NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

67 Nº 3 1940

Créateur des choses visibles

Pierre CHARLES (s.j.)

p. 261 - 279

https://www.nrt.be/es/articulos/createur-des-choses-visibles-2936

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

CRÉATEUR DES CHOSES VISIBLES.

Il existe sur la terre des « sans-Dieu ». La langue russe a même un mot spécial pour les désigner, tout comme la langue grecque qui nous a fourni les « athées ». Mais il paraît impossible de découvrir des « sans-monde » et les *acosmistae,* dont nos manuels de philosophie veulent prouver les erreurs, ne sont que des idéalistes spéculatifs, qui, dans la pratique, se conduisent comme les gens du commun.

Il existe des groupes compacts d'hommes, qui refusent de croire à l'invisible, en désignant par ce mot tout ce qui se situe en dehors de l'expérience humaine ; mais il semble difficile de rencontrer des êtres raisonnables refusant de croire au visible, puisqu'aussi bien le visible impose son existence par choc immédiat.

Aussi, depuis quatre siècles au moins, la question religieuse, comme on dit, se concentre presque exclusivement sur les réalités invisibles. La théologie, nous dit le Père Pesch, ne s'occupe que de Dieu, d'un invisible donc, et il ajoute même, pour corser la formule, que la théologie s'occupe de Dieu, comme la zoologie s'occupe des animaux (1). En face du binome fondamental : Dieu — monde, nous sommes portés à croire que le premier terme seul soit intéressant pour le théologien et que toute la difficulté soit de prouver qu'une réalité essentielle est exprimée par ce mot ; tandis que le second — le monde — ne pose que des problèmes d'ordre scientifique, pratique, philosophique et donc profane.

Et cependant, si pour beaucoup de nos contemporains la réalité immédiate du monde paraît masquer la réalité plus lointaine de Dieu, si le visible offusque l'invisible, il n'en a pas toujours été ainsi. Ce fut même tout juste le contraire. La difficulté a été de donner un sens divin ou même un sens quelconque à la matière. Et cette difficulté existe encore, mal diagnostiquée, mal repérée, à l'origine de beaucoup d'irréligions.

(1) *Praelectiones dogmaticae,* t. I, p. 1, n. 2. Il est vrai qu'il corrige aussitôt cet énoncé en citant saint Thomas (1. q. 1. a. 7) qui ajoute comme objet de la théologie « *ea quae habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem* », ce qui est une addition d'importance.

Ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'homme s'est passionné pour les « nourritures terrestres » et qu'il s'est enivré du visible. L'homme, en fait, a mis un temps infini, des dizaines, des centaines de siècles peut-être, à découvrir non pas qu'il avait une âme mais qu'il avait un corps. Il a cru au ciel invisible, à l'enfer tout aussi lointain, bien avant de découvrir la terre ; et la matière, précisément parce qu'elle est sa découverte la plus récente, exerce encore sur lui, aujourd'hui, la fascination des nouveautés.

Il importe de redresser sur ce point la perspective banale et fausse, que dément toute l'histoire de la pensée humaine. L'homme n'est point parti de son corps, de la terre, du monde matériel, pour en faire l'inventaire et se demander ensuite ce qu'il y avait derrière le rideau. Il a suivi la direction opposée. Il a marché à reculons vers lui-même.

La terre ? L'homme était dessus depuis les origines. Il n'y a cependant que quatre cents ans qu'il en a fait le tour et qu'il en connaît la forme. Il n'y a que cinquante ans qu'il a raccordé le centre africain au reste du monde ; il y a six ans qu'il a tenté la reconnaissance de la stratosphère ; et il n'est pas encore descendu au fond des océans. Le Nil, connu depuis les plus vieux Pharaons, n'a eu ses sources identifiées qu'au XIX[e] siècle.

L'homme avait de vastes systèmes de métaphysique, des conceptions très élaborées du monde invisible, des cosmogonies et des mythologies, toutes situées bien au delà de l'expérience, des rituels de magie, des religions savantes et des écoles de philosophie, alors qu'il ignorait la circulation du sang, le mécanisme élémentaire de la digestion et les premières notions de l'hygiène. Il s'est occupé de se défendre contre les revenants, contre les esprits, contre le mauvais œil et les sorts fâcheux, bien avant de se garer du froid ou de lutter efficacement contre les contagions. Il a bâti des temples superbes à des divinités invisibles, d'immenses nécropoles pour abriter ses morts, alors qu'il végétait lui-même dans des huttes de boue séchée ou dans des cabanes de roseaux. La maladie lui est apparue d'abord, non comme un trouble organique dont le principe est d'ordre matériel, mais comme une agression de puissances invisibles, irritées, jalouses ou méchantes, et sa thérapeutique, pendant des siècles, s'est à peine distinguée de la magie.

Nous oublions peut-être trop facilement que l'homme a accepté avec une facilité surprenante de vivre, au cours de millénaires, dans un parfait inconfort et dans un manque absolu d'hygiène, parce que tout son intérêt était ailleurs : dans ses relations avec l'invisible. Aujourd'hui encore, qu'est-ce qui préoccupe le primitif des tribus mourantes du centre australien ? Ces gens manquent de tout : de nourriture comme de vêtement ; mais dès qu'il a quarante ans, ou même plus tôt, l'homme de la tribu s'abstrait de plus en plus de la vie de famille ou du clan. Il s'enfonce dans les « mystères ». Il passe de plus en plus de temps dans des rituels compliqués, des tatouages méticuleux, des observances, des silences, des cérémonies que nous appelons magiques, faute d'un autre mot, mais qui, dans son idée, lui assurent une communication croissante avec l'invisible. Et pendant les dernières années de sa vie, tout son esprit, tout son intérêt semblent avoir déjà quitté le monde. Le Chinois, qu'il est de mode d'appeler un parfait matérialiste, place cependant une chose au-dessus de toutes les préoccupations d'argent ou de confort : son cercueil. Et même dans *Chinatown* à New-York, personne ne meurt sans que, dix ans plus tard, ses restes desséchés, enfermés dans un petite boîte de zinc, ne soient embarqués vers la Chine pour y être enterrés. Les plus pauvres ont toujours, sur leurs privations, accumulé assez d'économies pour couvrir les frais de cette suprême aventure (2).

Tout l'idéal bouddhiste, qui a jeté par milliers les jeunes hommes dans les monastères, est lui aussi centré sur une réalité tellement immatérielle, qu'on l'appelle parfois un néant. La contemplation de l'absolu, dans les grandes écoles indiennes, le Zen des bouddhistes japonais, la mystique des soufis musulmans rentrent dans la même catégorie. Partout c'est l'invisible qui compte tellement qu'il finit par éclipser tout autre intérêt, et la perfection consiste à devenir entièrement étranger au monde de la matière et des sens, à émigrer dans l'au-delà ineffable, à se perdre dans la réalité sans forme et sans différence et à ne plus prêter aucune attention sérieuse au reste, c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas l'âme ou l'esprit.

La préoccupation du confort, du bien-être matériel, le souci mordant des choses visibles, n'est sans doute qu'un phéno-

(2) Cfr *New York City Guide*, 1940, p. 105.

mène récent, éclos dans nos sociétés bourgeoises grâce à la maîtrise, toute récente elle aussi, que l'homme moderne est parvenu à exercer sur les énergies physiques de la nature.

On dirait que la première vision de l'homme, et donc son premier intérêt, ait été non pas du tout celle de son corps et du milieu immédiat où sa naissance le jetait, mais celle d'un immense univers dans lequel les éléments invisibles étaient prépondérants. C'est à leur sujet qu'il s'est passionné. Il n'est venu vers lui-même que par une série d'étapes, et c'est en tout dernier lieu qu'il a fini par faire attention à la terre toute proche et à son corps plus proche de lui que la terre ; un peu comme l'œil qui contemple les horizons les plus lointains avant de savoir, par réflexion, comment il est fait. C'est ainsi que la métaphysique a précédé l'astronomie ; et l'astronomie la physique et la physique la physiologie.

Que l'on compare, par exemple, dans l'œuvre de saint Thomas lui-même, la pauvreté totale de la physiologie ou de la physique — simple transcription des données d'Aristote — avec l'ampleur de la spéculation philosophique. Cet homme qui s'intéresse à la façon dont les anges se groupent, s'illuminent, pensent et décident, ne sait quasi rien de la façon dont il a été lui-même conçu et s'imagine que la digestion est « le triomphe du chaud sur l'humide » (3).

Bien plus, quand la philosophie commence à s'occuper des choses matérielles, c'est pour les dédaigner et les condamner. Aux Indes, les grands penseurs, plus de cinq cents ans avant Jésus-Christ, traitent tout l'univers sensible d'illusion. Seul l'esprit invisible existe ; seul il peut être absolu. Qu'est-ce qu'un être qui change, qui n'est pas capable de rester lui-même, d'assurer son identité, sinon un perpétuel mensonge ? Et puisque tout ce qui est matière change sans cesse, la solidité, la permanence des choses visibles ne sont que des fictions et des mirages.

La philosophie indienne, tout comme l'ascèse de l'Inde, a condamné la matière. La philosophie grecque, dans son courant spéculatif, sera entraînée vers la même conclusion. On peut discuter sur la pensée de Platon, mais nous savons comment elle a été comprise, à tort ou à raison, par l'immense majorité de ses

(3) *Comment. in Arist. Meteor.*, lect. III : « digestio accidit quando calidum vincit humidum ». Et la digestion a trois espèces : la pepausis, l'optesis et l'epsesis.

disciples et de ses continuateurs, jusqu'à Plotin, qui, comme nous le raconte Porphyre, était « honteux d'avoir un corps » (4). C'est le même Plotin qui qualifie la matière de non être, μὴ ὄν, et pour lequel toute la perfection consiste à n'y jamais songer. Sans doute, puisque l'homme, pour vivre, a besoin des choses matérielles, il faut bien qu'il y ait des boulangers et des maçons, des commerçants et des agriculteurs ; mais tout cela est besogne servile. La philosophie, et donc la sagesse, commence par le loisir, σχολή elle ne s'occupe pas de ces réalités inférieures ; elle les abandonne aux gens de métier, à la plèbe ignorante. Son seul intérêt va à la seule chose intéressante : l'idée, que Platon lui-même avait déjà commencé à hypostasier et à opposer au monde des individus et des choses. N'est-ce pas saint Augustin, qui, en dépit de ses Rétractations tardives, avait écrit lui-même en tête de ses Soliloques cette déclaration toute plotinienne : « *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnio* (5) ? Les Stoïciens, dont l'influence sur la pensée chrétienne des premiers siècles n'est guère niable, ont eux aussi suivi le courant général. Après avoir exalté la nature, φύσις, ils se sont tellement empressés de montrer qu'elle était raisonnable, qu'ils ont fini par n'y plus apercevoir qu'un λόγος. Les choses ont été par eux transformées en raison, et la vertu a consisté à rester parfaitement indifférent à tout, à supprimer même toute admiration. Là aussi les choses ne sont intéressantes que dans la mesure où elles se conforment à l'idée.

La théologie chrétienne des trois premiers siècles, tombant dans ce milieu intellectuel, aurait dû tout naturellement se cristalliser en dualisme absolu, et opposer, par antithèse radicale, le monde de la matière au royaume de l'esprit.

Nous savons d'ailleurs, par la popularité même du gnosticisme, combien ce péril a été grave.

Comment un néoplatonicien, ou un Grec profane, imbu de philosophie, pouvait-il comprendre de prime abord les formules

(4) Porphyrius, *Vita Plotini*, 1. Nous savons que Plotin, en 243 ou 244, fonda une école à Rome et que l'empereur Gallien et sa femme Salonine lui étaient très dévoués. Plotin est donc un témoin assez tardif ; mais il ne faut pas oublier qu'il se rattache directement à Ammonius Saccas, dont Origène suivit les leçons, et plus loin encore à Numenius et aux platoniciens.

(5) *P.L.*, XXXII, 872.

dualistes de saint Paul, autrement que comme des condamnations de la matière, du corporel, du charnel, du sensible ? Cette chair, σάρξ, que saint Paul ne définit nulle part, et qu'il oppose à l'esprit, νοῦς, ne peut servir de demeure au bien (6) ; elle est l'alliée du péché, dont elle subit la loi (7) ; toute son habileté n'est qu'œuvre de mort (8) ; elle est l'ennemie de Dieu (9) ; elle est hors d'état de se soumettre à Dieu (10) ; et ceux qui « sont dans la chair » ne peuvent pas plaire à Dieu (11) ; et la chair et le sang ne peuvent pas posséder le Royaume (12) ; et la chair et l'esprit sont deux ennemis par nature (13).

Il semblait que cette théologie chrétienne coïncidât parfaitement avec la double thèse courante dans les grandes écoles platoniciennes : l'exaltation de l'esprit, de l'idée, de l'invisible ; et le mépris des choses, de la matière, du corps et du monde. Ce n'est pas pour rien que la 2ª Petri avertissait les fidèles de la difficulté de comprendre la sagesse de « notre très cher frère Paul » (14), et que Tertullien, en pleine bataille contre la Gnose de Marcion, appellera sarcastiquement saint Paul « l'apôtre des hérétiques » (15).

Abritée par ces formules dualistes, la théologie gnostique se donne comme chrétienne. Chez les Marcionites tout au moins elle est fervente jusqu'au martyre. Eusèbe reconnaît que leur église a compté de nombreuses victimes pendant les persécutions (16). Sous Dioclétien, un de leurs évêques, Asclepius, est brûlé vif en Palestine (17) ; sous Valère une femme est jetée aux bêtes (18) ; à Smyrne l'évêque marcionite Métrodore finit sur le bûcher (19). Visiblement ces gens prenaient leur affaire au sérieux. Il ne s'agissait pas uniquement de jeux d'école et

(6) *Rom.*, VII. 18.
(7) *Ibid.*, VII, 25.
(8) *Ibid.*, VIII, 6.
(9) *Ibid.*, VIII, 7.
(10) *Legi enim Dei non est subiecta, nec enim potest (ibid.).*
(11) *Qui autem in carne sunt Deo placere non possunt* (*ibid.*, VIII, 8).
(12) *I Cor.*, XV, 50.
(13) *Haec enim sibi invicem adversantur, Gal.*, V, 17.
(14) *IIª Petri*, III, 15, 16.
(15) *Adv. Marc.*, III, 5 ; *P.L.*, II, 327.
(16) *Hist. Eccl.*, V, 16, 21.
(17) Euseb. *De martyr. Palaest.*, X, 3.
(18) Euseb. *Hist. Eccl.*, VII, 12.
(19) *Acta Pionii*, 21.

de spéculations fantaisistes, mais d'une conception essentielle de la vie et du monde, tellement essentielle qu'on préférait mourir que de la lâcher.

A côté des Marcionites, nous décelons de mieux en mieux, au cours des recherches récentes, la foule énorme et puissante des gnostiques proprement dits. Saint Jérôme lui-même, qui ne pèche guère par excès d'indulgence pour ses adversaires, reconnaît leur science et leur prestige (20). Presque toute leur œuvre littéraire a péri. Des noms, des extraits insérés dans des « réfutations » orthodoxes, des exposés de doctrine faits par leurs opposants, c'est tout ce qui nous reste. Mais ces fragments suffisent au moins à nous faire connaître ce que l'opinion catholique leur reprochait. Jusqu'à quel point chacun de ces gnostiques, si rudement traités par nos polémistes, méritait tous ces anathèmes, c'est une question littéraire. Théologiquement parlant, nous voyons s'affronter deux conceptions radicalement différentes, et leur opposition porte avant tout, non sur la nature des choses invisibles, mais sur le sens, la valeur, le caractère de la réalité du monde matériel. La première grande lutte doctrinale de l'Eglise n'a pas été contre les négateurs de Dieu, mais contre les négateurs du monde ; et sa première victoire, aujourd'hui presque oubliée dans nos Sommes théologiques, a consisté à « sauver la terre ».

Avant de le montrer, il n'est peut-être pas inutile de préciser quelle est la tâche essentielle de la théologie. Nous sommes tellement habitués à ne la considérer que comme un vaste trésor de subtilités dialectiques que parfois nous n'arrivons plus à saisir comment elle doit tout d'abord transformer l'optique banale des humains.

Quoi qu'il semble, la théologie ne s'occupe jamais des mots, mais des choses ; et ces choses, elle ne les invente pas ; elle les trouve ou les reçoit.

Les choses ? Quelles choses ? Eh bien ! toutes les choses : les plus immédiates et les plus lointaines ; les visibles aussi bien que les invisibles ; les individuelles et les sociales ; celles du passé et de l'avenir, sans oublier le présent. Toutes ces choses, et rien qu'elles, la théologie s'en occupe. Elle s'en occupe, et qu'est-

(20) *Comment. in Oseam*, II, 10. Jérôme puise sans doute ici dans Origène.

ce qu'elle en fait ? Ce qu'elle seule peut en faire. Elle leur découvre ou leur restitue leur signification divine.

L'homme peut se saisir des choses pour les étudier, les décrire, les classer. C'est de la science. Il peut n'y chercher que les émotions psychologiques qu'elles mettent en branle. C'est de l'esthétique. Il peut leur donner une valeur pratique en les domestiquant quand elles sont vivantes, en les transformant à son usage par des procédés techniques. C'est l'industrie. Il peut aussi s'efforcer d'en comprendre et d'en faire comprendre la signification et la valeur divines : et c'est de la théologie.

Au risque d'une digression, il y a moyen d'illustrer ceci par une comparaison triviale.

Pas plus qu'un littérateur n'invente de nouvelles lettres à l'alphabet ni ne fabrique de nouveaux mots pour les dictionnaires, la théologie, à proprement parler, ne découvre du neuf. Quand on dit d'un poète qu'il enrichit les lettres françaises, il ne s'agit pas d'une vingt-septième lettre à l'alphabet ; et quand on vante sa contribution à la langue de son pays, on ne songe pas à des néologismes. Le poète le plus lyrique, le plus émouvant, emploie les mots et les lettres de tout le monde, mais son talent ou son génie consiste à révéler à chacun de ses lecteurs le sens de ces lettres qui font un mot et le sens de tous ces mots qui font un vers ou une phrase. Bien sûr, on les connaît tous ces mots ; ils sont même archi-connus. Si on ne les connaissait pas, il n'y aurait plus rien d'intelligible, ni prose ni vers. Il n'y aurait plus que du charabia. On les connaît donc ; on en comprend le sens banal, ordinaire, commun. Mais voici que le coup de génie du poète, en groupant ces mots usuels, en rythmant leur cadence, en équilibrant les masses sonores, en les heurtant ou en les fondant, en accolant des épithètes de surprise, en aplatissant ou en relevant les finales, fait tout à coup chanter ces mots, en harmoniques profondes, qui vont remuer dans les âmes des tristesses ou des tendresses, des nostalgies ou des espoirs, des regrets ou des fureurs, des repentirs ou des fiertés, tout un concert très humain que personne ne soupçonnait. Nous voyons alors quelles richesses latentes recélaient ces mots très simples, et leur vraie signification nous apparaît.

Veut-on un exemple ? Voici toute une série de mots extrêmement prosaïques et dont nous croyons connaître parfaitement le sens. Je les place à dessein dans de petites phrases

ordinaires : « Mais, *écoutez* donc ! — C'est toujours la même *chanson* — C'est *bien* — Il la prend à la *douce* — Il *pleure* — Elle veut *plaire* — L'assistance *discrète* — Une femme *légère* — J'ai le *frisson* — Que d'*eau !* que d'eau ! — Une bière qui *mousse* ».

Paul Verlaine va reprendre tous ces mots dans un de ses poèmes de *Sagesse,* et voici ce qu'ils deviennent :

Ecoutez la chanson bien douce
Qui ne pleure que pour vous plaire ;
Elle est discrète, elle est légère,
Un frisson d'eau sur de la mousse...

Il est impossible d'analyser les facteurs de cette transformation. Chacun des mots a été placé dans un ensemble, comme les notes de la gamme qui chantent un *Requiem,* et leur signification a pris une ampleur humaine inattendue. On aura beau briser le poème, comme les enfants brisent une montre, pour découvrir dans les morceaux le secret du mouvement. On ne le trouvera pas. Le mouvement, l'appel, l'évocation viennent précisément de l'harmonie de l'ensemble.

L'écrivain n'invente pas le vocabulaire, mais il lui fait donner toute la variété profonde, infinie, de sa signification. Il doit accepter et connaître les lois bizarres de l'orthographe, les tyrannies étranges de nos grammaires et même les conventions de la prosodie. Mais avec tous ces éléments qu'il ne crée pas, qu'il se contente de recevoir, il exprime une vision humaine qui ne se trouve dans aucun dictionnaire et qu'aucune syntaxe ne révèle.

La théologie n'invente rien. Il serait dangereux de pousser jusqu'au bout la comparaison avec la poésie, car, si le poète est libre de choisir sa vision, sa fantaisie lyrique, de faire pleurer les étoiles ou bouder la lune ou raconter aux flots « de lugubres histoires », la théologie, sous peine de devenir hérétique, doit recevoir, avec les éléments sur lesquels elle travaille, la vision même qu'elle a mission d'exprimer. Il n'y a pas de place ici pour l'arbitraire, pas de fantaisie, la rigueur de la théologie est sa condition d'existence. Elle doit découvrir ce qui est, et jamais n'imaginer ce qui n'est pas.

La signification divine, la valeur des choses, de toutes choses, c'est donc ce que la théologie a pour tâche de faire voir.

Et jamais ce ne fut plus difficile que pendant les trois siècles de lutte confuse que le catholicisme eut à soutenir contre les doctrines des gnostiques. Le dogme le plus malaisé à faire admettre n'était pas du tout l'existence de Dieu, ni même son unicité. La philosophie avait déjà frayé la voie. Mais la matière ! Cette matière, ce sensible, foyer et source de tout mal ; ce corps qui alourdit l'âme spirituelle, qui la confine comme dans une ergastule ; ce monde de chaos, de conflits, de passions, de hasards ; tout cela était « étranger à Dieu », c'était un *caput mortuum*, une entrave à la sagesse et donc à la vertu, une puissance ténébreuse et hostile, dont il fallait se libérer.

Le gnosticisme n'a été qu'un vaste et violent effort pour établir une théologie chrétienne, et donc une Rédemption et un salut, sur la condamnation de la matière.

Cerdon, nous dit Philastrius, qui copie ses devanciers, était un parfait dualiste (21). Le bon principe ne produisait que du bien ; tout le mal venait d'un principe mauvais. Marcion, nous assure Hippolyte, qui sur ce point sacrifie les nuances, enseignait le même dualisme (22). Nous savons, en tout cas, par Tertullien, avec quel soin méticuleux Marcion avait « purgé » le Nouveau Testament, après avoir rejeté tout l'Ancien. L'auteur responsable de la terre, de la terre matérielle et grossière, ne pouvait être, d'après lui, le Dieu de bonté, le Père que le Christ avait révélé. Il semblait impossible à ces Marcionites d'attribuer au Dieu suprême cette farce immonde qu'est l'univers matériel : l'univers sans morale, sans politesse, sans justice, sans miséricorde, pleine de laideur et de fumier. Même dans la formule du Pater, telle qu'il la trouvait dans l'évangile de saint Luc, Marcion avait introduit un changement. « Donne-nous aujourd'hui *ton* pain quotidien » (23). Il le fallait bien, puisque le froment et sa moûture étaient étrangers à l'œuvre du Père. Le salut, c'était la dissolution du monde, et, en attendant, l'évasion la plus complète possible en dehors du filet de la matière. Tatien, très logiquement, condamnait le mariage comme diabolique (24). Perpétuer la race, c'était perpétuer l'esclavage des âmes et prolonger leur incarcération dans la matière.

(21) *P.L.*, XII, 1160.
(22) *Philosophumena*, *P.G.*, XVI, 3, 3324.
(23) *P.L.*, II, 356.
(24) Philastrius, *P.L.*, XII, 1165.

Valentin assurait que seule l'âme est capable de salut et qu'il était ridicule, contradictoire, de parler d'un salut du corps (25). La résurrection avait déjà eu lieu. Elle n'était que la libération spirituelle. Carpocrate pensait de même et ses disciples étaient nombreux.

Bien longtemps après que Théodose eut proscrit les dualistes gnostiques, nous retrouvons la même tendance dans les hérésies christologiques. Là encore la grande difficulté fut beaucoup moins de faire admettre que le Christ était Dieu que de faire accepter qu'il était pleinement homme. Nestorius juxtaposait les hypostases ; Eutychès mêlait les deux natures ; mais de part et d'autre on voulait empêcher l'identification, qui semblait trop scandaleuse, entre Dieu lui-même et la matière humaine, le corps brutal et commun qui « vient de la terre ».

Peut-être oserait-on penser que, malgré la victoire de l'orthodoxie catholique, sanctionnée par le symbole de Nicée, les dernières conséquences du dogme primordial n'ont pas toutes été tirées. Synesius est sans doute un original, dont on a pu se demander s'il avait jamais admis la résurrection des corps. Cet évêque de Cyrène, ancien élève d'Hypatia, néoplatonicien convaincu, résume toute la vertu qu'il souhaite à ses amis en une formule qu'il emprunte explicitement... à Plotin : *a corpore animam revocare* (26). Ce qu'il y a de divin en nous, c'est-à-dire l'esprit, doit rejoindre le suprême Divin : *divinum primigenium et antiquissimum* (27) et, puisque le corps n'y figure que comme un obstacle, c'est que la matière n'a rien de divin. Cette matière pour lui n'est que souillure et ténèbre : *hylae maculam caliginosam* (28) ; l'étincelle divine, l'esprit, est enfoncée au fond de cette matière : *generosae scintillam mentis in altitudine hylae absconditam* (29). Ce qu'il faut, c'est la faire remonter *in meo capitis apice* (30).

Mais jusque dans Grégoire de Nazianze on peut déceler la même horreur platonicienne de la matière et du sensible. Il nous a décrit son idéal. Fermer hermétiquement les sens, *clausis com-*

(25) *Ibid.*, 1157.
(26) *P.G.*, LXVI, 1530 (*Epist.* CXXXVIII).
(27) *Ibid.*
(28) Id., *Hymn*, III ; *P.G.*, LXVI, 1601.
(29) *Ibid.*
(30) *Ibid.*

pressisque sensibus (31) ; se placer en dehors de la chair et du monde, *extra carnem mundumque positus* ; ne toucher aux choses que lorsqu'il n'y a pas moyen de s'y dérober : *nihil humanarum rerum nisi summa necessitate impellente contingens* ; contempler les idées pures, dégagées de tout ce qui est terrestre : *imagines puras... ab omnibus terrenis... liberas* (32). On pourrait allonger la série. Et en Occident la tradition augustinienne fournirait de nombreux parallèles, qui se poursuivraient jusqu'aux jansénistes.

Quoi qu'il en soit des développements ultérieurs, et des tendances analogues même au sein de l'orthodoxie, un chose est sûre : la première interprétation erronée du christianisme a consisté à en faire une antinomie fondamentale. Pour les gnostiques il ne venait pas apporter une bénédiction, mais une malédiction définitive sur la matière et le monde visible. Le salut qu'il annonçait était une fuite, comme celle des Hébreux quittant l'Égypte ; et le Christ avait ouvert la voie de cette évasion. Il n'y avait donc aucune valeur éternelle dans l'histoire, ni dans la science, ni même dans la continuité de la race humaine. L'esprit était, *parce que* d'origine divine, un étranger dans le monde. Il ne devait pas essayer de le pénétrer pour le rendre harmonieux : tâche impossible, mais en sortir au plus tôt, comme on s'évade d'une prison, ou comme un homme sain s'enfuit d'une maison de fous. Le monde n'est que le πικρὸν χάος de l'hymne des Naasséniens (33).

Il est bon de remarquer que cette conception générale du christianisme, qui nous paraît peut-être aujourd'hui assez étrange, devait être singulièrement prenante. Non seulement elle était dans la ligne philosophique de l'époque, non seulement elle était parente des conceptions de la Perse mazdéenne et de l'Inde, mais elle était très simple dans ses lignes essentielles ; elle offrait une explication cosmique, une vision du monde, des choses, de la vie, et l'anathème qu'elle jetait sur la matière répondait, malgré tout, à ce sentiment profond de l'esprit humain, qui le fait se trouver mal à l'aise dans un monde changeant, brutal, irrationnel, chaotique et douloureux.

---

(31) *Orat.* 20 ; *P.G.*, XXXV, 1066.
(32) *Ibid.*
(33) *Philosophumena*, V, 10.

La réaction orthodoxe, qui redressa et maintint l'axe de la vraie doctrine catholique, au prix d'un effort séculaire, n'a laissé dans nos traités de théologie que peu de traces et presque pas de souvenir. Quand on parle des gnostiques, on a l'air de déterrer des fossiles : passe-temps d'archéologue.

Nous avons même tellement perdu de vue ce duel gigantesque, dans lequel la signification divine du monde matériel était en jeu, que la plénitude de sens du premier article du *Credo* de Nicée échappe à beaucoup. *Credo in unum Deum* : on s'arrête là et on réfute le polythéisme pour justifier ce premier énoncé dogmatique. Mais quand cette formule a été frappée, elle était dirigée contre les dualistes gnostiques et pour en rendre tout le sens nous devrions traduire : Je crois que c'est le *même* Dieu Père, Tout-puissant, qui est l'auteur responsable, l'origine, la cause, le créateur des choses visibles autant que des invisibles, et de la terre tout comme du ciel. Il s'agissait moins d'exclure des divinités rivales que d'inclure tous les éléments du monde dans l'œuvre du même Dieu. C'est sur l'unité d'origine de l'univers entier que l'on mettait l'accent. Ce n'est pas contre les païens du dehors que l'on affirme l'unitarisme chrétien ; c'est contre les hérétiques du dedans, contre Ptolémée, Basilide, Valentin, Carpocrate, qui se disaient chrétiens, qui, comme Héracléon, commentaient les Écritures et interprétaient saint Paul. Aucun de ceux-là ne songeait à donner dans le polythéisme païen, mais tous affirmaient que le Père céleste n'était pas responsable du monde matériel, parce que celui-ci n'était pas son œuvre et ne pouvait donc lui être imputé. Pour trouver Dieu, il fallait dédaigner le sensible et le traiter par prétérition.

L'orthodoxie catholique, contre ces dualistes, a répété que le même Dieu, le Père unique, était le créateur du visible et de l'invisible, l'auteur responsable du matériel et du spirituel, du corps et de l'âme, du ciel et de la terre, de l'éternel et du temporel. Cela n'a l'air de rien ; mais, quand on y regarde d'un peu plus près, c'est une affirmation d'audace prodigieuse ; un paradoxe énorme, qui semblait tout à fait ridicule aux esprits frottés d'hellénisme ; un théorème de « philosophie barbare », comme Clément d'Alexandrie lui-même, et saint Justin, et Théophile d'Antioche appelleront le christianisme.

Ce dogme fondamental : Dieu auteur responsable de tout

l'univers, pouvait être considéré sous deux aspects complémentaires. On pouvait le prendre du côté de l'objet : les choses créées, et montrer quel sens, quelle valeur, quelle dignité leur conférait, à toutes, cette origine divine. Il est sûr que ce fut bien la pensée des premiers docteurs orthodoxes. Ils voulaient « sauver » le monde de la matière, le venger des dédains gnostiques et des condamnations néo-platoniciennes. Le corps du Verbe fait chair était réel, tout comme le pain de l'Eucharistie et l'eau du baptême ; et donc tout cela avait un sens divin et une valeur d'éternité. La terre était sainte par son origine : œuvre de Dieu. Tout le faisceau lumineux du dogme était projeté sur les choses. C'était une nouvelle vision du monde, impliquant un changement complet d'attitude, comme le serait pour un croyant l'annonce que la petite hostie, qu'il tient en main et s'imagine n'être que du pain, a été consacrée.

On pouvait aussi prendre ce dogme fondamental du côté du principe ou du sujet et analyser la notion de création. En général, il faut bien le dire, l'enseignement théologique n'a rien retenu d'autre. On a disséqué très savamment le concept de création. On l'a rattaché à d'autres « notions » : causalité, contingence, néant, efficience, durée, priorité, être, devenir, commencement, principe. On a confronté les définitions. On a même, par louable souci d'apologétique, essayé de retrouver la notion de création chez les vieux philosophes grecs, qui ne s'en étaient guère souciés et ne lui avaient fait aucune place dans leur synthèse. Tout ce travail est excellent sans doute. Il nous aide à penser correctement, avec cohérence, le concept de la création. Il est nécessaire comme le vocabulaire, la syntaxe et les règles de l'accord des participes sont nécessaire au poète le plus génial. Mais ce n'est cependant là que la moitié de la tâche théologique. Quand on a bien défini l'acte de la création, il reste à montrer de quel sens nouveau les choses créées sont investies. C'est là que la théologie se raccroche au concret et qu'elle donne à la vie des hommes sa signification et sa dignité. Nous ne pouvons nous contenter d'exercices dialectiques, même très proprement conduits, et il y a quelque chose de pathétique et d'infiniment respectable dans le cri de l'homme de la rue, qui, devant toutes les dissertations savantes sur la notion du créateur, demande brutalement en quoi ces exercices d'école intéressent son petit commerce et ses heures de bureau. Il a raison

cet homme, et nos docteurs de jadis lui auraient répondu autrement que par le dédain. Toute la lumière du dogme de la création, comme des autres, doit être projetée sur ce qui est. Leur valeur ontologique n'est pas épuisée, elle n'est pas même touchée, quand on les a logiquement analysés.

Puisque tout vient de Dieu, créateur unique, et que toutes les choses ont une signification divine, adorer Dieu, tendre vers lui, et respecter le monde, lui demeurer fidèle, ne sont pas deux attitudes, deux tendances divergentes entre lesquelles il faudrait choisir. Ce sont les deux aspects solidaires, complémentaires, logiquement et naturellement liés, d'un seul et même devoir, d'un seul et même amour. C'est parce que Dieu est le créateur universel que blasphémer la terre ou le corps et les choses, c'est commettre une impiété, tout comme mépriser un discours, c'est offenser l'orateur. Le christianisme ne se présentera donc pas comme un choix à faire entre deux réalités incompatibles, mais comme une synthèse universelle. Il ne faut pas se demander si on sacrifiera Dieu au monde ou le monde à Dieu, le *Diesseits,* comme disent les Allemands, au *Jenseits,* ou la terre au ciel, ou le visible à l'invisible. La terre est sainte et l'Eglise est matériellement visible. Un seul amour doit intégrer les deux grandes choses : l'esprit et la matière, parce que toutes deux, en raison de leur auteur responsable, sont infiniment dignes de respect et de sollicitude. Jadis, quand nous étions au collège, on nous faisait entonner dans les chapelles des cantiques assez étranges « *Au monde vain, à jamais notre haine !* » Sans doute il s'agissait du monde de l'égoïsme, bien qu'on puisse se demander s'il est très sage de faire chanter des haines à des enfants. Mais si on avait voulu par ces mots signifier le monde où notre naissance nous a jetés, la terre des hommes avec toutes les choses qui sont dessus, ce cantique ne serait plus qu'un blasphème. Il n'y a qu'un chemin qui mène au ciel, et ce chemin c'est la terre, quelque choquante qu'elle paraisse à nos idéalismes.

Ce n'est pas tout. Cette valeur, cette dignité de tout le matériel, de tout le visible, ne viennent pas d'abord de ce que les choses sont adaptées aux besoins des hommes, mais de leur origine divine ; non du fait que l'homme peut s'en servir, mais du fait que Dieu en est l'auteur ; non d'un motif anthropologique, mais d'une raison théologique ; non parce que le monde

est fait pour l'homme, mais parce qu'il est fait par Dieu ; non de sa destination, mais de son principe ; non des fruits, mais de la racine.

C'est même ce caractère théologique qui distingue dès le début l'attitude chrétienne et l'attitude stoïcienne devant les choses. Les Stoïciens admettaient et prouvaient que les « choses » sont « raisonnables » et que la nature est « sage », et pour le montrer ils la représentaient comme très bien adaptée aux nécessités physiques et spirituelles de l'homme. Leur doctrine avait abouti à un finalisme absolu, dont l'homme était la mesure et le bénéficiaire. Chrysippe trouvait une raison d'utilité humaine à l'existence des puces, qui réveillent les paresseux, et des souris, qui nous contraignent à bien serrer nos provisions. Marc Aurèle expliquait par le plaisir de l'homme les plis du mufle des lions et les crevasses du pain cuit au four. Toute la morale stoïcienne du « *sequere naturam* » se justifiait par l'avantage de l'homme.

Or la conséquence de cette vue anthropocentrique des choses, c'est le mépris ou au moins le sans-gêne. Nous avons une tendance instinctive à mépriser les choses dans la mesure où elles deviennent nos domestiques et à les glorifier dans la proportion où elles ne servent à rien et parfois même sont hostiles. Le lion, l'aigle, la louve sont dans les armoiries, la poésie et la littérature d'orgueil national. Le lion, qui n'a jamais rendu de service à personne, est noble ; l'âne, qui a porté sur son échine pelée tous nos fardeaux, n'est voué qu'au mépris. La basse-cour est ignominieuse ; tous les fauves sont glorifiés. L'épée est solennelle, le foulard est risible. Les batteries de campagne, qui sèment la mort, sont respectées ; la batterie de cuisine n'est pas digne d'être mentionnée. Entre la « femme à journée », qui tient la maison en ordre, et la Vénus de Milo, qui ne peut pas même s'épousseter, il n'y a pas de comparaison possible, et le langage latin a pris la même racine pour désigner le service et l'esclavage.

Aussi dès que les choses sont considérées comme n'ayant de valeur que par rapport à l'homme, elles subissent à ses yeux une dégradation ; et il les traite comme il traite les fauteuils, les chaussettes, le savon ou les brosses à dents.

La théologie de la création modifie toute cette perspective ; elle corrige cette optique myope, parce qu'elle ne regarde pas

d'abord à quel usage l'homme peut faire servir les choses ni en quoi elles lui sont utiles, mais de quelles mains elles sortent et qui les a faites. Elles sont toutes, même les plus humbles, plus que des reliques : des œuvres de Dieu.

Dieu étant l'auteur de toutes les « natures », c'est-à-dire de toutes les choses telles qu'elles sont par leur constitution première, la religion catholique ne reculera pas devant un réalisme qui, pour certains, paraîtra bien choquant.

Il a été aussi très choquant pour les gnostiques docètes, scandaleux et ridicule pour beaucoup de philosophes grecs, et aujourd'hui encore gênant pour les laïcisés et les académiciens, de voir le catholique faire du corps et de la matière non seulement les instruments d'un culte religieux, mais l'objet même de la dévotion la plus sainte. La fête du *Corpus Christi,* le culte des reliques, l'usage des sacrements et des sacramentaux, les bénédictions du rituel sur l'eau, le sel, la bière et le fromage, le cellier et le pétrin, l'étable et le bétail, les semailles et la moisson, le lit nuptial et la ruche des abeilles, et la grande Eucharistie par manière de nourriture et de boisson, nous voilà loin des dédains plotiniens de la matière et du devoir qu'aurait tout esprit de se détourner des choses. Le calendrier liturgique est rythmé par des fêtes, qui sont toutes profondément enracinées dans la matière et dans le corps : l'annonciation, la nativité, la circoncision, la virginité de Marie, la Passion du Christ, le bois de la Croix, l'eau du baptême, le sang des martyrs. Et le culte avec ses jeûnes, ses chants, ses génuflexions, ses prostrations, la discipline des moindres gestes, tout cela aussi est bien dans et par le corps des hommes. Il le fallait. Ce n'est qu'une conséquence du *visibilium omnium.*

L'ascétisme lui-même va se transformer. Lorsqu'on suppose la matière mauvaise ou tout au moins étrangère à Dieu, il n'y a qu'à la congédier, à faire comme si elle n'existait pas. Le conflit moral n'éclate alors chez l'homme qu'entre son vrai moi spirituel et un élément extérieur, adventice, gênant ; un conflit comme serait celui du pied et du soulier. Ce n'est pas la vie intérieure elle-même qui est le théâtre de la lutte. La guerre n'est pas intestine. Le mal est en dehors du vrai moi, et les vieux Carpocratiens en avaient tiré les dernières conséquences. Le libertinage absolu ne pouvait nuire, puisque la chair reste-

rait toujours une étrangère et qu'il suffisait de ne jamais s'imaginer qu'elle pût être autre chose.

Au contraire, dès qu'on admet le Dieu unique, créateur de l'âme et du corps, et la matière, la chair, œuvre de Dieu et donc bonne, le conflit moral ne peut plus exister que dans et par la volonté libre de l'homme. C'est *lui* qui devient son mal, son ennemi, son destructeur, et c'est lui-même qui doit se délivrer de lui, non par destruction, par suppression impossible, par prétérition, par fiction — ceci peut suffire quand il s'agit d'un élément extérieur — mais en s'efforçant de se conquérir, de se maîtriser, de se posséder soi-même et tout le reste, dans l'ordre et le bien. La vie intérieure apparaît alors comme l'effort inouï d'un malade qui doit *se* guérir, parce que c'est lui-même qui est malade, qui s'est rendu et qui se garde malade. Il s'agit de bien autre chose que de fermer les yeux à tout ce qui est matière ou de se dégager d'un élément étranger. C'est de soi qu'il faut se déprendre pour assurer son intégrité. Le vrai drame est uniquement et totalement, dans tous ses rôles, celui du même être humain.

Les mêmes conséquences, tirées du principe premier « *visibilium omnium* » vont donner une valeur divine à l'individuel ; tandis que le gnosticisme, le néo-platonisme (comme l'hindouisme et le bouddhisme d'ailleurs) n'ont jamais eu ni pu avoir d'estime que pour l'universel et pour l'idée.

En effet, ce qui individue et particularise, ce sont les éléments matériels : c'est ce corps, avec tel sexe, telle race, telle taille, telle figure ; avec la naissance à telle date, dans tel pays et dans cette famille et ce milieu. Déclarer que tout ce matériel est sans signification divine, sans valeur permanente, c'est dire que la seule chose importante, la seule chose bonne est un invisible, une forme spirituelle, égarée dans la vanité spatiale et temporelle et qui doit s'en délivrer au plus vite.

Au contraire, dès que les choses et la matière ont leur valeur divine, parce que venant du même auteur que l'élément spirituel, tout ce qui individue et particularise doit être respecté. La Sainte Vierge est bien une femme et les hymnes de Fortunat, dans notre bréviaire, insistent même en un latin presque intraduisible sur toute la physiologie de sa maternité. L'Église elle-même ne cherche pas seulement à sauver des âmes mais à sanctifier les hommes, et les choses. Elle ne peut pas consi-

dérer que les Chinois et les Indiens et les Noirs sont tous interchangeables « parce qu'une âme vaut une âme ». Toute la civilisation chinoise, et le milieu indien, et la psychologie ou l'art africain, tout cela, qui a pour auteur Dieu et sa Providence, est aussi son patrimoine et son champ d'action. Ce sont, non pas des prétextes, des accidents, mais des œuvres divines auxquelles il ne faut toucher qu'avec des mains délicates et que personne n'a le droit de modifier ou d'abolir ou de mutiler que suivant la volonté de leur auteur divin.

La série pourrait se continuer presque indéfiniment des conséquences *réelles* de ce seul premier dogme. La théologie a encore devant elle une tâche immense. Il ne suffit pas qu'elle détaille des règles de conduite morale ni qu'elle tranche des cas de conscience. Avant de dire aux hommes comment ils doivent se comporter avec les choses, il faut leur en donner la vision divine et les leur faire comprendre. Le sens divin du monde et de la vie concrète, du métier et de la terre, de la santé et de la souffrance, du progrès industriel et du sport, du labeur et du rythme, de la maison et du voyage, du corps et de la route, des larmes et de l'amour ; le sens divin du monde bourru et hostile où nous sommes, de l'effort humain vers plus de puissance et plus de fierté ; le sens divin de la terre et de tout ce qu'elle porte, c'est à la théologie, à la théologie dogmatique à le montrer. Ce n'est plus là un monopole des clercs, c'est le pain que demandent les foules des croyants — et les autres aussi — et les pierres de la dialectique ne remplacent pas cette nourriture.

« Il faut une grande foi pour atteindre l'harmonieuse unité du Tout immense que Dieu fait de ses mains... Car tout ce qui est, c'est vous qui l'avez créé, mon Dieu, et il nous est nécessaire d'aimer toute votre œuvre, comme vous l'aimez, d'un élan sans réserve.

» Il faut une grande foi, pour voir dans cet univers matériel et spirituel, si divers, les degrés de l'échelle de Jacob, les marches que l'homme doit gravir pour présenter à Dieu l'hostie que la grâce divine consacrera.

» Et il faut une grande foi pour préparer, à travers les formes passagères et successives des sociétés humaines, la totale offrande terrestre que le Verbe de Dieu, lui-même, consommera » (34).

Pierre CHARLES, S. I.

(34) Marcel Légaut, *La condition chrétienne*, p. 24.