentique et intégrale n’est pas unilatérale et ne peut être entièrement exprimée par la formule disjonctive : « ou l’un, ou l’autre » : elle est plénitude comme union des contraires ; au nombre des paroles évangéliques les moins comprises et assimilées se trouve la large et conciliante injonction de ce précepte : « il convient de faire ceci et de ne pas laisser cela » (Mat. 23, 23).

Il ne faut jamais oublier de rendre justice à cette uni-dualité et de l’observer. Dans tous les domaines et sur toutes les routes de réalisation de la foi et de la vérité chrétienne, il faut estimer, garder, connaître et chérir la sainteté même du lien essentiel qui nous unit à Dieu, la sainteté de notre vie immédiate en Lui. Nous devons aussi sauvegarder, affermir, développer la plénitude des formes pédagogiques et éducatives de la vie qui nous aident à surmonter notre faiblesse humaine et à nous approcher de Dieu, peu à peu, selon la mesure de nos forces. Pour autant que la théologie traditionnelle a en vue cette uni-dualité dans la différenciation entre l’Église « triomphante » et l’Église « militante », il faut se rappeler que ces deux aspects de l’Église et de la vie chrétienne se présentent *ensemble et simultanément*, dans les limites de notre existence terrestre, et qu’à chaque instant de notre vie nous devons participer *à tous les deux*, vivre de telle façon que nous soyons des membres dignes de l’Église en ces *deux* sens.

[210]

**Dieu est avec nous.  
TROISIÈME PARTIE**

Chapitre 2

Réalisation de la foi  
dans la vie spirituelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

Par cette expression : « réalisation de la foi », ou de la vérité chrétienne, on entend en termes plus précis sa réalisation dans la vie terrestre, dans les rapports moraux entre les gens ; cette conception de la réalisation de la foi est mon point de départ dans ces réflexions. Mais il ne faut pas oublier que la vérité chrétienne est tournée, comme on le sait, immédiatement vers l’âme même de l’homme, vers son être intérieur. Son assimilation par l’homme est donc en premier lieu sa « réalisation », invisible au monde, dans les profondeurs de l’âme ; elle est une activité de la vie spirituelle. La révélation chrétienne nous donne la conscience rassurante de notre intimité avec Dieu, plus encore, de l’enracinement de notre être en lui, de même que de l’être réel et de la présence réelle de Dieu en nous. Mais, comme nous venons de le voir, cette proximité de Dieu, cette inébranlable sûreté de la possession est unie dans une certaine mesure (par suite précisément de la dualité de la nature humaine) à l’éloignement, à la nécessité de *tendre* vers Dieu, de chercher à obtenir, intensément et activement, cette union à Lui, bref de *réaliser* en nous cet être humano-divin dont nous sommes, de par notre nature, les participants en puissance. Nous possédons Dieu et Le cherchons à la fois ; nous ne pouvons Le chercher que parce que nous le possédons, mais nous ne pouvons Le posséder que dans la mesure où nous Le cherchons et tendons vers lui. Nous jouissons de Son éternelle présence près de nous et en nous, présence qui ne peut nous être retirée, et nous luttons opiniâtrement pour ne pas Le perdre, pour Le posséder solidement et profondément, Le faire pénétrer en nous ou pénétrer en Lui. Notre vie religieuse est une lutte, une activité constantes. Nous devons combattre sans trêve la faiblesse de notre chair, notre aveuglement dans le péché, pour réaliser la félicité de la vie divino-humaine dont il nous a été fait don. Nous devons incessamment garder et défendre notre éternel avoir, notre « trésor dans les cieux ». Certes, les voleurs ne peuvent nous le prendre, ni la rouille et les vers le ronger, mais il peut nous échapper si la volonté [211] active de le posséder faiblit en nous. Une telle réalisation de la foi est la condition de toute autre réalisation, extérieure et visible de cette même foi dans notre vie. Pour que la vérité du Christ puisse s’incarner dans le monde, apposer son cachet sur l’organisation morale de la vie humaine, elle doit s’incarner d’abord dans notre âme, la pénétrer, l’illuminer, la vivifier.

Décrire cette première et fondamentale réalisation de la foi serait donner toute une théorie de la vie spirituelle et religieuse et dépasserait les limites de ces réflexions. Je me bornerai à indiquer quelques éléments particulièrement importants et en union avec le problème général de la « réalisation de la foi ».

Cette réalisation de la foi dans la vie spirituelle coïncide avec ce qu’on appelle ordinairement « vie de prière ». Cette conception néanmoins ne doit pas être prise dans un sens trop étroit. La « prière » n’est pas nécessairement une « supplication », une demande adressée à Dieu : il existe aussi, en effet, une prière de louange à Dieu, et une prière de soumission, d’humilité et de confiance (« Que ta volonté soit faite ! ») ; mais dans un sens plus large, la vie de prière n’est pas forcément un discours adressé à Dieu. Bien que la communion avec Dieu ait son expression naturelle (comme les relations avec les hommes), dans la parole, on doit l’entendre dans un sens plus large. Toute la littérature mystique atteste que dans la vie religieuse en sa plus haute intensité, contemplation et union remplacent la prière ; quelque chose d’analogue se présente nécessairement aussi aux degrés ordinaires et moyens de cette vie religieuse. De même que la communion la plus intime dans l’amour avec un être humain est plutôt silencieuse et se réjouit simplement de la présence de cet être, est une simple contemplation de son image pour nous charmante ; de même aussi une communion intime avec Dieu peut en être une silencieuse contemplation, une absorption en nous de sa réalité. La réalisation de la foi dans la vie spirituelle peut être définie en termes généraux comme un effort pour se rapprocher de Dieu et Le posséder, comme un mouvement intérieur de l’âme à Sa rencontre. Comme Dieu est éternellement présent, quand nous nous tournons vers Lui nous Le possédons et trouvons la paix en Lui, clairement ou confusément, avec intensité ou faiblement, avec une pleine réalité ou en puissance. Au fond, la réalisation de la foi, au sens large et général de ce concept, coïncide avec celui de la vie *spirituelle* consciente. Cela signifie le travail d’enracinement de la vie spirituelle dans le principe lumineux, transfiguré, théandrique de l’*esprit*. Comme il a déjà été dit, une opiniâtre tension de la volonté est indispensable pour que notre attention ne soit pas détournée par des impressions sensibles et puisse se concentrer sur les profondeurs transcendantes de l’être, sur l’invisible réalité de Dieu qui, dans ces conditions, se donne et se découvre à nous avec une [212] parfaite clarté. C’est un labeur véritable, une véritable lutte, l’activité la plus profonde et la plus tendue qui soit accessible à l’homme. C’est en fin de compte une authentique création dans laquelle, par l’effort de la volonté créatrice, nous transfigurons la réalité, créons quelque chose de parfaitement nouveau, sans précédent : la réalité transfigurée de notre être, du nouvel homme, bien que, comme c’est le cas pour toute création, le dernier résultat de ce travail ne soit pas l’œuvre de nos mains, mais un don reçu d’en haut par nous et comme en récompense pour l’opiniâtreté de nos efforts. Ceux qui par « activité » entendent seulement un travail physique, toutes sortes de tracas, de soucis, de mesures à prendre en vue d’une transformation extérieure de la réalité et de notre sort terrestre, n’ont pas la moindre idée de cette activité tendue au maximum, et dont l’homme est capable dans les profondeurs de son esprit. Un tel travail de création constitue précisément la vie spirituelle, la transfiguration active de l’âme qui lui permet d’être constamment tournée vers Dieu et de Le posséder véritablement. Les anciens Grecs comprenaient cela quand ils affirmaient (affirmation incompréhensible à l’esprit pratique de l’homme contemporain), que la contemplation intellectuelle était la plus haute activité humaine. En comparaison avec elle l’agitation et la hâte effrénée de la vie d’action et d’affaires, de la vie politique et sociale est l’expression d’une profonde paresse et passivité spirituelle.

La communion avec Dieu s’opère de par sa nature à une profondeur invisible au monde ; dans cette communion l’âme humaine sort des limites de son être terrestre et empirique, surmonte, ne fût-ce que pour peu de temps, son assujettissement à la chair et aux puissances de ce monde, et entre dans la sphère d’un être supra-cosmique et divin. En d’autres termes, cette communion signifie que notre effort vers Dieu est couronné de succès, qu’après que nous avons frappé, la porte nous a été réellement ouverte et que, « de là-bas », d’un autre monde, d’un monde supérieur, se répandent sur nous les pouvoirs de la grâce qui transfigurent notre être. Alors est donnée à celui-ci une richesse effective, notre existence *seulement* humaine et terrestre est complétée par cette réalité *théandrique* qui est notre nature véritable. La communion avec Dieu est, bien qu’à un degré minimum, une *transfiguration* de l’âme. Si simple et naturel que soit cela pour les personnes habituées à la vie de prière, ou, en termes plus généraux, à la vie spirituelle consciente et voulue, il y a là pourtant une manifestation et un processus d’ordre non naturel, déjà surnaturel, une sorte de *miracle* intime, invisible du dehors ; car nous n’avons pas affaire ici à une simple activité intérieure humaine, mais à un afflux réel de grâce provenant de la sphère de l’être divin, et à une pénétration réelle de Dieu dans l’âme humaine.

[213]

Bien que cette communion de l’âme avec Dieu soit, de par sa nature, mystérieuse, c’est-à-dire purement spirituelle, invisible au monde, et s’accomplisse dans la solitude et dans l’isolement, il n’y a pas lieu cependant de conclure que les voies et les formes de la réalisation de la foi dans la vie spirituelle doivent rester invisibles, cachées, solitaires, c’est-à-dire que la communion avec Dieu, le « contact avec d’autres mondes » ne sont possibles que si nous nous isolons, nous séparant du monde, nous enfermant en nous-mêmes. C’est l’erreur où tombe le *spiritualisme abstrait* qui montre ainsi combien il est loin de la plénitude de la vie spirituelle et donc de la plénitude de la vérité chrétienne. Nous avons déjà vu que tout éloignement du monde, tout ascétisme n’est pas un but mais seulement une voie, une voie détournée, la meilleure pour atteindre le but final, qui est la transfiguration et le salut du monde. Pour la conscience chrétienne (en opposition avec le Platonisme) l’immortalité de l’âme détachée du corps n’est pas la plus haute forme d’être : elle est complétée par l’idée de la résurrection dans la chair, de la renaissance de la vie en sa plénitude concrète sous une forme nouvelle et lumineuse. L’existence de l’esprit détaché de la chair est seulement une étape sur le chemin qui mène à la *victoire* de l’esprit sur la chair et à l’insertion de l’intégrité de l’être dans le lumineux « Royaume de Dieu ». L’idéal chrétien n’est pas la fuite hors du monde comme hors d’un mal pur, mais une active possession du monde en vue de sa guérison et de son salut. En termes de stratégie, la reculade dans la forteresse de l’esprit n’est ici qu’une mesure tactique indispensable au succès plus grand d’une sortie, d’une attaque qui nous permettra d’avoir raison des forces de l’ennemi. Le but de la vie chrétienne n’est pas un timide « isolationnisme », mais une courageuse victoire sur le monde. Croyant à l’incarnation de Dieu, le Christianisme croit par cela même à l’*incarnation* de l’esprit et de sa vérité.

Mais ce point de vue présuppose que toute la réalité visible et incarnée du monde n’est pas du tout, en soi, hostile, étrangère à l’esprit, mais qu’elle est au contraire, de par sa nature traditionnelle, la sphère de la manifestation naturelle de l’esprit et de son incarnation. En d’autres mots, il présuppose que le monde étant créé par Dieu, étant donc en principe, une certaine image de la Divinité et comme nourri, en ses premiers fondements, d’être divin, parle partout de cet être et, pour cette raison, peut être lui-même un canal entre l’âme humaine et Dieu. De ce fait aussi la « chair » n’est pas qu’un élément hostile et opposé à l’esprit (elle ne l’est que dans son état inférieur, « déchu », antinaturel peut-on dire) : mais elle est en même temps instrument, médium, demeure naturelle de l’esprit, élément appelé à l’exprimer et l’incarner. Sans doute la vie spirituelle suppose le calme, le recueillement de l’esprit, le renoncement à tout ce qui est vain, à tout ce [214] qui agite et excite, dans le monde et dans notre propre chair ; elle veut aussi que l’on s’éloigne du torrent confus et inquiet du temps avec sa succession bariolée, et qui trouble l’attention, d’impressions s’introduisant dans la paix éternelle de ce qui demeure. Comme le dit Platon, l’âme doit s’élever au-dessus de ce « qui seulement surgit et disparaît, mais jamais n’est vraiment », et tendre vers ce qui est véritablement, vers le monde des Idées éternelles. Mais ce « monde des Idées » est lui-même destiné à s’incarner dans l’être concret, et ce monde éternellement existant, nous le pressentons par l’intermédiaire de ses similitudes sensibles et incarnations. Ce n’est pas l’aveugle ni le sourd qui entend et voit Dieu, mais « celui qui a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre ».

Il s’ensuit que dans la voie de la lutte spirituelle qui conduit à l’union et au fusionnement de l’âme humaine avec Dieu, l’homme ne doit pas seulement surmonter sa chair (en ce par quoi elle lui est hostile) mais aussi tirer parti de toutes les aptitudes et qualités de cette chair grâce auxquelles elle peut lui être un instrument et un canal pour les forces spirituelles. Ainsi il est évident que le saint lui-même doit se servir de ses yeux et de ses oreilles, ne fût-ce que pour lire et écouter la parole de Dieu. Il n’est pas moins clair que l’une des voies à tout le moins qui mènent à la perception de Dieu est la contemplation de la beauté visible de la création. Le Christ parle de la beauté de la fleur des champs, du lys des champs, comme d’un témoignage du bienfaisant amour divin pour les créatures. Toutes les paraboles du Christ sont des allusions à de terrestres réalités dans lesquelles sont incarnés et symboliquement visibles les rapports et les forces de l’être spirituel divin. Un sentiment religieux parfaitement immédiat et naturel oblige l’homme à sentir dans l’infini d’un ciel étoilé par exemple, ou dans un beau paysage, la grandeur de Dieu.

Comme il a été dit plus haut, tout mouvement de l’âme *en profondeur* est d’autre part son expansion *en largeur*, perception aimante de la plénitude de l’être ; plus nous sommes près de Dieu, plus nous le sommes aussi de la plénitude de Sa création. Mais cela veut dire que le chemin de la réalisation de la foi dans la vie spirituelle ne passe pas seulement par l’isolement et le renoncement ; il passe aussi par la perception religieuse de tout ce qui est visible et palpable, qui est sur terre le symbole de l’être divin, ou en quoi nous pouvons sentir la réelle présence de Dieu, par la communion aimante de l’esprit avec le monde.

Cette corrélation est d’une importance de premier plan pour la compréhension de la structure véritable, correspondant à sa destination, de la vie religieuse de prière, pour la compréhension aussi de la forme qui lui convient. Sans doute, par ses fondements inébranlables, ses vivantes racines, cette vie reste toujours une [215] attitude intérieure, invisible, de l’esprit humain tourné en ses profondeurs vers Dieu, une communion solitaire de l’âme avec Lui. C’est ce que Plotin appelait d’une expression géniale : « La fuite de l’unique vers l’Unique ». Et la première forme extérieure et nécessaire de cette communion est la prière solitaire et le recueillement dans notre chambre, portes fermées : l’amour de Dieu, comme celui qu’on a pour l’homme, suppose l’union avec Lui, personnelle et invisible au monde. Mais cette forme, *première* et *nécessaire*, de l’union à Dieu n’est pas *unique*.

Au contraire, comme dans la conscience chrétienne l’amour de Dieu non seulement *mène* à l’amour des hommes, mais, de par sa nature, *coïncide* avec lui, la communion avec Dieu déborde naturellement dans la communion religieuse avec les hommes et s’accomplit nécessairement sous la forme de cette communion, sous la forme d’une prière unie, commune, solidaire, d’un service divin public ou commune *œuvre universelle* (on sait que c’est là le sens littéral du mot « liturgie »).

Dieu, de par son essence même, n’est pas seulement « *mon* Père », mais précisément « *notre* Père », ainsi qu’Il est appelé dans l’Oraison Dominicale. La communion individuelle et secrète de l’âme avec Dieu suppose en même temps l’*ouverture* de l’âme à la *communion* et l’exige. La vie religieuse est simultanément et indivisiblement à la fois *solitaire* et *sociale*. Celui à qui cela paraît paradoxal témoigne seulement par là qu’il ne comprend pas la structure générale et traditionnelle de la vie spirituelle et religieuse, en vertu de laquelle précisément l’âme *s’élargit dans ses profondeurs, s’ouvre à la communion*, se joint à la plénitude collective de l’être spirituel. C’est pourquoi on ne peut absolument pas appliquer ici les mesures empruntées aux représentations concrètes, sensorielles et aux corrélations extérieures. Non seulement la vie religieuse chrétienne, mais aussi toute vie religieuse est d’une manière générale *socio-morphique* de par son essence même, et trouve sa naturelle expression dans la communion et l’unité des croyants dans la concorde spirituelle.

Mais cela n’épuise pas la question. L’idée qui domine dans les confessions protestantes, selon laquelle les services divins célébrés au temple sont de simples prières dites en commun par les croyants, ne répond pas à un sens plus profond, mystique, de cette communion religieuse de l’âme avec son alentour, qui est à la fois l’expression naturelle et la forme naturelle de l’union de l’âme à Dieu. Le service divin, comme la prière en commun des croyants, peut en soi signifier, et souvent signifie seulement, que beaucoup de personnes, en même temps et au même endroit, et, quand même, chacune *en particulier*, *pour soi*, sont tournées vers Dieu. Mais la véritable communion par la prière suppose davantage, à savoir certaine présence réelle de la sainteté divine en tant que réalité [216] *commune à tous*, *à la fois pour tous et en tous* ; elle suppose aussi que tous sont saisis par l’objet de la foi qui les unit et les fond tous ensemble. Il est nécessaire pour cela que le temple et le service liturgique célébré dans le temple soient ressentis comme l’endroit ou le milieu dans lequel Dieu lui-même est réellement présent. La communion religieuse entre croyants est alors unie à la perception collective du sacré et du divin sous l’apparence extérieure et visible des actions et des choses, à la perception de la chair du monde comme manifestation symbolique de la Divinité, et s’accomplit par l’intermédiaire de cette perception. La beauté architecturale d’une église, les images visibles du Christ et des saints, les flammes des cierges, le parfum de l’encens, la beauté musicale et poétique des hymnes, tout cela aide naturellement l’homme à se rapprocher de Dieu. Et l’âme humaine, guidée par un instinct religieux infaillible et spontané, a recours à ces formes extérieures et charnelles qui l’aident à se recueillir sur l’être mystérieux, invisible et supraterrestre de la réalité divine. En outre, ces formes sont ressenties comme celles d’une incarnation réelle, terrestre, de la sainteté divine ; l’Esprit divin souffle réellement en elles et touche l’âme humaine. Se refuser à user de ces intermédiaires de la réalité transcendante en affirmant d’une manière exclusive l’absolue transcendance et invisibilité de Dieu, mène par une loi générale, non pas à la divinisation de la vie religieuse, mais à son appauvrissement. Il n’y a pas le moindre doute que, malgré toute la profondeur et l’intensité de l’esprit religieux subjectif dans le protestantisme, l’iconoclasie (au sens large de ce concept) et la tendance protestante à limiter le culte à une simple prière en commun, à l’exclusion de tout ce qui porte le caractère de sensation réelle de la présence de Dieu dans les symboles qui l’expriment, a mené, non pas à l’épanouissement et à l’enrichissement de la vie religieuse, mais à son desséchement et appauvrissement. Il est encore plus indéniable que l’argument habituel et rationnellement si convaincant contre la vie cultuelle : « Pourquoi aller à l’église quand il est possible de prier Dieu en tête-à-tête dans sa chambre ? » est dans neuf cas sur dix simplement une excuse hypocrite pour une perte totale de vie religieuse. Un saint ermite peut sans doute, dans le désert ou dans sa cellule, être avec Dieu en communion plus intime et intense que des paroissiens dans une église ; mais l’homme ordinaire et moyen qui ne fréquente pas l’église cesse en règle générale de prier chez lui.

En connexion avec cela se révèle aussi à l’intuition religieuse libre la nature du *sacrement*. Le sacrement, au sens fondamental et général de ce concept, se présente partout où la grâce divine touche l’âme humaine, afflue en elle par la perception d’une réalité extérieure donnée par les sens. La langue grecque (et l’Église [217] d’Orient) désigne le sacrement d’une manière tout à fait adéquate, par le mot *mystère*. Et comme Dieu est partout, invisiblement présent en chaque créature, il peut, en principe, y avoir un sacrement là où se rencontre une réalité quelconque en tout acte de notre vie ; strictement parlant, une âme religieusement ouverte, et qui voit parfaitement, doit avoir conscience de tout ce qui existe au monde et de toute notre vie comme d’un sacrement. En ce sens le sacrement est un élément nécessaire et constant de notre vie religieuse. En fait, une conscience sensible à la perception religieuse ressent comme véritables sacrements à tout le moins des faits essentiels comme la naissance d’un être humain, l’agonie et la mort, le soulagement de l’âme dans le repentir, l’amour érotique, le lien conjugal et familial, l’héroïsme moral, toute rencontre avec la beauté. C’est pourquoi, contrairement à l’attitude rationaliste ordinaire, ou au point de vue spiritualiste abstrait, la question fondamentale concernant les sacrements fixés par l’Église doit être de savoir, non pas comment on peut croire que des actes extérieurs déterminés ou un contact avec une réalité matérielle peuvent être un canal de la grâce, mais pourquoi une telle action est attachée *seulement* aux actes et réalités qui sont liturgiquement fixés. Pour la conscience contemporaine, prosaïque et sans Dieu, toute réalité sensorielle de l’être du monde est quelque chose d’insignifiant, d’absurde, de grossièrement matériel, si bien que la foi en la possibilité d’une attribution des vertus de la grâce par le truchement de cette réalité est représentée comme illusion, superstition primitive, « fétichisme ». Mais une conscience religieusement ouverte et sensible accueille au contraire toute vie avec crainte et respect, sent la présence de la force et de la grandeur divine en tout et à travers tout, si bien qu’une éventuelle perplexité proviendrait ici non pas d’une *reconnaissance* du sacrement en général, mais au contraire d’une *limitation* de la sphère sacramentelle à un petit groupe de faits préalablement fixés. La réponse générale à cette difficulté consiste à dire que, bien que Dieu soit présent en tout ce qui est, nous sentons plus fortement et clairement Sa réalité et elle se répand en fait ou tout au moins plus pleinement en nous dans certaines conditions déterminées et certaines situations particulières. On peut être conscient de la présence de Dieu dans chaque herbe des champs. Le sentir au milieu de la nature ; et cependant, quand nous entrons dans une église, nous sommes saisis par un sentiment extrêmement vif de la proximité de Dieu, de Sa présence vivante en ce lieu précisément. Cette double conscience est exprimée d’une manière pénétrante et noble dans l’Ancien Testament par la prière de Salomon, lors de la dédicace du temple qu’il avait édifié : « Voici que le ciel et le ciel des cieux ne peuvent vous contenir : combien moins cette maison que j’ai construite ; mais daignez écouter la [218] prière que Votre esclave y élève vers Vous... » (I Rois VII, 27-29).

La communion liturgique avec Dieu à travers des symboles visibles, perceptibles par les sens, contient des actes et réalités dans lesquels la conscience de cette communion atteint pour ainsi dire son point culminant : l’âme s’ouvre au maximum à Dieu, et la grâce se répand donc en nous avec le maximum d’intensité. En déterminant quels sont précisément ces actes et réalités, nous avons toute raison de nous fier à la tradition religieuse qui nous unit aux antiques et traditionnelles représentations humaines, à l’époque spirituelle où la conscience enfantine et naïve, ouverte à l’accueil des mystères et à la compréhension de l’importance religieuse de l’être, comprenait mieux cela que ne peut le faire l’homme d’aujourd’hui. Cette antique expérience religieuse (qu’il ne faut pas orgueilleusement mépriser en y voyant de la superstition, mais dont on doit tirer un enseignement) inspire évidemment les préceptes concernant les sacrements, préceptes donnés par l’Écriture Sainte et la tradition de l’Église. C’est ainsi que les ablutions sont prises comme symboles de purification et de renaissance religieuse, et deviennent en cette qualité sacrement de baptême. C’est ainsi également que manger le pain et boire le vin consacrés par la prière, est recommandé par le Christ comme symbole du partage de Sa chair et de Son sang, c’est-à-dire d’une communion réelle avec Son être. Les explications rationnelles d’une théologie abstraite au sujet du lien unissant ici la réalité sensible des choses et des actes corporels à la réalité spirituelle des forces divines et des vertus de la grâce, sont au fond stériles car elles sont sans objet. La querelle entre une interprétation « *seulement* symbolique » des sacrements et l’affirmation de la présence réelle en eux de Dieu et des vertus de Sa grâce, est elle-même fondée sur un malentendu, sur une antithèse rationaliste entre des réalités données supra rationnellement en tant qu’unité indivisible. Dans le sacrement de l’Eucharistie, par exemple, il ne s’agit pas d’une transformation « chimique » du pain et du vin en chair et en sang du Christ, et le concept scolastique de la « transsubstantiation » est ici tout au moins inadéquat du fait de son rationalisme. Mais ce sacrement, comme tous les autres, n’est pas simplement « symbole » ou « allégorie » au sens nominaliste d’un simple signe conventionnel, sans lien réel avec ce qu’il désigne. Il n’est pas symbole vide, étranger à la réalité, mais réalité même, en son être adéquat, et précisément *réalité symbolisée*, réalité vraiment présente, qui transparaît et pénètre en nous par un symbole sensible. Une seule chose est essentielle ici : que nous sentions la réalité divine, et que nous ayons la vivante perception de sa présence. Dans le cas contraire le sacrement deviendrait un rite conventionnel et par cela même perdrait sa force de vie, son vrai sens religieux.

Pour une conscience religieuse libre, non prévenue et suffisamment [219] informée, deux choses sont tout de suite parfaitement évidentes : la doctrine de l’Église sur les sacrements possède un sens profond et salutaire, *essentiellement et réellement* justifié ; en second lieu, les fermes statuts ecclésiastiques concernant le nombre, le caractère, l’ordre et les conditions des sacrements ont seulement une importance relative, c’est-à-dire, éducative et disciplinaire. La perception vraiment pieuse de la réalité divine dans une communion avec elle par la prière est incompatible avec une expression anarchique de cette réalité et exige qu’elle soit formulée d’une manière précise. De plus la fixation des sacrements par l’Église est une certaine *concentration* et *localisation* de leur principe universel en tant qu’afflux de la grâce par le canal de la réalité sensible. Une telle concentration et localisation s’opposant à la tendance de la conscience humaine à une perception négligée, indifférente, non religieuse de la réalité possède évidemment une énorme importance religieuse et éducative. L’Église, indirectement, admet elle-même une large compréhension, librement religieuse, de la nature du sacrement ; en effet d’une part, elle reconnaît à côté des sacrements (*sacramenta*), au sens spécifique et restreint de ce concept, une quantité indéterminée « d’actes sacramentels » (*Sacramentalia*) ; d’autre part, elle permet que dans certaines circonstances de véritables sacrements soient conférés en dehors de ceux qui sont usuels et fermement réglementés. L’interprétation proposée du sens positif du sacrement, étrangère à toute idéalisation idolâtrique, ou absolutisation des formes extérieures, est évidemment pleinement compatible avec le principe proclamé dans l’Évangile de saint Jean, selon lequel le véritable culte divin est un culte « en esprit et en vérité ».

On peut dire la même chose de la réalisation de la foi par la liturgie et la prière. Son point culminant est l’expérience du sacrement comme influx réel de grâce, et elle possède une signification essentielle, étant une rencontre vivante, à travers les symboles sensibles, avec la réalité divine, et une union des âmes humaines entre elles par une participation collective à cette réalité. En même temps l’action liturgique possède une essentielle et irremplaçable *valeur pédagogique générale* dans la vie de dévotion et de spiritualité (comme cela nous est apparu à la fin du chapitre précédent) : celle d’un concours à l’œuvre difficile de l’épanouissement de l’âme humaine à la rencontre de Dieu, et d’une illumination et transfiguration spirituelle de l’homme.

La première chose que nous montre immédiatement l’expérience est l’aide qu’apporte à notre vie spirituelle la forme achevée et immuablement ferme du rituel religieux. Une conscience religieuse sans profondeur, élémentaire et rationalisante, penche à considérer tout *rite* comme forme dure et morte qui gêne la liberté de l’esprit. C’est aussi superficiel que de considérer la liberté [220] comme équivalente à l’arbitraire et à l’informe et de voir en chaque loi comme telle une violation de la liberté. Il est au contraire tout à fait évident que la loi est l’unique et indispensable garantie de la liberté, bien qu’elle puisse aussi dégénérer en une despotique répression de cette liberté. Il y a quelque chose d’analogue à cela dans le rapport qui existe entre le rituel ecclésiastique établi et le besoin qu’a l’âme individuelle de vivre librement ses sentiments religieux et de les exprimer librement. La conscience religieuse, étant, comme nous l’avons montré, une activité créatrice, exige des formes pour son expression. Or tout ce qui est profondément vécu et s’accomplit dans les profondeurs de l’esprit, et surtout ce qui dépasse les limites de la sphère purement humaine comme le fait la communion théandrique de l’âme avec Dieu, a besoin d’être exprimé, extériorisé, mais reste en règle générale inexprimable pour l’homme isolé. Seuls les poètes, les compositeurs, les peintres et les sculpteurs sont en état de trouver pleine satisfaction pour leur élan créateur et de s’exprimer véritablement. Gœthe dit que l’homme devient muet dans la souffrance et que le poète seul a reçu le don de l’exprimer : « *Und wo der Mensch in seiner Qual verstummt ! Mir gab ein Gott zu sagen was ich leide*. » Encore plus inexprimable est la félicité que procure à l’âme l’illumination spirituelle, la communion avec Dieu. Il ne reste plus alors à l’homme, incapable lui-même de louer dignement Dieu, que de trouver un moyen d’exprimer ses sentiments en utilisant les formes fixées du rituel religieux, fruit de l’expérience collective, esthétique et religieuse de l’humanité croyante. D’une part il ne peut espérer trouver par un effort personnel une forme d’art plus parfaite, répondant mieux à ses propres sentiments que celle qui lui est donnée ici toute prête, elle est en effet le résultat de la création religieuse en commun d’hommes qui sont en outre les plus hauts génies religieux ; d’autre part, même si tout dans cette forme et ces paroles empruntées ne lui est pas compréhensible ou n’est pas conforme à sa nature, le seul fait que lui est ouvert ainsi comme un canal où répandre des sentiments pour lesquels il ne peut trouver lui-même une expression, et que s’établit, par la force de l’habitude, un certain *automatisme* de l’expression, est pour lui une aide immense par laquelle il est délivré du tourment qu’il éprouve de ne pouvoir exprimer l’inexprimable. (Il va de soi qu’ici, comme pour toute influence sur l’âme de la *forme* pure, le danger existe aussi d’une dégénérescence dans le *formalisme*, dans une domination de la forme vide de contenu : danger contre lequel il faut toujours que l’esprit de l’homme soit en garde.)

La valeur du rituel ecclésiastique coïncide sous ce rapport avec la valeur générale, dans la vie de l’homme, de la tradition, du conservatisme, de l’utilisation des formes mûres et établies. [221] Aucune création humaine n’est faite de rien, n’est production d’une forme absolument nouvelle tirée du chaos pur et amorphe. Les plus grands artistes et penseurs doivent en leurs créations suivre une tradition quelconque, passer par son école, naître d’elle pour ainsi dire. L’exemple le plus clair et convaincant en est que l’artiste du verbe ne peut lui-même créer la langue ; il doit tirer parti du génie artistique séculaire et de la sagesse du peuple, incarnés dans les mots et les formes de la langue ; ce n’est qu’après s’être tout imprégné de ce que la tradition verbale avait créé qu’il peut développer et perfectionner ces acquisitions. Cela découle en fin de compte de la solidarité organique de l’esprit des hommes, de ce fait que l’individualité, la personnalité ne sont pensables, de par leur nature propre, que comme rameaux ou rejetons de l’arbre de la nationalité ou de l’humanité. Ceci sera étudié plus en détail et en d’autres circonstances. Je dirai seulement que la forme courante et toute prête qui s’est constituée pour la vie de prière, encadrant la vie religieuse individuellement inexprimable, la féconde infiniment, lui donne une libre issue, bien plus qu’elle ne la gêne et ne la limite. Dans toute œuvre de création, l’expression, l’incarnation en des formes perceptibles aux sens, n’est pas un acte s’unissant du dehors à l’être intérieur de ce qui est créé et dont il serait le simple couronnement pour ainsi dire : c’est un indispensable élément de sa réalisation et de sa fécondité *intérieures*. C’est ainsi qu’une pensée par exemple n’est vraiment née, n’est vraiment claire en soi, que quand elle s’est trouvée une expression adéquate dans les mots. De même la vie religieuse ne se forme vraiment, ne s’affermit, en bref, ne se réalise pleinement qu’en trouvant la forme de son expression. C’est là le sens fondamental, religieusement éducatif de l’office religieux établi : il soutient la vie religieuse par le pouvoir formateur de ce qu’a produit une création collective et qui s’est cristallisée.

Ce pouvoir formateur et donc fécondant du culte rituel possède sans doute (comme nous l’avons rapidement montré il y a un instant) également son mauvais côté, pour autant que la forme a souvent tendance à devenir quelque chose qui se suffit à soi-même et par conséquent voile son contenu religieux. L’habitude d’une forme religieuse déterminée mène psychologiquement et d’une manière presque inévitable à un déplacement de la conscience religieuse elle-même, des sentiments de piété, et les fait passer de leur objet réel : Dieu et Sa vérité, à la forme comme telle de la prière rituelle. Les traditions liturgiques, en règle générale, sont même beaucoup plus fortes que les traditions dogmatiques. L’attachement à une forme liturgique habituelle mène aisément à un sentiment aigu d’inadmissible étrangeté et même de sacrilège en présence d’autres formes, au fond aussi légitimes ; c’est le résultat d’un attachement déraisonnable à la forme comme telle, [222] d’une sorte d’intoxication par elle, qui tue l’esprit. Les querelles pour ou contre telle ou telle forme liturgique dégénèrent facilement en d’absurdes et insolubles conflits entre deux idolâtries. Dans l’histoire religieuse ces querelles ont souvent déchaîné les forces démoniaques non seulement d’aliénation mutuelle, mais aussi de haine. C’est pourquoi on oubliait parfois et foulait aux pieds le principal, c’est-à-dire que Dieu est amour et que sans respect, compréhension et tolérance réciproques, sans un délicat amour fraternel, la grande force salvatrice de la vie religieuse disparaît des âmes humaines et devient son opposé, la force infernale du mal. De même aussi une forme liturgique fixée de vie religieuse peut en certains cas tellement remplir la conscience religieuse en se développant en elle comme contre nature qu’elle est capable d’en refouler parfois tout le contenu religieux moral et humain. On sait qu’une grande piété ecclésiastique peut s’unir à certains moments à l’insensibilité, au manque de charité et même au relâchement moral. Mais cette fatale, attristante et presque inévitable possibilité d’abus n’est pas plus un argument contre la valeur et la nécessité d’un usage normal des formes religieuses qu’un formalisme glacé et vide ne réfute la nécessité, la valeur et le sens positif de la *forme* comme telle, cette expression du divin principe créateur qui a mis de l’ordre dans le chaos.

Cela nous mène à la question générale de l’importance des règles stables et des lois de la vie spirituelle ; — sujet en rapport évident avec les considérations du précédent chapitre. Dans sa nature fondamentale et sa réalisation supérieure, la vérité suppose la liberté et n’est possible qu’en elle. La vérité est *vie* ; mais la vie et la liberté, création spontanée que l’extérieur ne détermine ni ne limite, coïncident entre elles. « Dieu est Esprit ; et là où est l’Esprit du Seigneur, là est aussi la vérité. » S’il en est ainsi, alors la réalisation de la foi ou vérité, le mouvement de l’âme vers Dieu, n’est possible que dans la liberté. Le chemin, ou le mouvement sur ce chemin, ne se distingue pas ici du but : en chaque endroit du chemin nous possédons déjà plus ou moins ce but. Comme je l’ai dit, la communion avec Dieu et la tendance vers Lui, sont des éléments inséparables, et qui se compénètrent l’un l’autre, de la vie spirituelle. En ce sens, la conception que présente le Christ de la vérité comme « voie et vie » a la valeur d’une définition absolument exacte. Mais la vérité comme voie et vie est vérité en tant que liberté. Certes la vérité n’est pas anarchie ni informité. Étant génie créateur, elle est aspiration à une forme et réalisation d’une forme : tout ce qui est parfait possède une forme. Mais cette forme est individuelle, créée spontanément du dedans, et elle n’est jamais forme générale, également obligatoire pour tous et imposée du dehors. En un certain sens plus profond, toute foi est absolument individuelle et différente en chaque [223] homme ; si bien que, strictement parlant, il y a autant de religions, autant de confessions que de personnes ; de même qu’il y a autant de formes d’amour qu’il y a de gens qui aiment en ce monde.

D’autre part le processus même de la recherche ou de la réalisation d’une forme (processus de création) contient nécessairement pour une part l’exclusion de la formalité : de libres errements que rien ne limite du dehors, un mouvement dans toutes les directions, sont les indispensables conditions d’une recherche de la voie véritable, d’une acquisition de l’authentique vérité. La justice, comme la vérité d’une manière générale, n’est vraiment atteinte que quand elle l’est du dedans, par une libre recherche, et après avoir passé par les tourments de la lutte, des doutes et des erreurs. Non seulement les facteurs de forme, de clarté, de précision, mais aussi ceux d’indétermination, de chaos, de mouvement au hasard dans l’obscurité, entrent dans la constitution de la liberté en tant que nature fondamentale et théandrique de l’esprit humain. La « voie étroite » qui mène au Royaume de Dieu est une voie que nécessairement nous suivons jusqu’à un certain point au hasard, dans l’obscurité et au risque de nous perdre. Le Christ lui-même a passé par les douloureuses tentations démoniaques et n’a réalisé, actualisé en Lui Sa nature divine que librement, du dedans de Lui-même, après avoir surmonté ces tentations. Quant à l’homme, les tentations et les erreurs sont un élément nécessaire et constant de sa vie spirituelle.

Il s’ensuit de tout cela que la forme de la vie spirituelle déterminée par les rites, les lois et les règles, n’exprime pas intégralement son essence même, ne lui est point adéquate, mais est plutôt son enveloppe extérieure. Cela ne veut pas dire qu’elle n’ait en soi qu’une valeur négative. L’absolue vérité est la libre vérité de la grâce, et non pas celle de la loi ; mais la grâce ne supprime pas la loi, ni ne la répudie : elle la complète. En même temps que la liberté, la loi est le moyen nécessaire et le chemin qui mène à l’acquisition de la vérité de la grâce. Le sens général des règlements et de la loi dans la vie spirituelle est *disciplinaire* et *éducatif*. Comme il a déjà été dit, la vie spirituelle présuppose qu’on *se surmonte soi-même*, c’est-à-dire que le principe supérieur, spirituel, théandrique de l’âme humaine surmonte sa nature inférieure, charnelle, obscure et routinière. Cette domination de soi sous-entend que l’on s’impose des liens sous la forme de règles générales ; et l’homme a besoin dans sa faiblesse que ces règles lui soient imposées par une autorité, par un maître plus expérimenté et compétent que lui. L’homme reste libre en ceci qu’il se soumet lui-même librement à cette autorité et à ses lois et qu’il a intérieurement confiance en la compétence du maître et en l’utilité des règles qu’il lui impose. L’art de la vie spirituelle, de la vie de prière a autant besoin d’entraînement technique que toute création [224] esthétique. L’âme humaine, de par sa nature même, a besoin d’éducation ; l’âme d’un adulte non moins que celle d’un enfant. Toute notre vie est éducation et auto-éducation. Or, l’éducation est donnée par la discipline, c’est-à-dire par la soumission à des règles générales. L’observation de la loi, en formant l’âme, ouvre le chemin de la liberté. En apprenant à observer les règles déterminées de la vie de prière, ou celles qui limitent le chaotique arbitraire de nos passions et convoitises, nous nous libérons peu à peu de l’esclavage où nous tiennent les puissances ténébreuses, aveugles, élémentaires et funestes de notre nature inférieure, animale et charnelle [[11]](#footnote-11).

Mais l’importance de la loi ne va pas plus loin dans la vie spirituelle, dans la réalisation spirituelle de la foi et de la vérité. Comme on l’a vu déjà, la vérité absolue est de par sa nature vérité de grâce, c’est-à-dire libre, et, pour cette raison, elle dépasse les formes d’une loi, d’un précepte, d’une règle générale. La valeur de la loi dans la vie spirituelle est limitée à son rôle éducatif et disciplinaire. La vérité, bien qu’elle soit commune à tous, est en même temps concrète, et, pour cette raison, individuelle. Déjà dans le domaine juridique Aristote montrait sagement que la loi, en vertu de sa généralité abstraite, n’atteint pas à une pleine justice, laquelle exige que l’on tienne compte des particularités individuelles de chaque cas isolé et n’est réalisable que par une mesure concrète appropriée. Cela est encore plus vrai dans le domaine de la vie religieuse, morale, spirituelle. Tout éducateur ou maître expérimenté sait qu’il faut modifier, varier, adoucir la loi ou faire des exceptions pour qu’elle puisse répondre à telle situation concrète, individuelle et unique ou aux besoins d’une personne donnée, unique et originale. Même le maître le plus sage ne peut atteindre au tréfonds de cette mystérieuse réalité théandrique qu’est la personne humaine. C’est pourquoi aucune soumission à la loi ou, d’une façon générale, aux leçons d’autrui, ne peut être aveugle et sans limites, ni ne doit l’être. J’ai déjà parlé ailleurs de la Grande Charte chrétienne de la liberté, selon laquelle l’homme, n’étant dans ses dernières profondeurs ouvert qu’à Dieu et à soi-même (s’il a suffisamment de clairvoyance), n’est soumis en ces profondeurs-là qu’à sa propre conscience et à la voix divine qui s’adresse immédiatement à lui et que lui seul peut entendre. Malgré tout le respect que nous devons au principe d’une loi commune et universellement obligatoire dans la vie spirituelle et morale, malgré toute l’acuité avec laquelle nous avons conscience de devoir être rigoureux et sévères pour nous-mêmes, modestes dans l’estimation de nos forces spirituelles et de notre compréhension des exigences de la vie spirituelle, prêts à écouter [225] les leçons de plus sages que nous, et stoïques dans notre lutte contre les séductions d’une anarchique liberté, nous avons *non seulement le droit, mais aussi l’obligation* de garder la liberté souveraine de notre esprit en ce que celui-ci possède de semblable à Dieu et d’apparenté à Lui. La volontaire soumission à l’autorité ne doit pas dégénérer en la divinisation idolâtre d’une institution humaine, en une soumission d’esclave, inconditionnée et illimitée ; elle ne doit pas être une obéissance aveugle à une dignité, un pouvoir, une autorité extérieure, ni admettre l’infaillibilité d’une autorité intérieurement acceptée.

Toute réglementation, toute soumission à une autorité n’est jamais qu’un chemin (et même simplement l’un des chemins, ou une partie du chemin), et non pas le but, ni l’essentiel, de la vie spirituelle. Par la loi et l’autorité l’homme réalise sa liberté, qui est son plus noble avoir et un don sacré que Dieu lui a fait, le seul élément dans lequel en fin de compte sont rendus possibles un contact réel et une communion avec Dieu. C’est pourquoi là où l’autorité et la loi se trouvent être inadéquates à cette liberté (cette liberté supérieure, vraiment spirituelle, de nature divine), l’homme a le *devoir* de la défendre contre la loi et l’autorité ; car, ainsi que les Apôtres répondent au sanhédrin : « On doit obéir plus à Dieu qu’aux hommes » (Actes 5, 29).

La réalisation de la foi dans la vie spirituelle a donc lieu *sur deux plans* à la fois, le plan extérieur et le plan intérieur, le pédagogique et l’essentiel. Comme dans une plante se développe ici la mystérieuse vie créatrice d’une graine dans son enveloppe (qu’elle se fait elle-même pour défendre et organiser son travail de création). La différence entre la vérité et le mensonge, entre ce qui est salutaire et ce qui ne l’est pas, n’est déterminée ici que par l’observation ou la non-observation de la juste mesure, de la proportion, de l’équilibre convenable. Une graine nue, non protégée par une solide enveloppe, peut facilement se dessécher, être détruite par les forces hostiles de la nature ; mais une enveloppe hypertrophiée peut étouffer la vie de la graine ; et il arrive un moment dans la vie créatrice de la graine où elle doit rompre l’épaisseur de l’enveloppe. De même la réalisation de la foi dans la vie spirituelle, étant de par sa nature le mystérieux processus d’une libre création, doit pour se former, pour garder son équilibre, se créer l’enveloppe extérieure d’une forme traditionnelle établie ; cette forme, tout imprégnée elle-même des forces créatrices qui l’ont constituée et adaptée à sa tâche, est précieuse et bienfaisante dans la mesure où elle aide l’incessante et vigoureuse pulsation de la vie spirituelle qu’elle recouvre. Elle devient nuisible au contraire quand cette invisible vie commence à mourir sous son poids. Cette forme extérieure n’est immobile que relativement ; son conservatisme, bien que nécessaire, n’est qu’un [226] aspect de son être. Sous l’action créatrice de la vie qu’elle cache, elle doit se modifier et se développer dans la mesure où ce développement dépasse la forme ancienne, il est nécessairement accompagné de la croissance organique d’une nouvelle forme, d’une nouvelle enveloppe protectrice. La vie spirituelle, comme toute autre vie, est une création ininterrompue, la naissance de quelque chose de nouveau et un dépassement de ce qui est périmé ; quand cela n’est pas, la nécrose et la mort surviennent. Mais la *continuité* de la création (et cela signifie sa réalisation la plus authentique) exige que le nouveau naisse de l’ancien sous la garde et la défense de ce qui a vieilli mais est déjà établi et formé. Et, comme conservatisme (conservation en soi du passé, *mémoire*, non pas en tant que conscience, mais en tant que force active et réelle du passé) et création (dépassement, par le nouveau, de ce passé, dépassement qui s’accomplit par un effort créateur, mais n’est pas encore réalisé) sont deux éléments, qui se correspondent et sont indissolublement unis entre eux, de ce qui s’appelle *vie*, ainsi la soumission volontaire à une forme protectrice générale qui s’est déjà constituée, et un travail libre de toute gêne et de tout amoindrissement venant de l’extérieur, travail en vue d’une réalisation individuelle, spirituelle et intime de la foi, doivent rester harmonieusement unis dans un certain équilibre naturel qui peut toujours être rompu, mais qui est toujours de nouveau rétabli.

[227]

**Dieu est avec nous.  
TROISIÈME PARTIE**

Chapitre 3

L’idée de l’Église ;  
antinomie de ses deux interprétations

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu’à présent (sauf au cours d’une brève digression au dernier chapitre) j’ai étudié la foi, la communion avec Dieu et sa réalisation créatrice comme manifestation et tâche de l’esprit individuel. Cela est d’une importance de premier plan pour la vie religieuse. Dieu est immédiatement tourné vers la personne, vers l’âme humaine, individuelle et vivante ; la personne est précisément cette instance de l’être qui à la fois possède et cherche Dieu, s’adonne à la joie de le posséder et est prise tout entière dans une lutte créatrice pour se frayer, à travers d’épaisses ténèbres, un chemin qui la mène à une proche intimité avec Lui. Mais malgré l’importance fondamentale de cet élément, il ne faut pas oublier qu’il est seulement un de ceux qui constituent la vie religieuse et qu’il en existe encore un autre dont notre époque individualiste est facilement oublieuse. Cet élément est le lien qui existe entre Dieu et l’*unité collective de l’humanité*, le lien qui en fin de compte unit Dieu à la création *en tant que tout*. La conception de la personnalité comme « monade » isolée, fermée en elle-même, comme monde se suffisant à soi, et dont le rapport avec les autres êtres personnels semblables à lui n’est qu’un rapport de rencontre extérieure ou même de voisinage indifférent, — une telle conception est fortement enracinée dans notre conscience moderne, mais elle déforme l’essence même de la personnalité. La personne est une « monade », certes, mais une monade qui, contrairement aux dires de Leibniz, a des « fenêtres », et qui de plus appuie son être non pas en elle-même, mais hors d’elle-même. Précisément à cause de ce lien organique de co-appartenance entre Dieu et l’homme et pour cette raison que le fondement de l’être humain est sa *théandrie*, et qu’en outre Dieu n’est pensable que comme source et centre du « Royaume de Dieu », la personne (et à savoir au moment où elle est constatée comme personne), est membre du *royaume des esprits*, est une feuille sur l’arbre de l’être spirituel. Le suc vital qui la nourrit et forme pour ainsi dire la substance de son être [228] même, est une sève qui pénètre l’arbre de l’humanité en tant que *tout* ; de même qu’une feuille arrachée de l’arbre ne vit plus, qu’elle est le reste mort d’une feuille vivante, de même une personne n’est personne vivante (peu importe qu’elle le reconnaisse elle-même ou non) que pour autant qu’elle vit et croît comme membre de l’unité collective de l’humanité. Certes, la vie d’une personne possède en soi une valeur absolue ; elle est en effet à l’image et à la ressemblance de Dieu. Mais en cette qualité précisément elle est vie dans l’ensemble de la vie humaine ; sa voix n’acquiert de sens que pour autant qu’elle participe au *chœur des voix*, au chœur de l’humanité et de toute la création par lequel résonne la voix de Dieu lui-même.

C’est en cette corrélation que consiste la réalité de l’Église. Je rappellerai encore une fois que Dieu n’est pas *Mon* Père, mais « *Notre* Père », et que, ayant un Père, j’ai par le fait même des frères et suis membre d’une famille. La conscience du croyant, étant une intense perception des profondeurs *personnelles* de l’être, une perception de cette mystérieuse réalité qui est exprimée par le mot « je », est en même temps perception de ce même « je » comme membre de « nous ». La réalité unique, et qui ne peut être répétée, de mon « moi », ne reconnaît son ultime profondeur et son importance que lorsqu’elle se sent enracinée au sein du « nous » et croissant hors de lui. Et si j’ai le droit d’avoir conscience, en mes relations intimement personnelles avec le Christ, de ce que le Christ est venu pour *me* sauver, je dois en même temps avoir conscience de ceci qu’il ne peut me sauver qu’en sauvant le monde. Le nom même dont les croyants appellent l’Homme-Dieu, le Sauveur : le « Christ » (« l’Oint »), ce qui est la traduction grecque du mot hébreux Messie, désigne l’envoyé et l’élu de Dieu, celui qui est appelé à sauver non pas telle ou telle personne isolée, non pas seulement même beaucoup d’hommes, mais Israël, le *peuple* de Dieu. Et si tout d’abord ce peuple s’est représenté lui-même comme tribu séparée, déterminée, chez les prophètes déjà, en partie, et d’autant plus avec le Christ et Ses disciples, il est entendu comme germe de l’unité humaine embrassant tout, et l’expression « salut d’Israël » s’est élargie jusqu’à devenir « salut du monde ». L’*Église* est ce « nouvel Israël » qui embrasse toute l’humanité (l’humanité qui a soif de salut et qui est sauvée), qui embrasse tout l’organisme théandrique. C’est pourquoi la réalisation de la foi, ou, ce qui revient au même, la réalisation de la vérité chrétienne, n’est pas un salut par individus tel le sauvetage des naufragés d’un navire qui coule, quand on entend le cri de « sauve qui peut », quand chacun pense seulement à soi et oublie les autres. C’est le sauvetage de *tout* le navire en perdition, le sauvetage de tous dans leur destin général et indivisible. La réalisation de la foi est le salut et la renaissance de la création, la transfiguration du monde, [229] la venue du royaume de Dieu comme unité universelle de l’être illuminé, quand Dieu sera tout *en tout*.

La réalité qui s’appelle Église est, de par sa véritable nature, le germe de cette unité de l’être illuminé, transfiguré, dans la réalité imparfaite du monde, l’embryon en lui du Royaume de Dieu, ce « grain de sénevé » destiné à devenir un arbre immense, embrassant tout. Mais en conséquence de cette dualité qui nous a été expliquée et qui se constate dans les chemins et sous les formes de la réalisation de la foi, l’Église possède une nature double, deux aspects très différents. On les appelle ordinairement Église « visible » et Église « invisible ». Cette désignation est assez confuse et provoque une suite de malentendus. Je préfère pour cette raison parler de l’Église « proprement mystique » et de l’Église « empirico-réelle ».

Il y a de grandes divergences dans la manière de comprendre ces deux aspects et leurs corrélations entre eux. Ceux qui chérissent particulièrement l’Église comme réalité empirique et ont peur qu’on s’en écarte, pensent que ces deux *conceptions* de l’Église, ces deux *réalités* différentes qui sont ainsi désignées, n’existent pas. D’après eux il n’y a que deux éléments ou caractéristiques abstraitement conçues, harmonieusement fondues, en une réalité unique, concrètement incarnée, d’Église en tant qu’unité, alliance, organisation de l’humanité unie par la foi au Christ et gardant en son sein la force et la réalité du Christ lui-même. Plus exactement l’Église « proprement mystique » n’est à leurs yeux qu’un élément abstrait entrant dans la constitution de la réalité humaine, concrète et empirique de l’Église. Dans ce sens l’Église est, de par sa nature, un organisme *social*, une réalité sociologique collective, semblable à l’État ou à la famille, avec cette seule différence qu’elle a un certain fondement mystique, repose sur une base divine (ce qui, d’ailleurs, sous une autre forme et dans une certaine mesure est propre aussi à la famille, à la nation et à l’État). Au contraire les gens et les tendances religieuses qui voient nettement les imperfections de l’Église en tant que réalité sociologique et empirique opposent fortement l’un à l’autre ces deux aspects comme deux réalités parfaitement différentes : la « véritable » Église du Christ est pour eux la seule Église proprement mystique, alors que ce qu’on appelle Église au sens empirique et historique de ce mot, l’Église comme organisation collective, n’est, mettant les choses au mieux, qu’une imparfaite approximation de la mystique réalité de l’Église ; ils la ressentent même pour la plus grande part comme trahissant la véritable Église et lui substituent un simulacre faux et entaché de péché.

De ce qui a été dit plus haut concernant la dualité immanente et nécessaire des chemins et des formes de la réalisation de la foi, il s’ensuit tout naturellement que ces deux conceptions extrêmes [230] sont à mes yeux unilatérales et, sous cet aspect, erronées. La première conception est sans aucun doute correcte en ce sens que l’Église proprement mystique et l’Église empirico-réelle constituent en commun une certaine « bi-unité », ou que dans la composition de l’Église entre nécessairement l’élément de son *incarnation* dans la réalité humaine concrète et empirique. Mais elle est fausse quand elle ne voit dans l’Église « mystique » qu’une caractéristique abstraite de l’Église « empirico-réelle ». L’Église proprement mystique est elle-même au contraire une réalité parfaitement concrète et substantielle, bien qu’invisible, réalité dont on ne peut préciser exactement ni les traits ni les limites par une perception sensible, ni par une pensée rationnelle. Ainsi donc, comme l’Église proprement mystique est une authentique réalité, il existe entre elle et l’Église empirico-réelle un rapport complexe, à la fois de solidarité, de proximité, de coïncidence partielle et de constante divergence et opposition. D’autre part, dans la compréhension du sens fondamental de la réalité de l’Église proprement mystique, et dans l’indication de la possibilité et même de l’inévitabilité de la non-coïncidence et de l’opposition entre elle et l’Église empirico-réelle, le second point de vue est vrai. Mais il a tort en ne voyant dans l’Église empirico-réelle qu’une altération de la véritable Église et une déviation par rapport à elle, et en ne comprenant pas la nécessité ni l’importance positive de l’incarnation empirique et humaine de l’Église.

Mais étudions le sujet de plus près. Les partisans de l’Église empirico-réelle (nous les appellerons désormais gens de tournure d’esprit ecclésiastique ou, pour être plus brefs, hommes d’église), interprètent certains passages du Nouveau Testament de telle manière qu’ils y voient un témoignage selon lequel Jésus-Christ lui-même, de propos délibéré, aurait « fondé », institué cette organisation sociale appelée Église, l’aurait pour toujours consacrée et dotée d’une autorité divine et incontestable. Je ne trouve pas dans l’Écriture de passages dont on pourrait tirer de telles déductions, clairement et sans ambiguïté ; et, ce qui est encore plus important, il m’est d’une parfaite évidence que cela contredirait l’esprit même du Christ et de Sa vérité. Le Christ a proclamé et manifesté non pas la religion de la loi, mais celle de la grâce ; Il ne pouvait donc absolument rien « fonder », ni être un « législateur ». Le Christ a seulement révélé, donné au monde l’intarissable source d’ « eau vive », la réserve des grâces divines ; Il en a fécondé le monde et a commencé par y faire croître organiquement et mûrir une réalité qui transforme le monde et mène à la réalisation du Royaume de Dieu. L’humanité a reçu par le Christ certain trésor infini, certain capital qu’elle peut et doit mettre en circulation, employer à l’enrichissement et au renouvellement de sa vie. Plus encore : comme le Christ est éternellement vivant et demeure en nous [231] « toujours et jusqu’à la fin des siècles », comme Il est au milieu de nous, partout où ne fût-ce que deux ou trois sont réunis en Son nom, Il aide sans cesse l’humanité à faire un bon et raisonnable usage de ce capital qu’Il lui a donné. Cependant quel usage nous faisons de ce capital, dans quelle mesure nous construisons (obéissants et raisonnables « collaborateurs de Dieu ») l’édifice du Royaume divin, sur les fondements de la force vivante du Christ, « en or, en argent, en pierres précieuses, en bois, foin ou paille » (I Cor. III, 12), cela dépend de nous-mêmes et nous-mêmes en sommes responsables.

Ainsi se manifestent deux réalités inséparables, mais distinctes, de l’Église : son fondement théandrique d’une part, ce plan dans lequel sa vie est l’organique développement de la graine qu’a semée le Christ, et sa construction purement humaine d’autre part, dans laquelle elle est une œuvre pratiquement et mécaniquement réalisée par la volonté humaine préméditée et libre. Il convient avant tout de se rendre compte d’une manière précise de la profonde différence qui sépare ces deux plans. Commençons par expliquer la nature de l’Église en tant que réalité mystique.

Dans sa fondation divino-humaine, en laquelle vit et agit le Christ lui-même (ou le Saint-Esprit envoyé de Dieu par Lui), l’Église est avant tout *supra-temporelle*. Cela veut dire, premièrement : que non seulement toutes les générations qui se succèdent dans l’humanité chrétienne ont participé dans le temps, les unes après les autres, participent et participeront à une seule Église universelle, mais aussi, toutes *ensemble*, celles qui ont déjà disparu et celles qui vivent encore, participent à cette Église collectivement et solidairement, de sorte que l’Église, en ce sens, n’est pas une institution terrestre, mais une réalité universelle à la fois céleste et terrestre. Cela veut dire en outre que la révélation et le sacrifice du Christ ont racheté, sauvé l’humanité, et pas du tout à partir de l’époque seulement où ils eurent lieu, de telle sorte que toutes les générations d’hommes précédant cet événement resteraient exclues de ce salut. Comme le sacrifice rédempteur du Christ, est un sacrifice de substitution, il n’y a aucune raison de nier son action sur le passé, pas plus que sur l’avenir ; le regard de Dieu, comme aussi son amour, embrasse à la fois tout le temps : le passé, le présent, le futur. C’est pourquoi tous ceux qui ont cherché la vérité et le salut et, dans ce sens, avaient pressenti la réalité du Christ, ayant été en puissance participants de cette réalité avant le moment historique de son incarnation, sont inclus dans cet organisme humano-divin de l’Église proprement mystique, non moins que ceux à qui il fut donné de voir le Christ ou ceux qu’atteignit Sa bonne nouvelle, Son image vivante. Les naïves représentations du Moyen Age, qui ne sont pas encore surmontées aujourd’hui, et selon lesquelles même les plus grands [232] penseurs religieux et les plus grands saints du monde antique (en partie aussi ceux de l’Ancien Testament) seraient exclus du salut en vertu seulement de ce fait fortuit qu’ils vécurent avant le Christ, contredisent nettement la nature de l’universelle vérité du Christ. Elles oublient cette simple et grande vérité énoncée par le Christ à son propre sujet : « En vérité je vous le dis, avant que ne fût Abraham, je suis » (Ev. St Jean 8, 58). Les anciens Pères de l’Église comprenaient déjà qu’à tout le moins des personnalités comme Héraclite, Socrate, Platon, étaient des « chrétiens avant le Christ ». En ce sens toute l’humanité qui a cherché et pressenti la vérité du Christ à toutes les époques de l’histoire humaine, est incluse dans l’Église mystique du Christ.

L’Église est « catholique », c’est-à-dire universelle, non seulement dans la dimension du temps, mais aussi dans toutes les autres. Elle est évidemment *destinée* à tous les hommes, tous les peuples, toutes les cultures du monde, puisque son but est de renouveler et de sauver toute la création. Mais dans sa véritable composition l’Église mystique est universelle en ce sens qu’elle n’a aucune limite empiriquement visible ni déterminée ; elle est l’unité de tous ceux qui cherchent le salut et par conséquent aussi de toute l’humanité sauvée. Ni le sacrement du baptême (au sens d’un acte empiriquement accompli conformément à des prescriptions déterminées), ni la confession de la foi (au sens d’une reconnaissance rationnelle, clairement exprimée de ses vérités) n’est le signe nécessaire du « chrétien », membre de l’Église mystique du Christ ; la seule chose qui le marque est la participation incessante, invisible à quiconque sauf à Dieu, de son âme à la vérité et à la réalité du Christ. Même les règlements de l’Église empirique admettent en principe la possibilité d’une appartenance à l’Église d’hommes ne répondant pas aux caractéristiques extérieures courantes qui déterminent l’admission formelle dans l’Église. Étant un organisme vivant, et non pas une organisation, l’Église mystique embrasse toute la réalité dans laquelle agit la force vivante et divine du Christ ; il n’est pas donné à l’intelligence humaine de voir jusqu’où s’étend l’action de cette force ; on ne peut dire ici qu’une chose : elle s’étend à toutes les âmes qui s’ouvrent, consciemment ou inconsciemment, pour la recevoir. Enfin l’Église est *qualitativement* catholique et universelle. Elle n’inclut pas seulement la sphère de vie qui, dans le sens habituel, spécifique, est appelée « religieuse » pour la différencier de toutes les autres sphères de la vie et de l’activité humaine : elle est destinée à embrasser et pénétrer tout l’être humain dans tous les domaines où son activité se manifeste : vie morale, intellectuelle, esthétique, et toute la vie personnelle, sociale, politique, économique. La lumière de la vérité du Christ pénètre, ou doit pénétrer toute la sphère sans exception et de la vie cosmique et de la culture humaine, et les rapports [233] personnels entre gens, et l’activité professionnelle de l’artiste, du savant, du politicien, du médecin, de l’industriel, de l’ingénieur, du commerçant, de l’agriculteur, de l’ouvrier, de l’artisan, du soldat. Dans tous ces aspects séculiers de sa vie, l’homme, pour autant qu’il participe à la vérité du Christ, est un membre de l’Église mystique.

Une autre caractéristique nécessaire de l’Église proprement mystique est son *unité* organique et donc absolument indestructible. L’Esprit-Saint vivifiant qui constitue son essence ne peut être déchiré en parties étrangères les unes aux autres et, pour cette raison, en lutte entre elles ; et l’Église, vivant par lui, est, elle aussi, essentiellement une, de même qu’est une toute personnalité. Quel que soit le nombre de schismes et de divisions qui se soient produits dans l’Église empiriquement réelle, ils ne touchent pas à l’unité de l’Église proprement mystique ; ils sont la mise en pièces de la tunique du Christ, mais ne déchirent pas en morceaux son vivant corps mystique. Comme le disait un sage théologien russe, les cloisons qui séparent les confessions n’arrivent pas jusqu’au ciel. Ce qui veut dire qu’elles ne pénètrent pas jusqu’à l’indivisible unité de l’Église proprement mystique. Certes, l’Église peut et doit être multiforme et avoir de *multiples membres* comme c’est le propre de tout organisme vivant ; mais cette diversité, cette multiplicité d’articulations est entourée et complètement pénétrée par l’unité organique. Et tous les essais contemporains en vue d’unir à nouveau les confessions ne seraient pas seulement sans force mais sacrilèges s’il y était question d’assembler de nouveau, comme organisme théandrique et par des efforts humains, l’Église vivante tombée en morceaux : cette Église n’est pas fondée par les hommes mais par Dieu ; ou, plus exactement, elle est née de Dieu, et les hommes ne pourraient jamais la ressusciter si elle-même tombait en décadence, c’est-à-dire périssait. Toutes ces tentatives n’ont de sens au contraire que comme tendance à restaurer dans la vie ecclésiastique journalière une unité correspondant à l’unité essentielle et indestructible de l’Église mystique, à construire un *temple* unique, ouvert à tous les croyants comme symbole, expression et demeure visible du Dieu éternellement un et de Son Église humano-divine éternellement une.

Et enfin, la troisième caractéristique nécessaire de l’Église proprement mystique est sa *sainteté*. Cela est, au fond, une tautologie. L’Église étant une incarnation en l’humanité de la sainteté même de Dieu, étant l’Esprit-Saint lui-même, dans la mesure où Il est, d’une manière immanente, présent et agissant dans l’humanité, est de ce fait une humanisation de la sainteté. L’Église n’est pas du tout sainte dans ce sens que ses éléments purement humains seraient, comme tels, saints et sans faute. Nous verrons bientôt [234] plus loin que ces éléments sont imparfaits et pécheurs. L’Église est sainte parce qu’elle n’est pas autre chose que ce plan de la vie humaine qui est sanctifié, éclairé, pénétré de sainteté. De même qu’en l’âme du plus pécheur, du plus criminel des hommes se trouve cette couche profonde qui le constitue comme *personne*, qui est sa racine humano-divine et par cela même est sainte et sacrée, de même aussi, dans l’âme collective de l’humanité et de la vie humaine, il y a un plan sur lequel elle est Divino-humanité, c’est-à-dire pénétrée de la présence en elle de l’Esprit-Saint. Dire que cette sainte Église est *infaillible*, cela est aussi une tautologie et même une tautologie dangereuse à cause du vague de ce concept ; car l’attribut d’infaillibilité qu’il est superflu de mentionner à propos de la sainteté même de l’Église mystique est facilement appliqué, et d’une manière erronée, à l’Église empirico-humaine ; or celle-ci, non seulement n’est pas infaillible, mais est au contraire, en fait, toujours chargée de péché. Elle n’est infaillible que *pour autant qu’elle reste fidèle* à ses fondements proprement mystiques ; cependant l’une des caractéristiques essentielles de sa nature empirico-humaine consiste précisément en ceci qu’elle ne leur est *pas toujours* fidèle, ou même, plus exactement, ne leur est jamais, mettant les choses au mieux, qu’en partie fidèle. L’unique chose qui soit vraie en cette conception qui mène facilement à l’erreur, est cette pensée que la sainteté de l’Église mystique gardée au sein de l’Église ou des Églises empiriques (comme aussi hors d’elles, dans la conscience de l’humanité en général), étant une manifestation de la réalité et de la puissance divines, est *invincible* (« les portes de l’enfer ne prévaudront pas contre elle »). Une fois incarnée en l’homme, malgré toute l’humaine culpabilité, elle ne peut être finalement déracinée, ni détruite en l’humanité, ni perdue pour celle-ci, et, jusqu’à la fin des siècles, elle continue de vivre et de se manifester dans la vie empirique de l’humanité, c’est-à-dire de régénérer et de sanctifier la réalité empirique de l’Église ou des Églises. C’est ainsi que la voix de Dieu, perceptible à la conscience humaine, ne peut être pour toujours étouffée ni définitivement évincée, même dans l’âme la plus pécheresse. On donne souvent à l’Église le nom de communion ou de communauté des *saints*. Il serait plus exact de la définir comme communion *dans la sainteté*. Si l’Église mystique est universelle, d’autre part ses limites invisibles coïncident avec les limites de la sainteté qui vit dans l’âme des hommes. Tous les hommes, et dans tous les domaines de leur vie, sont membres de l’Église, sont entourés par l’Église mystique, mais seulement *dans la mesure où ils participent à la sainteté*, où ils sont « conduits par l’Esprit de Dieu » et sont les « fils de Dieu » (Rom. 8, 14), dans la mesure où vit en eux cet « homme intérieur » qui « prend plaisir à la loi divine » (Rom. 7, 22). Pour autant qu’ils sont « prisonniers [235] de la loi du péché », ils sont hors de l’Église mystique, sont « de ce monde » qui ne connaît pas l’Esprit de vérité (Ev. Jean 8, 23 ; 14, 17).

Je mentionnerai brièvement une autre déduction encore de ce concept de la *sainteté* de l’Église essentiellement mystique, celle du *sacerdoce universel* des chrétiens, des membres de l’Église mystique. Ce principe n’est pas un simple dogme fondé sur l’autorité de l’Écriture ou de la tradition : il découle avec une immédiate évidence de l’essence même de l’Église chrétienne. Être chrétien ne veut rien dire d’autre qu’être *serviteur du sacré*, au sens littéral de ce mot, car tous ceux qui participent à la sainteté sont *ipso facto* ses *serviteurs*. Le chrétien se tient immédiatement devant la face de Dieu, est en communion avec Lui, Le sert, et pas seulement comme une personne isolée, soucieuse de son propre salut. Puisque Dieu est amour, et que l’humanité sanctifiée est une unité organique indivisible, chaque croyant représente devant Dieu toute l’Église, sert Dieu à sa place, en son nom et pour elle. Sans doute l’Église, étant un organisme, présuppose des fonctions et des services divers. Mais la diversité n’est déterminée ici que par la diversité des *vocations*, des « dons de l’Esprit », et telle ou telle fonction est l’accomplissement des droits et devoirs que Dieu lui-même impose, et non pas des règlements ou affectations émanant de quelque autorité terrestre ; elle ne dépend pas de charges ou dignités données par les hommes, et toutes les variétés de services ne sont que variétés diverses du *service du sacré*. La différence entre le clergé et les laïques, comme celle qui existe entre les dignités ecclésiastiques, existe exclusivement (pour employer les expressions canoniques traditionnelles) *jure humano* et non *jure divino* ; cela veut dire qu’elles n’ont de valeur et de raison que dans l’Église empirico-humaine en tant qu’élément nécessaire de son *organisation* ; elles n’en ont pas dans l’Église mystique. Dans cette dernière il *n’y a pas* de laïques, mais *seulement* des prêtres, car le chrétien, de par sa nature, « n’est pas de ce monde », mais « de l’Esprit ». Le pire des pécheurs, un ignorant ou un enfant, sitôt que brille en eux ne fût-ce qu’une étincelle de l’Esprit, ne se distinguent pas sous cet aspect d’un grand-prêtre ou d’un évêque. Le concept de *sacerdoce* a certes dans ce cas le sens large et général qui a été indiqué. Je voudrais encore souligner cela en disant que le principe du sacerdoce universel inclut aussi en soi celui du *prophétisme universel*. Certes tous ne sont pas appelés à proclamer au monde la volonté divine et à mener le monde par les voies que Dieu indique. Mais Dieu dit à chaque homme quelque chose de *nouveau*, qui n’a pas encore été dit à d’autres. Et c’est une part du service que nous Lui devons que d’écouter cette voix calme que le monde ne peut entendre, d’accomplir son commandement, de confesser la vérité que Dieu [236] lui-même nous a fait connaître, et de dévoiler le mensonge. Nous devons garder pieusement la vérité de la révélation antique et universellement acceptée ; pourtant l’âme vivant seulement d’elle, mais sourde à l’appel divin qui lui est adressé personnellement, désobéirait déjà à Dieu et ne remplirait plus le service auquel elle est appelée.

Passons maintenant à l’étude de l’autre principe, ou plan correspondant, de l’Église, à celui de l’Église empirico-réelle, historico-humaine. L’Eglise, comme toute réalité spirituelle d’ailleurs, ou même toute réalité concrète en général, ne consiste pas en un seul élément : elle est une synthèse d’éléments en conflit, l’unité antinomique de deux principes opposés [[12]](#footnote-12). Dans l’Église, et d’une manière générale dans la vie religieuse, ces deux principes sont le principe divin et le principe humain. L’action de la grâce divine suppose une libre collaboration, un libre mouvement à sa rencontre par les forces de l’âme humaine c’est-à-dire une activité intentionnée et libre de l’homme lui-même. Sans m’enfoncer ici en substance dans le difficile problème (qui ne peut être complètement résolu par les voies rationnelles) des rapports entre la « grâce » et la « liberté », je me bornerai à souligner un seul élément de ces rapports. La réalisation de la théandrie collective, l’incarnation de l’Esprit dans la réalité de la vie humaine, présupposent que l’homme y participe dans un effort constructif délibéré et méthodique. Cet effort constructif est une organisation, une soumission de la vie à certaines règles générales, une mise en ordre de cette vie, et donc la création et le maintien en elle d’une structure hiérarchique faite d’autorité et de soumission, ainsi qu’une répartition systématique du travail. Cette organisation est, dans son fonctionnement, disciplinaire et pédagogique. La victoire sur la nature imparfaite, charnelle, pécheresse et terrestre de l’homme, exige certaine discipline scolaire, une soumission de la vie à des règles, à la loi. Ce n’est que par ce moyen que l’homme se forme à la liberté, et que la liberté ne dégénère pas en son contraire : une asservissante anarchie spirituelle. D’autre part, toute activité terrestre collective exige, pour sa réussite, l’ordre, une concordance délibérée dans l’action, un système d’autorité et de subordination. La vie essentiellement chrétienne est une vie de grâce, et non une vie de soumission à la loi et au pouvoir ; mais pour s’affermir dans la nature humaine, purement terrestre et pas encore transfigurée par elle, il lui faut préparer le sol et cela n’est possible que dans la soumission à la loi et à une autorité organisatrice et méthodiquement agissante. [237] C’est là qu’est le sens de l’Église comme organisation, comme union des fidèles soumis à des statuts. *Cette* Église empirico-réelle non seulement vit et agit sur la terre mais est elle-même une réalité purement terrestre et humaine, bien que sa base intérieure, — la force sur laquelle elle s’appuie et qui l’aide — et son but final, soient supra-terrestres et plongent dans le monde de la grâce. Sa tâche est de préparer les voies, les voies terrestres, qui mènent à Dieu.

En vertu de cela, sa nature est caractérisée par des traits différents de ceux de l’Église essentiellement mystique et qui leur sont même en partie, directement opposés. Elle *n’est pas universelle*, et elle est limitée dans toutes les directions où l’Église mystique est universelle. Tout d’abord elle n’est pas universelle dans le temps ; étant, comme tout ce qui est terrestre, soumise au temps, elle n’agit réellement que dans la génération actuellement vivante et en tenant compte de toutes les conditions du temps présent ; elle garde seulement un lien ininterrompu avec le passé. Elle n’embrasse pas non plus toute l’humanité du temps actuel : ayant une structure exactement définie, elle distingue, selon des traits extérieurs déterminés, ses membres (ceux qui lui appartiennent) de ceux qui ne lui appartiennent pas et lui sont étrangers. Elle n’embrasse pas non plus toute la vie humaine, mais, poursuivant son but déterminé, elle existe sur le même plan que d’autres organisations qui ont d’autres fins : l’État, la famille, l’école, les organisations économiques et toutes sortes d’unions. C’est pourquoi elle doit constamment entrer en relations et s’arranger avec elles, tantôt collaborant, tantôt luttant là où ces organisations lui sont hostiles. En un mot, au contraire de l’Église mystique, qui, telle l’âme dans le corps, s’étend à tout, pénètre et vivifie tout, l’Église empirico-réelle n’est qu’une des nombreuses parties ou régions de la vie humaine.

De plus, à la différence de l’Église mystique, elle *ne possède pas* une *unité* essentielle, indivisible et indestructible. Elle dispose tout au plus d’une unité d’organisation qui, étant l’œuvre des hommes, est fragile et, comme malheureusement le démontre l’expérience historique, peut aisément se désagréger. Vivant et agissant sur terre, elle doit inévitablement s’adapter à la diversité de la vie terrestre et refléter dans une certaine mesure le morcellement des cultures, des nationalités, des langues, revêtir différentes formes d’action conformément aux diverses conditions politiques, sociales, culturelles du milieu dans lequel elle agit.

C’est pourquoi, outre la diversité naturelle et régulière, même dans l’Église mystique, des traits spirituels particuliers qui correspondent à la diversité des vocations spirituelles des cultures et des peuples divers, l’Église empirico-réelle est soumise à l’action purement extérieure de toutes les divergences terrestres et des [238] exclusivismes qui limitent l’universalité de l’esprit humain. La désagrégation en confessions parfaitement isolées et hostiles entre elles (sans parler des conflits réels et en particulier des luttes violentes qui les déchirent) est le vrai *péché* de cette Église empirico-réelle, une trahison à sa véritable destinée, une preuve de la victoire en elle de la « chair » sur l’ « Esprit », chose que l’Église doit s’efforcer de vaincre. Mais son unité peut, mettant les choses au mieux, n’être même qu’une unité d’organisation, semblable à une autorité suprême dans un empire qui unirait beaucoup de peuples et de cultures ; cette autorité peut réconcilier, mais il lui est impossible de vraiment surmonter les frictions inévitables qui se produisent entre les différentes parties et qui sont provoquées par les imperfections humaines. Enfin (et ceci est peut-être la chose la plus importante), cette Église empirico-réelle, comme ce qui vient d’être dit le montre clairement, *n’est pas sainte* : elle est au contraire, comme tout ce qui est purement empirico-terrestre, chargée de péchés. Comme je l’ai montré en détail au début de cette étude, il n’existe pas d’autorité empirique extérieure qui, comme telle, serait infaillible ; l’Église empirique est, comme le monde et l’homme en général, un lieu de combat entre le bien et le mal, la sainteté et la culpabilité : un « champ de bataille entre Dieu et le diable », comme Dostoïevski le dit du cœur humain. Toutes les tentatives qui ont été faites pour attribuer une autorité infaillible, inconditionnée à une instance, quelle qu’elle fût, de l’Église empirique (y compris même le point de vue protestant qui admet l’autorité infaillible du texte littéral de l’Écriture reconnu par l’Église), sont des formes d’idolâtrie, convaincues par le Christ de péché pour avoir attribué la sainteté de Dieu et de Sa vérité à une tradition ou institution humaine.

Mais là où il n’y a point d’autorité *intérieure* absolue, c’est-à-dire là où l’action essentielle de la vérité même, immanente et évidente, ne se produit pas, une autorité *extérieure*, c’est-à-dire la contrainte d’un *pouvoir juridique* doit nécessairement se charger de sa fonction. L’Église proprement mystique, de par sa nature même, exclut les éléments de pouvoir juridique ; l’Église empirico-réelle, comme toute organisation humaine, ne peut au contraire s’en passer. Une vie collective en effet, ordonnée et conforme à son but, est impossible, par suite de l’anarchie pécheresse de la nature humaine, sans obéissance à la loi et aux autorités. Le droit naturel à la critique, découlant du droit inaliénable qu’a la personne d’être libre, et même du devoir qu’elle a de veiller à sa liberté, ne peut donner droit à la *désobéissance* (à l’exception toutefois de cas extrêmes, où l’obéissance est ressentie comme un péché « mortel » absolu). Autrement surviendrait l’anarchie, l’organisation ecclésiastique se désagrégerait et l’Église pourrait être accaparée par d’autres organisations, purement séculières, comme [239] l’État, ou asservie à un nationalisme exclusif : on en trouve si souvent de tristes exemples dans le Protestantisme et l’Orthodoxie (et aussi dans l’Église catholique aux époques où son autorité passait par une crise, au XIVe siècle et au commencement du XVe). Une Église *militante*, luttant pour défendre le monde contre le mal, doit, comme toute armée, avoir des *statuts militaires* rigoureusement agissants, et un *commandement suprême*. Cela peut mener à des abus qui, à la longue, deviennent même inévitables ; la nécessité et l’utilité du droit et du pouvoir n’en sont pas moins réelles. Tel est le sens véritable et bienfaisant du dogme catholique de l’infaillibilité pontificale. La légitimité de ce « dogme » est limitée par cette seule réserve qu’il vaut *jure humano* et non *jure divino*. Malgré des péchés et abus parfois effroyables dont s’est rendue coupable l’autorité ecclésiastique dans le Catholicisme, un jugement impartial doit reconnaître que l’Église catholique, précisément en vertu de la sévérité sans appel de sa discipline, a fait plus, dans son unité supranationale, en servant des fins religieuses et les principes de la loi et de l’autorité, pour l’éducation chrétienne de l’humanité, pour l’affermissement et la défense des principes de vie chrétienne, qu’aucune autre confession chrétienne. Et dans les temps troublés et malheureux où nous vivons, et où le monde est de nouveau parti en guerre contre le Christianisme, l’unique institution *terrestre* en laquelle on puisse espérer pour le salut de la culture chrétienne reste l’Église Catholique romaine, avec la rigoureuse fermeté de sa discipline et de son autorité ecclésiastique.

Il est non moins évident que, pour accomplir sa tâche, l’Église empirique a besoin d’observer rigoureusement, et, dans tous ses rouages, l’*ordre* ecclésiastique établi. L’organisation de la vie liturgique, y compris l’administration des sacrements, doit être confiée à des personnes compétentes, régulièrement nommées, et cette vie même doit être vécue selon des règlements déterminés. C’est là le sens fondamental de la dignité ecclésiastique dans l’Église empirique. De même cette Église ne peut exister sans un droit canon qui embrasse *toutes* ses fonctions, sans un système de dignités et de grades dont l’obtention, les droits et les obligations sont exactement définis. La vie morale des membres de l’Église est également gouvernée par des règlements canoniques précis, c’est-à-dire qu’elle est soumise aux normes générales de la vie morale.

De ce qui vient d’être dit il s’ensuit que ces deux plans de l’Église, le plan mystique et le plan empirique, c’est-à-dire l’Église comme organisme humano-divin théandrique, et l’Église comme organisation humaine, se trouvent dans un état d’opposition antinomique, rationnellement insurmontable, et cependant sont inséparablement unis. L’humano-divinité du Christ a été exactement définie dans le dogme de l’unité indivisible et sans confusion de [240] deux natures en Lui (la nature divine et la nature humaine) ; de l’être théandrique de l’Église il convient de dire la même chose, avec cette différence très importante cependant que la « non-confusion » devient ici un rapport d’opposition. À la différence du Christ en effet, la nature humaine de l’Église n’est pas sans péché : elle est imparfaite et coupable ; cette imperfection, cette culpabilité doivent en elle se surmonter constamment. L’Église doit, comme la personne humaine, se trouver dans un état constant (et qui, dans les limites de « ce monde » *jamais ne s’achèvera*) de lutte intérieure entre le principe du Christ, de l’Esprit-Saint, et l’imperfection pécheresse de son principe purement humain. Cette opposition ne peut être supprimée ; au contraire, son acuité témoigne de la force en l’Église de son principe de grâce divine, et son affaiblissement serait la preuve d’un état de péché qui s’aggrave, de même que la lutte spirituelle, la tension d’une conscience qui se repent, indique d’une manière décisive le degré d’illumination religieuse d’une personne. L’indivisible unité de deux natures en l’Église, la nature humano-divine et la nature purement humaine, est, ainsi que le disait le penseur antique Héraclite, au sujet de l’harmonie en général, une unité d’oppositions, « comme dans un arc tendu ou dans une lyre ».

Ainsi que je l’ai dit plus haut en passant et en d’autres circonstances, ce dont l’Église a besoin n’est pas une « Réforme », qui est toujours une tentative faite pour réaliser quelque chose d’irréalisable, c’est-à-dire trouver une forme et une organisation humaines correspondant parfaitement à la nature proprement mystique de l’Église, mais d’une *réformation* intérieure et constante, dans le sens d’une correction de soi-même, d’un perfectionnement, d’une action combattive du principe théandrique invisible sur l’imperfection de son expression empirico-humaine organisatrice. Ce qui est indispensable ici est de suivre infatigablement et incessamment le précepte de saint Paul : « Et ne vous conformez pas au siècle présent, *mais transformez-vous* (μεταμορφούσθε, *reformamini*) *par le renouvellement de votre esprit*, afin que vous connaissiez ce qu’est la volonté de Dieu, bonne, agréable, parfaite. » (Rom. 12, 2.)

La tâche de cet incessant perfectionnement intérieur de soi-même ne peut consister à établir un ordre qui exprimerait exactement *toute* la plénitude de la vérité du Christ ; en d’autres termes, elle ne peut consister à surmonter la différence même, la dualité qui existe entre l’Église mystique et l’Église empirique. S’imaginer ainsi cette tâche serait croire à la possibilité d’une sainteté immaculée de la nature humaine dans les limites de ce monde (ce qui serait la plus grande hérésie) et, en même temps, penser que la vérité du Christ, vérité de grâce et donc inconditionnellement libre, pourrait être complètement réalisée sous la forme d’un [241] *ordre* parfait, c’est-à-dire d’une *loi*, ce qui contredit l’essence même de cette vérité. Entre la liberté de la grâce, la grâce librement agissante d’une part, et la normalisation par la loi, la soumission à l’autorité d’autre part, il y a une divergence, une opposition de principes irréconciliables. Le problème n’est pas d’*éliminer* cette divergence, cette dualité même des deux plans de l’Église, ce qui serait infaisable, mais seulement de réaliser le plus possible d’harmonie, d’équilibre, de correspondance entre eux. Et cette tâche peut être régulièrement accomplie, non pas en *voilant* le plus possible cette différence, mais en s’efforçant d’obtenir un équilibre raisonnable, une conciliation de ces deux principes, *précisément* là où ils sont diamétralement opposés. Cela veut dire que la réalisation de l’un ne doit pas se faire aux dépens de l’autre. La liberté ne doit pas consister en l’affaiblissement et la ruine d’un ordre strict et l’ordre doit se réaliser sans étouffer la liberté absolue, intérieure, essentielle. L’équilibre nécessaire entre ces deux principes doit consister non pas en un compromis, en des concessions mutuelles, en une renonciation partielle à la nature de chacun, mais dans l’accord entre la réalisation *la plus pleine et intense de l’un et de l’autre*. Cet équilibre est de par sa nature, antinomique c’est-à-dire qu’il n’admet aucune solution définitive, rationnelle. En fait il ne se réalise que sous la forme d’un combat et de tiraillements entre ces deux principes dissemblables. L’Église empirico-réaliste, exactement comme l’État, n’atteint à son maximum de perfection que lorsque s’unissent en elle l’ordre le plus strict et la discipline à une pleine liberté intérieure. La rigueur et l’exactitude de la connaissance dogmatique doivent s’unir à la liberté inconditionnée de la pensée religieuse ; la soumission à l’autorité ecclésiastique doit se joindre au droit inaliénable de la personne et au devoir qu’elle a de chercher librement l’unique chemin qui la mène à Dieu. Une rigoureuse observation de la loi morale doit aller de pair avec cette foi selon laquelle ce n’est pas la loi qui sauve, mais seulement l’illumination intérieure apportée par la grâce et donnée à la conscience repentante et qui espère ; avec cette foi selon laquelle l’authentique vérité morale est toujours individuelle, concrète, et pour cette raison, visible seulement à l’âme elle-même et à Dieu. Trouver une forme ou une formule qui rendrait possible une fois pour toutes et sûre une telle union, dépasse nos moyens, nous l’avons vu : ces deux principes en effet se contredisent formellement l’un l’autre et les voies qui mènent à leur réalisation se croisent pour ainsi dire. Dans la sphère de l’activité humaine, empirique, délibérée, on ne peut les réaliser que comme à tour de rôle, passant d’un chemin à l’autre dans une hésitation ininterrompue, tel un pendule qui va des deux côtés d’une ligne d’équilibre idéal. Je l’ai déjà dit : l’harmonie n’est possible en ce cas que sous la forme d’un équilibre [242] entre éléments qui s’opposent : elle est une *concordia discors*.

Ici comme partout dans la vie religieuse, il faut se rappeler que « ce qui est impossible à l’homme est possible à Dieu », c’est-à-dire qu’il faut aspirer, tendre à ce qui est rationnellement irréalisable, par l’intermédiaire d’un certain instinct ou intuition, se laisser guider par un inaccessible idéal qui est comme une étoile directrice. La contrepartie d’une dualité inévitable entre l’Église mystique et l’Église empirique n’est pas seulement leur coappartenance indissoluble, mais aussi leur unité organique interne — unité de *l’Église comme telle*, c’est-à-dire comme incarnation concrète, toujours imparfaite, dans la sphère du libre être collectif humain, de la parfaite et idéale humano-divinité du Christ. L’Église en tant que mystérieux organisme divino-humain, ou comme invisible processus organique de la germination, dans le monde, du Royaume de Dieu, et l’Église en tant que construction et organisation intentionnelle, purement humaine et terrestre, ne sont cependant que deux plans différents d’*une seule Église dans la plénitude de ce concept*. De plus, le sens véritable et la destinée du second plan (de l’Église comme réalité empirico-humaine) consiste en sa *soumission* au premier, en sa fonction comme instrument et expression humaine de ce premier plan, de l’Église mystique. C’est pourquoi l’Église empirico-réelle doit, comme il a été dit, vivre dans un état de perpétuel repentir et amendement de soi, doit tendre à la perfection et à la sainteté de l’Église proprement mystique qui est l’Esprit-Saint incarné en l’humanité ; elle doit vivre de manière à ne pas couvrir d’opprobre la vocation qu’elle a d’être le digne embryon sur terre de cet ordre idéal promis, et dans lequel « Dieu sera en tout ».

L’Église étant donc le germe d’une théandrie parfaite est en même temps une *organisation pédagogique*, une institution collective dont le but est d’élever et parfaire l’humanité, l’âme et la conduite de l’homme, l’ordre de la vie humaine. Je vais essayer dans ce qui suit d’exposer plus en détail l’objet de cette tâche éducative de l’Église par rapport au monde. Je me bornerai maintenant à donner une indication générale nécessaire à une explication plus précise du concept de l’Église. L’activité éducative de l’Église est dirigée sur le « monde », dans le sens évangélique où ce terme est employé, c’est-à-dire sur un ensemble de réalités pécheresses, pas encore éclairées, et qui pour cette raison se trouve hors de l’Église et s’oppose à elle. Mais l’Église que l’on a ici en vue est l’Église proprement mystique, déjà milieu d’une humanité sainte, touchée par la grâce, éclairée. La limite entre « l’Église » et le « monde », au sens indiqué de ces deux concepts, est, nous le savons, invisible, et passe par des profondeurs du cœur humain qui ne sont accessibles qu’à Dieu. Au contraire, l’Église empirico-réelle, [243] étant l’expression de l’Église mystique dans l’imparfaite réalité humaine, *contient aussi pour cette raison le « monde » en elle-même*. La tâche de l’éducation chrétienne du monde est donc en même temps (et en premier lieu) pour cette Église celle de *sa propre éducation chrétienne*. Le « monde », et, de ce fait, l’Église empirico-réelle, sont, en vertu de leur imperfection, dans l’obligation de réaliser la vérité sous forme de *loi* ; le rapport entre la loi et la grâce est en conséquence, malgré l’opposition qui existe entre leurs formes d’action, le même que celui qui se présente entre le moyen et le but, c’est-à-dire qu’il est une soumission intérieure de la loi à la grâce divine. L’antinomie que nous avons constatée plus haut consiste donc seulement en ceci que la loi, étant une forme morale opposée à la grâce, doit être en même temps l’intermédiaire et le canal par lequel celle-ci afflue ; elle n’est justifiée que dans la mesure où elle remplit cette fonction avec succès. Il s’ensuit que le sens de l’Église empirique, Église en tant qu’organisation et système d’intentionnelle activité humaine, est d’être un instrument humain au service de l’Église mystique ; elle est comme son enveloppe humaine qui, essentiellement différenciée du noyau qu’elle entoure, est appelée à le garder, à s’imprégner elle-même de ses forces et à être le véhicule de son action sur le monde environnant. Partout où l’Église empirico-réelle trahit cette vocation (non seulement là où elle est prisonnière des forces du mal pur, mais là aussi où par suite d’un malentendu elle s’identifie à l’Église proprement mystique), elle tombe dans une altération pécheresse de sa nature ; elle perd alors sa vertu interne, son influence, son autorité, et des forces et institutions humaines qui se trouvent hors d’elle se chargent de ses fonctions. Elles les exercent toujours mal et gauchement, ne comprennent pas elles-mêmes ce qu’elles font, tombant en outre en de dangereuses erreurs, confondant en particulier la tâche de l’illumination spirituelle du monde avec d’autres tâches purement terrestres. Elles agissent comme à tâtons, car elles ne sont pas préparées à ce travail ; mais elles l’accomplissent quand même. C’est ainsi que dans l’histoire moderne de l’Europe, les grands principes chrétiens de liberté personnelle, d’égalité et de fraternité furent introduits parmi les hommes par des forces sociales qui n’étaient pas dans l’Église et lui étaient hostiles. Mais l’expérience historique justifie en même temps la promesse du Christ affirmant que les portes de l’enfer ne prévaudraient pas contre l’Église ; malgré toutes les déviations pécheresses qui écartent l’Église empirico-réelle de sa véritable destinée, elle ne peut à la longue l’oublier et, semblable au fils prodigue, elle revient constamment à ses fondements véritables, divino-humains. Ainsi est empiriquement démontrée la bi-unité de l’Église dans la plénitude concrète de son essence, bi-unité indivisible et indestructible, bien que ses deux éléments restent [244] distincts ; elle s’affaiblit souvent et par moments se perd ; son essence cependant est d’être la réalisation du processus organique, divino-humain, de transfiguration du monde, processus fondé sur l’indivisible collaboration de la grâce et de la liberté humaine.

[245]

**Dieu est avec nous.  
TROISIÈME PARTIE**

Chapitre 4

Réalisation morale de la foi.  
L’activité chrétienne  
dans le monde.

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’en reviens au point d’où je suis parti au commencement de ce livre. « La foi sans œuvres est morte. » La première « œuvre », l’œuvre essentielle du croyant est, comme nous l’avons vu, l’activité de la vie spirituelle intérieure, le travail à l’affermissement de notre foi, à la purification et illumination de notre âme propre, en accord avec la parole du Christ qui, à cette question : « Que ferons-nous pour opérer les œuvres de Dieu ? » répondait : « Ceci est *l’œuvre de Dieu*, que vous croyiez en celui qu’il a envoyé » (Jean 6, 28-29). Mais comme Dieu est amour, la foi doit simultanément s’exprimer dans l’attitude spirituelle et dans les œuvres de charité. Je rappellerai encore une fois les paroles des apôtres Paul et Jean : « Même si je parlais les langues des hommes et des anges, si je n’ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. Si j’avais le don de prophétie, connaissais tous les mystères et possédais toute science et toute foi au point de pouvoir transporter des montagnes, si je n’ai pas la charité, je ne suis rien. » (I Cor. 13, 1-2.) « On reconnaît ainsi les enfants de Dieu et les enfants du démon : celui qui ne pratique pas la justice n’est pas de Dieu, non plus que celui qui n’aime pas son frère. » « Et celui qui demeure dans l’amour demeure en Dieu, et Dieu en lui... Quelqu’un dit : j’aime Dieu et il hait son frère ; celui-là est un menteur : car, n’aimant pas son frère qu’il voit, comment peut-il aimer Dieu qu’il ne voit pas ? Et nous avons de Lui ce commandement : Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. » (I Jean, 3, 10 ; 4, 16 ; 20-21).

Le perfectionnement spirituel intérieur est *ipso facto* une accumulation des forces de l’amour et aussi leur rayonnement au dehors. Le séjour en Dieu sans rayonnement d’amour dans le monde est aussi impossible qu’est impensable une source de lumière qui n’éclairerait rien, n’émettant pas de rayons lumineux. Et ceci veut dire que la réalisation de la foi comprend nécessairement *aussi* sa réalisation *morale*, la création d’une vérité morale.

[246]

En quoi consiste la vérité morale ? Elle consiste en actes d’amour, c’est-à-dire en une aide effective portée aux gens, en un effort pour satisfaire leurs besoins. Et quels sont ces besoins ? Le croyant, connaissant cela par expérience personnelle, n’oubliera jamais, certes, que le plus grand besoin, le besoin vital de l’âme humaine est un besoin spirituel, celui de satisfaire sa nostalgie de Dieu comme réalité en laquelle, seule, cette âme peut trouver apaisement et joie. Il sait que « l’homme ne vit pas que de pain » et jamais il ne croira ces philanthropes séculiers et sauveurs de l’humanité qui pensent qu’il suffit de rassasier l’homme pour le délivrer de la souffrance, le satisfaire et le rendre heureux. Il sait que même la recherche de la sécurité et de la richesse terrestres n’exprime au fond que celle des biens spirituels ou des conditions pour les atteindre : indépendance, loisir, libération de soucis opprimants. C’est seulement dans la dégénérescence que cela devient une recherche de jouissances sensuelles ou un désir de satisfaire une concupiscence de pouvoir ou d’orgueil. Mais, connaissant et aimant les profondeurs spirituelles de l’âme humaine vivante, comprenant qu’il ne sert de rien à l’homme de gagner l’univers s’il perd en même temps son âme et devient l’esclave du monde et de sa concupiscence, le croyant sait aussi que ce joyau précieux qu’est l’âme humaine vivante a besoin de conditions terrestres pour son existence de créature : aliments, boisson, abri et vêtements, santé corporelle. C’est pourquoi cet amour sera nécessairement consacré au service de ces besoins matériels de l’homme. Il n’oubliera point les paroles du Christ qui dit qu’en nourrissant les affamés, abreuvant ceux qui ont soif, vêtant ceux qui sont nus, abritant ceux qui sont sans logis, visitant les malades, nous réalisons notre amour pour Dieu Lui-même.

Si simple et évidente que soit cette vérité, non seulement, par suite de l’humaine iniquité, il arrive trop souvent qu’elle ne soit pas réalisée et que dans la pratique elle tombe dans l’oubli, mais (et cela est particulièrement frappant) elle échappe fréquemment à la pensée religieuse elle-même. C’est l’unique explication de ce fait que l’Église (l’Église chrétienne !) est souvent comprise comme une institution ou union de gens ayant comme unique objet la satisfaction des besoins *religieux* des fidèles. L’Église, sous cette forme malheureusement très répandue, n’est au contraire qu’une réunion d’incroyants (ou de faussement croyants), et de pharisiens. Il est impossible d’écouter avec attendrissement les paroles de l’Évangile et en même temps penser que les besoins matériels de mon frère, même les plus urgents, ne me regardent pas, ou sont l’affaire, non pas de l’Église, mais d’institutions différentes, « terrestres ». L’éternel modèle de la véritable Église est au contraire la primitive Église chrétienne, où « tous les fidèles étaient ensemble, avaient tout en commun. Ils vendaient leurs biens et toute possession [247] et les partageaient entre tous, selon les besoins de chacun » (Actes 2, 44-45). Comme l’atteste l’histoire d’Ananie et de Saphire (Actes 5), il n’y avait pas là, certes, de communisme obligatoire, de suppression de la propriété privée ; c’était simplement une victoire volontaire par l’amour sur l’avidité et l’égoïsme humains. C’était le souci que personne ne fût dans le besoin et qu’il y eût une véritable « unanimité » et communion dans l’amour (Actes 2, 46).

En étudiant le problème de la réalisation éthique de la foi, de son activité morale, il convient de ne jamais perdre de vue ce fait fondamental, déjà mentionné ailleurs, que la foi étant présence et action de Dieu en l’âme humaine est, de par sa nature même, universelle : elle doit pénétrer tout l’être de l’homme et, pour cette raison, ne connaît *aucune limite* dans le domaine de son action pratique, dans la sphère où elle peut et doit perfectionner la vie. Nous avons la promesse que la foi peut déplacer les montagnes ; mais il est d’autant plus clair qu’elle peut tout changer dans la vie humaine et n’a pas le droit de refuser son action de perfectionnement et d’amendement dans tous les domaines de cette vie sans exception. L’Église chrétienne, aux époques de sa plénitude et de son épanouissement, l’a toujours compris et pratiqué ; il en était ainsi pendant ce qu’on a appelé les « sombres siècles » du Pré-Moyen-Age, quand l’Église était au centre de la régénération culturelle et morale de l’Europe barbare ; et aussi pendant la plus belle période du Moyen Age, aux XIIe et XIIIe siècles et à l’époque de la Réforme (aussi bien dans le Calvinisme que dans le Catholicisme du Concile de Trente ; l’unique exception ici est l’Église luthérienne allemande ; j’en parlerai plus loin). La conscience de ce devoir s’éveille à nouveau dans le mouvement contemporain de renaissance de la foi chrétienne (le prochain chapitre donnera là-dessus plus de détails). L’Église Catholique, en principe, ne l’a jamais perdu de vue.

Cet universalisme de principe dans l’activité morale de l’Église chrétienne est parfaitement compatible, certes, avec une limitation délibérée, tactique pour ainsi dire, de cette activité, et une concentration sur quelques points fondamentaux et essentiels ; cela en des époques où une telle manière d’agir était imposée par les rapports existant alors entre l’Église et les puissances de « ce monde ». C’est ainsi que l’Église chrétienne primitive, constituant une minorité dans le monde antique, réalisait son activité morale partie en s’isolant du monde païen, partie en se limitant à son œuvre principale, l’action religieuse et morale sur les âmes individuelles et la vie personnelle des gens ; elle renonçait à l’action directe sur l’ordre politique et social. Dans la lutte entre la lumière et les ténèbres, comme en toute autre guerre et lutte, il doit y avoir inévitablement des périodes de limitation voulue dans les [248] formes de combat, dans l’étendue du front, périodes pendant lesquelles on se consacre surtout au rassemblement de ses forces intérieures. D’un autre côté, une telle limitation peut trahir une décadence, un affaiblissement de la conscience religieuse, un oubli du sens universel et du but de la foi. Tel fut aux siècles derniers le résultat de l’action, sur la conscience de l’Église chrétienne, de la sécularisation de la vie, de l’essai qui fut fait de l’organiser sur d’autres bases que la foi. Ce mouvement habitua l’Église, dans une certaine mesure, à limiter en pensée sa tâche de perfectionnement du monde. À son minimum, cette tâche était réduite à n’être plus que l’éducation « religieuse » et la satisfaction des besoins « religieux », et l’Église tolérait et reconnaissait comme légitimes des coutumes, idées et institutions non-religieuses ou parfois même directement opposées à la vérité chrétienne.

Cet amoindrissement et abaissement de la conscience religieuse par elle-même commença déjà dans l’Église luthérienne. Obligés tout d’abord, dans leur lutte contre la Papauté et le cléricalisme, de s’appuyer, pour des raisons tactiques, sur le bras séculier, Luther et ses partisans glissèrent aisément à un provincialisme spirituel (répondant en partie à une tendance de l’âme germanique, plus encline, en matière de religion, à une activité spirituelle intérieure qu’à une action dans le sens d’un perfectionnement moral correspondant de la vie). Ils devinrent ainsi les pères de ce défaitisme religieux qui mène la foi chrétienne à se limiter à l’individu, à omettre de s’étendre à la vie sociale et religieuse, comme si cette dernière n’était point partie et expression de la vie personnelle, comme si les États, le peuple, la société étaient autre chose qu’une grande famille humaine. Le sécularisme ultérieur qui, de par sa nature, n’est pas autre chose qu’un abandon de la foi chrétienne, a su d’autant plus, dans une certaine mesure, insinuer aux fidèles et à l’Église même que « la religion était une chose privée ». Certes, pour autant que ce mot d’ordre est simplement une vague expression du principe de la liberté de conscience, une opposition à toute contrainte dans le domaine de la foi, non seulement il est juste, mais encore il est un axiome élémentaire de la conscience chrétienne et d’une manière générale de toute conscience vraiment religieuse (bien que malheureusement il soit souvent oublié). Mais il est souvent pris dans ce sens que la foi religieuse doit rester « sous le boisseau », dans les profondeurs de l’âme des individus, sans effet sur les institutions et les conditions de la vie collective des hommes qui, de plus, s’abandonnent au pouvoir d’une autre croyance, non-religieuse, ou même antireligieuse. Prêcher que Dieu doit être confiné dans la demeure fermée de l’âme est un appel à la désobéissance aux commandements divins et au détachement de Dieu. Cet appel [249] eut quelque succès auprès des esprits religieux, eut une influence même sur l’Église et aboutit à cette anomalie du défaitisme religieux (opposé à l’essence même de la foi) et au refus contre nature d’une vraie réalisation morale du Christianisme. Cette funeste erreur est fondée en partie sur un malentendu, selon lequel l’universalisme dans la réalisation de la foi religieuse équivaut ou bien au cléricalisme (avec la prédominance politique du clergé) ou bien à l’implantation de la foi par des mesures de contrainte de la part de l’État. Or, l’Église n’est pas le clergé, mais l’unité de l’humanité croyante, et son action morale sur le monde est, de par sa nature, non pas la contrainte, mais une libre irradiation des forces de l’amour, un appel à l’âme libre de l’homme. Ce rayonnement de l’amour non seulement est permis, mais est obligatoire pour l’homme ; et sa sphère d’action, étant donné la nature de l’amour, qui coïncide avec celle de Dieu, est absolument sans limites.

Cette véritable essence de l’Église comme unité de l’humanité croyante (en fin de compte comme Église proprement mystique, c’est-à-dire comme unité de l’humanité désirant le salut, et donc sauvée), doit nous rester présente à l’esprit quand nous estimons ce qui *doit* être fait dans le domaine de la réalisation de la foi et ce qui y a déjà été *réalisé*. Comme je l’ai montré plus haut, *toutes* les acquisitions morales de l’esprit humain sont dues, consciemment ou non, à la foi chrétienne, sont le fait de la force motrice fondamentale de l’Église, précisément de l’Église mystique, sont un processus d’auto-éducation de l’humanité, c’est-à-dire de l’incarnation réelle en cette humanité de sa nature théandrique. Le progrès humanitaire des derniers siècles n’est pas moins dans ce sens l’œuvre de l’Église chrétienne que la christianisation de l’Europe au Moyen Age. Les chrétiens responsables et qui pensent ne peuvent assurément nier que l’Église *empirico-réelle*, ou tout au moins une part dominante de cette Église, porte une lourde et séculaire culpabilité de trahison vis-à-vis de l’Église proprement mystique. Elle a fait preuve d’indifférentisme moral en face de l’ordre général de la vie humaine ; elle a même commis parfois le grave péché d’encourager le mal dans cette organisation, de pactiser avec les riches, les puissants, les cruels de ce monde. L’humanitarisme des nouveaux temps n’a pris une attitude d’incroyance et d’anticléricalisme que parce que l’Église était tombée dans ce grand péché. Comme le dit justement l’un des chrétiens les plus nobles et croyants des dernières décades, Charles Péguy, aucun rationalisme, aucune philosophie prêchant l’athéisme n’auraient eu de succès, n’auraient fait à l’Église le moindre dommage si l’Église leur avait opposé le véritable esprit du Christ, l’amour actif, le souci des pauvres et des opprimés. Mais pour un horizon religieux plus vaste, cet humanitarisme profane et athée, [250] je le répète, n’est lui-même rien d’autre qu’un succédané de l’Église empirique dans la mesure où elle n’a pas rempli l’une de ses tâches principales. Il est un canal détourné, pas toujours pur ni bienfaisant, par lequel ont afflué dans la vie humaine les forces de la vérité du Christ, par lequel a agi la réalité de l’Église proprement mystique. Tous ceux qui luttent contre l’injustice et les violences terrestres, ceux qui les premiers ont prêché les principes de liberté, d’égalité, de fraternité, les premiers socialistes humanitaires (malgré leurs propres erreurs, en partie terriblement funestes), furent contre leur volonté et inconsciemment des chrétiens meilleurs, plus fidèles que les représentants officiels de l’Église indifférents aux souffrances et aux besoins des hommes. Cela veut dire qu’ils furent (précisément en ce qu’il y avait de droit et de juste dans leurs tendances), instruments et intermédiaires de cet Esprit-Saint qui « souffle où il veut ». La tâche de l’Église est ici, en rivalisant d’amour avec ses représentants inconscients, de les aider à se comprendre eux-mêmes comme membres de l’Église du Christ, à accueillir la vérité du Christ en toute sa plénitude et pureté.

Il ne faut pas d’autre part perdre de vue que l’esprit de l’authentique vérité du Christ n’est jamais mort dans l’Église empirique. Il ne faut pas non plus oublier que le monachisme et les missionnaires chrétiens, par exemple, malgré toutes leurs fautes, n’ont jamais cessé, depuis leur toute première apparition jusqu’à nos jours, de faire des œuvres de charité et d’avoir leurs martyrs. La liberté de conscience a été proclamée avant Voltaire et les Encyclopédistes, par les Puritains croyants, les « Pilgrim Fathers », émigrés en Amérique au XVIIe siècle, et, deux cents ans déjà avant eux, par le saint ermite et starets russe (que peu de gens connaissent et qui vécut au XVe siècle) : Nil Sorski. Le « socialisme chrétien » n’a pas été seulement réalisé dans l’Église primitive chrétienne, mais fut également pratiqué dans les monastères à vie collective, au IVe siècle, en Orient, et en Occident à partir du VIe siècle ; il fut aussi représenté par les « Frères de la vie commune », en Hollande, et par les Frères Moraves, à partir du XVe siècle, c’est-à-dire bien avant l’apparition de tout socialisme profane. Enfin le « socialisme chrétien », même comme doctrine de réforme sociale, fut prêché dès le IVe siècle par saint Jean Chrysostome, et, il exista comme courant général de la pensée chrétienne dès le moment même où ce qui est appelé « question sociale » commença à tourmenter la conscience humaine. Les principes raisonnables et sains de sa réalisation ont été déclarés obligatoires pour les Chrétiens dans les encycliques modernes et bien connues de Léon XIII et de Pie XI. Les réformes sociales les plus humanitaires ont été, au moins en partie, réalisées par des Chrétiens croyants, par des membres de l’Église, et dictées [251] par leur conscience chrétienne. Un écrivain chrétien contemporain dit justement à ce sujet : « Il faut se rappeler que l’Église peut agir seulement par l’intermédiaire de ses membres individuels. Pourquoi, demande-t-on, l’Église n’a-t-elle rien fait pour protester contre l’injustice du commerce des esclaves ? Il faut répondre à cela : Elle a fait bien plus que simplement protester : elle a aboli ce commerce, par la personne de Wilberforce. Comment l’Église a-t-elle pu rester calme et passive quand les gémissements des victimes des mines et des usines s’élevaient jusqu’à Dieu ? La réponse est que l’Église a entendu ces gémissements et a libéré ces victimes, par la personne de lord Shaftesbury, le promoteur de la première loi ouvrière. Et jusqu’aujourd’hui on peut justement affirmer que partout où il y a un effort créateur dans le sens d’une régénération sociale ou individuelle, dans neuf cas sur dix, nous trouverons à sa base une inspiration chrétienne [[13]](#footnote-13).

En accord avec ce qui a été dit au chapitre concernant la tâche et les voies de la réalisation de la foi, nous devons ici de nouveau souligner qu’il y a *deux chemins principaux* qui mènent à la réalisation morale de la foi, à l’activité morale dans le monde. Il y a un chemin de *libre et immédiate irradiation des forces de l’amour*, le chemin de la philanthropie au sens large de ce mot, réalisée en partie par chaque homme en particulier, par l’individu comme tel, en partie par l’effort combiné des organisations et unions collectives (sociétés de bienfaisance, congrégations religieuses, dans la mesure où elles sont consacrées à des œuvres de charité, etc...). L’autre chemin est celui d’une réforme morale *par le perfectionnement des conditions générales de la vie*, de son organisation juridique et des normes légales qui agissent sur elle par la contrainte. L’incroyant moderne penche à traiter avec beaucoup de mépris la voie de l’Église, exagère sans mesure l’importance de la seconde voie et met en elle toutes ses espérances ; il a peu de foi en la force créatrice de l’amour et souvent a une confiance sans limite en la vertu des réformes juridiques de contraintes. Il part de cette hypothèse que l’homme est égoïste de nature et que, sur une grande échelle, l’égoïsme et l’injustice ne peuvent être vaincus que par la force. En outre, il pense que les opprimés et ceux qui souffrent n’ont aucunement besoin qu’on les aime : ils exigent seulement protection et défense de leurs intérêts. Cette attitude trouve son expression la plus radicale dans la doctrine de la lutte des classes, dans la nécessité pour les opprimés d’*obliger* leurs oppresseurs à tenir compte de leurs intérêts. Étant une expression d’incroyance, une telle attitude est injuste en ses fondements.

Le principal chemin, la voie royale de l’activité morale chrétienne [252] est toujours au contraire celle du rayonnement dans le monde des forces personnelles de l’amour, celle de l’action bienfaisante directe et personnelle. Il est absolument faux que ces forces soient limitées et n’aient qu’une infime influence. Si, en fait, elles sont limitées par la nature pécheresse de l’homme, en principe elles sont absolument sans limites et toutes puissantes car ce sont des forces de grâce, la puissance de Dieu même agissant en nous. *Amor omnia vincit*. Tout d’abord elles sont illimitées dans la sphère de leur application ; il n’y a point de situation, point de domaine dans la vie collective de l’homme dans lequel serait impossible en principe une action bienfaisante de l’amour, action adoucissant la souffrance, surmontant l’injustice. Les relations sociales et économiques entre les classes, les rapports politiques entre les partis, ceux qui existent entre les différentes nationalités dans les limites d’un État, les relations internationales — tout cela peut être amélioré, les conflits peuvent être partout adoucis et surmontés par la force de l’amour, par une attitude humaine entre gens ; et pas à un moindre degré que dans le domaine des pures relations individuelles. De même il n’y a pas de limites de principe à l’intensité et donc à l’efficacité des forces de l’amour ; un amour ardent et véritable peut faire des miracles authentiques dans ses manifestations individuelles et collectives. Ce n’est que parce que l’amour est diminué et cesse de brûler dans les cœurs qu’il se trouve être impuissant ou affaibli. Le monde est soutenu, au fond, par l’amour héroïque, par la force de l’amour du Christ dans le cœur des hommes. Les dernières décades nous ont montré quelles immenses révolutions pouvaient être provoquées par la volonté libre, fanatique, tendue, même d’un seul individu ou d’une insignifiante minorité, volonté par exemple que la soif du pouvoir obsède. Il dépend seulement de nous-mêmes de montrer qu’un cœur humain brûlant de la force du divin amour, peut avoir au moins autant d’influence et de force dans la vie. Quelques faits dans la vie contemporaine, comme par exemple les organisations de travailleurs chrétiens ou le mouvement d’action catholique commencent déjà à en témoigner dans une certaine mesure. Ce qui sous ce rapport nous est d’une nécessité vitale est de faire renaître les libres organisations chrétiennes du type monacal, consacrées à l’aide charitable des gens, à l’assainissement de la vie par la libre activité de l’amour.

De plus, la majorité des incroyants contemporains oublient ce fait simple et incontestable qu’aucune réforme juridique, fût-elle inspirée par les meilleures intentions, ne peut être véritablement réalisée, concrètement incarnée dans la vie, si elle n’est pas soutenue et animée par la libre volonté de l’exécutant, par des hommes volontiers disposés à l’appliquer avec intelligence et conscience. La contrainte peut, tout au plus, d’une manière [253] purement mécanique, protéger la vie contre l’action la plus extérieure, et conditionnée du dehors, d’une volonté mauvaise ; mais en face des manifestations plus secrètes de cette volonté, la contrainte est impuissante si elle n’est soutenue par une obéissance volontaire qu’inspirent des motifs de justice et d’amour des hommes. Sans lumière morale intérieure, les réformes forcées, même imaginées avec les meilleures intentions, dégénèrent vite en formes creuses qui mènent en définitive à l’injustice, à l’arbitraire, à un bureaucratisme mortel. La base véritable des réformes extérieures, législatives, sociales et politiques, se trouve dans la sphère des mœurs, qui se constituent spontanément, involontairement, et des habitudes et concepts moraux. C’est un milieu comme intermédiaire entre le domaine de la loi de contrainte et celui de la libre action morale de l’amour dans le cœur des hommes. Par ce milieu la grâce puissante de l’amour s’infiltre pour ainsi dire dans le plan des habitudes générales de la vie. La loi même est soutenue par les libres forces morales. Et finalement la stricte rigueur de la loi, nécessaire à la répression extérieure de la volonté mauvaise, mais toujours dure pour l’homme et, par suite de la généralité abstraite de la législation, injuste et inutilement cruelle dans les cas particuliers, peut et doit s’adoucir, et par cela même atteindre son but véritable, mais seulement si le pouvoir exécutif et judiciaire, en appliquant la loi, et si l’opinion publique surveillant son application, sont eux-mêmes guidés par un tact moral concret, par un sens de la vérité concrète, c’est-à-dire, en fin de compte, si l’application de la loi est elle-même pénétrée et adoucie par des sentiments humains, c’est-à-dire, par l’amour.

Il y a donc une certaine limite immanente à l’action bienfaisante de la loi et de l’ordre général dans la vie humaine. Nous ne devons pas certes, minimiser leur importance, ni oublier que la volonté morale doit s’efforcer de perfectionner la vie *aussi* par leur intermédiaire, que le chrétien est moralement obligé de se préoccuper *aussi* de la réforme des lois et des usages, dans un esprit de rapprochement de la vérité chrétienne. Mais la plénitude de la vérité chrétienne ne peut entrer tout entière dans la forme de la loi (nous l’avons vu plus haut) ; de plus la force de la loi même n’est vraiment durable et féconde que lorsqu’elle n’agit pas simplement du dehors, mécaniquement, sur la vie (de cette façon elle peut tout au plus, ainsi que nous l’avons montré, réprimer l’action nocive la plus criante de la volonté mauvaise), mais quand elle crée elle-même les conditions extérieures favorables à l’éducation morale, par le dedans, de la volonté humaine. C’est le cas par exemple de la législation concernant l’éducation et l’enseignement, la famille, les conditions du travail, et de toute législation donnant aux hommes la possibilité d’agir d’eux-mêmes moralement et les encourageant à cette action. C’est justement [254] pour cette raison qu’un lent perfectionnement de la vie par la voie évolutive et la législation, par l’éducation des gens, est, en règle générale, préférable aux changements radicaux et subits (sans parler des mouvements révolutionnaires qui lâchent la bride à de mauvaises et chaotiques passions). Des réformes aussi brutales et soudaines, réprimant immédiatement les volontés par l’action extérieure et mécanique des interdictions et des ordres, ne conviennent que dans les cas extrêmes, comme remèdes à des abus révoltants, et ne peuvent être vraiment fécondes que dans une sphère limitée.

Nous pouvons dire en résumé que la *politique chrétienne* (perfectionnement forcé de l’ordre général de la vie dans l’esprit de la vérité chrétienne) est, certes, nécessaire et obligatoire ; dans certaines conditions, elle peut être réellement bienfaisante, en outre, pour le perfectionnement moral de la vie. Mais, d’une part (contrairement à une manière de voir très répandue), *ses* fins et ses succès possibles sont inévitablement limités ; l’élément fondamental, en effet, du perfectionnement chrétien (comme d’ailleurs de la vie morale de l’homme), est la *liberté*, une libre éducation et auto-éducation. Les ordres et les interdictions ne sont dans l’activité chrétienne que comme une *ultima ratio*, comme des mesures d’urgente nécessité, légitimes seulement là où la liberté est insuffisante à assurer la protection de la vie contre le mal. Et d’autre part, la politique chrétienne n’a de sens que comme partie intégrante de l’effort commun pour une réforme *morale* de la vie ; elle doit toujours s’appuyer sur le large fondement d’une aide aux hommes, libre et inspirée par l’amour, et d’une éducation libre et morale des âmes humaines. Elle n’est toujours qu’un reflet (dans la sphère inadéquate de la loi), de la lumière du Christ, lumière d’amour et de vérité ; alors que la libre activité morale dans l’amour est une action *directe* et *immédiate* de cette lumière dans les âmes des hommes, une réalisation morale, directe et immédiate de la foi [[14]](#footnote-14).

La tâche de la réalisation morale de la foi présuppose, évidemment, la présence de la foi et de sa flamme dans les cœurs ; sans cette condition n’est possible tout au plus qu’un succédané de l’amélioration morale de la vie, succédané très imparfait, nécessairement aveugle, erroné sous beaucoup de rapports, tel que nous le voyons apparaître dans tout fanatisme socialo-politique. La foi au Dieu d’amour n’est pas seulement une foi en la valeur de l’amour, mais aussi en sa *puissance triomphant de tout* et en celle du service qu’on lui consacre dans le renoncement. C’est une foi [255] en cette vérité de la révélation du Christ qui, aux yeux de la sagesse du monde, et pour les « enfants de ce monde » est paradoxale et paraît être folie et sottise. Rien ne prouve autant la décadence de la conscience chrétienne que la perte de la foi au pouvoir de l’amour et donc en la vérité de ses *voies* ; de cette foi selon laquelle à toutes les forces du monde, à toutes les méthodes d’amélioration de la vie dictées par la sagesse terrestre, par les idées terrestres sur l’essence de la vie, doit être opposée, et peut l’être *avec succès*, la force toute différente, non terrestre, divine, de l’amour. La grande querelle entre la vérité et l’erreur, le Bien et le Mal, doit être comprise, non pas comme une lutte entre des partis défendant tels ou tels intérêts, tel ou tel ordre de choses, bref, non pas comme une querelle politique, ni, selon les paroles de l’Apôtre, comme une lutte contre « le sang et la chair », mais comme un combat contre les « princes, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de haine qui volent sous les cieux » (Eph. 6, 12), comme un grand combat des forces divines de l’amour contre les sombres puissances du mal, de la froideur et de la mort spirituelles. On peut dire que depuis le XVIIIe siècle (il y a environ deux cents ans déjà), l’humanité succombe sous l’effort impuissant qu’elle fait pour avoir raison de l’injustice et établir une vie raisonnable et juste par des moyens séculiers, oubliant l’unique force salutaire et salvatrice de l’amour. Par cette voie, non seulement la justice n’a pas été atteinte, mais l’humanité a glissé peu à peu dans un abîme de mal pur, dans le culte de la violence, et s’est ainsi condamnée elle-même à des supplices infernaux. La véritable « sécularisation » qui s’est accomplie à cette époque consiste non pas en l’émancipation de la vie humaine mais en son asservissement aux puissances « de ce monde », aux forces du mal, de l’avidité, de la haine, de l’engourdissement spirituel. L’humanité, aveuglée spirituellement, a confié son destin à des chefs aveugles. Pour sortir de cette situation il n’y a pas d’autre issue que de réveiller à nouveau la foi chrétienne ; cela veut dire surtout réveiller ce dont les enfants de ce siècle se moquent : la foi en la force triomphante et divine de l’amour dans l’abnégation, et prêcher le « Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs ». Le réveil de *cette foi* ouvre de lui-même les voies sûres de sa réalisation, et donc le chemin qui mène à la vraie renaissance et guérison morale de la vie.

[256]

**Dieu est avec nous.  
TROISIÈME PARTIE**

Chapitre 5

La renaissance chrétienne

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’ai parlé, jusqu’à présent, des problèmes généraux, éternels de la foi et de la vérité, et pour ainsi dire *sub specie aeternitatis*. Mais le dernier chapitre nous a de lui-même mené aux problèmes actuels religieux et moraux, tels qu’ils se présentent aux croyants qui, de nos jours, cherchent la vérité. Je voudrais m’arrêter sur ces problèmes dans ma conclusion.

Les XVIIIe et XIXe siècles furent dans leur ensemble, malgré des exceptions isolées et frappantes, une époque de décadence pour la spiritualité de l’Église chrétienne. Non que la lumière de la vérité du Christ fût complètement éteinte en elle : la chose est impossible. Mais, dans les courants influents et dominants de la pensée religieuse et morale, elle ne brillait devant les âmes qu’en déformantes réfractions, indirectes et réfléchies. La vérité était recherchée surtout par les incroyants, oublieux du Christ, qui ne Le comprenaient pas, et qui renonçaient intellectuellement à Lui dans leur profession de foi ; ces hommes ne savaient pas que dans cette recherche vivait en eux-mêmes la force du Christ qu’ils reniaient. Et au contraire, parmi les croyants, dans le sein de l’Église, en tant qu’organisation empirico-humaine, le rayonnement et la flamme de l’authentique vérité chrétienne s’étaient considérablement affaiblis. Il faut le reconnaître ouvertement, bien qu’il convienne d’éviter les exagérations polémiques où sont tombés les adversaires de l’Église, et de ne pas oublier que des saints et des justes isolés, des foyers collectifs de vérité chrétienne ont continué de vivre, même à cette époque, et d’agir dans l’Église empirico-réelle. Dans l’ensemble néanmoins s’établit cette paradoxale situation qui attrista profondément tous les chrétiens véritablement croyants et blessa si cruellement le noble cœur, par exemple, de Charles Péguy : on vit des athées lutter pour la vérité et l’amour, alors que des croyants qui se considéraient eux-mêmes comme appartenant à l’Église du Christ, ou bien restaient indifférents et passifs ou bien même s’alliaient avec le mal.

[257]

Le tournant qui, sans y mettre fin, changea cependant cette situation contre nature, fut l’éveil de la conscience chrétienne, du sentiment de la responsabilité chrétienne, après la guerre mondiale de 1914-1918 (pendant les années vingt de notre siècle), tel qu’il s’exprima dans le mouvement du Christianisme social en Angleterre et dans le mouvement œcuménique « stockholmien » de rapprochement entre les confessions chrétiennes, sur la base d’un travail commun en vue d’une renaissance morale de l’humanité. On peut parler avec raison d’un mouvement de renaissance chrétienne qui a commencé de notre temps, bien qu’il soit encore relativement faible.

Pour comprendre le sens et le problème de la renaissance chrétienne, il faut de nouveau se rendre compte de ce que signifie proprement l’Église du Christ. J’ai parlé plus haut de l’idée de l’Église, au troisième chapitre de ce livre. Mais je voudrais revenir ici à ce thème et précisément essayer de tirer la conclusion pratique et essentielle de ce qui y a été exposé, évitant autant que possible les aspects compliqués du problème, l’antinomisme que nous avons constaté dans le concept de l’Église. Posons-nous cette question : qu’est-ce que l’Église chrétienne, en tant que réalité humaine concrète, en sa véritable essence et destination ? C’est, en bref, d’une part une union volontairement organisée, d’autre part, une unité spontanée et naturelle de tous les hommes dans les âmes desquels brille l’image indéfinissablement belle du Christ ou, tout au moins, brûle en fait la flamme de son amour. C’est l’union et l’unité de tous les hommes qui croient que la force salvatrice et rénovatrice du monde est *l’amour dans l’oubli de soi*, et de ceux qui aspirent à vivre et à organiser leur vie en accord avec cette foi dans la mesure de leurs forces. On peut dire que le seul « dogme », inconditionnellement obligatoire, de la foi chrétienne et qui distingue le chrétien du non-chrétien, est *la foi en la valeur absolue et au sens divin de l’amour*, et la confession (non pas verbale et intellectuelle, mais *réellement morale*), de cette foi. À cela, selon la parole, citée plus haut, de l’Apôtre (Ire Epître de saint Jean 3, 10), se reconnaissent les « enfants de Dieu » et les « enfants du démon » ; c’est la limite qui sépare « l’Église » du « monde ». Les chrétiens, ou plutôt, pour ne pas employer ce terme usé, déteint et compromis, les disciples du Christ, les membres de l’union mystérieuse et universelle qui garde en son sein la vivante réalité mystique du Christ, et qui vit d’elle, sont des hommes qui, malgré toutes les amères expériences de la vie terrestre au sujet de la sagesse des « enfants de ce monde », ont conscience de cette vérité qu’il n’y a qu’une force donnant un sens à la vie, une force qu’il vaut la peine de servir et qu’il faut servir et qui, *en dépit de tout*, triomphe de tout car elle est divine, c’est la *force de l’amour dans le renoncement à soi*. En comparaison avec [258] cette nature fondamentale de l’Église, tout le reste n’est que détail relativement insignifiant. Quelle grande idée inspiratrice ! Quelle joie d’appartenir à cette union mi-visible, mi-invisible, particulièrement à notre tragique et terrible époque où le mal et l’injustice se sont déchaînés sur la terre ! Quel bonheur de sentir sa solidarité spirituelle avec tous les hommes, sans distinction de nationalité ni de race, avec tous ceux dans les âmes desquels brûle et rayonne cette flamme de l’amour, aussi bien avec ceux qui vivent maintenant qu’avec tous les hommes des autres générations déjà disparues, et par lesquelles un indissoluble lien nous unit avec tous les justes qui ont jamais vécu sur la terre et avec le Christ lui-même, merveilleuse incarnation du Dieu d’amour en ce monde ! Et quel enchantement, quelle paix inexplicable nous saisissent l’âme quand, poussant jusqu’à ses dernières profondeurs la conscience que nous en avons, nous sentons que cette union est une *unité* vraiment réelle, possédant comme l’individu une âme vivante, et que cette âme universelle qui la pénètre et la vivifie n’est pas une force purement terrestre, humaine, mais une réalité humano-divine, le divin Esprit-Saint qui nous unit tous dans une sainte et mystérieuse réalité appelée « corps mystique du Christ » ! Alors ce feu sacré allumé dans l’âme des premiers hommes qui accueillirent en eux l’image vivante du Christ s’enflamme de nouveau dans nos âmes avec sa force première, et cette joie attendrie nous saisit, cette « joie et simplicité du cœur » dont fut emplie l’âme des premiers chrétiens et dont la vie humaine fut renouvelée et consolée. Si nous pouvions imaginer un instant (ce qui, empiriquement parlant est, hélas ! impossible), que cette lumière de Vérité et d’Amour s’enflamme dans les âmes de tous les hommes, ou tout au moins de la majorité d’entre eux, et devienne une force déterminante dans la vie, combien cette vie humaine pourrait être alors belle et heureuse, malgré toute sa tragédie terrestre ! La « renaissance chrétienne » n’est pas autre chose que le réveil en chaque homme et en la conscience de l’humanité de cette bienheureuse et simple révélation de la valeur, de la vivante réalité et de la toute-puissance de l’amour comme force divine qui unit tous les hommes et qui seule maintient la vie universelle. Car la véritable foi chrétienne est, comme je l’ai déjà dit, l’unique force de salut et de régénération, agissant en tous ceux qui cherchent la vérité sur la terre et veulent, par l’amour, apaiser la souffrance des hommes et triompher du mal, qu’ils en aient conscience ou non, et quelles que soient leurs pures conceptions théoriques.

En conséquence, la renaissance chrétienne, de par sa nature fondamentale, de par sa force motrice intérieure, ne peut être qu’un nouvel afflux mystérieux, rationnellement inexplicable, de la grâce, et une ouverture du cœur humain à sa rencontre. [259] Pour ce qui est de l’être intime de ce processus, nous sommes aussi incapables de découvrir ses causes et de montrer ses voies que nous le sommes pour tout ce qui est génie créateur en l’homme et qui découle d’une inspiration. L’Esprit souffle où il veut et comme il veut. Mais une fois que nous sommes abandonnés à ce mouvement spirituel et créateur et en avons eu la connaissance intuitive, nous pouvons et devons nous rendre compte de l’ambiance et des conditions historiques dans lesquelles il se produit et essayer ainsi de l’aider à s’orienter raisonnablement dans le monde et de lui tracer le cours qui lui convient le mieux et lui est le plus naturel.

Les conditions historiques dans lesquelles se produit maintenant le processus de la renaissance chrétienne sont déterminées surtout par deux faits : d’une part la large étendue et la forte influence de l’incroyance en ce monde ou, ce qui revient au même, des croyances non-chrétiennes et antichrétiennes, en suite de quoi la foi chrétienne est l’objet de railleries, est en butte à la haine, au mépris et souvent à une franche persécution. D’autre part, le fait que l’incroyance domine dans un monde *qui a passé par de nombreux siècles de foi chrétienne*, par des siècles où l’humanité, bien qu’elle fût loin d’être toujours et partout chrétienne en fait, *se sentait* en tous cas chrétienne. Ces deux faits doivent être pris en considération et il faut en tenir compte correctement dans l’exposé des tâches et des voies de la renaissance chrétienne.

Je commencerai par le premier. On a remarqué depuis longtemps, et toutes les âmes délicates en ont de plus en plus conscience, que l’époque historique de l’Église qui a commencé avec Constantin le Grand, « l’époque constantinienne », est aujourd’hui passée, ou commence à passer. Au cours des derniers siècles, à partir de l’époque du rationalisme et du « siècle des lumières » le monde cesse de plus en plus de se sentir « chrétien » ; de plus en plus s’évapore, pâlit, s’affaiblit (et, au fond a disparu presque entièrement), ce qui s’appelait « monde chrétien » (*Chrétienté*, *Christenheit*), cette identité de la sphère de la culture européenne, spirituelle et moralo-politique avec celle où la foi chrétienne dominait sur les esprits. Le temps où l’Église chrétienne tenait (contre nature), sous sa domination l’autorité même de l’État, le temps de la « théocratie » (au sens étroit, spécifiquement juridique de ce concept), est depuis longtemps passé. Le temps est également passé où l’État prenait des mesures pour défendre du dehors, et par la contrainte, la foi chrétienne contre l’incroyance ou contre d’autres religions, et où l’incroyance elle-même occupait une position défensive. Il a été remplacé d’abord par une époque de liberté de croyance et d’incroyance, de tolérance pour toutes les manières de voir, d’égalité entre la foi et l’incrédulité, relation fondée sur le droit, la seule qui corresponde à la véritable conscience chrétienne. [260] Mais cette tolérance légale passa peu à peu, d’abord à l’indifférentisme, à la perte de tout intérêt pour la foi religieuse, et ensuite, pour la première fois à l’époque du jacobinisme français et maintenant avec le communisme et le nazisme, à un athéisme de combat, à une persécution directe ou voilée de la foi. L’Église chrétienne, non seulement comme organisation, mais aussi comme représentant collectif de la foi chrétienne, s’est trouvée dans la situation d’une minorité méprisée et persécutée (ce qui, dans un certain sens, correspond à sa véritable nature, à sa situation immanente dans le monde). Le pape Pie XI a justement montré un jour que le fait d’être *persécuté* était une des caractéristiques nécessaires et déterminantes de l’Église du Christ.

Cet état de choses a sans aucun doute extraordinairement contribué au mouvement de renaissance chrétienne et de spirituel assainissement de l’Église. Car non seulement l’Église dominant par la contrainte, mais aussi l’Église s’organisant et vivant confortablement dans le monde (oubliant dans la pratique que ce monde tout entier est plongé dans le mal, et que le Christ a fait cette promesse à ses disciples : « Vous aurez de l’affliction dans le monde ») deviennent infidèles à leurs véritables nature et destination. En ce sens, la multiséculaire époque « constantinienne » fut une période de « mondanisation » de l’Église ; si l’Église n’en est pas morte, si les « portes de l’enfer » n’ont pas prévalu contre elle, c’est seulement parce que la lumière de la vérité du Christ s’est constamment enflammée de nouveau dans le cœur de ses saints et de ses justes et l’a sauvée de la ruine. L’Église au temps présent, se voyant méprisée, haïe, persécutée comme le Christ Lui-même, est psychologiquement placée dans des conditions beaucoup plus favorables à la défense de sa véritable nature. En cela notre époque ressemble à celle des premiers siècles chrétiens.

Il ne faut pas cependant oublier l’autre aspect de la question, déterminé par l’autre fait mentionné plus haut, à savoir que l’Église est placée dans un monde qui a passé par de nombreux siècles de conscience chrétienne. Les tendances radicales de la pensée chrétienne qui apparaissent aujourd’hui (comme cela s’est produit à toutes les époques) voient dans toute la période « constantinienne » de l’Église un continuel malentendu, une séculaire trahison vis-à-vis de la foi de l’Église chrétienne, et exigent que l’Église se fixe ouvertement et sans réserve dans son essence chrétienne primitive. Mais elles oublient ce simple fait incontestable que les situations historiques, de par leur nature même, *ne se répètent pas*. Tout essai entrepris pour rétablir simplement un lointain passé, une « restauration » dans la vie spirituelle et religieuse, sont encore moins réalisables, et provoquent encore plus de malentendus et d’altération que dans la vie politique. Simplement rayer, oublier une expérience qui a été vécue, [261] non seulement est impossible en fait, mais est même *religieusement inadmissible* : Dieu exige de nous que nous soyons conscients de Sa vérité et de notre devoir précisément dans la situation concrète *qui s’est constituée sur la base de tout notre passé* (y compris ce qui est entaché de péché), et dans les éléments de laquelle entre la mémoire de ce passé ; cette situation est nouvelle : elle n’est pas du tout une simple répétition de l’ancienne.

Tout d’abord, les forces qui sont actuellement hostiles à l’Église et la persécutent, ne peuvent être désignées que par malentendu comme « nouveau paganisme ». Le paganisme, au sens exact de ce terme, est une foi *pré-chrétienne*, ou d’une manière plus générale une foi ne connaissant pas l’idée monothéiste : Dieu comme Esprit, comme Créateur et conservateur du monde. Étant donc une foi pré-chrétienne et pré-monothéiste, le paganisme, au moins sous sa forme la meilleure, dans le monde antique, fut à sa manière profondément et noblement religieux ; il connaissait et respectait certaines lois éternelles établies par la puissance divine et concernant la vie cosmique et humaine ; il savait la différence qui existe entre la vérité morale et l’injustice, entre le bien et le mal, il confessait à sa façon la soumission à la volonté divine. L’apôtre Paul reconnaissait, non sans raison, que les Athéniens étaient « dans une certaine mesure particulièrement pieux ». Toute l’Église chrétienne, au cours de son histoire, utilisa pour ses fins les acquisitions de la pensée antique, religieuse et philosophique — à commencer par l’idée du « Logos » dans l’évangéliste Jean, par les platoniciens d’Alexandrie, les Pères de l’Église et saint Augustin, et en finissant par l’influence aristotélicienne dans la conception du monde qui fut celle de l’Église catholique depuis le XIIIe siècle. Beaucoup d’historiens de l’Église chrétienne voient dans l’Antiquité, non sans raison, un « second Testament », qui est, au même titre que l’Ancien Testament juif, à la base de la foi chrétienne. L’athéisme contemporain et la négation actuelle du Christianisme sont une tout autre chose. Ce n’est plus un paganisme ignorant la foi chrétienne, mais un *rejet* du Christ et de sa vérité par un monde qui jadis les avait connus et avait cru en eux. L’affirmation selon laquelle le monde s’est détaché du Christ uniquement parce qu’il n’avait jamais été véritablement chrétien, et, au lieu de la vérité du Christ, ne connaissait que des altérations de cette vérité et *s’imaginait* seulement autrefois, sans aucune raison, être « chrétien », une telle affirmation du radicalisme chrétien contient une exagération erronée. Sans doute le monde ne fut christianisé que superficiellement et a souvent confondu l’authentique vérité du Christ avec ses déformations humaines. Il va de soi que le « monde chrétien » est resté un monde extraordinairement ignorant et pécheur ; d’une manière paradoxale, il a même fait et béni le mal au nom du Christ. Mais, s’il s’est imaginé [262] être chrétien, il avait cependant raison en ce sens qu’il *voulait* tout au moins l’être. Et la lumière de l’authentique vérité du Christ, bien qu’elle ne fût souvent que réfractée et altérée par des représentations humaines, arrivait cependant à son âme. Il suffit de se rappeler l’important apport, dans la culture spirituelle de l’Europe, de saints véritablement chrétiens, de fondateurs d’ordres religieux, et le pieux respect qu’eut pour eux le monde chrétien. Comme je l’ai montré déjà plusieurs fois, les bases morales de la société européenne sont, consciemment ou non, le fruit et l’expression de son *christianisme vrai*, bien que loin de la perfection. C’est pourquoi les forces qui se sont maintenant soulevées contre la vérité et l’Église chrétiennes ne sont pas des forces païennes, mais *démoniaques*, des forces obscures qui ont renoncé au Christ, L’ont trahi et ont de nouveau provoqué un soulèvement contre Son œuvre d’illumination et de salut du monde. Il est tout à fait naturel, et pour le chrétien croyant, il va de soi, que ce soulèvement contre le Christ et sa vérité est de ce fait une tentative en vue d’abolir, réduire à néant les principes moraux de la vie, et, parmi eux, ceux qui étaient considérés comme indiscutables à l’époque du paganisme pré-chrétien.

Sous ce rapport d’autre part, il est manifeste que les concepts et principes moraux les plus élémentaires et courants (imparfaits du point de vue de l’idéal chrétien absolu) qui règlementent la vie en société (comme par exemple, la liberté de conscience, le caractère sacré, intangible de la personne humaine, la subordination de l’État, dans sa politique intérieure et extérieure, à la loi, et, par elle, au principe de justice, la responsabilité collective de la société quant au sort de tous ses membres, l’égalité de principe de tous les hommes, la sainteté des liens du mariage et de la famille) sont l’expression et le reflet, dans la sphère de la loi, de la vérité chrétienne elle-même. Sans doute, à côté de cela il y a beaucoup de choses plus ou moins sanctionnées ou tolérées par la conscience juridique qui s’opposent directement à la vérité du Christ et sont encore l’expression d’une mentalité pré-chrétienne. Je citerai la peine de mort, le plus grand des blasphèmes contre la personnalité humaine, ou le principe du châtiment qui est en général à la base du code pénal. Si l’on suppose un progrès moral possible qui irait s’accroissant, on peut être convaincu que de telles manifestations et idées paraîtront aux siècles futurs aussi barbares, monstrueuses et absurdes que nous semblent être aujourd’hui la torture et la mort sur le bûcher pour hérésie. À la même catégorie appartiennent le culte si répandu de la force et de l’égoïsme national en politique extérieure, en particulier le mépris des Blancs pour les races de couleur, ou le sanctionnement de la prostitution, au moins sous la forme où il contient en fait un élément d’esclavage destiné à servir à des fins immorales, l’extension [263] du principe d’égoïsme et d’indifférence aux besoins des hommes dans la vie économique et toutes sortes d’exploitations légales des faibles par les forts. Cependant, au moins dans la partie avancée, moralement responsable, de l’humanité, le sens de la vérité chrétienne est assez aiguisé pour qu’elle condamne de telles manifestations et s’efforce de les supprimer. Si torturée que soit notre conscience par de telles injustices plus ou moins légalisées ou tolérées, il serait faux et injuste de nier qu’une séculaire éducation chrétienne de l’humanité, malgré tout son primitivisme et ses insuffisances, ait produit des fruits bienfaisants ; il faut espérer qu’ils resteront désormais indestructibles dans l’âme humaine. La renaissance chrétienne peut et doit en conséquence rester en contact avec cette éducation chrétienne déjà réalisée, être précisément une *renaissance* des pousses sorties des semences chrétiennes, être un nouveau réveil de la conscience chrétienne affaiblie et endormie. Surmontant tout ce qui est mort, coupablement humain dans les traditions de l’Église, elle doit s’appuyer sur tout ce qui est vivant, juste et créateur dans ces traditions, ne pas être une révolution destructive, balayant comme si elle était mauvaise toute la culture chrétienne du passé ; il lui faut être une évolution, un réveil de ce passé à une vie nouvelle, plus forte et créatrice. En face des doctrines antireligieuses et anti-humanitaires dont le monde est aujourd’hui menacé, notre pensée religieuse et morale doit devenir en même temps et plus importante et plus modeste. Le rêve d’une réalisation maxima de la vérité chrétienne ne doit pas détruire en notre conscience l’union dans la charité avec tous les hommes qui se sentent chrétiens et désirent le rester, avec tous les *homines bonae voluntatis*. Reconnaissant l’iniquité des hommes qui s’appellent et se sentent chrétiens, mais qui commettent des actions indignes de chrétiens, nous devons tirer parti de cette conscience qu’ils ont de leur Christianisme pour la fortifier et l’éclairer ; précisément ce sentiment de pénitence et de culpabilité doit nous mener à la modestie, nous faire comprendre qu’il est aisé de proclamer de nobles principes, mais difficile de les réaliser, et donc qu’il nous est malaisé et même impossible d’avoir raison tout d’un coup et radicalement de cet état de péché. Les âmes sensibles à la vérité du Christ doivent, avec une indulgence fraternelle, saluer le plus humble réveil de la conscience chrétienne, estimer ses résultats, même les plus faibles et élémentaires, dans la vie collective. Nous devons brûler du zèle des apôtres et des premiers chrétiens, mais il nous faut éviter cette présomption de nous identifier à eux ; nous rappelant que nous-mêmes sommes des épigones, anémiés par des siècles d’une foi affaiblie et d’une vérité chrétienne défigurée, nous ne devons pas nous abandonner à la suffisance ni exagérer nos propres forces spirituelles. Les acquisitions positives de la conscience [264] chrétienne (même les plus élémentaires et imparfaites), commencent aujourd’hui à tomber en ruines, sont menacées de l’oubli et de la destruction : précisément pour cette raison nous avons le devoir de les garder soigneusement, d’estimer et de soutenir tout ce qu’il y a de bon et de vrai en elles. En face de la menace sans cesse grandissante des ennemis de principe de la foi chrétienne (j’entends, non pas ceux qui la réprouvent intellectuellement, mais ses ennemis véritables et qui répudient dans la pratique ses principes et ses doctrines morales), il faut, non pas une désunion, mais une union de tout l’univers chrétien. J’entends par cette expression, ainsi que je l’ai montré plus haut, toute l’humanité, si imparfaite qu’elle soit, pour autant qu’elle garde pieusement en elle l’image du Christ, ou tout au moins reconnaît en fait comme obligatoire la vérité du Christ, même sans avoir conscience que cette vérité lui a été révélée et manifestée par le Christ. Nous devons, suivant l’exemple du père dans la parabole évangélique, avec une aimante indulgence, plus encore : avec une joie enthousiaste, aller au-devant de tous les fils prodigues, pourvu qu’ils gardent seulement un vague souvenir de la maison paternelle et que s’agite encore en leur âme ne fût-ce qu’un timide espoir d’y revenir.

Cela veut dire en deux mots que l’œuvre de la renaissance chrétienne doit surmonter en elle-même toute tentation d’exclusivisme et de suffisance sectaires. La vérité du Christ, non seulement n’a pas été imaginée par nous, mais encore n’a pas été ressentie pour la première fois (ou pour la première fois après les premiers chrétiens) par nous. Elle n’est jamais morte dans l’âme des hommes et elle unit en une seule sainte Église tous les hommes, même les plus faibles et les plus pécheurs, pourvu seulement qu’elle scintille le moins du monde en eux. La renaissance chrétienne, comme toute œuvre humaine collective, suppose certes la direction d’une minorité, une union étroite, intime d’ascètes et de défenseurs de la vérité chrétienne, union qui guide cette œuvre dans ses tâches variées : il y a ici beaucoup d’appelés et peu d’élus. Mais cet aristocratisme spirituel, précieux et nécessaire, d’une minorité dirigeante qui doit, dans une certaine mesure, s’isoler de tout ce qui est mou, relâché, terne dans les grandes masses du monde chrétien, doit s’unir à un large *démocratisme*, ou plus exactement, universalisme, fondé en l’essence même de la vérité chrétienne ; il lui faut aller de pair avec une aimante attention pour toute âme chrétienne (au sens indiqué plus haut), même la plus faible, et considérer tout chrétien de ce genre comme un frère participant à l’œuvre commune. Un soldat ferme et bien trempé de l’armée divine ne sera vraiment chrétien que s’il unit une rigoureuse sévérité pour lui-même à un large esprit d’amour, de pardon et de solidarité vis-à-vis des autres.

[265]

Cela nous mène à un problème qui jamais n’a cessé de troubler les âmes les plus sensibles du monde chrétien désuni, mais qui n’a abouti qu’à notre époque à un mouvement général de l’opinion chrétienne. Je veux parler du problème de l’union de l’Église, empiriquement divisée en confessions séparées, isolées les unes des autres, et souvent se combattant avec acharnement. Il est frappant de constater que c’est seulement de nos jours (si l’on excepte les mouvements sporadiques et passagers de ce genre, qui eurent lieu au Moyen Age et au XVe siècle, et furent provoqués surtout par un danger politique menaçant l’Église et l’Empire byzantins), que le monde chrétien a commencé à avoir nettement conscience de ce qu’il y avait d’anormal et de criminel en ce fait que la sainte Église du Christ, l’unité universelle des hommes dans l’amour et la foi, s’est désagrégée, dans la réalité humaine, en une multitude d’ « Églises » ou confessions étrangères les unes aux autres. Ce qu’on appelle le « mouvement œcuménique » est pour le moment très faible encore ; sans parler de ce fait que l’Église Catholique Romaine, le rameau principal de l’Église chrétienne, s’en tient écartée et, en principe, le rejette, ce mouvement n’embrasse, dans les autres confessions chrétiennes, qu’une insignifiante minorité de croyants et cherche pour ainsi dire encore à tâtons la véritable voie. Mais, secrètement et en puissance, il a déjà touché beaucoup de cœurs et, dans la personne de représentants isolés, même ces confessions qui, officiellement, lui restent étrangères, comme l’Église Romaine, lui répondent.

Au fond ce mouvement œcuménique, d’un point de vue plus large, coïncide d’une certaine manière avec l’œuvre générale de la renaissance de l’Église. Tout d’abord, il ne peut être que le fruit d’une renaissance religieuse intérieure et ne peut être fécond ou même possible que comme tel. De même que, d’autre part, une renaissance religieuse intérieure y mène inévitablement. Comme pour toutes dissensions humaines en effet, la désunion entre les Églises est l’expression d’une décadence religieuse, une victoire des passions humaines sur l’esprit d’amour, une perte du sentiment vivant d’unité dans l’Église mystique du Christ, unité de tous en Dieu. C’est pourquoi la suppression ou même une simple atténuation de cette désunion, ne sont possibles que par un nouveau réveil de l’esprit de la véritable foi et de la conscience de l’enracinement de tout et de tous en Dieu. Comme le dit un antique ascète oriental, l’Abba Dorotheus, Dieu est le centre et les hommes sont la périphérie du cercle ; plus les hommes sont près de Dieu, moins il y a de distance entre eux, qui sont les points individuels de ce cercle. Cela s’applique aussi, évidemment, aux rapports entre confessions. Les divergences dogmatiques et canoniques entre les différentes confessions peuvent paraître importantes et le sont réellement en partie, mais le réveil de la [266] vraie foi chrétienne au Dieu d’amour mène comme automatiquement à la conscience expérimentale que ces divergences sont inessentielles en comparaison avec l’unité fraternelle de tous dans le Christ, dans une foi commune en la force salvatrice de l’amour. C’est seulement par cette voie, c’est-à-dire si les cœurs brûlent vraiment du feu premier et essentiel de la foi chrétienne, que la condition fondamentale de l’union est réalisée : seulement alors s’éveille en nous la conscience de ce fait, souvent complètement oublié, que, malgré toutes les divergences, toutes les confessions chrétiennes sont restées fidèles aux dogmes fondamentaux, les mêmes pour tous, de la religion chrétienne, a savoir la foi en Jésus-Christ, en Sa nature divino-humaine, en la puissance salvatrice de sa mort rédemptrice et, ce qui est encore plus important, la foi au dogme de base indiqué plus haut, à savoir que Dieu est amour ou que l’amour est une force divine de salut. Cette conscience seule suffit pour que toutes les désunions soient en principe et comme en puissance *déjà surmontées* et que naisse la conviction que tous appartiennent indivisiblement à l’unique et sainte Église du Christ. Alors toutes les querelles commencent à être ressenties comme des divergences relativement inessentielles dans les limites de la solidarité fraternelle des membres d’une seule famille, comme cela se produisait à l’époque de la primitive Église.

Mais on peut aller plus loin encore. Conformément à ce qui a été dit plus haut sur la conception véritable de l’Église, il est possible d’affirmer que la question de l’union des fidèles et du réveil de l’Église du Christ n’est pas du tout, strictement parlant, limitée à l’union ou au rapprochement des confessions qui se reconnaissent ouvertement et consciemment comme chrétiennes. D’un point de vue plus large, *vraiment chrétien*, cette question, de par sa nature et particulièrement devant l’offensive des forces démoniaques de l’Antéchrist, embrasse aussi le problème de l’union de tous les hommes autour de la vérité du Christ, y compris les membres d’autres confessions non-chrétiennes, ou mêmes des hommes incroyants de par leurs conceptions théoriques, pour autant que dans leurs cœurs vive *en fait* la puissance de l’amour et la foi en sa force salvatrice et en la nécessité de le servir. Cette véritable mission, cette conversion au Christ de chrétiens qui ne savent point qu’ils le sont, comme aussi le succès du réveil moral chrétien ont comme condition une « trêve » préliminaire entre toutes les Églises chrétiennes conscientes, la cessation entre elles de la « guerre civile » qui est le plus grand scandale de l’Église.

Le « mouvement œcuménique » a surgi comme on sait sous deux formes simultanées : celle du mouvement « stockholmien » d’union de tous les chrétiens dans la cause commune du réveil *moral* du monde, fondé sur l’unité de la vie et de l’activité chrétienne [267] (« *Life and work* »), et qui laissait de côté toutes les divergences dogmatiques et canoniques ; et celle qui est dite mouvement de Lausanne, qui tentait un accord et un rapprochement sur les questions d’ordre dogmatique et canonique (« *Faith and Order* »). Après dix ans de travail parallèle, opéré en partie par les mêmes personnes, dans ces deux directions, on reconnut (en 1937) qu’il était nécessaire de fondre les deux mouvements en un seul. Ce n’est pas ici le lieu de juger en détail le problème œcuménique. Je me bornerai à quelques indications qui ont une importance de principe.

D’abord, il semble être bien évident que le mouvement de Stockholm a une certaine priorité naturelle sur celui de Lausanne. Car, ainsi que j’ai essayé de l’expliquer par le menu dans la première partie de ce livre, la vérité religieuse, et plus encore la vérité chrétienne, sont, de par leur nature même, non pas une vérité théorique, mais une vérité vivante, une vérité comme « voie et vie ». Le véritable chrétien n’est pas celui qui confesse le Christ en paroles ou dans son intelligence, mais celui qui accomplit Ses œuvres, ou tout au moins qui s’efforce de suivre activement Ses voies. Et l’authentique vérité du Christ ne se manifeste que par ses résultats pratiques. Les « enfants de Dieu », comme le dit l’Apôtre, sont ceux qui vivent dans la justice et aiment leurs frères. Les « dogmes », comme j’ai essayé de l’expliquer plus haut, sont des vérités qui aident à trouver le vrai chemin de la vie et à faire ce qui est moralement vrai. Ce contrôle seul donnera la possibilité de distinguer dans les doctrines dogmatiques (et canoniques) des différentes confessions, l’authentique vérité divine, la loi de Dieu, de la « tradition humaine » subjective, ou erronée, ou religieusement inessentielle. C’est pourquoi, du point de vue subjectif et humain, psychologique, le moyen le plus facile, pour les hommes de convictions différentes, de s’unir, de se comprendre les uns les autres, de surmonter leurs divergences, est de prendre part à l’œuvre commune, qui les intéresse tous, de l’assainissement moral de la vie. Il est pédagogiquement profitable d’oublier pour un temps toutes les divergences théoriques et de s’unir dans une solidarité fraternelle pour réaliser la tâche commune à tous qui est de combattre pour le triomphe du principe d’amour sur le mal cosmique.

Cela ne veut aucunement dire que la tâche assumée par le mouvement de Lausanne soit inutile et doive être abandonnée. Au contraire, il s’ensuit tout naturellement de ce qui vient d’être dit que la différence entre les « dogmes » vrais et faux, la différence entre les degrés de légalité et d’utilité de tels ou tels « ordres » de vie dans l’Église, a une importance extrême. S’il faut reconnaître qu’à certaines époques de son passé l’Église est tombée en d’inutiles et pernicieuses exagérations en évaluant la portée de tels ou tels dogmes ou canons (sans parler du péché mortel de [268] haine et de persécution qu’en cette occasion elle a commis ou encouragé), il est quand même indiscutable que dans la vie religieuse, comme partout, la différence entre la vérité et l’erreur a une importance essentielle et de premier plan. Bien que le salut de l’âme, malgré l’opinion qui domine souvent dans les milieux d’Église, ne dépende pas d’opinions ni de conceptions théoriques, mais de la profondeur et de l’intensité avec laquelle nous cherchons Dieu et la vérité, de notre bonne volonté à le servir, il est pourtant indéniable que l’homme peut toujours se tromper dans cette recherche ; tout en s’imaginant faire le bien, il peut en réalité faire le mal, ne pas améliorer la vie, mais la perdre. La solution de ce problème de la recherche de la vraie foi est cependant impossible sous la *forme* du seul mouvement de Lausanne, et pour toute une suite de raisons que je voudrais brièvement exposer.

La première et la plus importante de ces raisons vient d’être mentionnée : la vérité des dogmes de la foi ne peut être authentiquement établie que si l’on examine leur valeur, les fruits qu’ils apportent dans leur application pratique à la vie spirituelle et morale, à l’édification sociale. Aucune discussion théorique ne peut donner ici de résultats décisifs, indubitables, précisément parce qu’il ne s’agit pas en ce cas de vérité de théorie, mais de vérité de vie. À cela s’ajoute encore autre chose. Un examen purement théorique s’appuie en fin de compte sur la foi en l’autorité de telle ou telle *tradition* : une référence à l’Évangile, comme je l’ai déjà montré, est aussi une référence à une tradition déterminée ; d’autre part, telle ou telle interprétation du texte évangélique s’appuie aussi sur une tradition. Mais chaque confession a maintenant sa tradition propre, son autorité ; la discussion théorique ne donne pas de critère exact et incontestable pour l’estimation de leur vérité. Ce critère se trouve seulement, comme j’ai essayé de le montrer, dans l’expérience religieuse ; or l’expérience religieuse est indissolublement liée à l’expérience morale et générale de vie, et doit être, d’une manière ou d’une autre, soutenue par elle. Enfin s’ajoute encore ceci que, dans la mesure où nous nous éloignons de la vivante vérité morale, les *formes habituelles* de la foi (comme tout ce qui est habituel, mais encore à un plus haut degré que dans les autres domaines de la vie) acquièrent peu à peu pour nous une auréole d’inviolabilité et de sainteté ; la « foi de nos Pères » devient pour nous quelque chose de sacré : non parce qu’elle est la vraie foi, mais parce qu’elle est la foi de nos Pères, parce que notre sentiment religieux s’est soudé inséparablement avec ces formes (qui depuis l’enfance nous sont habituelles) de son expression et de son interprétation théorique. Ce conservatisme religieux courant (comme tout conservatisme) a une grande valeur pratique, particulièrement aux époques où les bases de la vie commencent à chanceler et à tomber en ruines. [269] Il préserve le capital spirituel hérité des ancêtres. L’inviolabilité des formes historiques, subjectives et humaines est ici un dispositif de défense, nécessaire ou utile à la garde des richesses spirituelles inviolables contenues en lui. Cependant, en examinant de cette manière la tradition et les dogmes des différentes confessions, on introduit un élément d’humaine et subjective partialité, qui comporte de plus une obligation absolue de conserver les choses saintes transmises par nos pères. Cela contribue beaucoup à rendre stériles la discussion essentielle et la recherche d’une décision commune satisfaisante pour tous.

Il ne faut pas en conclure cependant que la forme « lausannienne » du mouvement soit absolument vaine. Une communion théorique, théologique entre les diverses confessions peut obtenir un résultat positif relativement précieux ; elle peut dissiper des malentendus réciproques provenant de ce que ces confessions étaient autrefois complètement isolées les unes des autres, ne connaissaient pas la teneur des autres croyances et (ce qui arrive encore plus souvent) les interprétaient faussement, avec partialité, par suite de l’acharnement dans les polémiques, d’une mauvaise foi consciente ou d’un inconscient aveuglement. Des contacts théologiques interconfessionnels peuvent faire naître graduellement une attitude fraternelle, aimante et attentive vis-à-vis des autres croyances et créer des conditions préliminaires favorables à une discussion objective sur les divergences de doctrines. Mais, je le répète, ce résultat (qui reste certes relativement important) est tout ce qui peut être atteint par cette voie. À lui seul il ne pourra jamais mener à une véritable victoire sur la désunion, à une restauration de l’unité de l’Église.

Comme je viens de l’indiquer, le sens des doctrines dogmatiques ne s’éclaire vraiment et les divergences à leur sujet ne peuvent être surmontées que si on tire de ces doctrines des conclusions concrètes et pratiques. L’expérience œcuménique et la recherche de réponses chrétiennes aux problèmes moraux et sociaux démontre que la solution de ces problèmes dépend de questions dogmatiques. Ainsi, par exemple, il a été constaté expérimentalement que telle ou telle solution de la question concernant les rapports entre « l’Église » et le « monde », ou la responsabilité de l’Église dans l’organisation pratique de la vie, etc... dépend finalement de la manière de concevoir les rapports entre la « grâce » et la « nature ». La détermination de l’attitude de l’Église vis-à-vis du rêve de l’établissement d’un ordre social chrétien idéal, dépend du sens que l’on donne au mot « salut », etc... Une vérification de ce genre aide surtout à distinguer, dans l’ensemble des doctrines dogmatiques, ce qu’il y a d’essentiel de ce qui ne l’est pas ; elle permet de différencier les dogmes dont le sens nous est clair et possède une signification actuelle pour la réglementation de notre vie, de ceux [270] qui sommeillent seulement dans la conscience religieuse et ne sont d’aucun usage vital (j’en ai parlé plus haut, au cinquième chapitre de la première méditation : *L’expérience religieuse et les dogmes de la foi*). Par la même occasion se manifeste aussi un fait curieux et très réconfortant : certains débats au sujet de formules dogmatiques exactement fixées dans la tradition ou dans la doctrine de l’Église, et absolument insolubles par une discussion théorique, n’ont souvent aucune importance pratique, et la vivante signification de ces formules reste cachée. Or, la divergence *vraiment essentielle* entre les confessions peut consister, et souvent consiste, en des particularités qui ne sont aucunement fixées dogmatiquement. Cette divergence est donc réductible en principe et peut être ramenée à une diversité naturelle, conciliable, entre des types spirituels et religieux, également légitimes. Je citerai un exemple : je pense que pas un seul théologien sérieux et de bonne foi ne peut dire qu’il comprend le sens *religieusement essentiel* de la divergence entre la formule catholique *filioque* et la doctrine orthodoxe sur le Saint-Esprit procédant du Père (la doctrine patristique étant que l’Esprit procède du Père *par le Fils*). Cette divergence, qui provoqua depuis l’époque du patriarche Photius des discussions si passionnées, est probablement insurmontable étant donné le caractère sacré de cette formule verbale pour les deux parties. Et cependant, une des divergences religieuses vraiment essentielles entre le Christianisme oriental et le Christianisme occidental est une divergence (qui n’a jamais été exactement précisée et qui est au fond aisément conciliable) entre la conscience qu’a le Christianisme oriental d’une proximité mystique de l’homme et de Dieu, de l’enracinement de l’homme en Dieu, de la possibilité de sa « divinisation » d’une part, et la conscience chrétienne occidentale d’autre part, qui provient surtout de saint Augustin, et qui sent plus fortement la transcendance de Dieu, la distance qui sépare de Dieu la nature déchue, et donc la nécessité d’une sévère rééducation religieuse de l’homme. Il n’y a point là de divergence irréconciliable qui puisse être exprimée sous la forme rigide du jugement disjonctif : « ou l’un, ou l’autre », mais une variété légitime de types religieux, une diversité de « demeures » qui peuvent être harmonieusement réunies dans la commune « maison du Père ».

Après une vérification pratique de ce genre, des groupements de tendances religieuses se constituent parfois qui sont parfaitement inattendus. Si profonde que soit par exemple la différence qui, sous d’autres rapports, sépare le Catholicisme du Calvinisme, tous deux sont pourtant solidaires contre le Luthéranisme, quand ils affirment l’obligation de christianiser tous les aspects et tous les domaines de la vie humaine, quand ils soulignent la responsabilité de l’Église vis-à-vis des principes moraux de la vie séculière, [271] en un mot, quand ils reconnaissent l’idée générale de « théocratie ». Dès que, suivant le précepte de l’Apôtre, nous cessons d’être les serviteurs de la « lettre » et devenons ceux de l’ « Esprit » du Nouveau Testament (et cela veut dire : serviteurs de la vérité vivante, réelle), nous cessons de désespérer au sujet des divergences entre formules fixées, figées, et des différences tout autres apparaissent, vivantes et souples : une possibilité, au moins de principe, se présente de les réconcilier.

Le mouvement d’union des Églises, non seulement se heurte à des difficultés psychologiques et subjectives concernant la réconciliation de divergences entre diverses traditions (qu’une longue histoire a rendues sacrées), mais il doit aussi compter avec des difficultés *objectives* : celles que lui impose la nécessité d’unir le conservatisme, la fidélité aux traditions, à la vivante expérience religieuse et à la pensée religieuse créatrice. Comme il vient d’être montré plus haut, la force collective de la tradition ecclésiastique, qui conserve la mémoire des grandes et précieuses actions accomplies aux époques créatrices de la vie de l’Église, a une énorme importance systématique et pédagogique, surtout aux périodes de troubles spirituels et de décadence religieuse. Il y a beaucoup de choses que nous ne comprenons pas maintenant dans la tradition ecclésiastique, mais nous devons avoir avant tout l’humble sentiment que cela peut provenir de notre faiblesse religieuse, du primitivisme de notre pensée religieuse ou du fait qu’elle est intoxiquée par des préjugés de l’époque d’incroyance et de rationalisme. L’humanité ne peut être sauvée de la ruée fanatique des forces athées et démoniaques, même par la pensée religieuse individuelle la plus affinée et pénétrante ; elle ne peut l’être (la sainteté personnelle mise à part) que par les grandes et puissantes forces spirituelles accumulées et gardées dans la tradition collective de l’Église. Dans la sphère religieuse, plus que partout ailleurs, valent les sages paroles de Gœthe qui expriment la force véritable du conservatisme : « *Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden, das alte Wahre, fass’es an* ». Mais d’autre part, toute tradition porte en elle le danger d’ossification et d’engourdissement ; en outre, l’existence de nombreuses traditions concurrentes dans les diverses confessions rend nécessaire une solution créatrice, selon la nature des divergences qui les séparent. Il est également nécessaire d’avoir une attitude respectueuse et prudente vis-à-vis de la tradition, parce qu’en elle est cachée une authentique vérité divine, inaccessible parfois à l’expérience personnelle ; et aussi une indépendance de la pensée religieuse créatrice, de la vivante expérience religieuse, hors de laquelle nous risquons de remplacer le précepte divin par une tradition humaine. Ici, comme partout ailleurs, un sain développement spirituel doit être (bien que des conflits dramatiques [272] soient souvent inévitables) une paisible évolution et non pas une tempêtueuse révolte rompant tout d’un coup et complètement avec tout le passé et rêvant avec audace de créer à nouveau et « de rien » la plénitude de vérité [[15]](#footnote-15).

Une autre considération générale se présente ici à notre pensée ; souvent oubliée, elle a cependant une importance essentielle dans la détermination des chemins et des formes non seulement du mouvement œcuménique, mais aussi de la renaissance chrétienne en général. Aux époques de décadence l’Église perd ordinairement de vue ce fait que l’organisation chrétienne de la vie est l’affaire de toute l’Église, de tout le « corps du Christ », dans la plénitude de ses organes et de ses fonctions. Cette organisation s’accomplit, en particulier, par l’harmonie discordante (*concordia discors*) de deux éléments éternels et indispensables de la vie religieuse : l’activité sacerdotale et l’activité prophétique. J’ai pris plus haut, dans le chapitre consacré à l’idée de l’Église, le concept du « service sacerdotal » dans son sens large, entendant qu’il présupposait un sacerdoce universel et embrassait aussi la vocation prophétique ; je reviens maintenant à l’interprétation courante de ce terme, interprétation selon laquelle « sacerdoce » s’oppose aussi bien à « laïcat » qu’à « prophétisme ». La tâche de la fonction sacerdotale est, en premier lieu, de garder avec sollicitude l’héritage sacré conservé dans l’Église, et de le recommander aux membres de l’Église ; celle des prophètes est de chercher la vivante vérité religieuse (telle que la veulent les conditions du moment et l’état spirituel du monde), d’écouter la voix divine quand elle s’adresse à un moment donné aux hommes, dans leur situation concrète donnée. Cette fonction prophétique est surtout et en principe une fonction laïque, fonction de membres de l’Église qui prennent une part active à toute la plénitude de la vie humaine, morale et sociale, et qui sont moins liés que le clergé par le devoir de garder la tradition. S’il était permis d’employer une expression rebattue, mais utile par sa clarté, je dirais que le « progrès chrétien » est, au moins à un degré important, et en premier lieu, l’affaire de laïques, tandis que celle du clergé est de garder les saintes vérités déjà conquises par la conscience chrétienne, et que l’Église a adoptées dans sa vie commune. Je pense que cette situation peut être confirmée par toute l’histoire de l’Église, surtout si l’on se rappelle que le « monachisme » comme tel, du point de vue de la hiérarchie ecclésiastique formelle, est un groupement religieux de laïques. Ces considérations sont applicables de nos jours à la question de la renaissance chrétienne et, en particulier, à celle de l’union des Églises.

[273]

La renaissance chrétienne est, en son essence, un réveil de la conscience prophétique, une recherche de l’authentique vérité divine dans les conditions concrètes de la vie de notre temps. Elle est donc en premier lieu l’affaire de laïques, de libres esprits chrétiens, non pas certes de libres-penseurs au sens historique de cette expression : ceux-ci sont au contraire des esprits esclaves, paralysés par une étroite incroyance et, de plus, devenus, en notre temps, de désespérants conservateurs, au service des traditions mortes d’un passé proche ; mais au sens d’intelligences qui croient et pensent vraiment librement. Tels furent par exemple les grands penseurs religieux russes du XIXe siècle ou, en France, Charles Péguy. Ils puisent leur inspiration à la fois aux sources les plus pures de la foi traditionnelle, dans la conscience morale responsable et dans une subtile compréhension des besoins spirituels de leur temps. Se sentant les fils fidèles de l’Église mystique du Christ, ils se trouvent dans une opposition inévitable vis-à-vis des « scribes et des pharisiens », de tous ceux qui sont fiers de leur orthodoxie, vis-à-vis de la tradition purement humaine, morte et pécheresse, de l’Église empirique. Le chrétien ne peut être « révolutionnaire », ni dans le sens d’un démagogue qui se propose d’atteindre son idéal en déchaînant les passions aveugles, sombres et mauvaises des masses, ni au sens d’un utopiste qui rêve de réaliser, par une révolution politique extérieure, le royaume du Vrai et du Bien sur la terre ; mais d’autre part, précisément en sa qualité de chrétien, il doit combattre pour la vérité divine, contre toutes les puissances terrestres si cela est nécessaire. Il doit toujours être prêt à être un « révolutionnaire » à la manière de l’Antigone de Sophocle.

Mais, outre ces héros et ces chefs choisis, la cause de la renaissance chrétienne possède encore une multitude de simples combattants, une masse de laïques religieusement actifs. L’Église catholique a l’honneur d’avoir découvert toute l’importance de cet élément, souvent oublié, d’activité chrétienne, et de son organisation dans ce qui est appelé *action catholique*. Sur ce modèle doit naître une organisation de commune activité chrétienne des laïques ayant pour tâche l’actif renouvellement, dans l’esprit de la vérité chrétienne, de toute la vie, dans toute la variété de ses domaines ; des unions chrétiennes doivent surgir dans les différentes classes et professions, des sociétés chrétiennes destinées à l’adoucissement de la misère des hommes, des organisations chrétiennes pour la réduction de toutes sortes de conflits. Il est naturel que ces organisations se constituent en premier lieu dans la communauté d’une confession ; mais parallèlement à elles, des unions entre membres de diverses confessions peuvent avoir une mission providentielle toute particulière sur la base d’une activité chrétienne commune.

C’est ici également qu’incombe aux laïques un rôle de direction [274] dans la grande œuvre de la réunion et de la réconciliation des Églises. Il faut se rendre compte qu’en premier lieu cette œuvre n’est point celle de la *pensée* ecclésiastique (au sens étroit de ce mot), mais celle de la conscience chrétienne, qu’elle est organiquement liée à l’œuvre de la réconciliation morale générale de l’humanité. Il faut aussi se rendre compte que ce qui est en ce cas impossible ou extrêmement difficile aux hommes (pour autant qu’ils sont inévitablement gênés par leurs partialités subjectives et la divergence des traditions qui les ont nourris) est facile à réaliser pour Dieu qui, par les grandes épreuves et tragédies de l’histoire, élève et éclaire l’âme humaine. Le mouvement œcuménique, sous la forme d’un rapprochement des différentes organisations ecclésiastiques et de leurs représentants officiels, est d’une grande importance ; mais cette forme doit s’appuyer sur la croissance naturelle et cette croissance exige aussi une organisation libre et appropriée de ce mouvement dans les larges masses du monde chrétien. Ces masses, à l’heure terrible de l’épreuve universelle, sont inspirées par la recherche de la vérité religieuse et elles sont moins liées par des traditions figées. Le fait, triste en soi, que l’opinion publique a été sécularisée, qu’elle a passé par l’épreuve de l’incroyance et de la séparation de l’Église, a aussi son bon côté. Dans la mesure où cette sécularisation et cette incroyance sont surmontées du dedans, elles laissent des traces sous la forme d’une liberté spirituelle et d’une disposition vraiment chrétienne à apprendre ce qui est juste et droit, même chez les champions théoriquement incroyants de la vérité. La renaissance chrétienne en général, comme la réunion des confessions, la restauration, dans la réalité empirique, de la sainte et catholique Église du Christ, ne sont possibles que dans une atmosphère de liberté. « Jusqu’à présent encore, quand on leur lit Moïse, un voile est étendu sur leur cœur. Mais quand ils se seront tournés vers le Seigneur, ce voile sera enlevé ; le Seigneur est Esprit ; et là où est l’Esprit du Seigneur, là est aussi la liberté » (II Cor. 3, 15-17).

En ces terribles jours que nous sommes en train de vivre, et en la dure époque qui, d’une manière ou d’une autre, doit leur succéder, l’humanité se trouve à un carrefour. Deux possibilités seulement s’ouvrent à nous : ou bien continuer de glisser sur la voie qui mène à l’abîme ; ou bien nous sauver de la ruine par un héroïque effort de renaissance chrétienne. Que le Seigneur nous aide !

Fin du texte

1. Outre les paroles citées plus haut des prophètes Jérémie et Isaïe, cette conception (selon le Nouveau Testament) de la foi-certitude, de la foi-connaissance remonte (laissant ici à part d’autres passages des prophètes et des Psaumes) aux grandes paroles du Deutéronome XXX, 11-14 : « La loi que je t’ai donnée aujourd’hui *ne t’est pas cachée et n’est pas loin*... Car *cette parole est proche de toi*, elle est *dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la réalises*. » [↑](#footnote-ref-1)
2. J. M. CARRÉ : *La vie aventureuse de Jean-Arthur Rimbaud*. Paris, 1926, p. 246-247. [↑](#footnote-ref-2)
3. Goethe a traduit ces paroles par les vers suivants :

   Wär’nicht das Auge sonnenhaft,

   Die Sonne könnt’es nie erblicken.

   Wär’nicht in uns des Gottes eigene Kraft,

   Wie könnt’uns göttliches entzücken ?

   (Si l’œil n’était pas comme le soleil / Il ne pourrait jamais le voir. / Si nous n’avions pas en nous la propre force de Dieu, / Comment le divin pourrait-il nous ravir ?) [↑](#footnote-ref-3)
4. Cette question a été exposée dans mon livre : *La Connaissance et l’Être*, Paris, 1937, chap. III. [↑](#footnote-ref-4)
5. « Le Professeur est une personne, Dieu non ». [↑](#footnote-ref-5)
6. Les passages en question de l’Evangile ne peuvent évidemment être compris que dans le sens qui vient d’être indiqué. Le texte littéral, dont découlerait pour ainsi dire que le Christ cache à dessein ces mystères aux non initiés pour qu’ils ne comprennent pas et ne soient pas sauvés, résulte manifestement d’une altération. [↑](#footnote-ref-6)
7. Un exemple classique en est donné par ce jugement de Napoléon sur le Christ : « Je connais bien les hommes (disait-il un jour) ; vous pouvez me croire : Jésus ne fut pas un simple mortel. » [↑](#footnote-ref-7)
8. J’aurai bientôt l’occasion de répéter à ce sujet ce que j’ai dit dans mon livre : « La lumière dans les ténèbres ». [↑](#footnote-ref-8)
9. Dans la dernière partie de ce chapitre, j’ai repris brièvement une idée que j’ai démontrée en détail dans mon livre *Lumière dans les ténèbres* (chap. IV). [↑](#footnote-ref-9)
10. Dans ce qui suit je devrai de nouveau répéter brièvement les idées que j’ai exposées en détail dans le livre *Lumière dans les Ténèbres*. [↑](#footnote-ref-10)
11. Il sera parlé plus loin de l’importance *sociale* de la loi. [↑](#footnote-ref-11)
12. J’ai essayé de développer cette affirmation sous une forme générale et d’en déduire un principe universel de « monodualisme antinomique » dans mon livre *L’Inconcevable*, Paris, 1939. [↑](#footnote-ref-12)
13. F. BARRY : *Failures and opportunities*, article dans le beau recueil intitulé *Christianity and the crisis*, Londres, 1933. [↑](#footnote-ref-13)
14. Dans ce qui vient d’être dit j’ai répété brièvement ce qui se trouve dans mon livre *Lumière dans les ténèbres*, au chapitre sur le *Problème du perfectionnement de la vie*. [↑](#footnote-ref-14)
15. J’ai étudié ce sujet plus en détail dans mon livre : Lumière dans les Ténèbres au chapitre Expérience religieuse dans la foi traditionnelle. [↑](#footnote-ref-15)