NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 5 1981

La relation de K. Marx à l'antichristianisme et au matérialisme athée français (suite)

Denis LECOMPTE

p. 728 - 743

https://www.nrt.be/en/articles/la-relation-de-k-marx-a-l-antichristianisme-et-au-materialisme-athee-francais-suite-988

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La relation de K. Marx à l'antichristianisme et au matérialisme athée français *(suite)*

II. — ÉVALUATION ET PERSPECTIVES

1. *Le lien « XVIII^e siècle — K. Marx »*

Quels sont les sentiments que l'on peut éprouver au regard de ces quelques données touchant au marxisme ? Avant de passer à une conclusion d'ensemble ayant trait au parcours accompli, certaines considérations sont à effectuer. Il est vrai, cette volonté de rester fidèle à la réalité des hommes et des choses est un des traits communs au XVIII^e siècle et au marxisme ; elle apparaît une des insistances principales et légitimes de d'Holbach et de K. Marx. Cependant, il convient de reconnaître que « cette volonté de rester fidèle à la réalité » est également revendiquée par d'autres instances de réflexion, théologiques y comprises. Qui plus est, le partisan conséquent de ce principe se devra de ne rien écarter de la « réalité », au point de départ comme au long du processus empirique, ce qui remet en question l'étroitesse coutumière du matérialisme athée.

Par ailleurs, que penser du rapport d'ensemble « XVIII^e siècle et K. Marx », objet de cet article ? Il est certain qu'au niveau « même du communisme » [66], selon les propres dires de K. Marx, un des grands mérites du matérialisme dixhuitiémiste est d'avoir mis en relation de façon matérielle l'« utilité » et la « vertu » [67]. Désormais, il n'est de véritable utilité que celle qui est articulée à chacun des membres de la société et à tous les hommes ; il s'agit de faire converger les intérêts individuels avec l'intérêt général.

K. Marx n'abandonnera jamais cette conviction qu'il dit retenir du matérialisme français. Il relève, dans le même sens, que les philosophes de cette école avaient appris à leur siècle ce qu'était la jouis-

66. Voir *supra*, p. 547, avec la note 58.

67. Ce sont toutes les œuvres morales et sociales du baron d'Holbach ou d'un C.-A. Helvétius et d'un Jeremy Bentham qu'il faudrait ici étudier. Rappelons néanmoins que cette conjonction entre l'« utilité » et la « vertu » se trouvait déjà effectuée explicitement dans le *De Officiis* et le *De Legibus* de Cicéron, que d'Holbach cite d'ailleurs de nombreuses fois. Pour cette question de l'« utilité », cf. également G. Besse, *Philosophie, apologétique, utilitarisme*, dans *Dix-huitième siècle*, Paris, Ed. Garnier Frères, n° 2 (1970) 131-146.

sance [68] ; il est vrai, remarque-t-on, que, si la société d'alors avait retenu cette donnée, elle l'avait quelque peu déformée : la jouissance était demeurée le privilège d'une minorité tout en étant, de surcroît, liée au profit et à l'égoïsme [69].

L'objectif de K. Marx sera donc d'affirmer et de promouvoir une société où la jouissance deviendra commune à tous les membres, où les intérêts individuels se comprendront comme articulés à l'intérêt général ; de ce fait, dans cette optique, les uns et les autres percevront, selon un sain réalisme matérialiste, que les vertus sociales se trouvent exigées par l'intérêt, pour l'utilité réelle de l'ensemble et de chacun. Ces notions aideront K. Marx à définir son projet de transformation de la société. Il affirme les avoir reçues du matérialisme français ; à vrai dire, il aurait pu également les recueillir, pour la plupart, de l'école aristotélicienne ou thomiste, par exemple.

Qu'en est-il alors de cette continuité sur le plan social, matérialiste et plus généralement philosophique, au regard de « la coupure épistémologique de 1845 » prônée par Louis Althusser, et donc de la bipolarisation de la vie de K. Marx qu'elle suppose ? Selon cette théorie en effet, la vie de K. Marx se trouverait partagée en un « Marx de jeunesse » non valable et en un « Marx de la maturité » qui seul serait original et génial [70], état de fait qui interdirait au disciple marxiste un attachement à des origines — soit hégéliennes, soit dixhuitiémistes — de K. Marx. La réalité, selon nous, est plus nuancée, tout au moins quant aux conséquences à tirer de la découverte althussérienne. Manifestement, il s'est produit quelque chose autour de 1845. A travers l'ensemble des expressions et des relectures, il appert que K. Marx se détache vigoureusement de la philosophie spéculative pour, d'autre part, s'adonner à l'économie politique jusqu'à la fin de sa vie. Plus précisément, c'est en tant qu'elle est spéculative que K. Marx se dégage de la philosophie hégélienne [71], ceci en dépit des commentaires trop entiers de certains marxologues qui s'appuient sur quelques formulations où

68. *Ibid.*

69. Aux références précédentes, ajoutons p.ex., pour cette question de l'« amour-propre » et de l'« intérêt » en liaison avec la pensée marxiste et capitaliste, H. HÄUFLE, *Aufklärung und Ökonomie. Zur Position der Physiocraten im Siècle des Lumières.* München, W. Fink Verlag, 1978 ; de même que A.O. HIRSCHMANN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph,* Princeton University Press, 1977.

70. Cf. notre article, *Marx selon Althusser...* (cité *supra* note 60), 90-95.

71. Le problème de la situation respective « philosophie hégélienne et théorie marxiste » est immense. D'une part, si l'on s'en tient uniquement au « renversement » de Hegel effectué par K. Marx, on peut avancer que « Hegel à l'envers » ou « Hegel remis à l'endroit », c'est toujours Hegel parfaitement reconnaissable. D'autre part, si, avec L. Althusser, on est partisan d'un bouleversement plus radical opéré par K. Marx, on peut encore soutenir avec certains que le terme d'« idéalisme », appliqué scolairement à Hegel, est source de méprise : Hegel serait le contraire d'un philosophe de la représentation ; et sa philosophie —

K. Marx omet de préciser de quel genre de thèses philosophiques il s'écarte. Autrement dit, K. Marx ne retient de Hegel que la dialectique comprise comme méthode, mais méthode dialectique hégélienne qu'il gardera jusqu'au cœur du *Capital* ; K. Marx s'engage de plus en plus au niveau de l'économie politique avec l'aide de la méthode dialectique hégélienne [72].

L'analyse de l'évolution historique de la philosophie qu'effectue K. Marx, est, pour lors, la suivante. Selon lui, la réflexion humaine était parvenue, au XVIII[e] siècle, à s'élever jusqu'au matérialisme, après s'être arrachée à l'idéalisme traditionnel profondément invétéré. Ce matérialisme dixhuitiémiste, un peu trop mécaniste il est vrai, a réussi à élaborer et mettre sur pieds une interprétation empiriste de la réalité dont on ne pouvait que se féliciter, en particulier dans le domaine de la théorie de la connaissance. Cependant, de façon curieuse, le siècle suivant est retombé dans l'idéalisme spéculatif.

Quel jugement doit-on porter sur ce fait ? Il ressort, de façon générale, que le développement de la pensée n'est pas linéaire ; il existe, dans la recherche humaine, un va-et-vient qui n'est pas inutile. En ce cas précis, il a fallu passer par l'idéalisme allemand et la spéculation hégélienne pour, positivement, enfanter la méthode dialectique. Mais désormais, bien comprise, cette méthode dialectique ne doit plus relever de la philosophie spéculative, ni s'y vouer ; elle doit s'appliquer à la recherche positive selon les convictions des philosophes du XVIII[e] siècle. Il faut revenir au matérialisme français ; la philosophie allemande doit renouer avec lui, s'y convertir, s'en imprégner complètement.

---

pour qui l'« Idée » est la totalité du « réel », histoire comprise — serait aussi bien un réalisme absolu qu'un idéalisme absolu.

Dans ce sens, il est possible de se demander si K. Marx n'aurait pas interprété le « matérialisme français », comme il l'a fait du matérialisme antique, avec toutes les ressources de la méthode dialectique. Ce qui l'intéresserait dans ce « matérialisme français », c'est qu'il est un moment extrême d'une culture — l'ère des Lumières — qui se détruit en allant jusqu'au bout d'elle-même ; en termes hégéliens : la négativité même de l'esprit dissolvant tous les contenus métaphysiques religieux et prenant la forme matérialiste d'un retour à l'immédiat de la nature, à la brutalité du réel. De ce fait, il n'y aurait pas tant à affirmer deux sources au marxisme — le « matérialisme français » et la « dialectique hégélienne » —, mais peut-être une seule enveloppant toutes les autres : le rationalisme intégral et l'immanentisme non moins intégral de Hegel.

Quoi qu'il en soit, on se doit de reconnaître que le matérialisme français du XVIII[e] siècle — certes avec moins de philosophie et de brio que Hegel — intègre ce « rationalisme » et cet « immanentisme », et qu'il a engagé K. Marx à « un retour à l'immédiat de la nature, à la brutalité du réel », comme il va être dit plus loin.

72. Voir p.ex. l'analyse récente de Lucien SÈVE, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Ed. sociales, 1980, p. 154-155.

Il est encore, selon la trilogie mise en avant par K. Marx, F. Engels, Vladimir Lénine et leurs successeurs [73], une autre nation — outre la France avec le matérialisme, et l'Allemagne avec la dialectique — dont l'apport fut appréciable pour la réflexion marxiste ; c'est l'Angleterre qui a amplifié la base originelle constituée par le matérialisme français. en rendant positives la science et la méthode déjà élaborées ; ceci permit l'instauration de l'économie politique par K. Marx. Avec la Grande-Bretagne, le matérialisme devint pratique, engagé dans une pratique sociale, dans une « praxis » politique.

Quel est donc le mérite du XVIII[e] siècle français ? De façon inestimable, il fournit le roc matérialiste, l'interprétation empiriste et concrète, seule valable, de la réalité. De surcroît, à ce « roc matérialiste », il articule, par le sens de l'intérêt individuel et général, par la jouissance et l'utilité bien comprises, les vertus sociales.

Par ailleurs, le matérialisme français permit à K. Marx de se dégager de l'abstraction philosophique, du fardeau de l'idéalisme allemand, pour ne retenir que la dialectique hégélienne comme méthode scientifique. D'une part, le mouvement réel du monde est autre chose que le mouvement idéal de la « conscience de soi » ; et, d'autre part, — grâce à la dialectique qui, par la « remise sur pieds » [74] matérialiste, peut retrouver son ancrage dans le réel — la réalité du monde et des choses devient perçue, de façon adéquate, dans le mouvement d'une raison qui n'est plus linéaire mais qui prend en compte toute la richesse des contradictions du réel.

Enfin, l'ouverture au pratique, qui est davantage à rapporter à l'Angleterre, doit être considérée comme un prolongement du même matérialisme réaliste et concret. Avec une acuité remarquable de perception, K. Marx établit relation et application au social, au politique et à l'économie — donnée qui, à son époque, prenait l'extension que l'on sait —, sans oublier le domaine plus général, mais déterminant, de l'histoire. Néanmoins, c'est bien l'intuition première empirico-matérialiste du XVIII[e] siècle français — avec déjà, en ce siècle, un certain souci du concret, du réalisme, du politique et du social — qui accentue, au fil des ans, l'impact de K. Marx dans le domaine de l'économie politique qui s'avérait être la réalité naissante de son temps.

Ainsi donc, c'est, à l'évidence, la propension matérialiste de K. Marx qui se trouve à l'œuvre aussi bien en 1841, en 1845, qu'à la

73. Cf. p.ex. V. LÉNINE, *Œuvres complètes*, Paris, Ed. sociales et Moscou (éd. en langues étrangères), 1958 et suiv., t. 19, p. 14.

74. Cf. parmi bien d'autres textes, K. MARX - F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, p. 50-51.

fin de sa vie : elle lui fait étudier le matérialisme du XVIII[e] siècle français et s'en pénétrer, même s'il en déplore les quelques accents par trop théoriques et mécaniques ; elle l'incline à se dégager de la philosophie idéaliste allemande et à ne retenir, de la dialectique hégélienne, que l'aspect scientifique ou méthode dialectique ; elle le pousse à approfondir le matérialisme en le prolongeant par le sens pratique, économique, socio-politique des Anglais [75].

Que l'on soit, ou non, partisan d'un « seuil » ou d'une « coupure » dans la vie de K. Marx, il apparaît que le XVIII[e] siècle français n'est pas, en cette occasion, relégué dans les ténèbres ; on doit penser, au contraire, selon L. Althusser lui-même, que c'est le « retour » [76] à la réalité dixhuitiémiste qui en fut le principal agent : « retour en arrière », retour à une situation antéhégélienne, retour aux matérialistes dishuitiémistes qui, eux, ont vécu directement la réalité et l'ont « pensée avec le moins de déformation possible » [77]. En effet, si l'originalité de K. Marx consiste à avoir instauré une théorie qui se présente précisément « déterminée » ou même « surdéterminée » [78] — c'est-à-dire affectée dans son cœur — par la pratique, c'est là encore à l'impulsion réaliste et concrète du matérialisme dixhuitiémiste auquel le fondateur du marxisme s'est rattaché, qu'un tel fait est à rapporter.

Autrement dit, au regard de la plupart des études classiques ou récentes avec lesquelles on se doit d'être en accord sur le fond, une lente et patiente enquête auprès de la correspondance et des textes-sources (critère de « réalité » s'il en est !) invite, selon nous, à rééquilibrer les données de la manière suivante. D'une part, la filiation « Hegel — L. Feuerbach — K. Marx », selon certains, ou, au contraire, le rejet, selon d'autres, de la philosophie hégélienne

75. Dans un ordre de réflexion similaire, on peut également penser que le passage d'une réflexion antichrétienne à une réflexion athée voire à l'absence affirmée de préoccupation religieuse est, chez K. Marx, le fruit de son insistance matérialiste ; c'est celle-ci qui fait apparaître la vanité des discussions philosophiques de type idéaliste, la vanité de l'athéisme lui-même : l'athéisme ne se veut plus « anti-Dieu », car ce serait encore avouer implicitement l'existence de Celui qui est en face et que l'on serait en train de combattre ; il se veut simplement et essentiellement le résultat logique du changement des conditions matérielles, économiques et sociales. En effet, lorsque K. Marx laisse entendre qu'il n'est plus athée ou qu'il n'y aura plus d'athées dans la cité communiste, c'est que l'athéisme en tant que tel lui paraît encore, même négativement, entretenir un certain rapport avec Dieu. Désormais il est nécessaire, selon K. Marx, de supprimer radicalement toute relation à ce qui n'existe pas, c'est-à-dire à ce qui n'est que néant : car critiquer le néant de façon antichrétienne ou athée, c'est encore d'une certaine manière le faire être. La véritable attitude suppose fondamentalement plus que la négation : elle veut sa disparition dans la cité communiste grâce à la grande réconciliation matérielle, économique et sociale.

76. Voir L. Althusser, *Pour Marx,* Paris, Fr. Maspero, 1965, p. 73-78.

77. *Ibid.,* p. 75.

par K. Marx, est à situer avec nuances : Hegel et L. Feuerbach gardent leur importance ; à tout le moins, la dialectique hégélienne est conservée comme méthode scientifique : c'est en leur position idéaliste que ces philosophes n'ont pas été repris, le matérialisme fut, à cet effet, déterminant. Par ailleurs, la « bipolarisation » se trouve par trop affirmée chez quelques marxologues ; si, sans conteste possible, elle existe comme point total de synthèse et d'orientation, néanmoins, d'un côté, le matérialisme assure une continuité indéniable dans la vie de K. Marx, et, de l'autre, la veine de lutte antichrétienne et la veine de suppression de l'idéologie religieuse par l'empirisme matérialiste se révèlent toutes deux présentes — avec, il est vrai, une insistance respective différente selon les deux périodes — aussi bien avant qu'après 1845.

D'autre part, toujours en ce qui a trait au rapport d'ensemble « XVIII[e] siècle — K. Marx », il semble insuffisant de ne rapporter au « XVIII[e] siècle » — comme cela est trop habituellement fait — que le combat antichrétien directement critique ; le XVIII[e] siècle français — le parcours accompli dans cet article l'a suffisamment indiqué — est matérialiste, et, en ce sens, anticipateur, avec toute la réalité économique et sociale qui y sera articulée, de la suppression « marxienne » de l'idéologie religieuse et chrétienne.

2. *Christianisme et athéisme*

En terminant et en regardant l'ensemble du parcours effectué, il est une question de fond qu'il convient de poser : à quel sentiment notre étude peut-elle légitimement conduire au regard de l'athéisme matérialiste si crucial, puisqu'il se veut pour la première fois radical, des XVIII[e] et XIX[e] siècles ? Peut-on parvenir quelque peu à cerner les motivations et la portée de cet athéisme ?

Une certaine réponse, étayée par les découvertes que nous avons réalisées, sera avancée plus loin ; de prime abord, la lecture des textes parcourus peut néanmoins suggérer que l'athéisme européen, dont le XVIII[e] siècle fut un point focal — aboutissement de tout un cheminement et impulsion toujours actuelle —, s'est noué en raison des faits suivants :

— des événements et des réalisations sociologiques déplorables au sein desquels, en contradiction avec l'idéal évangélique, le christianisme fut motif de scandale grave ; interfèrent également ici les éventuels problèmes personnels comme, peut-être pour le baron d'Holbach, le « fait d'avoir vu mourir sa première femme dans la plus terrible contradiction et au milieu des horreurs d'une éternité de tourments » [79].

— des présentations déficientes, non-sens et contradictions, sur le plan de la théologie et de la morale, inacceptables pour des hommes de bonne foi ; à ce niveau, la responsabilité des chrétiens est encore importante.

— des données inhérentes au christianisme lui-même, qui, quoi qu'on puisse faire, apparaîtront toujours difficilement assimilables, si ce n'est peut-être, en un premier temps, par une démarche apologétique de type pascalien. Ainsi, au dire même de la théologie chrétienne, on ne peut faire l'économie de l'action de Dieu et de la décision de la foi. Par ailleurs, un esprit humain, métaphysique, achoppera perpétuellement — L. Feuerbach en témoigne significativement [80] — au fait que Dieu puisse s'incarner, souffrir, mourir, ressusciter, ceci à une époque et en un lieu précis : difficulté donc à concevoir philosophiquement que Dieu puisse se mêler aux bassesses humaines, que sa révélation puisse se trouver elle-même circonscrite et perceptible aujourd'hui dans des documents ou dans une Eglise bien limitée ; autrement dit, le christianisme a tant spécifié les données — en ce quoi consiste sa richesse mais aussi sa difficulté — qu'il présente aux hommes une Personne et un contenu auxquels il devient, de ce fait, possible de s'opposer. Pour lors, l'athéisme tel qu'on l'entend en monde occidental est quasiment impossible dans une culture orientale ou africaine, en tout univers où l'influence chrétienne et européenne ne s'est pas fait sentir ; la raison en est que, dans ces contextes non chrétiens, un certain consensus se vit naturellement autour du sentiment religieux, autour d'un panthéisme ou théisme plus ou moins élaboré.

Cette considération d'ensemble mériterait, à elle seule, toute une série de travaux. C'est pour rendre compte de cette situation particulièrement perceptible à l'époque moderne que notre étude porte et sur « l'antichristianisme », et sur « l'athéisme », le premier conduisant au second, selon nous. On peut en effet avancer que l'athéisme européen dixhuitiémiste — perception vérifiée chez les Hégéliens de Gauche et, pour une bonne part, chez K. Marx jusque dans son thème décisif de la suppression de l'idéologie religieuse par le matérialisme, qui s'origine lui-aussi dans le XVIII[e] siècle français — s'est noué en raison d'un antichristianisme déterminant, antérieur et accompagnateur. Que celui-ci ait animé le baron d'Holbach ne fait nul doute. Son athéisme se trouve pénétré de l'anti-

dizione e fra gli orrori d'una eternità di tormenti » (*Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, a cura di Emmanuele Greppi e di Alessandro Giulini, Milano, L.F. Cogliati, Vol. I, Parte I, 1923, p. 114.

80. « La Palestine est trop étriquée pour moi. Il me faut aller dans le vaste monde, mais c'est la philosophie qui en a la charge » (L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, éd. de W. Bolin & F. Jodl, complétée comme 2[e] éd. par H.M. Sass, Stuttgart, 1959-1964, t. XII, p. 243).

christianisme et même de l'anticléricalisme ou encore d'un « ressentiment » anticonfessionnel : partant, on pourrait conjecturer que ce « ressentiment » ne ressortit pas aux données plus spécifiquement philosophiques qui, elles, demeureraient assurées ; plus positives sur le plan religieux, elles relèveraient du lot commun de l'humanité.

Cependant, on peut se poser une question préalable avant celle, plus décisive, de la portée réelle et des conséquences de ce genre d'athéisme : en préliminaires, qu'en est-il simplement de la validité et du bien-fondé de ce ressentiment et de cet antichristianisme dix-huitiémistes ? Comme il vient d'être dit, il est vrai qu'un bon nombre de torts incombent à la religion chrétienne au double plan « des réalisations sociologiques déplorables » et « des présentations déficientes » en « théologie » et en « morale ». Mais le baron d'Holbach, pour ne retenir que ce qui lui incombe, peut-il être considéré comme indemne de toute imperfection ? Certes, en ce qui regarde les « réalisations sociologiques », de nombreux et émouvants témoignages attestent son indéniable philanthropie. Néanmoins, à plusieurs reprises, J.-J. Rousseau lui rétorquera : « vous êtes trop riche » [81] ; et effectivement les œuvres du baron laissent transparaître un certain dédain vis-à-vis du commun des mortels [82] et des juifs en particulier [83].

Pour ce qui a trait aux « présentations » en « théologie » et en « morale » et devrait relativiser quelque peu le « bien-fondé » du « ressentiment » et de l'« antichristianisme dixhuitiémistes », il convient de relever que d'Holbach n'est pas, en ce cas également, « indemne de toute imperfection ». Sans chercher à évaluer la validité de son propre « système » de remplacement vis-à-vis duquel d'ailleurs l'abbé Bergier retournait la même accusation de contradiction interne et externe que le baron adressait à la religion chrétienne, sans chercher non plus à reprendre toutes les objections fondamentales ou ponctuelles déployées par les apologistes, quelques remarques et évidences, même hâtives, s'imposent d'emblée.

Ainsi, à diverses reprises, le baron d'Holbach prétend dévoiler, de façon nouvelle et pertinente, « l'Origine » des « idées sur la Divinité » [84] et sur « la Mythologie » [85], en affirmant que ces idées sont issues d'un anthropocentrisme et d'un anthropomorphisme

81. *Confessions,* dans *Second supplément à la collection des œuvres de J.J. Rousseau, Citoyen de Genève,* Genève, 1789, t. 1, p. 214, et t. 2, p. 285.

82. Voir p.ex. *Le christianisme dévoilé,* p. IV-VI, 29-30, 69, et le *Système de la nature,* partie I, p. 131 ; partie II, p. 289, 348-349 et 377-378.

83. *Le christianisme dévoilé,* p. 19-24, mais aussi p.ex. quelques qualificatifs utilisés au cours du chap. CXXI de l'écrit de 1772, *Le bon-sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles.*

84. *Système de la nature,* partie II, p. 1 (non numérotée).

85. *Ibid.,* p. 26.

invétérés, de la part des hommes. Si tel est le cas, on doit toutefois admettre que la Bible elle-même est effectivement instruite du risque encouru et qu'elle entend, en connaissance de cause, ne pas y donner prise ; tout spécialement, le chapitre 14 du *Livre de la Sagesse* prend soin de dénoncer le processus humain de la création des dieux et des idoles. Ce chapitre s'inspire visiblement de la théorie d'Evhémère [86] pour qui certains dieux du panthéon furent préalablement des hommes, rois ou héros célèbres, lesquels, après leur mort, ont été divinisés pour leurs bienfaits. De même, des écrits chrétiens comme les *Divinae Institutiones* de Lactance étaient informés de théories semblables ; cette apologie, suivant en cela un des faits mentionnés par le *Livre de la Sagesse* 14, 15, rapporte que le grand Cicéron avait placé sa fille défunte, Tullia, dans l'assemblée des dieux . . . [87].

En dépit d'un certain attrait provoqué par leur ironie mordante, on se doit aussi de « relativiser » les présentations péjoratives que fait, de la prière, le baron d'Holbach [88] ou, avant lui, l'abbé Meslier (1664-1729) [89]. De surcroît au fait que ces présentations sont souvent elles-mêmes sans profondeur, il appert objectivement qu'elles ne rendent pas compte de la qualité et de l'intensité de la vie spirituelle manifestées par le XVII[e] et le XVIII[e] siècles. L'abbé Meslier meurt en 1729, l'année même de la création de la *Passion selon Saint-Matthieu* de Jean-Sébastien Bach. Par ailleurs, pour ne s'en tenir qu'à une problématique française, il suffit, pour se convaincre de l'importance de cette époque, de compulser la monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* [90] de Henri Bremond, de parcourir d'innombrables études comme l'article *Mystique et poésie : un siècle témoin, le XVII[e] siècle* [91] de Joseph Beaude ; il n'est besoin que d'évoquer Port-Royal, les jansénistes et les quiétistes, ainsi que des auteurs comme Louis-Isaac de Sacy (1613-1684), Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698), Fénelon (1651-1715), le Père de Caussade (1675-1751), le Père Ambroise de Lombez (1703-1778) [92], le Père de Clorivière (1735-1819) ou le Père Grou (1741-1803), pour percevoir qu'un remarquable souffle religieux anime largement le XVIII[e] siècle.

86. Ecrivain grec du III[e] s. av. J.C.
87. I, 15, 20.
88. Cf. p.ex. *Le christianisme dévoilé*, p. 204-212.
89. Voir *Œuvres de Jean Meslier*, Paris, Anthropos, 1970-1972, t. I, p. 308-310.
90. Paris, Bloud & Gay, 1916-1936 ; rééd. Paris, Colin, 1967-1968.
91. Dans *Concilium*, n° 79 (1972) 95-99.
92. Ces dernières années, une étude suggestive a été précisément effectuée sur Jean de Lapeyrie, en religion Ambroise de Lombez, ainsi que sur Philippe de Madiran : L. ANTOINE, *Deux spirituels au siècle des Lumières. Ambroise de Lombez - Philippe de Madiran*, Paris, Lethellieux, 1975.

Le fait horrible de l'enfer, le grand nombre des damnés, la partialité de la prédestination, que d'Holbach et les critiques antichrétiens mettent sans cesse en avant avec ressentiment, peuvent être eux aussi nuancés. Certes, les descriptions effrayantes sur l'enfer [93] et les vues pessimistes ayant trait à la question vitale du salut [94] abondaient aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Néanmoins, d'autres affirmations étaient possibles et existaient. L'impartialité oblige à relever que, déjà au XVI[e] siècle, certains milieux chrétiens étaient en mesure de dépasser l'étroite et insatisfaisante problématique « enfer-paradis » [95], ou que, au XVIII[e] siècle, des théologiens estimaient que la damnation, même d'un petit nombre d'hommes, n'était pas concrètement une réalité inéluctable ; encore que le premier demeura préalablement de longues années à l'état de manuscrit, des textes comme *Le ciel ouvert à tous les hommes ou Traité théologique dans lequel, sans rien déranger des pratiques de la religion, on prouve solidement par l'Ecriture sainte que tous les hommes seront sauvés* de l'abbé Pierre Cuppé [96] ou *Le ciel ouvert à tout l'univers par Jean-Jacques* du bénédictin Dom Louis [97], furent publiés avec succès. Par ailleurs, bien que peut-être il s'agisse davantage d'actes individuels que d'une tendance généralisée, la situation est un peu similaire sur le plan social : les descriptions et les préoccupations d'un Fénelon dans *Les aventures de Télémaque* ou d'un Vincent Fourier (1565-1640) — curé en Lorraine avant l'abbé Meslier — dans ses lettres aux religieuses de Bar, ont peu de choses à envier, en acuité et générosité, à celles d'un baron d'Holbach ou même d'un abbé Meslier.

En ce qui regarde la morale naturelle et la vie sociale, les élaborations de ces derniers auteurs apparaissent très positives, encore que certains commentateurs déploreraient l'absence de fondement à l'existence humaine et aux valeurs éthiques déployées. Pourtant, une donnée essentielle aurait dû honnêtement être mieux explicitée :

---

93. Dans une suggestive *Petite histoire de l'enfer*, dans (revue-cahier) *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, édit. J. PRÉAUX, Ed. de l'Université de Bruxelles, t. 2, 1971-1972, Robert Joly cite à bon escient, p. 28, un passage du chapitre LXII de l'œuvre de d'Holbach, *Le bon-sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*.

94. Pour Nicolas de Malebranche, p.ex., on peut prévoir qu'il y aura vingt fois, cent fois plus de damnés que d'élus (cf. *Œuvres complètes de Malebranche*, publiées sous la direction de A. ROBINET en coédition avec le C.N.R.S., Paris, Vrin, 1958-1970, t. XII, p. 201) ; ou encore vingt sauvés sur mille (*ibid.*, t. VI-VII, p. 534).

95. Témoin en est le très beau « Sonnet à Jésus Crucifié », anonyme espagnol du XVI[e] siècle, publié dans Sainte THÉRÈSE DE JÉSUS, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1949, p. 1597-1598.

96. S.l., 1768 ; un résumé en est donné dans R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII[e] siècle*, Paris, Colin, 1969, p. 509-511.

97. S.l., 1782 ; un résumé en est donné dans R. MAUZI, *op. cit.*, p. 511-513.

il convient de reconnaître que de telles élaborations « naturelles » étaient articulées à l'aristotélisme [98] ou à des philosophes païens animés d'un sens religieux ; cet aristotélisme est repris, notamment en « morale naturelle », par le thomisme, et partant fait corps, au moins par cette entremise, avec le christianisme.

A ce propos du thomisme et pour faire droit [99] aux deux premiers membres de la triade « nature, expérience et raison » si chère au baron d'Holbach [100], il est bon également de remarquer que le catholicisme promeut une conception réaliste, positive et empiriste des choses ; il fait droit à la « nature » et à l'« expérience ». Saint Thomas d'Aquin stipule sans restriction — et, qui plus est, dans cette œuvre où il exalte le monde surnaturel qu'est la *Somme théologique* — que « notre connaissance naturelle prend son origine des sens (...) » [101].

Enfin, pour ce qui a trait à la « raison », troisième membre de la « triade » encore pris en compte par le catholicisme, on doit noter le trop grand recours effectué par d'Holbach à la notion d'« évidence » [102]. Bien que cette catégorie soit caractéristique du XVIII[e] siècle et même des apologistes de cette époque, il n'empêche qu'elle est fréquemment mise, chez lui, au service d'un déterminisme excessif et d'un rationalisme desséchant ; si le baron s'insurge de façon générale contre l'enthousiasme ou même contre « l'imagination » qui pourtant, admet-il, ressortit à la « profondeur » de « très grands hommes » [103], la période romantique ne tardera pas à réagir en mettant en relief des valeurs qu'il avait par trop négligées : la réflexion des athées et des critiques antichrétiens du XVIII[e] siècle est de façon excessive fermée à la notion du Mystère, à la notion du Dieu transcendant et inconnu, qu'avait pourtant pertinemment développée la théologie la plus normative [104].

---

98. Encore que le prolongement à effectuer jusqu'à Aristote ne soit précisé qu'une seule fois (p. 102), Jean-Robert Armogathe indique avec justesse, dans un article intitulé *Holbach et Cicéron*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift Universität Halle*, 1977, 26 G, H. 1, 101-108, la place majeure que « les opinions exprimées » (p. 101) — aristotéliciennes en grande partie — dans l'œuvre de Cicéron occupent dans la pensée du baron d'Holbach.

99. En contraste, cf. : « Les matérialistes du XVIII[e] siècle estimaient qu'il suffit que la nature rentre dans ses droits pour que Dieu perde les siens » (R. DESNE, *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, Buchet-Chastel, 1965).

100. « Nature », « expérience » et « raison » sont fréquemment mentionnées, et très souvent ensemble, dans *Le christianisme dévoilé*, le *Système de la nature* et autres textes de d'Holbach : le relevé en serait trop important pour pouvoir être donné ici.

101. « (...) naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit » (*S. Theol.* I, qu. 12, art. 12 ; trad. « Revue des Jeunes », Paris-Tournai-Rome, 2[e] éd., 1933).

102. Cf. p.ex. *Le christianisme dévoilé*, p. 73-74, et le *Système de la nature*, partie II, p. 289-294 et 390-391.

103. *Système de la nature*, partie II, p. 384-385.

Une fois effectuées ces quelques mises au point ponctuelles sur la « validité » et le « bien-fondé » de l'antichristianisme du baron d'Holbach, il convient de reprendre la question importante des « motivations » et de la « portée » de l'athéisme dixhuitiémiste au plan philosophique. Comme il a déjà été dit, les « motivations » sont essentiellement antichrétiennes. Une telle constatation conduit à la réflexion suivante quant à la « portée » : l'antichristianisme, certes, engendre l'athéisme ; or celui-ci, en dépit d'affirmations absolues et massives, est-il concrètement et véritablement possible ? Ne pourrait-on pas suggérer qu'il se trouve limité et souvent circonscrit à ce simple relent antichrétien ? De fait, et de façon assez inattendue pour qui s'en tiendrait à l'exclusivisme de certaines formules d'athéisme, les pointes d'agnosticisme abondent au cours de l'exposé, pourtant radical et systématique, de d'Holbach.

Ces déclarations d'ignorance, ces ouvertures sur le possible, sur un inaccessible mais « possible » réel peut-être divin, sont multiples [105] ; il arrive ainsi à d'Holbach de manifester un sens assez aigu de l'impossibilité humaine à atteindre Dieu [106]. Plus foncièrement, reviennent, chez lui, des affirmations dépourvues d'ambiguïté selon lesquelles ce sont les mystères chrétiens qui détruisent la notion de Divinité [107] ; explicitement et longuement, le baron spécifie que l'athéisme se trouve produit par le ressentiment, la mauvaise humeur contre l'horreur chrétienne [108] : plus la superstition est développée, plus les athées sont nombreux [109]. A certains endroits même, quelques aspects de la religion apparaissent décrits de façon tant soit peu positive [110].

Qui plus est, parmi les indications et les assertions, deux axes s'avèrent décisifs. Le premier, déjà pressenti, est que l'athéisme se circonscrit non seulement à l'antichristianisme, mais plus spécifiquement encore à l'anticléricalisme ; cette indication dénote le caractère ponctuel et limité de l'athéisme : c'est le clergé qui se trouve visé derrière les attaques dirigées contre Dieu [111]. Par ailleurs et paradoxalement, le véritable athée qui s'ignore est le croyant

logique de saint Thomas d'Aquin, de même que E.H. WEBER, *Thomisme*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 16, 1974, p. 72-74.

105. Cf. p.ex. *Système de la nature*, p. (6)-(7), (11), la 3[e] page de la « Préface de l'Auteur » ; partie I, p. 2, 80, 88, 365 ; partie II, p. 25 (n. 4), 187, 264 et 269.

106. Cf. *Système de la nature*, partie II, p. 286-289.

107. Cf. p.ex. *Le christianisme dévoilé*, p. 98-103.

108. Voir *Système de la nature*, partie II, p. 355-362.

109. Voir *ibid.*, p. 353-354.

110. Ainsi, d'une manière générale : *Le christianisme dévoilé*, p. 30 ; ou, bien qu'inefficace, le projet de la morale chrétienne serait sincère : *ibid.*, p. XI-XII ; ou encore la référence positive aux déclamations du Christ contre les prêtres : *ibid.*, p. 277, en note.

111. Voir *Système de la nature*, partie II, p. 248, n. 57, et ci-dessus, p. 540.

chrétien dont la foi est constituée, en fait, de contradictions insurmontables et précisément négatrices de Dieu [112].

Le second axe est, chez le baron d'Holbach, la nécessité, positive cette fois, et quasi impérieuse, de faire part d'un certain sentiment de religion et de piété ; pour lui, existe un authentique homme pieux : l'humaniste philanthrope qu'il promeut [113]. De même, sont hautement révélatrices les conclusions des deux œuvres majeures de d'Holbach : elles se terminent en invocation religieuse, si ce n'est liturgique [114] ; de semblables sentiments se vérifient chez l'abbé Meslier [115] et L. Feuerbach [116], par exemple. Un autre signe : selon une formule intéressante et suggestive, l'être humain est désigné, dans le *Système de la nature* [117], comme « spectateur (...) & partie de l'univers » ; n'est-ce pas là accorder, à l'humanité, une position privilégiée qui se trouve à l'origine et à la source de tout un développement philosophique et métaphysique ? Cette « position privilégiée » serait, à juste titre, qualifiée de « spirituelle » par les classiques, ou de « dénaturée » et ouvrant à la religion, par Jean Bruller, dit Vercors [118].

En définitive, de manière explicite ou implicite, on peut constater, chez d'Holbach, un besoin inhérent d'élever une certaine réalité transcendante [119]. N'y a-t-il pas, chez lui, une recherche d'un principe absolu [120] ? Quoi qu'il en soit de ce « besoin » personnel et significatif, beaucoup de lecteurs de ses œuvres ne manqueront pas de se poser quelques questions allant en ce sens : si, au dire du baron, le déterminisme est si réel, pourquoi changer le sort malheureux de l'homme ? D'ailleurs, est-ce faisable ? Quel point d'ancrage et de départ donner à l'éducation ? Par quel effet extraordi-

112. Voir *Système de la nature*, partie II, p. 317-327 et suiv.

113. *Ibid.*

114. Voir *Le christianisme dévoilé*, p. 294-295, et *Système de la nature*, partie II, p. 406-408.

115. L'abbé Meslier avait effectivement employé, de façon positive, le terme « religion » pour qualifier son propre système de remplacement ; voir *Œuvres de Jean Meslier*, t. III, p. 155-156.

116. Cf. L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968, p. 425-426 et 433.

117. Partie I, p. 89.

118. C'est l'œuvre suivante : VERCORS, *Les animaux dénaturés*, Paris, Vercors and ed. Albin Michel, 1952.

119. P.ex. la « Nature » est comme hypostasiée et personnalisée dans *Système de la nature*, partie II, p. 280-281.

120. Cf. cette juste remarque générale : « Quoi qu'on dise, quoi qu'on fasse, et même si l'on se mure dans le silence et se fige dans l'immobilité, c'est toujours en vertu d'une précompréhension du divin, de l'absolu. Indifférence ou incroyance, athéisme ou religion de l'homme, idolâtrie de l'histoire, de l'avenir, de la société, néopolythéisme exaltant nos puissances, nul n'est quitte avec l'Autre comme question décisive, principielle et ultime, à moins d'être réduit à l'animalité de l'homme, à « l'animal bipède-sans-plume » inquiet seulement de satisfaire ses besoins » (Cl. BRUAIRE, *Pour la métaphysique*, coll. *Communio*, Paris, Fayard, 1980, p. 5).

naire, le législateur a-t-il pu et peut-il prétendre s'abstraire du flux comme du poids des choses, et assurer que tel but est effectivement le bon ? Si le sentiment de liberté s'avère être une erreur et une illusion, est-il possible d'imputer un acte quelconque ? Comment punir, ou même reprendre, et au nom de quoi ?

Autrement dit, puisque la problématique religieuse bien comprise semble demeurer [121], on peut penser, selon d'ailleurs beaucoup d'indications précises et concrètes, que cet athéisme qui se veut radical est essentiellement un athéisme de ressentiment ou de déception et de regret. En témoignent, dans une problématique similaire, différentes exclamations de l'abbé Meslier, comme « Toutes ces belles et magnifiques promesses et prophéties se trouvent manifestement vaines et fausses » [122], « il n'est pas croiable » [123], ainsi que tous les termes d'imposture servant à qualifier le Christ [124]. Ces diverses réactions semblent laisser transparaître une « religion en creux » ; ne pourrait-on pas les transcrire de cette façon : « quel dommage que Dieu n'existe pas, que les promesses chrétiennes ne se vérifient pas dans les faits, ne soient pas concrétisées dans les sociétés ! » ? Si l'abbé Meslier accable tant le christianisme, c'est parce que la « merveilleuse rédemption » annoncée ne s'est pas réalisée : le Christ est un imposteur pour la raison qu'il n'a pas réussi à réparer la trame brisée par le péché, à opérer le bonheur du peuple, alors que ce qui était promis s'avérait positif. Jean Fabre a pu écrire au sujet de l'abbé Meslier : « (...) sa voix est celle de tous les cœurs qui, affamés de justice, ont préféré l'assurance d'un ciel vide à l'idée d'un Dieu d'iniquité » [125].

Cette appréciation peut s'étendre à l'ensemble de l'antichristianisme dixhuitiémiste. Dans son refus des réalisations sociologiques et des présentations théologiques de la religion chrétienne, le XVIII[e] siècle aspire à une plus juste notion de Dieu à laquelle, il est vrai, le romantisme essaiera de donner forme ; telle est notamment l'analyse de Henri Niel :

> (...) on découvre que les Lumières furent moins un mouvement antireligieux qu'une réaction contre la culture de type théologique, qui fleu-

121. Qui plus est, désignant des traits spécifiques au marxisme, Georges Izard a pu écrire : « (...) nous croyons avoir montré que la valeur du matérialisme marxiste provenait du spiritualisme implicite que, dans sa source, il roule et recouvre à la fois » (G. IZARD, *L'homme est révolutionnaire*, Paris, Grasset, 1945, p. 17).

122. Cette formule, plus ou moins développée, se trouve répétée, de multiples fois, dans la marge des feuillets consacrés à toute une section de la « Quatrième Partie » du *Mémoire* ; voir *Œuvres de Jean Meslier*, t. I, p. 259-295.

123. Cf. p.ex. *ibid.*, t. I, p. 67, 85, 238.

124. Voir *ibid.*, t. I, p. 191 (en rapport avec p. 188-190), 238, 242, 400 ; t. II, p. 517 ; t. III, p. 196-197.

125. J. FABRE, *Jean Meslier, tel qu'en lui-même*, dans *Dix-huitième siècle*, 1971, n° 3, p. 115.

rissait au siècle précédent. Les hommes des Lumières cherchent non pas à nier la religion, mais à la redéfinir. Au christianisme, ils reprochent d'avoir engendré intolérances et guerres de religion. Nous devons prendre appui sur la raison, et nous faire à partir d'elle une juste idée de la divinité. (...) A ce processus d'émancipation, qui rend d'ailleurs à la Divinité sa grandeur véritable, s'oppose la religion traditionnelle, qui nourrit une fausse image de Dieu [126].

De fait, malgré toutes les possibilités et les ouvertures relevées, il convient de constater certaines carences dans la théologie officielle du XVIII[e] siècle : l'absence, par exemple, de développement ayant trait à la résurrection du Christ, à l'économie du Salut, à une Révélation progressive. On comprend qu'un tel contexte facilite la tâche des critiques antichrétiens lorsqu'ils absolutisent la dureté et la jalousie du Dieu de l'Ancien Testament et étendent, telles quelles, ces données au Dieu de l'Evangile ou encore à celui que présente la raison déiste s'ils sont athées.

Pour préciser davantage l'analyse et ses leçons éventuelles, on pourrait avancer la réflexion suivante. Le dogmatisme, précisément chosifié, d'un Bossuet — ou, avec plus de nuances, reçu comme tel par certains — aurait dû, pour ne pas entraîner la réaction déiste d'un Voltaire et athée d'un d'Holbach, s'ouvrir [127] à un double mouvement : d'une part, un ressourcement spécifiquement chrétien auprès de la théologie biblique, qui aurait permis une meilleure mise en lumière de réalités comme la Révélation progressive, l'économie du Salut, le Dieu Agapé et Trinité, la théologie du « Serviteur souffrant », le dynamisme de la Résurrection ; d'autre part, un ressourcement du sentiment religieux mystique, un renouveau métaphysique et spirituel, ouvert aux perceptions vitales de l'humanité, à une philosophie religieuse de bon aloi — et non le rationalisme, par trop desséchant et excessif, d'une partie du XVIII[e] siècle —, comme le percevait un Fénelon ou un J.-J. Rousseau.

Enfin, dans la perspective d'un bénéfice à tirer pour la période actuelle, cette analyse que nous venons de mener pourrait conduire à la remarque ci-après. Aujourd'hui, on penserait un peu trop vite que, pour le sauver, il suffirait d'accentuer ou de mieux présenter le christianisme dans son originalité — ceci, implicitement, au détriment de la philosophie religieuse —. On affirme qu'il y aurait athéisme pour la raison qu'existerait, en face, une religion déiste déchristianisée. Or le mouvement historique de l'athéisme ne semble pas rejoindre tout à fait une telle logique ou une telle conviction : durant un temps, l'athéisme fait corps avec le théisme

126. H. NIEL, *Karl Marx*, Paris, Desclée De Brouwer, 1971, p. 231.

127. A ce sujet, nous trouvons convaincant l'ensemble de l'article de Roland MORTIER, intitulé « La remise en question du christianisme au XVIII[e] siècle », dans *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 1, 1970-1971, p. 39-69 ; voir spécialement p. 57 et 65-67.

pour s'éloigner du christianisme [128] ; ce dernier est affirmé reconnu comme tel dans son originalité [129], et certifié intenable dans ses contradictions confessionnelles, bibliques, dogmatiques et sociologiques.

A l'exception, il est vrai, d'insistances particulières rendues nécessaires par le contexte de certaines époques [130], deux tâches, articulées indissolublement entre elles, s'appelant et se nourrissant l'une l'autre, sont donc nécessaires comme il a été dit plus haut. D'une part, renouveler et approfondir l'originalité chrétienne : le lien vital à une Personne, la « figure » du Christ ; le contenu exégétique et dogmatique qui est à présenter bibliquement et trinitairement (encore que ce dernier point scandalisera juifs et musulmans) dans sa véritable spécificité. En ce domaine d'ailleurs, quoique mieux reçues dans une démarche de type pascalien, certaines données feront toujours foncièrement problème : en l'occurrence, l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ dans un temps et un lieu circonscrits, la Trinité, les affirmations bibliques et tout ce qui se trouve confessionnellement précisé. D'autre part, il conviendra de revivifier une philosophie et une ouverture religieuses qui permettront, de ce fait, l'accueil de la spécificité chrétienne ; ou mieux encore, recevant celle-ci telle qu'elle est, il conviendra d'avoir la foi et le courage de la croire suffisamment vraie et réelle pour être accueillie réflexivement, philosophiquement [131].

F 59045 Lille Cedex
74, rue Hippolyte Lefebvre

Denis LECOMPTE,
Séminaire Régional
Nord - Pas de Calais

128. Rappelons la remarque et la conviction de l'abbé Bergier, pour qui il est une « progression » : un « Déisme » auquel s'allient et font suite « l'Athéisme formel & le Matérialisme pur », le tout s'éloignant du christianisme (cf. ci-dessus, p. 541 avec la note 28).

129. Cf. ces trois références :

« (...) la religion des Lumières se constitue par la critique du christianisme. Le christianisme a engendré son propre fossoyeur » (H. NIEL, *Karl Marx*, p. 231).

« la patrie originelle de l'incroyance est le sol chrétien » (M. HERAUD, *Croyance d'incroyants en France, aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1977, p. 13).

Enfin, *Gaudium et spes*, 19, 3, avec le commentaire du passage dans *L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II, *Commentaires*, coll. *Unam Sanctam*, 65b, Paris, Cerf, 1967, p. 331.

130. Après une période « déiste » p.ex. — comme ont pu l'être le XIX[e] siècle et le début du XX[e] —, il va de soi qu'il convient d'insister plus particulièrement et essentiellement sur ce qui fait la spécificité chrétienne.

131. Voir p.ex. A. GESCHÉ, « Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative », dans J. COPPENS e.a., *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, XLI, Gembloux, Duculot - Leuven University Press, 1976, p. 409-410 ; ou encore, dès 1972, H. BOUILLARD, « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », dans *Recherches actuelles* (Institut Catholique de Paris), t. II, coll. *Le point théologique*, 2, Paris, Beauchesne, 1972, p. 29 et 37-38.