NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

81 Nº 7 1959

À propos de livres récents: Une synthèse de théologie sacramentaire «Philosophie et Religion» Vrai et fausse mystique? Une importante encyclopédie philosophique

Léon RENWART (s.j.)

p. 731 - 732

https://www.nrt.be/it/articoli/a-propos-de-livres-recents-une-synthese-de-theologie-sacramentaire-philosophie-et-religion-vrai-et-fausse-mystique-une-importante-encyclopedie-philosophique-1925

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Une synthèse de théologie sacramentaire

Sous le titre *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* [1], le R. P. Henri Schillebeeckx, O.P., depuis peu Professeur à l'Université catholique de Nimègue, vient de faire paraître une esquisse des idées fondamentales qu'il espère développer et justifier dans la seconde partie, annoncée et attendue depuis des années, de son magistral ouvrage *De sacramentele Heilseconomie* [2]. Si le tome premier de cet ouvrage a été accueilli avec faveur dans le monde théologique pour la richesse de son information et la profondeur de sa réflexion spéculative, le présent ouvrage, malgré son faible volume, comble largement l'attente des théologiens. Que l'on en juge par ce bref résumé.

Pour comprendre les sacrements, il faut remonter à leur source, l'Incarnation. Fruit de la libre et aimante initiative du Père par le Fils dans l'Esprit, la venue en ce monde du Verbe de Dieu fait chair le constitue « sacrement primordial ». Qu'est en effet le sacramentalisme, sinon un don de grâce dans une visibilité historique? Et comme l'intersubjectivité entre humains se réalise dans et par la corporéité, signe qui révèle et voile tout ensemble l'intériorité spirituelle, les actes humains du Christ sont, de façon humainement visible, le don de la grâce divine : ils causent ce qu'ils signifient. Tout ensemble, car le Messie ne peut être séparé de son peuple, ces mêmes gestes, selon leur ligne ascendante, seront le culte parfait de l'humanité envers le Père.

Le Christ est arrivé au terme de sa mission terrestre par l'obéissance jusqu'à la mort de la croix, couronnée par la résurrection qui le constitue « Fils de Dieu en puissance » et par la Pentecôte qui nous révèle le rôle de son humanité glorifiée dans la mission terrestre du Saint-Esprit. Jésus est donc désormais pleinement capable de nous atteindre directement par son humanité glorifiée (c'est comme homme que le Christ est médiateur). De notre côté hélas, la réciproque ne sera normalement possible que par l'intermédiaire d'un substitut humain, le sacramentalisme ecclésiastique, qui fera le pont entre l'invisible Christ céleste et l'humanité non encore glorifiée. C'est en effet parce que l'Eglise est le prolongement visible du Christ céleste qu'elle est aussi prolongement de la fonction sanctificatrice et cultuelle de son corps terrestre.

Les sacrements sont donc une rencontre immédiate avec le Seigneur actuellement vivant. Aussi se présentent-ils selon une triple perspective historique : anamnèse du sacrifice de la croix, certification visible du don actuel de la grâce et arrhes du salut eschatologique. Ils le doivent à la présence sacramentelle de l'acte sauveur éternellement permanent du Christ. Comment comprendre cette affirmation, objet de tant de discussions depuis les écrits de dom Casel? L'auteur s'en explique fort nettement. Le temps est irréversible, même pour Dieu : aucune « présence en mystère » des actes sauveurs dans leur réalité historique n'est possible, il y va de la réalité même de l'Incarnation. Si donc une présence

---

1. H. Schillebeeckx, O.P. — *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*. Theologische begrijpelijkheid van het heilsfeit der Sacramenten. Anvers, 't Groeit, 1957, 20 × 13 cm., 169 p.

2. Anvers, 't Groeit, 1952. Cfr le compte rendu dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 871.

en mystère de ces actes est pensable, ce ne peut être qu'en vertu d'un moment transhistorique préalablement donné : celui-ci, s'étant sacramentalisé une première fois dans le fait historique des actes rédempteurs, restera capable de revêtir au cours des temps de nouvelles formes sacramentelles. Cette dimension transhistorique découle de ce que les actes humains du Christ sont, dans leur réalité humaine, les actes personnels du Fils de Dieu : enracinés qu'ils sont dans le Dieu éternel, ils ne peuvent, tout en restant parfaitement historiques, être adéquatement délimités en termes de pure historicité. Grâce à ce « moment de pérennité », qui coïncide avec la permanence de l'Incarnation dans la résurrection « en puissance », les *sacramenta separata* sont des actes personnels du Christ céleste dans une visibilité ecclésiale. Deux actes réellement distincts, celui du Christ et celui du ministre, n'en font qu'un dans la ligne du sacramentalisme (causalité symbolique instrumentale).

Toutefois, ce n'est pas la rédemption dans sa totalité que met en œuvre chaque geste sacramentel : il est un signe essentiellement adressé à une personne déterminée; de plus, en vertu même du symbolisme, il ne rend présent que l'aspect rédempteur qu'il signifie. Et il le signifie dans et par la foi de l'Eglise, d'où la prééminence des paroles, « forme » du sacrement, en tant qu'elles sont *verbum fidei,* sur les gestes qui constituent la « matière » du sacrement : par cette « parole de foi », un symbole terrestre devient le prolongement et assure la présence de l'invisible acte salutaire du Christ céleste.

De la part du ministre, le sacrement doit donc être acte humain, voulu en connaissance de cause. L'idéal, réalisé par les saints, est la parfaite coïncidence de la volonté humaine avec l'intention salvatrice du Christ : ainsi l'homme devient-il instrument parfait du mystère même de l'Eglise. Le minimum indispensable à la validité, puisque le sacrement n'est là que pour donner une visibilité d'Eglise à la rencontre du fidèle avec le Christ qui le sanctifie, est que le ministre ait au moins l'intention interne d'agir réellement comme celui qui accomplit une action visible de l'Eglise. De même, puisqu'il est essentiel au sacrement d'être un geste du Christ adressé à quelqu'un, le minimum requis du sujet est de vouloir « écouter », d'accepter que le signe lui soit adressé : sinon le signe, au lieu d'être accompli pour lui, lui passera pour ainsi dire par-dessus la tête. Cette condition découle de la nature même de la personne parvenue à l'âge adulte et n'est donc pas requise de ceux qui n'ont pas encore atteint ce degré de développement psychologique (les enfants, par exemple).

L'auteur examine ensuite l'institution des sacrements par le Christ et le rôle de l'Eglise dans la détermination ultérieure des rites. Puis il montre que la pleine vérité du sacrement demande qu'il soit fructueux, pour que la rencontre avec le Christ sauveur qu'il signifie se produise vraiment. Réciproquement, pour que soit tout à fait respectée notre nature d'êtres incarnés, c'est par une visibilité d'Eglise que la grâce doit nous atteindre : le sacrement « de désir », qui supplée de son mieux à l'impossibilité momentanée d'assurer cette visibilité, l'appelle cependant en vertu de la nature même de l'économie salutaire dans laquelle il s'insère. Pour le même motif, la rencontre ecclésiale avec le Christ, qui, en trois sacrements, marque le chrétien d'un « caractère » indélébile, est le sacrement efficace de la rencontre avec Dieu par la grâce.

Puisse ce résumé n'avoir pas été trop infidèle à la pensée de l'auteur et en avoir laissé pressentir les richesses assez pour inciter de nombreux théologiens à lire et à méditer l'ouvrage lui-même. Léon Renwart, S. J.

Vraie et fausse mystiques ?

La distinction qui donne son titre à cette note est légitime, mais ambiguë. Il y a des mystiques fausses, il y en a même beaucoup. Il y a une mystique vraie, il y en a même deux.

C'est pourquoi, avant de distinguer entre vraie et fausse mystique et sous peine de traiter de fausse une mystique authentique, il faut distinguer autrement.

Il y a, en effet, deux grands types de mystique, tous deux authentiques, tous deux vrais : la mystique *surnaturelle de Dieu* et la mystique *naturelle du Soi* (qu'étudie, pour elle-même, une livre d'Olivier Lacombe en préparation). Telle est la distinction fondamentale que propose Louis Gardet, à la lumière de la théologie catholique et des expériences décrites par les mystiques [3].

En une soixantaine de pages, il précise d'abord les signes d'authenticité de l'expérience mystique. La seconde partie, deux fois plus longue, groupe une remarquable anthologie de textes indiens, bouddhistes, musulmans, juifs et chrétiens, auxquels il faut sans cesse se rapporter, grâce à un jeu de références détaillées, pour saisir le sens et la portée des critères proposés dans la première partie.

Ce très beau livre est difficile. Qui suivra cependant la rigueur technique de ses analyses sera récompensé de sa peine.

Que faut-il entendre par *mystique?*

Avec Olivier Lacombe, l'auteur répond : « *l'expérience fruitive d'un absolu* » (p. 11). Ne lisez pas « de l'*A*bsolu », ni même « de *l'*absolu », vous fausseriez sa pensée et vous vous méprendriez sur la réalité. Il croit, en effet, à la nécessité de distinguer deux mystiques vraies. Elles sont toutes deux possibles et même réalisées, voies spirituelles légitimes, avec leurs exigences propres et leurs dangers d'illusion.

L'une est, nous l'avons dit, la mystique *surnaturelle.* Celle-ci n'est pas « réplique amoindrie et intermittente de la claire vision béatifique; elle n'est pas d'ordre charismatique; elle est l'épanouissement suprême de la grâce du Christ sur terre, expérience savoureuse des profondeurs de Dieu, par une nescience fruitive et unitive d'amour » (p. 23). « Le terme auquel elle tend surpasse radicalement les forces naturelles d'un esprit créé, et ne peut être atteint (par amour) que s'Il se donne Lui-même en pur don de grâce. » — « L'expérience, ici... est mesurée par les exigences de la foi. Elle ne s'opère pas par voie de nescience intellectuelle..., mais par nescience affective et par le sur-exister des actes seconds de foi et d'amour théologal... Elle tend aux mystérieuses profondeurs de l'Incréé, de l'Autre suprêmement personnel » (p. 34).

Une autre mystique s'opère par voie de nescience intellectuelle; elle tend vers la solitude comblée de l'acte premier d'existence. C'est une mystique authentique, vraie, comme la première, mais elle est naturelle : l'expérience du Soi, qui tend vers le centre ontologique et comme impersonnel de l'être spirituel créé. Le centre de notre être qu'atteint cette expérience est « comme impersonnel ». C'est-à-dire qu'il est saisi en ses modalités existentielles, sans référence à la personne comme telle, bien que celle-ci soit là présente, l'être spirituel créé ne pouvant être qu'une personne (*ib.*).

Une telle mystique naturelle du Soi est-elle possible? Le dogme de la création impose une réponse affirmative à cette question, et fait même prévoir la réalité de pareilles expériences.

---

3. L. Gardet. — *Thèmes et textes mystiques.* Recherche de critères en mystique comparée. Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1958, 22 × 15 cm., 220 p.

Entre ces deux voies, les imbrications, les interférences sont possibles, les confusions aussi (p. 35). Toutes deux accomplissent un rebroussement mais Dieu seul peut opérer le rebroussement de la première. Celui de la mystique naturelle du Soi, au contraire, ne nous est pas impraticable. Il se situe au niveau psychologique de l'être spirituel créé, bien qu'à contre-pente de son mode habituel de connaître (p. 71). L'âme qui parvient à cette expérience « possède *dès cette terre* le fruit de ses efforts, elle en reçoit dès cette terre la totale récompense — la plus haute, la plus pure que l'être créé puisse se donner à soi-même; mais qui risque, précisément, si ne la traverse un humble élan oblatif, d'enclore l'âme en sa perfection et sa beauté créées, et de la fermer au don de Transcendance » (p. 75).

L'expérience mystique naturelle pourra donc coïncider ou avec un état de péché, ou avec un état de grâce (p. 35). — Distincte de la réflexion métaphysique (dont elle est, pourtant, en un sens, le renforcement), elle ne donne pas, toutefois, communication avec les autres (p. 70), puisqu'elle tend au centre comme impersonnel de l'être spirituel créé.

D'autre part, elle est loin d'être sans dangers et Louis Gardet vient d'en signaler le principal : « fermer l'âme au don de la Transcendance ». N'empêche que, « reconnue et respectée pour ce qu'elle est, elle doive conduire à purifier drastiquement les voies spécifiques de la mystique surnaturelle, ouvertes aux seuls actes de foi, d'espérance et d'amour » (p. 69).

Bref, il faut en reconnaître « l'existence valable et l'immense richesse humaine..., mais elle n'offre point au chrétien des voies nouvelles ésotériquement éprouvées » (p. 69-70).

La mystique surnaturelle, au contraire, transcende toute réflexivité, vers la profondeur vécue de l'Autre et de l'amour théologal des autres (p. 44). Elle s'ouvre au Don de Dieu par les trois vertus, moyennant la souffrance purificatrice et unitive, participation à la Croix du Christ, même si le mystique l'ignore — car la mystique surnaturelle est possible et sans doute réalisée en dehors de l'appartenance consciente et visible à l'Eglise. On la trouve hors du climat religieux chrétien, manifestation de la surabondance des grâces divines (p. 69-70).

Ouverte au don de Dieu, par opposition à la mystique du soi, elle donne communication avec les autres dans la charité (p. 70). Elle n'a rien d'ésotérique, car il n'est rien, dans le christianisme, qui ne soit offert à la foi de tous. Elle est en continuité avec la foi chrétienne; elle est la foi chrétienne elle-même intériorisée et vécue (p. 73). Elle n'est donc pas un charisme (p. 48). Dans aucune des deux voies mystiques, il ne faut s'arrêter aux charismes. Mais, dans la mystique du Soi, c'est simplement s'arrêter en chemin; dans la mystique surnaturelle, c'est dévier (p. 50). Il faut s'y détacher de tout, même de l'expérience mystique : la recherche de l'union à Dieu peut être comme l'ultime obstacle qui empêche de trouver Dieu (p. 52).

*
* *

La conception que Louis Gardet se fait de la mystique surnaturelle n'est pas celle du P. Maréchal, qui croit à la possibilité, ici-bas, d'une « vision de Dieu transitoire, réplique amoindrie et intermittente de la claire vision béatifique ». Mais son insistance sur la charité théologale et sur l'ouverture aux autres de la mystique surnaturelle, c'est-à-dire sur ce que le Père appelait « le don mystique essentiel », nous persuade que cette opposition n'est pas profonde. La préface du tome II des *Etudes sur la Psychologie des Mystiques* rend le même son fondamental que les pages que voici.

Malgré leur concision et leur densité, ces quelques pages de Louis Gardet n'épuisent pas le sujet qu'elles abordent [4]. Nul n'en fera grief à l'auteur. Mais personne ne dira que nous n'avons plus rien à recevoir de lui. Pour notre part, nous lui signalerons deux questions qui restent ouvertes. La première concerne la nature et le rapport que soutiennent entre eux les deux « rebroussements » propres aux deux mystiques. Distinguera-t-on, dans l'être spirituel créé, un double dynamisme foncier, l'un naturel, l'autre surnaturel? Ou reconnaîtra-t-on, à la racine première de notre agir, un dynamisme unique, qui ne serait pas encore, formellement, naturel ni surnaturel, mais qui contiendrait comme en germe une différenciation qui s'exprimerait, au niveau des actes seconds, en distinction entre amour de soi, *secundum rationem amoris ex parte amantis* et amour (déjà surnaturel?) de Dieu pour lui-même *secundum finem amoris* [5]?

Seconde question : quelle relation y a-t-il entre l'expérience mystique surnaturelle, l'ascèse de la mystique naturelle du Soi et l'ascèse surnaturelle de la contemplation — nous pensons par exemple à la contemplation acquise; d'une manière plus particulière à des méthodes telles que l'application des sens selon saint Ignace; d'une manière plus générale à la *Schola dominici servitii* et aux vastes perspectives qu'ouvre la dernière page de la *Regula Monachorum?*

A. Hayen, S. J.

Une importante encyclopédie philosophique

Les huit mille colonnes des quatre volumes qui forment l'*Enciclopedia Filosofica* [6] constituent un monument en tous points remarquable, tant par son ampleur inégalée que par sa qualité et son originalité. Le *Centre d'Etudes de Gallarate,* qui est à son origine, a bien mérité de ceux qui se livrent au labeur philosophique, car il met en leurs mains un instrument de premier ordre.

Dans une préface brève et claire, les éditeurs ont mis en lumière l'idée qui a présidé à l'élaboration de l'œuvre, les limites, l'originalité et la structure de celle-ci.

Dans la pensée de ses initiateurs, l'*Enciclopedia* devait engager et coordonner les forces orientées vers une conception spiritualiste de la vie, tout en favorisant largement la convergence des thèmes philosophiques différents à travers la collaboration de savants italiens et étrangers de tendances diverses. Il s'agissait d'édifier non pas un dictionnaire philosophique, dans le genre de ceux que nous possédons déjà très heureusement, mais une véritable encyclopédie. Le mot évoque d'abord une exigence systématique étrangère à l'idée d'un dictionnaire. Il faut livrer des termes choisis non seulement une définition générale, accompagnée des acceptions particulières qu'ils peuvent revêtir, mais définitions et acceptions « doivent vivre dans un discours qui en explicite les implications

---

4. On y trouvera pourtant de précieuses lumières (p. 59-65) sur symbolisme et « tradition » — symboles et mythes privilégiés — le symbolisme sacramentaire — et « l'Homme Parfait », etc.

5. Distinction fondamentale que nous empruntons à saint Thomas, *S. Theol., I^a pars*, q. 60, a. 5, ad 2.

6. *Enciclopedia Filosofica.* Centro di studi filosofici di Gallarate. Vol. I-IV. *A-Z. Indici.* 4 vols, Florence, Sansoni, 1957, 29 × 20 cm., XXVIII p. - 1958 col., XX p. - 1916 col., XX p. - 1942 col., XX p. - 1964 col. Prix : 15.000 lires par vol.

historiques et conceptuelles et qui en éclaire l'insertion dans un ordre de problèmes plus vastes, qui sont eux-mêmes les articulations fondamentales grâce auxquelles l'histoire des sciences philosophiques peu à peu prend visage ».

La même pensée a conduit les promoteurs de l'ouvrage à construire une encyclopédie, comme ils disent, par auteurs et par concepts. Les dictionnaires ne retenaient généralement que ces derniers. Mais à s'en tenir à cette voie, on risque de donner de l'évolution philosophique une idée fausse en exagérant sa continuité. L'introduction des auteurs et des écoles permet non seulement de prendre une vue plus complète du mouvement philosophique, mais encore remédie au danger de simplification en mettant en lumière les méandres, repentirs et nuances des pensées individuelles.

Dès que les grandes lignes de l'ouvrage furent ainsi tracées, il devint clair que la principale difficulté à affronter serait « l'exigence de systématisation qui renoue les fils de tant de discours dans un organisme unitaire ». Mais il ne pouvait s'agir, bien entendu, « d'imposer une unité à la vaste matière traitée en vertu de préjugés épousés à priori mais au contraire de découvrir un centre qui permettrait d'en éclairer les perspectives multilatérales ». Il apparut ainsi que, pour ne pas trahir les exigences les plus valables de la pensée philosophique moderne, il ne fallait pas s'en tenir aux seules disciplines et aux seuls auteurs spécifiquement philosophiques, mais élargir les frontières de l'encyclopédie de manière à pouvoir y accueillir sciences et savants en contact avec la philosophie. Les catégories fondamentales de la pédagogie, de la psychologie, du droit, de la théologie, de la sociologie, de l'esthétique, de l'art, de la littérature, des sciences mathématiques, physiques et biologiques ont donc été comprises dans le plan d'ensemble. De même, on a réservé des notices aux auteurs qui, sans être proprement philosophes, ont toutefois exercé une notable influence sur le cours de l'histoire de la pensée. On trouvera, par exemple, les noms de Leopardi, de Köhler, de Einstein, pour citer au hasard. Une telle extension ne va pas sans danger, on s'en doute, mais, conduite avec la modération des auteurs, il faut dire que l'innovation ralliera tous les suffrages et rendra rapidement de grands services.

Ce que nous venons d'indiquer suffit, croyons-nous, à souligner l'originalité de ce grand œuvre et à marquer sa place à côté et au-dessus de tous les dictionnaires et encyclopédies dont le chercheur dispose actuellement, que ce soient les dictionnaires de Lalande ou de Eisler, par exemple, ou encore la récente encyclopédie française, éditée par G. Berger selon une voie toute différente et dont on trouvera ici même la présentation.

Il faut dire un mot de la structure même de l'ouvrage. Celui-ci comprend douze mille notices, dont cinq mille consacrées aux termes abstraits, aux catégories du langage philosophique et sept mille de caractère historique, qui sont consacrées aux divers auteurs, écoles, mouvements et tendances. Le premier groupe — disons pour faire bref, celui des concepts — se divise en deux sections. La première comprend la série des termes-clés qui constituent l'ossature même de l'ouvrage. Les notices qui leur sont réservées forment de véritables monographies puisque aussi bien ces termes font revivre les problèmes fondamentaux de la philosophie dans toute l'ampleur de sa vision historique et qu'ils sont étudiés à la lumière des recherches les plus récentes et avec la collaboration, souvent originale, de spécialistes. Ces notices comprennent d'abord un exposé et ensuite une partie critique. La seconde section rassemble les concepts et expressions moins importantes. Pour ne pas aller à l'infini, il fut convenu de les retenir proportionnellement à leur rapport aux catégories majeures. Quant aux notices d'auteurs et d'écoles, elles constituent, elles aussi, de véritables monographies

dans lesquelles sont offertes au lecteur sur la vie, les œuvres et les fortunes diverses des philosophes, toutes les informations, documents et interprétations importantes sous forme d'études complètes et mises à jour. La partie critique y est mise en relief dans le but d'accuser au maximum la personnalité des auteurs et de faire réagir leur problématique avec celle de notre temps.

Le problème des bibliographies a été particulièrement étudié. Celles qui terminent les notices des termes-clés visent à être aussi complètes que possible. D'une manière générale, on a surtout veillé à donner au lecteur les indications les plus récentes et celles qu'il trouverait moins aisément dans les répertoires.

Il reste un domaine de la philosophie qu'il faut considérer à part, celui des pensées non-occidentales. L'acception large dans laquelle les auteurs de l'encyclopédie ont pris la pensée philosophique, les conduisait fort heureusement à ne pas les rejeter. Cependant, si soucieux qu'ils fussent de ne pas s'enfermer dans une seule tradition, ils se sont trouvés devant un champ qui, en beaucoup de ses parties, est encore mal défriché et bien des lacunes, mêmes graves, sont dès lors inévitables.

L'immensité de la tâche obligeait évidemment ses initiateurs à la répartir en diverses sections sous la responsabilité de différents directeurs. C'est ainsi que le professeur Sciacca dirigea la section de logique, de gnoséologie, de métaphysique et de philosophie des sciences; le professeur Battaglia, la section d'éthique, de philosophie du droit, de l'économie; le professeur Padovani, la section de philosophie de l'histoire et de la religion; le professeur Calo, la section de psychologie et de pédagogie; le professeur Marino Gentile, la section de l'histoire de la philosophie grecque et romaine; le R. P. Giacon la section de l'histoire de la philosophie patristique et médiévale; le professeur Pareyson, la section d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine.

Les index qui terminent l'ouvrage retiendront l'attention. D'abord par leur caractère systématique et non analytique. Ils offrent ainsi une vue d'ensemble du contenu de l'ouvrage forcément dispersé selon l'ordre alphabétique. Le premier des deux index est théorique et groupe les termes abstraits qui ont fait l'objet de notices selon les divisions traditionnelles du savoir philosophique. Le second index est historique. Il contient les noms des auteurs anciens, médiévaux, modernes et contemporains cités dans l'ouvrage, distribués selon l'ordre chronologique et selon les divers pays auxquels ils appartiennent. Il est ainsi possible de se rendre compte aisément du développement de la philosophie et des disciplines voisines dans chaque pays.

Il est clair que, dans une œuvre monumentale comme celle-ci, il y a nécessairement des choix qui paraîtront arbitraires et discutables et des oublis qui se sont fatalement glissés. Certains défauts mineurs ont été signalés dans diverses revues. Nous n'y reviendrons pas. Pour ne pas faillir cependant à la bonne règle des recensions, nous noterons pour notre part, dans la liste des philosophes belges deux oublis que nous regrettons, celui de feu le professeur Paul Decoster, de l'université de Bruxelles, métaphysicien de grande race, et, dans l'école de Louvain, celui de M. le chanoine F. Grégoire, dont les œuvres sur Hégel et Marx font autorité. De même, il nous paraît que dans les sciences annexes de la philosophie, selon les critères retenus par les éditeurs, il eût été juste de citer, en Belgique encore, les noms de F. Cumont et de J. Bidez, dont les œuvres sont universellement connues. Quelques sondages du côté français nous ont révélé également certaines omissions, ainsi, parmi les philosophes spiritualistes, celle du regretté G. Madinier et celle de M. Duméry. De même, parmi les philosophes français de lignée scolastique il eût convenu de retenir, pensons-nous, les noms des PP. Roland-Gosselin, André Marc et J. de Finance, dont les œu-

vres peuvent à coup sûr supporter la comparaison avec celles des autres auteurs cités. Il nous a également semblé que le secteur de la biophilosophie avait été un peu délaissé et qu'en France, par exemple, des noms mériteraient d'être mentionnés en ce domaine, comme ceux de Cuénot, Rostand, Canguilhem et R. Ruyer. Dans le même ordre de chose, nous avons été étonnés que le mot « émergentisme » ne figure pas au sommaire. Peut-être aussi la liste des savants français (vol. IV, p. 1935, N° 4) paraîtra-t-elle fort maigre et même discutable. Parmi les littérateurs et esthéticiens français, le nom de Malraux s'imposait à ce qu'il nous semble.

Mais nous ne voudrions aucunement que ces remarques de détails diminuent en quoi que ce soit l'admiration que suscite l'achèvement de cette encyclopédie. Il faut le dire hautement, elle fait grand honneur à la pensée italienne d'aujourd'hui. Par son universalité, son ampleur, son homogénéité, il ne faut pas craindre d'affirmer qu'elle est unique. Ses auteurs ont su se défendre contre toutes les lisières nationalistes, ce qui n'est pas un mince éloge même dans le monde philosophique; ils n'ont pas craint d'embrasser dans leur effort les disciplines voisines de la philosophie, enfin, par une judicieuse organisation du travail, ils ont pu, avec une rapidité étonnante, achever leur œuvre et lui assurer ainsi une homogénéité qui manque à trop d'ouvrages du même genre.

Ajoutons que la présentation de cet immense travail est parfaite, et qu'elle fait le plus grand honneur à la maison d'éditions G. C. Sansoni de Florence. L'illustration, abondante et bien adaptée, est d'une qualité et d'un intérêt qui ne se démentent pas.

De tout cela, il convient donc de féliciter les auteurs et les nombreux collaborateurs, parmi lesquels il nous plaît de citer le nom du R. P. Giacon, cheville ouvrière de tout cet ensemble et celui du professeur Moschetti, rédacteur en chef de l'*enciclopedia*. Il convient également de dire sa reconnaissance aux mécènes qui ont permis cette réalisation, nous voulons dire, le Ministère italien de l'Instruction Publique ainsi que les fondations G. Cini et E. Lossa.

A. Thiry, S. J.

« Philosophie et Religion [7] »

La seule façon de présenter la pensée contemporaine a paru être de laisser les philosophes eux-mêmes exposer leur manière propre d'aborder les difficultés, de poser les problèmes ou de reconnaître les mystères. On n'a pas voulu les répartir par « écoles » mais seulement faciliter la lecture en rapprochant les auteurs par quelque analogie de préoccupations. Il s'agit de vues synthétiques inspirées par autant de méditations personnelles. Le point de vue adopté est celui de la philosophie française. C'est l'objet de la première section : *Principales tendances de la philosophie contemporaine*. On y remarquera « La science et le savoir philosophique », par R. Ruyer et F. Alquié; « Les philosophies de la réflexion », par J. Nabert et G. Bastide; « La philosophie de l'esprit », par E. Morot-Sir, A. Forest et M. Nédoncelle; « L'attitude phénoménologique », par G. Berger; « Les philosophies françaises de l'existence », par J. Wahl, H. Van Lier et G. Marcel; « La création des valeurs », par R. Polin, G. Bachelard et M. Dufrenne; « Le matérialisme dialectique », par H. Lefebvre et « Le positivisme logi-

7. *Encyclopédie Française*. Tome XIX. *Philosophie. Religion*. Paris, Larousse, 1957, 30 × 25 cm., 444 p., XXXII planches.

que », par J. Ohana. Il existe des *disciplines philosophiques* qui s'attachent à un domaine particulier de l'être, à une forme de valeur ou à l'élaboration des moyens de travail propres au philosophe. On peut ici « faire le point » comme dans une discipline positive. C'est la deuxième section : *Etat des problèmes et moyens d'investigation.* Le premier chapitre comprend l'ontologie par P. Ricœur, l'Esthétique par E. Souriau, Philosophie politique et science politique par R. Polin. Le deuxième chapitre est consacré aux « Problèmes actuels de l'histoire de la philosophie » (J. Moreau, M. de Gandillac et Ph. Devaux). Les méthodes y sont distinguées comme suit : le point de vue du système, le point de vue de l'invention, le point de vue de l'homme, psychologie et histoire des idées, psychanalyse et méthode historique. Le ch. III étudie les techniques du philosophe et ses moyens de travail : 1) transmission, établissement, édition des textes philosophiques (P. M. Schuhl) ; 2) l'enseignement de la philosophie (G. Davy) ; 3) Revues, Congrès et Colloques (Problématique de l'information philosophique) (D. Huisman) ; 4) La bibliographie philosophique (G. Varet).

La troisième section traite de *la création philosophique* : les mobiles du philosophe, sa problématique, ses sources d'inspiration, les conditions personnelles et formelles qui l'amènent à inventer puis à développer son système. Un des traits les plus caractéristiques de la pensée contemporaine est de récuser la séparation des genres habituelle. On pense souvent, aujourd'hui, qu'il peut y avoir entre la philosophie et d'autres formes d'activité créatrice, comme la poésie ou le roman, des relations essentielles. D'où des problèmes d'influence, de frontière, d'expression qui auraient surpris les philosophes classiques. *L'élaboration des doctrines philosophiques* comprend « la construction des systèmes » ; l'« invention » par E. Souriau et « la philosophie comme problématique et systématique » par M. Guéroult, et les « Sources d'inspiration et relations de voisinage » (psychologie par R. Lacroze, psychanalyse par D. Lagache, sociologie par G. Gurvitch, religion par L. Millet, musique par L. Jankélévitch et théâtre par J. Wahl). Enfin des *éléments bibliographiques* complètent l'exposé.

Que penser de l'œuvre ainsi répartie en ses trois sections? La troisième section est, en un sens, la plus originale et trahit les *soucis méthodologiques actuels.* De même, on ne peut que se féliciter de voir développer les problèmes de l'histoire de la philosophie dont la prise de conscience est assez récente. Quant à la première section, on se demande si le nombre des collaborateurs ne rend pas plus ardue l'intelligence de l'ensemble de la philosophie. A quel public s'adresse pareil exposé : il nous semble qu'il s'agit de lecteurs déjà assez avancés dans l'étude de la philosophie. Nous assistons presque à un « congrès » de philosophie *française.* La prétention à l'universalité de la philosophie ne postulait-elle pas qu'à côté des « relations de voisinage des disciplines » se trouvent esquissées les relations de voisinage des philosophies « nationales » au sens large?

A propos de l'histoire de la philosophie, nous noterons que l'apport historique de l'« école de Louvain » est minimisé. Pour la partie documentaire de l'histoire, on note qu'après les études récentes sur Leibniz et Maine de Biran, « l'ère des surprises est close ». Quant aux trois points de vue « celui du système, celui de l'invention, celui de l'homme », on trouvera des vues fort intéressantes sur l'évolution récente des historiens de la philosophie et l'assouplissement de la discipline historique. Les pages consacrées à l'*enseignement de la philosophie* correspondent à une prise de conscience souhaitable dont témoigne la récente enquête de l'UNESCO (*L'enseignement de la philosophie,* Publications Unesco, Paris, 1953). Celles consacrées à la *problématique de l'information philosophique* évoquent la distinction entre « inspiration » et « information » ainsi que la notion de « rencontre ». Le chapitre « Philosophie, Religion » est une méditation très personnelle

sur cette question fondamentale et eût pu servir de transition entre la partie philosophique et la partie religieuse du tome XIX. « Ni dépendance unilatérale, ni service, ni opposition (manichéenne, dramatique ou déchirante), mais tension : tel est le principe des relations qu'une conscience singulière doit établir entre les deux attitudes dont elle vit. Cette tension est exigée par l'essence propre, irréductible, de chacune et par le besoin de l'autre qu'elle porte en soi (la religion entend que soit examiné rationnellement tel problème, fondamental pour elle, p. ex. celui de l'existence de Dieu; la philosophie, dans son mouvement autonome lui-même, touche son impuissance fondamentale). Plus d'une formule demanderait à être précisée ou explicitée dans cet exposé qui traite d'un problème délicat d'une haute actualité.

L'originalité de la conception d'ensemble de la partie philosophique de ce tome est remarquable et sa lecture engagera à poursuivre la méditation personnelle, même chez des esprits familiarisés depuis longtemps avec les disciplines philosophiques.

J. Gilbert, S. J.

La présence d'un ensemble d'études consacrées à *la Religion* — et non *aux religions* — dans la synthèse universelle de l'Encyclopédie française est un événement qui marque bien la différence entre deux générations. On est entré définitivement dans un monde nouveau. C'est qu'en fait une seule chose est demeurée intacte et invulnérable, au cours de toutes les recherches passionnées qui tentaient autrefois d'expliquer l'origine et l'évolution des religions du monde : au-delà des explications, qui toutes plus ou moins le trahissaient, le phénomène de la conscience religieuse est resté comme un fait indéniable. Quel que soit maintenant le parti qu'on prenne pour le juger, il est là comme un roc solide; il est l'évidence immuable que la réflexion ne peut omettre de constater malgré toutes les négations possibles. Mais aussi une seule méthode d'analyse a réussi, du moins dans les limites de ses postulats initiaux, à approcher ce phénomène. C'est la méthode phénoménologique. Ayant fait désormais ses preuves, elle entre de plein droit dans une encyclopédie pour notre temps, et elle seule, au demeurant, comme l'explique M. Berger dans son Introduction, peut traiter le sujet en dehors de tout présupposé qui d'avance en détermine le sens. Voilà pourquoi la phénoménologie a la part prépondérante dans la synthèse générale qu'il a dirigée.

Elle règne dans la première section qui se dénomme précisément : *Esquisse d'une phénoménologie de la religion.* Ici se retrouvent les grands thèmes généraux, classés dans un ordre que nous interprétons comme suit. Un premier chapitre traite des expériences de base. Le Sacré (R. Caillois) est saisi par la conscience religieuse qui en est le lieu interne (J. Guitton). Mais cette conscience est d'un type spécial, où l'on marque une différence entre abandon dans la foi et appui sur une raison (M. Souriau). En tant que le Sacré apparaît sous son aspect de *Volonté,* il suscite une conversion (M. Souriau). Si par ailleurs il se maintient au niveau inférieur de la *Puissance,* on a affaire à une réaction de gnose (S. Pétrement). On passe ensuite à la considération de la « rencontre », dans ces milieux objectifs ou subjectifs, où objet et sujet ne font qu'un : deux chapitres traitent, le premier, des grands centres objectifs où se noue la relation du transcendant au sujet religieux et qui sont le sacrifice au plan de la chose (G. Gusdorf) et le médiateur au plan de la personne (J. Pépin); le second développe les attitudes de vie intérieure dans lesquelles cette même relation est mise en acte : la prière (P. Burgelin) et la vie mystique (G. Berger). Le quatrième chapitre s'occupe des manifestations et explicitations objectives de la vie

de l'homme en relation avec le Sacré; on en analyse les éléments essentiels; dans l'ordre de la représentation : mythe, image et symoble (E. Ortigues); dans l'ordre de la communication : tradition, écritures, églises (R. Milhau); dans l'ordre de la communion : foi, dogme, sacrements (H. Duméry). Enfin un dernier chapitre vise, comme il convient, l'aspect historique : péché (R. Mehl) et salut (J. Trouillard).

Ainsi conçu, le plan est parfait. Il envisage, au moins à grands traits, la totalité du phénomène religieux dans ce que la pure phénoménologie peut en apercevoir, selon la direction horizontale de sa recherche, c'est-à-dire abstraction faite de toute révélation (on remarquera en effet que le terme de « révélation » ne vient nulle part dans les sous-titres; rien que de normal du reste en cela, à condition qu'il n'y ait pas d'ambiguïté dans l'esprit du lecteur). Si l'on joint en outre la troisième section de l'ouvrage qui s'intitule : *L'esprit des religions contemporaines*, et qui est aussi de l'ordre de la description, on dira que l'ensemble forme un beau livre, où tout a sa place et trouve son énoncé adéquat. A coup sûr, la composition en équipe rompt quelque peu l'unité d'expression de la pensée, qui n'est pas en tous les domaines aussi dense. Mais cette manière d'écrire en collaboration, si elle présente de graves inconvénients, procure aussi, quand il s'agit de phénoménologie, un avantage certain : la multiplicité des prises de vue sur le phénomène dont il s'agit fait qu'on déploie plus sûrement l'éventail de ses richesses. Tous les exposés n'ont pas le même relief, c'est entendu; mais chaque partie offre un aspect de compréhension valable.

Toutefois, sous l'angle même de la phénoménologie, le volume n'a pu éviter certains défauts. Nous n'en citerons que deux cas particuliers, choisis un peu au hasard et où nous ne voulons du reste nullement incriminer les personnes. Deux écueils guettent le phénoménologue. Il risque de ne pas apercevoir avec assez de netteté l'essence qu'il veut décrire; il est tenté aussi, quoiqu'il s'en défende, d'anticiper le témoignage de sa propre conscience. Il nous paraît que le premier défaut n'a pas tout à fait épargné Mme S. Pétrement, qui finit par faire coïncider la dénomination de gnose avec le sentiment du Dieu-Puissance dont on s'éprouve séparé. Nous voulons bien que tout gnosticisme contienne fondamentalement cette intuition. Mais, à l'inverse, toute expérience de la transcendance, même au plus haut degré de son exaltation, n'est pas gnostique : il suffit pour cela qu'elle s'accompagne d'une haute idée de l'amour libre de Dieu. Quant au second écueil, il n'a pu être pleinement évité par M. Souriau dans son étude sur *Foi et raison*. Parler en ce domaine d'hétérogénéité ou d'extériorité, c'est déjà prendre parti au nom d'une philosophie (on nous dit que c'est en ce sens que S. Thomas distingue vérités de foi et vérités de raison; mais nous ajouterions que pour S. Thomas cependant la théologie est une science : il faut composer en équilibre ces deux assertions).

Nous pensons devoir faire aussi une remarque de méthode, principalement à l'usage des lecteurs catholiques. Ceci n'est pas une critique, mais une explication nécessaire. Il ne faut pas confondre phénoménologie et enseignement doctrinal. Plusieurs thèmes étudiés dans l'encyclopédie seraient présentés par le théologien avec des précisions autrement rigoureuses. C'est que le théologien explicite la doctrine de l'Eglise, tandis que le phénoménologue dit ce qui apparaît à la conscience, même indépendamment d'une adhésion doctrinale. Cette distinction n'est peut-être pas encore très familière aux catholiques; voilà pourquoi il convient de la rappeler afin d'éviter les malentendus. Cette remarque vaut par exemple pour l'exposé de la foi catholique de M. R. Milhau et pour le chapitre écrit par M. Duméry qui, du reste, a pris soin d'indiquer son point de vue sans réticence dans le titre même de sa contribution. Le théologien ne tomberait lui-

même dans l'erreur que s'il confondait, sciemment ou non, les deux méthodes. Autre est la question de savoir s'il convient au théologien de faire de la pure phénoménologie. Nous avons relevé plus haut une ambiguïté possible dans l'absence de l'idée de révélation. On pourrait, croyons-nous, se demander si la position du théologien ne demeure pas équivoque quand il décrit dans le détachement ou le désengagement qu'exige la phénoménologie, ce qu'il connaît et vit au niveau de la foi. Mais nous ne voulons pas poursuivre ici le débat.

Nous avons omis jusqu'ici de parler de la seconde section de l'ouvrage. C'est qu'elle nous paraît en être la partie la plus faible. Non pas quant aux contributions personnelles de chacun de ses auteurs, mais par rapport au plan conçu. Son titre est : *Histoire et sociologie religieuses*. On ne voit pas toujours, à l'intérieur de ces chapitres, ce qui préside au choix des questions traitées. Si l'on dépasse l'attitude phénoménologique pour faire de l'histoire et de la sociologie, on ne comprend pas alors pourquoi sont laissées de côté la psychologie religieuse et la philosophie de la religion. Peut-être y a-t-il ici une intention qui nous échappe. A première vue cependant, on soupçonnerait que l'on a voulu simplement éviter les difficultés majeures (que représente en effet aujourd'hui la philosophie de la religion?), tout en fournissant malgré tout quelques éléments d'information sur les recherches les plus actuelles en divers domaines, et en particulier sur la sociologie qui est en pleine période d'expansion. Cependant cette espèce d'inachèvement laisse une interrogation et l'on demeure en suspens. Il est difficile de ne pas avouer qu'il y ait là une imperfection dans un volume qui, à tout prendre, reste une des plus intéressantes contributions de l'esprit contemporain à l'étude de la religion. Mais si l'on s'arrête trop tôt dans l'exposé, c'est sans doute qu'il est impossible d'aller plus loin sans poser la question de la religion authentique.

C. Dumont, S. J.