

C. S. LEWIS

Le problème de la souffrance

Le Fils de Dieu a souffert jusqu'à la mort, non pas afin de permettre aux hommes de ne pas souffrir, mais afin que leurs souffrances puissent être semblables aux siennes.

George MACDONALD
Unspoken Sermon, First series

Traduit de l'anglais par Marguerite Faguer
Edition originale : *The problem of pain*, Geoffrey Bles-The Centenary Press

SOMMAIRE

Chapitre I	Introduction	p. 1
Chapitre II	La Toute-puissance de Dieu	p. 6
Chapitre III	La Bonté de Dieu	p. 10
Chapitre IV	La méchanceté de l'homme	p. 17
Chapitre V	La chute de l'homme	p. 23
Chapitre VI	La souffrance humaine	p. 30
Chapitre VII	La souffrance humaine (suite)	p. 38
Chapitre VIII	L'enfer	p. 42
Chapitre IX	La souffrance animale	p. 46
Chapitre X	Le ciel	p. 52

Chapitre I

INTRODUCTION

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu, en adressant leurs discours aux impies. Leur premier chapitre est de prouver Dieu par les ouvrages de la nature... C'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles... Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle.

PASCAL, *Pensées*, IV, 242, 243.

Il y a quelques années, quand j'étais athée, si l'on m'avait posé la question : « Pourquoi ne croyez-vous pas en Dieu ? », ma réponse eût été à peu près la suivante : « Regardez l'univers dans lequel nous vivons. La partie de beaucoup la plus importante de cet univers se compose d'espace vide, complètement obscur, où règne un froid inconcevable. Les corps qui se meuvent dans cet espace sont si peu nombreux et si petits, en comparaison de l'espace lui-même, qu'à supposer chacun d'eux peuplé jusqu'à l'extrême limite du possible de créatures parfaitement heureuses, on aurait cependant peine à croire que la vie et le bonheur soient autre chose qu'un élément tout à fait accidentel dans le système conçu par la puissance créatrice.

Or, les savants estiment que, vraisemblablement, un tout petit nombre des soleils suspendus dans l'espace, peut-être même aucun d'eux, hormis le nôtre, ne possède de planète et, dans notre système, il est probable qu'aucune planète, hormis la terre, ne porte la vie. Et la terre elle-même a existé sans la vie, pendant des millions d'années, et elle peut exister encore des millions d'années après la disparition de la vie.

En attendant, que se passe-t-il ? La situation est la suivante : la vie, sous toutes ses formes, se maintient, à la condition expresse que les vivants s'entre-dévorent. Au bas de l'échelle, ce processus implique seulement la mort, mais aux échelons plus élevés apparaît un nouvel élément, appelé conscience, qui rend possible la souffrance. Les créatures sont cause de souffrance en venant au monde, elles vivent en infligeant la souffrance, et c'est généralement dans la souffrance qu'elles meurent. Dans la plus complexe de toutes les créatures, l'homme, apparaît encore un autre élément, appelé raison, qui permet à chacun de prévoir sa propre peine, laquelle, de ce fait, est précédée d'une souffrance morale aiguë, et de prévoir sa propre mort, alors qu'il aspire à une vie illimitée. L'existence de cet élément permet également aux hommes, par mille combinaisons ingénieuses, de s'infliger les uns aux autres, et d'infliger aux êtres privés de raison, une somme beaucoup plus considérable de souffrances. Et ce pouvoir, ils l'ont exploité à fond. Leur histoire consiste principalement en une énumération de crimes, de guerres, de maux et de terreurs, entrecoupés d'une dose de bonheur juste suffisante pour leur permettre, quand ils le goûtent, d'éprouver l'angoissante appréhension de le perdre et, quand ils l'ont perdu, la poignante douleur de s'en souvenir.

De temps à autre, ils améliorent un peu leur condition, et ce que nous appelons une civilisation apparaît. Mais toutes les civilisations passent et, même pendant leur durée, elles engendrent chacune des souffrances

particulières qui suffisent probablement à contrebalancer les atténuations qu'elles peuvent apporter aux peines normales du genre humain. Que ce soit le cas de notre propre civilisation, nul ne le contestera ; qu'elle doive passer, comme celles qui l'ont précédée, cela paraît vraisemblable. Même dans le cas contraire, qu'arriverait-il ? La race humaine est condamnée. Toute race qui naît en un point quelconque de l'univers est condamnée, car l'univers, nous dit-on, s'éteint et deviendra un jour un infini uniforme de matière homogène à basse température. Tout ce qui était histoire aboutira au néant. Toute vie, en fin de compte, se réduit, dans cette perspective, à une contorsion éphémère et imbécile sur la face stupide de la matière infinie.

Si vous venez me demander de croire que cette oeuvre est celle d'un esprit bienfaisant et tout-puissant, je vous répondrai que c'est contraire à toute évidence. Ou bien il n'existe aucun esprit derrière l'univers, ou bien il s'agit d'un esprit indifférent au bien et au mal, ou même peut-être d'un esprit mauvais. »

Il est cependant une question que je n'avais jamais songé à me poser. Je n'avais jamais remarqué que la force même et la facilité de l'argumentation pessimiste soulèvent d'emblée un problème. Si l'univers est aussi mauvais, ou même moitié aussi mauvais que je le dis, comment diable peut-il bien se faire que des êtres humains aient jamais pu en attribuer l'existence à l'action d'un créateur sage et bon ? Les hommes sont idiots, soit, mais quand même pas à ce point. Conclure directement du noir au blanc, d'une fleur mauvaise à une racine bonne, d'une oeuvre absurde à un artisan infiniment sage, cela passe l'entendement. Il n'est pas possible que l'univers, tel que nous le révèle l'expérience, ait jamais pu être le fondement de la religion ; il a toujours dû être un obstacle en dépit duquel la religion, issue d'une source différente, s'est maintenue.

Ce serait une erreur de répondre que nos ancêtres, en raison de leur ignorance, entretenaient sur la nature d'agréables illusions que les progrès de la science se sont chargés de dissiper. Pendant des siècles, la foi a coexisté chez l'homme avec le cauchemar de cet univers immense et vide. Vous lisez dans certains livres que les hommes, au moyen âge, croyaient la terre plate et les étoiles proches, mais c'est faux. Ptolémée leur avait enseigné que la Terre était un point mathématique, sans commune mesure avec la distance qui la sépare des étoiles fixes, distance qu'un texte populaire médiéval évalue à cent soixante-quinze millions de kilomètres. Et en des temps plus reculés, dès l'origine même, les hommes ont dû ressentir cette impression d'immensité hostile, d'une manière plus frappante encore. Pour l'homme préhistorique, la forêt voisine devait représenter une sorte d'infini. Et cet élément totalement étranger et ennemi, que nous ne parvenons à imaginer aujourd'hui qu'en évoquant les rayons cosmiques et les étoiles refroidies, venait la nuit, comme une bête, souffler et hurler sur le seuil même de leur porte. Il est certain qu'à toutes les époques, la douleur et l'abandon des humains ont été également éclatants.

Notre propre religion a pris naissance parmi les Juifs, un peuple écrasé entre de grands empires belliqueux, continuellement défait et emmené en captivité, familier, comme les Polonais et les Arméniens, avec la tragique histoire des peuples conquis.

C'est pure sottise de ranger la souffrance au nombre des découvertes de la science. Posez ce livre et réfléchissez quelques minutes au fait que les grandes religions ont été prêchées à l'origine, et longtemps pratiquées, dans un monde où les anesthésiques n'existaient pas.

De tout temps, donc, inférer du cours des événements de ce monde à la bonté et à la sagesse du Créateur eût été également absurde ; et jamais on ne l'a fait¹. La religion provient d'une autre source.

Dans ce qui va suivre, il est bien entendu que mon but essentiel n'est pas de démontrer la vérité de la religion chrétienne, mais de préciser ses origines, tâche à mon avis indispensable si nous voulons poser le problème de la souffrance sous son jour véritable.

Toutes les religions évoluées procèdent d'une triple source, comportent trois éléments constitutifs, auxquels le christianisme ajoute un quatrième.

1. Le premier est ce que le professeur Otto appelle l'expérience du *Sacré*. Pour éclairer cette notion, nous pouvons utiliser la comparaison suivante : Supposez que l'on vous dise : « Un tigre se trouve dans la pièce voisine. » Vous aurez conscience d'être en danger, et vraisemblablement vous aurez peur. Mais si l'on vous dit : « Un fantôme se trouve dans la pièce voisine », à supposer que vous parveniez à le croire, vous éprouverez certainement un sentiment auquel on donne souvent aussi le nom de peur, mais qui est

¹ C'est-à-dire, jamais à l'origine. Plus tard, une fois la croyance en Dieu admise, des « théodicées », expliquant les maux de la vie ou dissipant l'objection qu'ils font naître, apparaissent bien entendu assez fréquemment.

d'une tout autre nature. Il ne repose pas sur la connaissance d'un danger. Nul ne redoute essentiellement les méfaits éventuels d'un fantôme. C'est le sentiment du mystère, plutôt que celui du danger, qui domine ici, et l'espèce particulière de peur qu'il détermine pourrait plutôt s'appeler épouvante. Avec la notion de mystère redoutable, nous touchons au sacré. Maintenant, si l'on vous dit simplement : « Un esprit auguste se trouve dans cette pièce », à supposer que vous parveniez à le croire, le sentiment que vous éprouverez sera encore plus éloigné de la simple crainte du danger. Votre trouble, néanmoins, sera profond. Vous serez stupéfait d'admiration et tenté de reculer, vous sentirez la disproportion existant entre ce visiteur et vous-même, et l'envie de vous prosterner, une émotion que Shakespeare traduit en ces termes : « Sous le poids de cette présence, ma nature est confondue. » L'objet de la crainte² particulière ainsi définie est le *Sacré*. Or, il est absolument certain que l'homme a commencé très tôt à croire l'univers hanté par des esprits. Le professeur Otto présume, peut-être trop aisément, que dès l'origine ces esprits ont été l'objet d'une crainte sacrée. Il est impossible de le prouver, pour la bonne raison que les expressions traduisant la crainte sacrée ou la crainte du danger peuvent emprunter des formes de langage identiques. Nous pouvons dire « j'ai peur » d'un fantôme ou « j'ai peur » d'une hausse des prix. Il est donc théoriquement possible qu'à une certaine époque les hommes aient considéré tout simplement ces esprits comme dangereux, et éprouvé à leur égard le même sentiment qu'à l'égard des tigres. Ce qui demeure certain, c'est qu'en tout cas la notion de sacré existe aujourd'hui, et qu'à partir de la période actuelle nous pouvons en retrouver la trace en remontant assez loin dans le passé.

Il en existe un exemple moderne (si nous ne sommes pas trop fiers pour le chercher dans un conte écrit pour les enfants) dans l'histoire intitulée : *le Vent dans les saules*³, quand le Rat et la Taupe s'approchent de Pan dans l'île. « Rat », trouva-t-elle la force de chuchoter dans un souffle, tremblante, « as-tu peur ? » – « Peur ? », murmura le Rat, les yeux brillants d'un indicible amour. « Peur ? de lui ? Oh ! jamais, jamais. Et pourtant... Et pourtant... O Taupe, j'ai peur. »

Environ un siècle plus tôt, Wordsworth nous en offre d'abondants exemples, dont le plus beau est peut-être ce passage, dans le premier livre de *Prélude*, où il décrit ce qu'il éprouve tandis qu'il rame sur le lac dans la barque dérobée.

A une époque un peu plus éloignée, nous en trouvons encore un exemple très pur et très fort dans Malory⁴, quand Galahad « se prit à trembler de tout son être, le moment venu pour la chair mortelle de contempler les choses spirituelles ». Au début de notre ère, ce sentiment s'exprime dans l'Apocalypse, quand l'auteur tombe, « comme mort », aux pieds du Christ ressuscité. Dans la littérature païenne, nous rencontrons, chez Ovide, la description du bois tout noir, sur l'Aventin, à la vue duquel on ne peut s'empêcher de dire *Numen inest*, « c'est le séjour de la divinité » (*Fasti*, III, 296) ; et Virgile nous parle du Palais de Latinus, « dans le mystérieux effroi (*horrendum*) de son bois et d'antiques croyances (*religione*) » (*Énéide*, VII, 172). Un fragment grec attribué, probablement à tort, à Eschyle, nous montre la terre, la mer et les montagnes tremblant sous « l'œil auguste de leur Maître » (*Fragm.*, 464). En des temps plus reculés, Ezéchiel nous parle de « cercles », dans sa vision, « d'une hauteur effrayante » (Ez. 1, 18), et Jacob en s'éveillant, s'écrie : « Que ce lieu est redoutable ! » (Gen. 28, 17).

Nous ignorons jusqu'où il faut remonter dans l'histoire humaine pour trouver l'origine de ce sentiment. L'objet de certaines croyances des premiers hommes le provoquerait en nous, si nous parvenions à partager ces croyances ; il semble donc que la crainte sacrée soit aussi vieille que l'humanité elle-même. Mais ce qui nous intéresse, ce ne sont pas tellement des dates. L'important est que, d'une manière ou d'une autre, ce sentiment a pris naissance et s'est répandu, et qu'il ne disparaît pas de l'esprit humain avec le

² Le mot *awe* est intraduisible en français et beaucoup plus expressif que le mot révérence. Henri BREMOND à ce propos s'exprime ainsi : « "Religion" qui devrait tout dire, est équivoque ou banal ; "respect" ou "révérence" vague, morne et court. Les Anglais ont beaucoup mieux. Mais comment traduire leur *awe*, ce frémissement de tout l'être, cette horreur sacrée, que l'on éprouve, ou que l'on devrait éprouver, à la seule pensée, et, plus encore, aux approches de Dieu. Horreur, dis-je, au sens latin, et non pas terreur, il y a un abîme entre les deux. » (*L'histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, p. 37 et n. 2).

³ *The Wind in the Willows* (Le vent dans les saules), par Kennet GRAHAME, fut publié à Londres pour la première fois en 1908 et est devenu un classique de la littérature anglaise. C'est une sorte de longue fable, dans laquelle les animaux expriment avec humour des vérités qui parfois concernent les hommes. On pourrait évoquer, en France, le nom de Franc-Nohain, qui a écrit des choses d'un genre assez semblable. Mais l'Anglais fantaisiste s'abandonne davantage que le Français moraliste au seul plaisir de l'imagination. Le passage cité se trouve au chapitre VII, intitulé : « Le joueur de flûte aux portes de l'aurore. »

⁴ Sir Thomas MALORY est l'écrivain du XV^{ème} siècle, auteur de la compilation et de la traduction en langue anglaise des romances en prose du cycle d'Arthur.

développement de la science et de la civilisation.

Or, cette crainte sacrée ne résulte pas d'une conclusion tirée de l'univers visible. Il est absolument impossible de passer logiquement de la simple notion de danger à celle de mystère, encore moins à celle du sacré proprement dit. Vous me direz qu'il semble tout naturel que l'homme primitif, entouré de dangers réels et donc effrayé, ait inventé le mystérieux et le sacré. En un sens, c'est exact, mais comprenons bien ce que nous disons.

Nous trouvons cela naturel parce que, possédant la nature humaine comme nos lointains ancêtres, nous pouvons imaginer en nous des réactions analogues aux leurs devant une solitude pleine de périls, et ces réactions sont « naturelles » certes, en ce sens qu'elles sont conformes à la nature humaine.

Pourtant, en elles-mêmes, elles ne sont nullement « naturelles » ; la notion de mystère et de sacré n'est pas incluse dans la notion du dangereux. Elle n'est pas davantage incluse dans aucun sentiment de danger ni de crainte des blessures ou de la mort pouvant en résulter. Ces impressions ne peuvent éveiller la moindre notion de crainte auguste ni de terreur sacrée dans un esprit qui les ignorerait. Quand l'homme passe de la peur physique à la crainte sacrée, il fait purement et simplement un bond, il saisit une notion qui ne peut *résulter*, comme celle du danger, de déductions logiques appliquées à des faits matériels.

La plupart des tentatives faites pour expliquer le Sacré s'appuient sur l'existence même du phénomène ; c'est le cas des anthropologistes qui le font dériver de la crainte des morts, sans expliquer pourquoi les morts (les moins dangereux des hommes assurément) auraient provoqué ce sentiment particulier. Contre toutes ces tentatives, il nous faut affirmer que la crainte auguste et la terreur sacrée sont d'un autre ordre que la peur. Elles relèvent d'une interprétation de l'univers par l'homme ou d'une impression qu'il en reçoit, et de même qu'aucune énumération des qualités physiques d'un bel objet ne pourra jamais contenir sa beauté, ni donner la moindre idée de ce qu'est la beauté à un être dépourvu de sens esthétique, de même aucune description positive d'aucun milieu humain ne peut contenir le mystérieux et le sacré, ni même en donner la moindre idée.

En réalité, il semble que nous ne puissions adopter que deux conclusions en présence de ce phénomène. Ou bien il s'agit là d'une simple bizarrerie de l'esprit humain, ne correspondant à aucun objet et ne servant aucune fonction biologique, mais ne manifestant néanmoins aucune tendance à disparaître de cet esprit, quand il atteint son plein développement, chez les poètes, les philosophes et les saints. Ou bien il s'agit de l'expérience directe d'une réalité surnaturelle, à laquelle le mot de Révélation pourrait convenir à proprement parler.

2. La notion de sacré ne se confond pas avec celle de bien moral ; l'homme, sous l'empire de la terreur sacrée, aura même vraisemblablement tendance à considérer l'objet de cette terreur comme situé « par-delà le bien et le mal ». Et cette réflexion nous amène à la seconde source, au second élément de la religion.

Tous les êtres humains historiquement connus manifestent un certain sens moral ; c'est-à-dire qu'ils éprouvent, à l'égard de certains actes, les sentiments que traduisent les mots « je devrais », ou « je ne devrais pas ». Ces sentiments ressemblent, d'une certaine manière, à la terreur sacrée, en ce sens qu'ils ne peuvent découler logiquement du milieu environnant ni des expériences physiques de l'homme qui les ressent. Vous pouvez retourner en tous sens les expressions « je suis forcé », « je ferais bien », « je n'ose pas », aussi longtemps qu'il vous plaira, sans parvenir à y découvrir la moindre notion d'obligation ni de prohibition morales. Et ici, encore une fois, il est à remarquer que les raisonnements destinés à éliminer ce que le fait moral présente d'inexplicable s'appuient sur l'existence même de ce fait. Exemple, ce fameux psychanalyste qui le fait dériver d'un parricide préhistorique.

Pour que ce parricide pût déterminer un sentiment de culpabilité, il fallait que les hommes sentissent qu'ils ne devaient pas le commettre, sinon rien ne peut expliquer cette réaction. Le sens moral, comme le sens du sacré, représente un bond : l'homme dépasse là toutes les conclusions qu'il est susceptible de tirer des données de l'expérience.

Il faut noter ici une caractéristique trop frappante pour être passée sous silence. Les morales reconnues par les hommes peuvent différer – bien qu'au fond elles ne diffèrent pas autant qu'on l'affirme souvent – mais elles ont ceci de commun qu'elles prescrivent une conduite à laquelle leurs adeptes ne se conforment pas. Si bien que tous les hommes, sans exception, sont condamnables, non pas d'après les principes d'une morale qui leur est étrangère, mais d'après leurs propres principes, d'où vient qu'ils éprouvent tous un sentiment de culpabilité. Le second élément de la religion est non seulement la conscience qu'une loi

morale existe, mais qu'à la fois on l'approuve et on la viole. Il n'est pas question ici de déduction, logique ou illogique, tirée des données de l'expérience : si nous n'introduisions pas nous-mêmes cette notion dans notre vie, rien ne pourrait nous amener à la découvrir. Elle est, soit illusion inexplicable, soit révélation.

3. Le sens moral et le sens du sacré sont si loin de se confondre qu'ils peuvent exister parallèlement durant de longues périodes, sans que le contact s'établisse entre eux. En de nombreuses formes du paganisme, le culte des dieux et les discussions morales des philosophes n'ont presque rien de commun.

On atteint le troisième stade du développement religieux quand l'homme identifie les deux choses : quand la Puissance sacrée, qui lui inspire une crainte auguste, devient gardienne de la morale à laquelle il se sent astreint. Encore une fois, cela peut paraître tout à fait « naturel ». Quoi de plus naturel pour le sauvage, hanté à la fois par la crainte sacrée et le sentiment de sa culpabilité, que de confondre la puissance qui l'effraie et l'autorité qui le condamne? Et c'est en vérité naturel à l'homme. Mais ce n'est pas du tout évident. Le comportement effectif de cet univers que hante le Sacré ne ressemble en rien à celui que la morale réclame de nous. Il donne une impression de gaspillage insolent, de cruauté d'injustice, alors qu'il nous est enjoint de pratiquer les vertus opposées.

Cette identification ne peut pas non plus s'expliquer par le désir que l'on en pourrait avoir ; elle ne comble les vœux de personne. Rien n'est moins souhaitable pour nous que de voir cette Loi, dont la simple autorité est déjà insupportable, armée de l'incalculable prestige du Sacré. De tous les bonds que fait l'humanité, au cours de son histoire religieuse, celui-là est certainement le plus surprenant. Il n'est pas extraordinaire que de nombreux éléments de la race humaine s'y soient refusés : des religions sans morale et des morales sans religion ont existé, et il en existe encore.

Un seul peuple peut-être, en tant que peuple, a franchi ce pas avec une décision parfaite, ce sont les Juifs. Mais de grandes personnalités, dans tous les temps et dans tous les pays, l'ont également franchi, et ceux-là seuls sont à l'abri à la fois des obscénités et barbaries des cultes sans morale et du froid et triste pharisaïsme du moralisme pur. A en juger par ses fruits, ce pas est salutaire. Et bien que la logique n'impose pas qu'on le franchisse, il est très difficile de s'en empêcher : le paganisme et le panthéisme ne sont pas à l'abri des perpétuelles incursions de la morale, et le stoïcisme se trouve bon gré mal gré contraint de faire quelques génuflexions devant la divinité.

Encore une fois, il peut s'agir d'une folie – folie congénitale chez l'homme et dont les résultats sont étrangement heureux – ou bien il peut s'agir d'une révélation. Et si révélation il y a, alors c'est bien en Abraham que tous les peuples seront bénis, car ce sont les Juifs qui ont pleinement et sans équivoque identifié la Présence redoutable, qui hante les cimes noires des montagnes et les nuages sillonnés d'éclairs, avec le Seigneur « juste », qui « aime la justice » (Ps. 11, 8).

4. La quatrième source, le quatrième élément, est un événement historique.

Il s'est trouvé un homme, né parmi les Juifs, qui a prétendu « être », ou « être le fils de », ou « ne faire qu'un » avec ce Quelque Chose, qui est à la fois l'hôte mystérieux et redoutable de la nature et l'auteur de la loi morale. Cette prétention – paradoxe, horrible en un sens, que l'habitude nous amène souvent à prendre trop à la légère – est tellement choquante qu'il existe seulement deux points de vue possibles concernant cet homme : ou bien il était fou à lier, et atteint d'une démence d'un caractère particulièrement abominable, ou bien alors Il était et Il est précisément ce qu'Il a dit. Il n'y a pas de milieu. Si les données historiques rendent la première hypothèse inacceptable, il faut se résoudre à la seconde. Et, dans ce cas, tout ce que prétendent les chrétiens devient admissible, en particulier le fait que cet Homme, après avoir été mis à mort, était encore vivant, et que Sa mort, de quelque manière incompréhensible pour l'esprit humain, a provoqué une modification réelle dans nos rapports avec le Seigneur « terrible » et « juste », et dans un sens heureux pour nous.

Se demander si l'univers, tel qu'il nous apparaît, semble l'œuvre d'un Créateur sage et bon plutôt que celle du hasard, de l'indifférence ou de la méchanceté, c'est faire abstraction, au départ, de tous les facteurs inhérents au problème religieux. Le christianisme n'est pas la conclusion d'un débat philosophique sur les origines du monde ; c'est un événement historique brutal, survenant au terme de la longue préparation spirituelle de l'humanité, qui vient d'être décrite. Ce n'est pas un système dans lequel il faut insérer le fait encombrant de la souffrance ; le christianisme, lui-même, est un de ces faits encombrants qu'il faut insérer dans n'importe quel système de notre fabrication. En un sens, il crée plutôt

qu'il ne résout le problème de la souffrance. En effet, la souffrance ne pose un problème que si, à côté de notre expérience quotidienne de ce monde douloureux, nous possédons une assurance apparemment solide que la réalité suprême est juste et aimante.

Pour quelles raisons cette assurance me paraît solide, je l'ai plus ou moins indiqué. Il ne s'agit pas de contrainte logique. A tous les stades de son développement religieux, l'homme est libre de s'insurger, non sans faire violence à sa propre nature, mais du moins sans faire preuve d'absurdité. Il peut fermer les yeux au Sacré, s'il est prêt à fausser compagnie à la moitié des grands poètes et prophètes de sa race, à l'enfant qu'il a été, à la richesse et à la profondeur de l'expérience intérieure libre. Il peut considérer la loi morale comme une illusion, opérant ainsi une coupure entre lui et le fondement commun de l'humanité. Il peut refuser d'identifier le Sacré avec la justice, et demeurer un barbare, adorateur du sexe, de la mort, de la force vitale ou de l'avenir. Mais cela se paie cher. Et quand nous en arrivons au dernier stade de tous, au fait historique de l'Incarnation, l'assurance est plus solide que jamais. Cette histoire ressemble étrangement à de nombreux mythes qui hantent les religions dès l'origine, et pourtant elle ne leur ressemble pas. Elle n'est pas transparente à la raison ; nous serions incapables de l'inventer par nous-mêmes. Elle n'a pas la lucidité, *a priori* suspecte, du Panthéisme ou de la physique de Newton. Elle possède ce caractère apparemment arbitraire et original que la science moderne nous a lentement contraints d'attribuer à cet univers fantasque, où l'énergie est amassée par petits paquets, en quantité absolument imprévisible, où la vitesse n'est pas illimitée, où l'entropie irréversible donne au temps une direction réelle, où le cosmos, non plus statique ni cyclique, se meut comme un drame, à partir d'un commencement réel vers un dénouement réel. Si jamais message, parti du cœur de la réalité, doit nous parvenir, nous devons nous attendre à trouver en lui ce caractère d'inattendu, de rugosité capricieuse et dramatique que nous rencontrons dans la foi chrétienne.

La griffe du maître est là : ce goût rude et fort du réel, qui n'est pas fait par nous ni pour nous, en vérité, mais qui nous frappe, comme un coup en pleine figure.

Si, pour ces raisons ou pour d'autres meilleures, nous suivons le chemin tracé à l'humanité et devenons chrétiens, alors le « problème » de la souffrance se pose pour nous.

Chapitre II

LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU

Ce qui implique contradiction ne tombe pas sous la toute-puissance de Dieu.

Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 25, a. 4.

« Si Dieu était bon, Il souhaiterait de rendre ses créatures parfaitement heureuses, et si Dieu était tout-puissant, Il pourrait accomplir ce qu'Il souhaite. Or les créatures ne sont pas heureuses. Donc, Dieu est dépourvu, soit de bonté, soit de puissance, soit des deux. » Tel est le problème de la souffrance posé sous sa forme la plus simple. Il n'est possible d'y répondre qu'à la condition de montrer que les mots « bon » et « tout-puissant », et peut-être aussi le mot « heureux », contiennent une équivoque ; car il faut reconnaître tout de suite que si le sens populaire attaché à ces mots est le meilleur ou le seul possible, alors, l'argument est irréfutable. Dans ce chapitre, je ferai quelques remarques sur la notion de Toute-Puissance et, dans le suivant, sur la notion de Bonté.

Toute-puissance signifie « pouvoir de tout faire ou de faire toutes choses⁵ ». Et nous lisons dans l'Écriture qu'à Dieu « toutes choses sont possibles ». Il est assez courant, quand on discute avec un incroyant, de s'entendre dire que Dieu, s'il existait et s'il était bon, ferait ceci ou cela ; et si vous venez à faire observer que l'acte en question est impossible, on vous réplique : « Mais je croyais que Dieu était supposé pouvoir faire n'importe quoi. » Voilà soulevée toute la question de l'impossibilité.

Dans le langage courant, le mot *impossible* implique généralement la présence, sous-entendue, d'une

⁵ Le sens primitif en latin a peut-être été « pouvoir *sur* tout ou *en* tout ». Je donne ici ce qui me paraît être le sens courant du mot.

proposition subordonnée commençant par le mot *à moins que*. Ainsi, il m'est impossible de voir la rue de l'endroit où je suis assis en train d'écrire : c'est-à-dire que cela m'est impossible, *à moins que* je ne monte à l'étage supérieur où je me trouverai assez haut pour voir par-dessus l'immeuble qui me bouche la vue. Si j'ai une jambe cassée, j'ajouterai : « Mais il m'est impossible de monter à l'étage supérieur », sous-entendu pourtant : *à moins que* quelque ami ne survienne qui m'y transporte.

Passons maintenant à une autre catégorie d'impossibilité et disons : « Il m'est, de toute manière, impossible de voir la rue *tant que* je reste à ma place, et cet immeuble également. » On pourrait ajouter « à moins que la nature de l'espace ou de la vue ne soit différente de ce qu'elle est ». Je ne sais ce que les philosophes et les savants les plus forts en penseraient, quant à moi je dois répondre : « J'ignore s'il existe une *possibilité* que l'espace et la vue soient d'une nature telle que vous le suggérez. » Et il est clair que le mot *possibilité*, ici, revêt un sens absolu, bien différent du sens relatif dans lequel nous l'avons précédemment employé. Je ne puis dire s'il est possible ou non, dans ce sens, de voir ce qui se passe derrière le coin de la rue, parce que j'ignore si cela implique une contradiction absolue. Mais je sais très bien que, dans l'affirmative, c'est absolument impossible. Cette impossibilité absolue peut s'appeler aussi impossibilité intrinsèque, parce qu'elle porte en elle-même son impossibilité, au lieu de l'emprunter à d'autres impossibilités, elles-mêmes subordonnées à d'autres. Elle ne comporte pas de *à moins que*. Il s'agit d'une chose impossible en toutes circonstances, dans tous les mondes, pour tous les agents.

« Tous les agents », y compris, ici, Dieu lui-même. Sa Toute-Puissance signifie le pouvoir de faire tout ce qui est intrinsèquement possible, et non pas l'intrinsèquement impossible. Vous pouvez lui attribuer des miracles, mais pas d'absurdités. Il n'existe pas de limite à Sa puissance. Mais s'il vous plaît de dire : « Dieu peut à la fois donner à une créature le libre arbitre et le lui retirer », vous avez parlé pour ne *rien* dire ; des combinaisons de mots dénuées de sens n'acquièrent pas subitement une signification parce que vous les faites précéder de ces deux autres mots « Dieu peut. » Il demeure vrai que toutes *choses* sont possibles à Dieu : l'intrinsèquement impossible n'est pas une chose, c'est le néant. Il n'est pas plus possible à Dieu qu'à la plus chétive de ses créatures d'accomplir deux choses qui sont en contradiction mutuelle, non pas que sa puissance rencontre ici un obstacle, mais parce que l'absurde reste l'absurde, même quand nous en parlons à propos de Dieu.

Néanmoins, il importe de se rappeler que les humains se trompent souvent dans leurs raisonnements, soit parce qu'ils partent de données fausses, soit par inadvertance au cours du raisonnement lui-même. Il peut nous arriver ainsi de croire possibles des choses qui sont en réalité impossibles, et vice versa⁶. Il importe donc d'user de la plus grande prudence pour déterminer ces actes intrinsèquement impossibles que la Toute-Puissance elle-même ne peut accomplir. Ce qui suit doit être considéré moins comme une affirmation de ce qu'ils sont que comme une suggestion de ce qu'ils pourraient être.

Les inexorables « lois de la nature », dont le jeu défie la souffrance et le mérite des hommes, dont la prière n'arrête pas le cours, semblent, à première vue, fournir un argument solide contre la bonté et la puissance de Dieu. Je ferai observer que la Toute-Puissance elle-même ne pouvait créer une société d'âmes libres sans, en même temps, créer une « nature » relativement indépendante et « inexorable ».

Il n'existe aucune raison de supposer que la conscience, c'est-à-dire la connaissance qu'une créature a d'elle-même en tant que « moi », puisse exister, sinon par contraste avec un « autre », avec quelque chose qui n'est pas le moi. C'est par opposition à un entourage, et de préférence à un entourage social, un entourage composé d'autres individualités, que la connaissance de moi-même prend son relief.

Cela soulèverait une difficulté, quant à la connaissance que Dieu a de Lui-même, si nous étions de simples théistes. En tant que chrétiens, nous apprenons, par la doctrine de la Sainte Trinité, que quelque chose d'analogue à une « société » existe à l'intérieur de l'Être divin, de toute éternité : que Dieu est Amour, non pas simplement en ce sens qu'Il est l'Amour au sens platonique, mais parce que, à l'intérieur de Lui-même, les concrètes réciprocités d'amour existent, dès avant tous les mondes, et que de là elles descendent aux créatures.

En outre, la liberté pour une créature doit signifier liberté de choisir ; or, le choix implique l'existence d'objets entre lesquels il s'exerce. Une créature sans entourage ne pourrait choisir, de sorte que la liberté, comme la conscience (si elles ne sont pas en réalité une seule et même chose), réclame encore la présence, en face du moi, de quelque chose qui ne soit pas le moi.

⁶ Par exemple, tout bon prestidigitateur accomplit des choses qui, pour le public, raisonnant à partir des données qu'il possède, semblent impliquer des contradictions absolues.

Le minimum nécessaire à l'exercice de la conscience et de la liberté serait que la créature fût capable de saisir Dieu, et donc elle-même en tant que distincte de Dieu. Il est possible que de telles créatures existent, conscientes seulement de Dieu et d'elles-mêmes et d'aucun de leurs semblables. Dans ce cas, leur liberté se réduit à un simple choix aimer Dieu plus qu'elles-mêmes ou elles-mêmes plus que Dieu. Mais une vie ainsi réduite à l'essentiel n'est pas imaginable pour nous. Et dès que nous essayons d'introduire la notion de connaissance entre des créatures semblables, nous nous heurtons à la nécessité d'une « nature ».

Les gens s'expriment souvent comme si rien n'était plus facile pour deux esprits purs que de se « rencontrer », de prendre conscience l'un de l'autre. Mais je ne vois aucune possibilité pour eux de le faire en l'absence d'un intermédiaire commun, constituant leur « monde extérieur », leur milieu. Même dans notre vague tentative pour imaginer pareille rencontre entre des esprits désincarnés se glisse, en général, subrepticement, la notion au moins d'un espace commun et d'un temps commun, qui donnent au suffixe *co*, dans *co-existence*, une signification ; or, l'espace et le temps sont déjà un milieu.

Mais ce n'est pas suffisant. Si vos pensées et vos passions m'étaient directement présentes, comme les miennes, sans aucune marque d'extériorité ni de différence, comment les distinguerais-je des miennes ? Et quelles pensées, quelles passions pourraient naître en nous, en l'absence d'objets susceptibles d'alimenter notre pensée et nos sentiments ? Que dis-je ? Pourrais-je même concevoir la moindre notion d'« extérieur » et d'« autre », sans avoir fait l'expérience d'un « monde extérieur » ? Vous pourrez me répliquer, en tant que chrétien, que Dieu (et Satan) affectent en réalité notre conscience de cette manière directe, sans signes d'« extériorité ». Oui, et il en résulte que la plupart des gens demeurent ignorants de leur existence à tous deux.

Il est donc permis de supposer que si les âmes humaines agissaient les unes sur les autres directement et immatériellement, ce serait un rare triomphe de la foi et de l'intuition, pour n'importe laquelle d'entre elles, de croire à l'existence des autres. Il serait plus difficile pour moi de connaître mon voisin, dans ces conditions, qu'actuellement de connaître Dieu ; en effet, pour discerner l'emprise de Dieu sur moi, j'ai actuellement le secours de choses qui m'atteignent à travers le monde extérieur, telles que la tradition de l'Église, la Sainte Écriture et la conversation d'amis religieux.

Ce dont nous avons besoin pour que la société humaine existe est exactement ce que nous possédons : quelque chose de neutre, ni vous ni moi, que nous pouvons tous deux manipuler pour nous faire signe l'un à l'autre. Je puis converser avec vous, parce que nous pouvons tous deux émettre des ondes sonores, dans l'air commun qui nous entoure. La matière, qui sépare les âmes, les réunit également. Elle permet à chacun de nous d'avoir un « extérieur », aussi bien qu'un « intérieur », de sorte que ce qui est pour vous actes de volonté et pensées se traduit pour moi en bruits et regards ; vous avez la possibilité non seulement d'exister, mais d'apparaître, d'où résulte pour moi le plaisir de faire votre connaissance.

La société implique donc un terrain commun, un « monde » dans lequel ses membres se rencontrent. S'il existe une société angélique, comme les chrétiens l'ont cru généralement, alors les anges doivent avoir aussi un monde, un terrain commun, quelque chose qui soit pour eux ce que la « matière » (au sens moderne et non scolastique du mot) est pour nous.

Mais si la matière doit jouer le rôle d'un champ neutre, elle doit posséder une nature propre, fixe. Si un « monde », ou un système matériel quelconque, n'avait qu'un seul habitant, il pourrait se conformer à tout moment à ses désirs, « les arbres, par amour, se presser pour lui donner de l'ombre⁷ ». Mais si vous pénétriez dans un monde variant ainsi au gré de tous mes caprices, vous seriez absolument incapable d'y exercer aucune activité et vous perdriez ainsi l'usage de votre libre arbitre. Je ne vois pas non plus comment vous pourriez me faire connaître votre présence, toute la matière, au moyen de laquelle vous chercheriez à me faire signe, se trouvant déjà sous mon contrôle, et donc échappant à votre action.

Or, si la matière a une nature fixe et obéit à des lois constantes, tous ses états ne peuvent être également conformes aux vœux d'une âme donnée, ni tous également profitables à l'agrégat particulier de matière qu'elle appelle son corps. Si le feu reconforte ce corps, à une certaine distance, il le détruira si la distance est réduite. D'où il résulte que, même dans un monde parfait, la nécessité existerait de ces signaux d'alarmes que les fibres sensibles de nos nerfs sont apparemment destinées à transmettre.

Cela implique-t-il un élément inévitable de mal (sous forme de souffrance) dans tous les mondes

⁷ Vers d'une chanson du poète anglais Alexandre POPE : « Where' er you walk », que l'auteur cite librement.

possibles ? Je ne le crois pas, car s'il est vrai, sans aucun doute, que le moindre péché représente un mal incalculable, le mal, par contre, qui résulte de la souffrance n'apparaît, lui, qu'à un certain degré, et la souffrance, quand elle n'atteint pas une certaine intensité, n'a rien de redoutable et n'existe même pas. Personne n'est incommodé par la progression du « tiède, délicieusement chaud, trop chaud, brûlant », qui nous avertit qu'il faut écarter notre main exposée au feu ; et, si j'en crois ma propre expérience, une légère douleur dans les jambes, quand on se met au lit après une journée de marche, est en réalité agréable.

Mais allons plus loin ; si la nature fixe de la matière exclut pour elle la possibilité d'être toujours, sous toutes ses formes, également agréable à une seule âme, à plus forte raison la matière qui compose l'univers ne peut-elle être distribuée, à tout moment, d'une manière qui convienne également et soit également agréable à chacun des membres d'une société. Si un homme, voyageant dans telle direction, descend une côte, celui qui va dans la direction opposée la monte nécessairement. Si un simple caillou se trouve où il me plaît, ce ne peut être qu'une pure coïncidence s'il se trouve également où il vous plaît.

Et c'est très loin d'être purement et simplement un mal ; au contraire, c'est l'occasion de tous ces actes de courtoisie, de respect, d'abnégation, par lesquels s'expriment l'amour, la bonne humeur et la modestie. Mais c'est incontestablement la porte ouverte à un grand mal : la rivalité et l'hostilité. Et si les âmes sont libres, on ne peut les empêcher de choisir la solution de la rivalité, de préférence à celle de la courtoisie. Et s'ils vont jusqu'à l'hostilité réelle, les humains peuvent exploiter la nature fixe de la matière pour se blesser mutuellement. La nature permanente du bois, qui nous permet de l'utiliser pour en faire une poutre, nous permet aussi de l'utiliser pour frapper notre voisin sur la tête. La nature permanente de la matière en général implique qu'en cas de lutte entre des êtres humains, la victoire, d'ordinaire, reste à ceux qui possèdent la supériorité des armes, de l'habileté et du nombre, même si leur cause est injuste.

Peut-être pouvons-nous concevoir un monde dans lequel Dieu corrigerait à tout moment les conséquences de cet abus que font ses créatures de leur libre arbitre, de sorte qu'une poutre de bois devienne douce comme un brin d'herbe, quand elle sert d'arme, et que l'air refuse de m'obéir si j'essaie d'émettre des ondes sonores porteuses de mensonges ou d'insultes. Mais dans un tel monde, les actes mauvais seraient impossibles, donc l'exercice de la volonté libre serait nul ; que dis-je ? Si le principe était poussé jusqu'à sa conclusion logique, les mauvaises pensées deviendraient impossibles, la substance cérébrale qui nous sert à penser se refusant à fonctionner quand nous essaierions de les formuler. Toute la matière, dans le voisinage des méchants serait susceptible de transformations imprévisibles.

Que Dieu ait le pouvoir, et qu'il en use parfois, de modifier la conduite de la nature et de produire ce que nous appelons des miracles, cela fait partie de la foi chrétienne, mais la conception même d'un monde commun, et donc stable, requiert que ces occasions soient extrêmement rares. Dans une partie d'échecs, vous pouvez faire à votre partenaire certaines concessions arbitraires qui sont aux règles ordinaires du jeu ce que les miracles sont aux lois de la nature. Vous pouvez renoncer à une occasion de roquer, ou permettre à l'autre, parfois, de reprendre une pièce déplacée par inadvertance. Mais si vous lui faites, à tout moment, toutes les concessions qui lui plaisent, si tous ses coups sont révocables, et si toutes vos pièces disparaissent chaque fois que leur position sur l'échiquier n'est pas à son goût, il n'y a plus moyen de jouer. Il en est de même de la vie des âmes dans un monde : des lois fixes, des conséquences se déroulant par nécessité de cause à effet, bref, tout l'ensemble de l'ordre naturel constituent à la fois les limites, à l'intérieur desquelles leur vie commune est enfermée, et aussi l'unique condition à laquelle cette vie est possible. Essayer de supprimer la possibilité de souffrance que l'ordre naturel et l'existence des volontés libres impliquent, et vous vous apercevrez que vous avez supprimé la vie elle-même.

Comme je l'ai dit plus haut, cet exposé des nécessités intrinsèques d'un monde se présente simplement comme une suggestion de ce qu'elles pourraient être. Ce qu'elles sont en réalité, seule l'Omniscience possède les données et la sagesse nécessaires pour le voir ; mais elles ne sont vraisemblablement pas *moins* compliquées que je ne l'ai suggéré. Inutile de dire que le mot « compliqué » se réfère ici uniquement à la compréhension humaine que nous en avons ; nous ne devons pas nous représenter Dieu déduisant, comme nous le faisons, d'un résultat à obtenir (la coexistence d'esprits libres) les conditions qu'il implique, mais plutôt l'acte créateur, comme un acte unique, d'une logique interne absolument parfaite, qui nous apparaît, au premier abord, comme la création de nombreux objets indépendants, et si nous allons plus au fond des choses, comme la création d'objets nécessaires les uns aux autres.

Nous pouvons même nous élever un peu au-dessus de cette conception de mutuelle nécessité, telle que je l'ai esquissée, nous pouvons réduire la matière, envisagée comme élément de séparation et de

rapprochement des âmes, au seul concept de pluralité, dont « séparation » et « rapprochement » sont seulement deux aspects.

A mesure que notre pensée chemine, l'unité de l'acte créateur et l'impossibilité de traiter la création comme une mécanique dont on pourrait supprimer tel ou tel élément, devient plus apparente. Peut-être ce monde n'est-il pas le « meilleur des mondes possibles », mais le seul possible.

Quand nous parlons de mondes possibles, nous ne pouvons désigner que des « mondes que Dieu aurait pu faire, mais qu'Il n'a pas faits ». Or, l'idée de ce que Dieu « aurait pu » faire implique une conception trop anthropomorphique de la liberté divine. Quelle que soit la définition que l'on donne de la liberté humaine, il est certain que la liberté divine ne peut se définir par l'indétermination entre des possibilités et le choix de l'une d'elles. Le bien parfait ne peut en aucun cas délibérer sur la fin à atteindre, ni la sagesse parfaite sur les moyens les plus appropriés à cette fin. La liberté de Dieu consiste dans le fait qu'aucune autre cause que Lui-même ne produit ses actes et qu'aucun obstacle extérieur ne les entrave ; que sa propre Bonté est la racine où ils prennent vie, et sa propre Puissance l'air dans lequel ils fleurissent.

Et cela nous amène au sujet du chapitre suivant : la bonté de Dieu.

Nous n'en avons rien dit jusqu'à présent et nous n'avons pas tenté de répondre à l'objection suivante : si l'univers devait, dès l'origine, comporter la possibilité de la souffrance, alors la bonté absolue aurait dû laisser l'univers incréé. Et je dois avertir le lecteur que je n'essaierai pas de prouver que créer valait mieux que ne pas créer. Je n'ai connaissance d'aucun critérium humain auquel puisse se référer une aussi monstrueuse question. On peut établir certaines comparaisons entre un état d'existence et un autre, mais tenter de comparer l'existence avec le néant, c'est parler pour ne rien dire. « Il serait préférable pour moi de ne pas exister. » Que signifie « pour moi » ? Comment pourrais-je, si je n'existais pas, bénéficier de ne pas exister ? Notre dessein est moins formidable ; il consiste simplement à découvrir comment, percevant un monde souffrant, et possédant l'assurance, pour des motifs totalement différents, que Dieu est bon, nous pouvons concevoir cette bonté et cette souffrance sans contradiction.

Chapitre III

LA BONTÉ DE DIEU

L'Amour peut supporter et l'Amour peut pardonner... mais jamais l'Amour ne peut se résigner à rencontrer la laideur dans son objet... Il ne peut donc jamais se résigner à notre péché, parce que le péché lui-même n'est pas susceptible de transformation mais il n'en va pas de même pour notre personne, parce qu'elle est susceptible de régénération.

TRAHERNE⁸, *Centuries of Meditation*, II, 30.

Dès que nous considérons la bonté de Dieu, le dilemme suivant nous menace.

D'une part, si Dieu est plus sage que nous, son jugement doit différer du nôtre en beaucoup de choses, et principalement en ce qui concerne le bien et le mal. Ce qui nous paraît bon peut donc ne pas l'être à ses yeux, et ce qui nous paraît mauvais peut aussi ne pas l'être.

D'autre part, si le jugement moral de Dieu diffère du nôtre à tel point que ce qui est « noir » pour nous puisse être « blanc » pour Lui, l'appeler bon n'a plus pour nous aucun sens ; en effet, dire « Dieu est bon », tout en professant que cette Bonté est totalement différente de la nôtre, revient simplement à dire, en réalité : « Dieu est nous ne savons quoi. » Et un attribut de Dieu absolument inconnu ne peut nous fournir aucun motif moral de L'aimer ni de Lui obéir. S'Il n'est pas (au sens où nous entendons ce mot) « bon », nous Lui obéirons peut-être, mais seulement par crainte, comme nous serions également prêts à obéir à un Démon tout-puissant. La doctrine de la Dépravation totale, quand on en tire la conséquence que, totalement dépravés, nous ne pouvons avoir aucune notion valable du bien, pourrait ainsi transformer le christianisme en une forme de culte diabolique.

Pour échapper à ce dilemme, il faut observer ce qui se produit, dans les relations humaines, quand un

⁸ Thomas TRAHERNE (1637-1674) a écrit en prose des oeuvres de littérature et de spiritualité. Ses oeuvres poétiques dont font partie les *Centuries of Meditation* ne furent retrouvées et publiées qu'au XIX^{ème} siècle. Elles sont plus remarquables par leur sens métaphysique que par leur beauté formelle.

homme de moralité inférieure entre dans la société de gens meilleurs et plus sages que lui, et s'initie peu à peu à leur conception des valeurs morales, expérience que je me trouve pouvoir décrire avec assez de précision car je suis passé par là. Quand j'arrivai à l'université, j'étais à peu près aussi dépourvu de conscience morale qu'il est possible à un garçon de l'être. Une légère répugnance pour la cruauté et l'avarice représentait tout mon bagage. De la chasteté, de la loyauté, de l'abnégation, j'avais à peu près l'opinion qu'un chimpanzé peut avoir de la musique classique. Par la miséricorde de Dieu, je tombai dans un groupe de jeunes gens (dont pas un seul, soit dit en passant, n'était chrétien), suffisamment proches de moi par l'intelligence et l'imagination pour qu'un contact immédiat s'établît, mais qui connaissaient la loi morale et essayaient de s'y conformer. Leur jugement concernant le bien et le mal était donc très différent du mien. Or, en pareil cas, voici ce qui arrive : on n'a pas le moins du monde l'impression d'être appelé à considérer comme « blanc » ce qu'on a jusqu'alors appelé « noir ». Les nouveaux jugements moraux ne se présentent pas à l'esprit comme de purs renversements des jugements antérieurs (bien qu'ils les renversent en réalité), mais plutôt comme des « seigneurs, dont on attendait avec certitude la venue ». On sait indubitablement dans quelle direction on va ; ce bien que l'on saisit est meilleur que les petites parcelles de bien que l'on possédait déjà, cependant il ne fait qu'un, pour ainsi dire, avec elles. Mais le plus frappant est que cette découverte de nouvelles valeurs morales s'accompagne d'un sentiment de honte et de culpabilité : on a conscience de s'être fourvoyé dans un milieu dont on n'est pas digne.

C'est à la lumière d'expériences de ce genre qu'il faut considérer la bonté de Dieu. Il est hors de doute que sa notion du « bien » diffère de la nôtre, mais ne craignez pas qu'il vous soit demandé, si vous y tendez, de renverser votre conception des valeurs morales. Quand la différence appropriée entre la morale divine et la vôtre vous apparaîtra, vous saurez, sans l'ombre d'un doute, que le changement exigé de vous va dans une direction que vous appelez déjà « le mieux ». La notion divine de « bien » diffère de notre notion humaine, mais il ne s'agit pas d'une différence absolue ; elle diffère de la nôtre, non pas comme le blanc du noir, mais comme le cercle parfait diffère de la première tentative que fait l'enfant pour dessiner une roue. Quand l'enfant aura appris le dessin, il saura que le cercle qu'il trace est bien celui-là même qu'il essayait de tracer dès le début.

L'Écriture sainte présuppose cette doctrine. Le Christ appelle les hommes au repentir, et cet appel serait dépourvu de sens si la morale divine était strictement différente de celle que les hommes connaissent déjà et transgressent. Il s'adresse à notre jugement moral existant : « Comment ne discernerez-vous pas de vous-même ce qui est juste ? » (Lc 12, 57). Dieu, dans l'Ancien Testament, fait aux hommes des remontrances, en se plaçant sur le terrain de leurs propres conceptions de la gratitude, de la fidélité, de la loyauté ; Il comparait, en quelque sorte, au tribunal de ses créatures : « Quelle iniquité vos pères ont-ils trouvée en Moi, pour s'éloigner de Moi ? » (Jér. 2, 5).

Après ces préliminaires, on pourra, je l'espère, suggérer sans imprudence que certaines conceptions de la bonté de Dieu, qui tendent à prévaloir dans notre esprit, bien qu'elles s'expriment rarement de façon claire, sont critiquables.

Quand nous parlons de la bonté de Dieu, aujourd'hui, nous entendons par là presque exclusivement sa faculté d'aimer, et en cela nous avons sans doute raison. Mais par Amour, dans ce contexte, la plupart d'entre nous entendent bienveillance, le désir de voir d'autres que soi-même heureux ; non pas heureux de telle ou telle façon précise, mais tout simplement heureux. Pour nous satisfaire, en réalité, il nous faudrait un Dieu qui dise à propos de toutes nos fantaisies : « Qu'importe, pourvu qu'ils soient contents... » Nous souhaitons, en fait, non pas tant un Père dans le Ciel, qu'un grand-père, un personnage complaisant et sénile, heureux de voir, comme on dit, « la jeunesse s'amuser », et dont le plan concernant l'univers se réduirait à ce que, chaque soir, on puisse dire avec juste raison : « Tout le monde a eu du bon temps. » Peu de gens, je le reconnais, formulent leur théologie exactement en ces termes, mais une conception assez voisine de celle-là se dissimule au fond de bien des esprits. Je ne prétends pas faire exception ; il me plairait beaucoup de vivre dans un univers gouverné suivant de tels principes. Mais puisqu'il est d'une évidence éclatante que ce n'est pas le cas, et puisque nous avons des raisons de croire, néanmoins, que Dieu est Amour, j'en conclus que ma conception de l'amour demande à être rectifiée.

J'aurais pu, en vérité, apprendre des poètes que l'Amour est quelque chose de plus grave et de plus magnifique que la simple bonté (au sens de bienveillance), que même l'amour entre les sexes est, d'après Dante, « un seigneur d'aspect terrible ». Il y a de la bonté dans l'Amour, mais Amour et bonté ne sont pas de la même dimension et, séparée des autres éléments de l'Amour, la bonté (réduite à la définition donnée

ci-dessus) implique une certaine indifférence fondamentale à l'égard de son objet, et même une sorte de mépris de cet objet. Elle consent très volontiers à la disparition de cet objet : nous connaissons tous des gens dont leurs bonnes dispositions à l'égard des animaux amènent constamment à les tuer, pour leur éviter de souffrir. La bonté, réduite à ces proportions, ne se soucie pas que son objet soit bon ou mauvais, pourvu seulement qu'il échappe à la souffrance. Comme l'Écriture le souligne, ce sont les bâtards que l'on gâte ; les fils légitimes, destinés à maintenir la tradition familiale, sont châtiés (Héb. 12, 8). C'est pour les indifférents que nous réclamons le bonheur à tout prix ; pour nos amis, nos amants, nos enfants, nous sommes exigeants et nous préférons les voir souffrir plutôt qu'heureux d'un bonheur méprisable et qui les éloigne de nous. Si Dieu est Amour, il est, par définition, quelque chose de plus que la simple bonté. Et il apparaît, d'après tous les textes, que s'Il nous a souvent repris et blâmés, jamais il ne nous a considérés avec mépris. Il nous fait l'intolérable honneur de nous aimer, au sens le plus profond, le plus tragique, le plus inexorable.

La relation de Créateur à créature est, bien entendu, unique et ne peut être mise en parallèle avec aucune relation de créature à créature. Dieu est à la fois plus loin de nous et plus près qu'aucun être. Plus loin, parce que la différence absolue entre celui qui a en soi le principe de son être et celui à qui l'être est communiqué est telle que, par comparaison, la différence entre un archange et un ver de terre est absolument insignifiante. Il fait et nous sommes faits ; Il est original et nous sommes dérivés. Mais en même temps, et pour la même raison, l'intimité entre Dieu et la plus humble de ses créatures est plus profonde qu'aucune intimité susceptible de s'établir entre une créature et une autre. La vie, à tout moment, nous est fournie par Lui ; notre pouvoir minuscule et miraculeux de libre arbitre ne s'exerce que sur des corps que Son énergie permanente maintient en état d'existence ; le pouvoir même que nous avons de penser nous est communiqué par Lui. Une relation tellement unique ne peut être saisie que par analogie ; à partir des différents types d'amour connus, entre les créatures, nous pouvons nous faire une notion, imparfaite mais utile, de l'amour de Dieu pour l'homme.

L'exemple le moins élevé, dans lequel on ne peut employer le mot « amour » que par extension, est celui du sentiment que l'artiste éprouve à l'égard de son oeuvre. La relation de Dieu à l'homme est dépeinte sous ce jour dans la vision de Jérémie, relative à l'argile et au potier (Jér. 18), et quand saint Pierre compare l'Église entière à un édifice auquel Dieu travaille, et chacun de ses membres aux pierres de cet édifice (1 Pierre 2, 5). De telles analogies sont, bien entendu, limitées : dans les exemples choisis, la matière travaillée n'est pas sensible, et certaines questions de justice et de pitié, qui surgissent quand les « pierres » sont réellement « vivantes », restent par conséquent dans l'ombre. Mais ce sont des analogies précieuses, dans les limites où elles sont valables. Nous sommes, non pas métaphoriquement mais en vérité même, une oeuvre d'art divine, quelque chose que Dieu fabrique et, donc, qu'Il n'abandonne pas avant de lui avoir donné un certain caractère. Nous nous heurtons de nouveau ici à ce que j'ai appelé « l'intolérable honneur ». Sur une esquisse faite négligemment pour amuser un enfant, il se peut qu'un artiste ne prenne pas beaucoup de peine ; il se contentera peut-être de l'abandonner, même si elle n'est pas exactement conforme à sa pensée. Mais pour le grand tableau de sa vie, pour l'oeuvre qu'il aime, bien que d'une façon différente, aussi ardemment qu'un homme aime une femme ou une mère son enfant, il prendra une peine infinie et causerait indubitablement une peine infinie au tableau s'il était doué de sensibilité. On peut imaginer aisément un tel tableau, effacé, gratté et refait à dix reprises, souhaitant d'être seulement une insignifiante esquisse, bâclée en une minute. De même, il est naturel pour nous de souhaiter que Dieu nous ait assigné un destin moins glorieux et moins ardu ; pourtant, ce faisant, ce n'est pas plus d'amour que nous réclamons, mais moins.

Un autre type d'amour est celui de l'homme pour l'animal, image constamment utilisée dans l'Écriture pour symboliser le rapport entre Dieu et les hommes : « Nous sommes son peuple et les brebis de son pâturage. » Cette analogie, sous certains aspects, est meilleure que la précédente, parce que le partenaire inférieur est doué de sensibilité, et pourtant manifestement inférieur ; mais elle est moins bonne, en ce sens que l'homme n'a pas fait l'animal et ne le comprend pas à fond.

Le grand mérite de cette comparaison réside dans le fait que l'association, disons de l'homme et du chien, est voulue essentiellement *pour* l'homme. Il domestique le chien, d'abord pour pouvoir l'aimer, et non pas afin d'être aimé de lui ; d'abord pour être servi par le chien, et non pas pour le servir. Néanmoins,

en même temps, les intérêts du chien ne sont pas sacrifiés à ceux de l'homme. Le but essentiel (pouvoir aimer le chien) ne peut être atteint sans qu'aussi le chien, à sa façon, aime l'homme ; et le chien ne peut servir l'homme sans que l'homme, d'une manière différente, serve le chien.

Or, justement parce que le chien est, d'après le jugement humain, l'une des « meilleures » parmi les créatures privées de raison et un objet digne de l'amour d'un homme – bien entendu un amour convenable dans son intensité et sa nature à un tel objet, et non pas une de ces sottises exagérations anthropomorphiques –, l'homme intervient dans la vie du chien et le rend plus aimable qu'il ne l'était à l'état naturel. A l'état de nature, le chien a une odeur et des habitudes qui rebutent l'amour de l'homme ; mais l'homme le lave, le domestique, lui enseigne à ne pas voler, et se met ainsi en mesure de l'aimer tout à fait. Pour le jeune chien, l'ensemble de ces opérations semblerait, à supposer qu'il soit théologien, jeter des doutes sérieux sur la « bonté » de l'homme ; mais le chien arrivé à son parfait développement et parfaitement dressé, plus grand que le chien sauvage, plus vigoureux et d'une longévité accrue, introduit, pour ainsi dire par grâce, dans un univers d'affections, de fidélités, de satisfactions et de bien-être dépassant absolument sa destinée d'animal, n'aurait pas de semblables doutes.

On observera que l'homme (je parle toujours ici de l'homme de bien) prend toute cette peine avec le chien et impose toute cette peine au chien, uniquement parce que c'est un animal élevé dans l'échelle des bêtes, parce qu'il est si près d'être aimable que cela vaut la peine de le rendre tout à fait digne d'amour. L'homme ne domestique pas le perce-oreille et ne donne pas de bain au mille-pattes. Nous pouvons souhaiter, en vérité, de compter si peu aux yeux de Dieu qu'Il nous laisse suivre tranquillement nos instincts naturels, qu'Il renonce à essayer de nous dresser pour faire de nous quelque chose de si différent de notre moi naturel ; mais, encore une fois, ce que nous réclamons là, ce n'est pas plus d'Amour, mais moins.

Une analogie plus noble, sanctionnée par la constante teneur des enseignements de Notre-Seigneur, est celle qui existe entre l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour d'un père pour son fils. Toutes les fois que nous l'employons (c'est-à-dire toutes les fois que nous disons l'oraison dominicale), il faut nous souvenir que le Sauveur s'en est servi dans un temps et dans un pays où l'autorité paternelle était autrement forte qu'elle ne l'est dans l'Angleterre contemporaine. Un père qui s'excuse presque d'avoir engendré son fils, qui craint de le réprimander, de peur de créer en lui des inhibitions, et même de l'instruire, de peur de contrarier l'indépendance de son esprit, est une image des plus trompeuses de la Paternité divine. Je ne soulève pas ici la question de savoir si l'autorité paternelle, telle qu'on la concevait jadis, était un bien ou un mal ; j'explique seulement ce que l'idée de paternité pouvait signifier pour les premiers auditeurs de Notre-Seigneur, et même pour leurs successeurs pendant bien des siècles. Et nous en concevons une notion plus exacte si nous réfléchissons à la manière dont Notre-Seigneur (bien que ne faisant qu'un avec son Père, d'après notre credo, et co-éternel avec Lui comme aucun fils terrestre ne l'est avec son père terrestre) considère son propre caractère de Fils, s'abandonnant entièrement à la Volonté paternelle et ne permettant même pas qu'on L'appelle « bon », parce que Bon est le nom même du Père. L'amour entre père et fils, dans cette analogie, signifie essentiellement amour d'autorité d'une part et amour d'obéissance de l'autre. Le père use de son autorité pour faire de son fils l'être humain qu'à juste titre, dans sa sagesse supérieure, il désire qu'il soit.

Même de nos jours, en fin de compte, un homme parlerait pour ne rien dire qui déclarerait : « J'aime mon fils, mais je ne me soucie nullement qu'il soit le dernier des chenapans, pourvu qu'il soit content. »

Enfin, nous arrivons à une comparaison pleine de danger et beaucoup plus limitée dans son application, qui se trouve être néanmoins la plus utile pour servir notre dessein actuel, je veux dire la comparaison entre l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour d'un homme pour une femme.

L'Écriture en use abondamment. Israël est une épouse infidèle, mais son céleste Époux ne peut oublier les jours heureux : « Je me suis souvenu de la piété de ta jeunesse, de l'amour de tes fiançailles, alors que tu me suivais au désert » (Jér. 2, 2). Israël est la fiancée pauvre, l'orpheline, que son amant a trouvée abandonnée au bord du chemin, qu'Il a vêtue, parée et embellie, et pourtant elle L'a trahi (Ez. 16, 6-15). « Adultères », nous appelle saint Jacques, parce que nous nous sommes détournés vers « l'amitié du monde », alors que Dieu « aspire jalousement à cet esprit qu'Il a implanté en nous » (Jac. 4, 4, 5). L'Église est l'Épouse du Seigneur, qu'Il aime à ce point qu'en elle Il ne peut supporter « ni tache, ni ride » (Eph. 5, 27).

La vérité que cette analogie tend à mettre en lumière est que l'Amour, de par sa nature même, exige le perfectionnement de l'objet aimé ; la simple « bonté », qui tolère n'importe quoi hormis la souffrance, dans son objet, est à ce point de vue aux antipodes de l'Amour. Quand nous devenons amoureux d'une femme, cessons-nous de nous soucier qu'elle soit propre ou sale, belle ou repoussante ? Est-ce que plutôt nous ne commençons pas précisément à nous en soucier ? Aucune femme a-t-elle jamais considéré comme une marque d'amour, de la part d'un homme, qu'il ne s'aperçoive pas de son aspect et s'en désintéresse ? L'Amour, certes, peut continuer d'aimer après que la beauté a disparu, mais pas à cause de cette disparition. L'Amour peut pardonner toutes les infirmités et aimer encore, malgré ces infirmités, mais l'Amour ne peut cesser de souhaiter leur guérison. L'Amour est plus sensible que la haine elle-même à la moindre souillure en son objet ; il est « plus délicat et plus sensible au moindre contact que les tendres cornes des escargots plissés ». De tous les pouvoirs, il est celui qui pardonne le plus mais qui compose le moins ; il se réjouit de peu, mais il réclame tout.

Quand le christianisme déclare que Dieu aime l'homme, cela veut dire qu'Il *l'aime*. Cela veut dire, non pas qu'Il a un certain souci « désintéressé », parce qu'en réalité indifférent, de notre bien-être, mais que, si redoutable et surprenante que soit cette vérité, nous sommes les objets de son amour.

Vous avez demandé un Dieu qui vous aime, vous L'avez. La grande puissance spirituelle que vous avez ainsi invoquée à la légère, le « Seigneur d'aspect terrible » est là, non pas une sénile bienveillance somnolente qui souhaiterait de vous voir heureux à votre guise, non pas la froide philanthropie d'un magistrat consciencieux, ni le souci de l'hôte responsable du confort des invités, mais le feu consumant Lui-même, l'Amour qui fit les mondes, obstiné comme l'amour d'un artiste pour son oeuvre, despotique comme l'amour d'un homme pour son chien, prévoyant et vénérable comme l'amour d'un père pour son enfant, jaloux, inexorable, exigeant, comme l'amour entre les sexes.

Comment cela peut-il se faire, je ne le sais pas ; il n'est pas donné à la raison d'expliquer pourquoi aucune créature, sans parler des créatures que nous sommes, peut bien avoir une si prodigieuse valeur aux yeux du Créateur. C'est évidemment un poids de gloire qui excède non seulement nos mérites mais, sauf en de rares moments de grâce, excède aussi nos désirs ; nous sommes enclins, telles les vierges de la tragédie antique, à conjurer Zeus de détourner de nous son amour. Pourtant, le fait paraît hors de doute. L'impassible parle comme sous l'empire de la passion, et Celui qui renferme en Lui-même la cause de sa propre félicité et de celle de tous les êtres s'exprime comme si, par impossible, Il se trouvait dans le besoin et bouleversé d'émotion. « Éphraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant favori ? Chaque fois que je parle contre lui, je me ressouviens encore de lui. Aussi pour lui mes entrailles se sont émues » (Jér. 31, 20). « Comment te délaisserais-je, Éphraïm ; te livrerais-je, Israël ? Mon cœur se retourne en moi » (Osée 11, 8). « Jérusalem, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu » (Mat. 23, 37).

Concilier la souffrance humaine avec l'existence de Dieu n'est un problème insoluble que si nous nous obstinons à attacher au mot « amour » un sens superficiel, et à considérer l'ordre des choses comme si l'homme en était le centre. L'homme n'est pas le centre ; Dieu n'existe pas pour l'homme. L'homme n'existe pas pour lui-même. « Tu as créé toutes choses, et pour ton plaisir elles sont et furent créées » (Apoc. 4, 11).

Nous avons été faits non pas, essentiellement, afin de pouvoir aimer Dieu (bien que nous soyons aussi faits pour cela) mais afin que Dieu puisse nous aimer, afin de devenir des objets en lesquels l'Amour divin puisse prendre « ses complaisances ». Demander que l'amour de Dieu se contente de nous, tels que nous sommes, c'est demander que Dieu cesse d'être Dieu. Parce que Dieu est ce qu'Il est, son amour doit, par la nature des choses, être gêné et repoussé par certaines taches que présente notre état actuel ; et parce que déjà Il nous aime, Il doit nécessairement travailler à nous rendre dignes d'amour. Nous ne pouvons même pas souhaiter, quand nous sommes dans de bonnes dispositions, qu'Il puisse se résigner à nos impuretés actuelles, pas plus que la jeune mendicante, recueillie par le roi Cophetua, ne peut souhaiter qu'il se résigne à ses haillons et à sa crasse, pas plus que le chien, ayant appris à aimer l'homme, ne peut souhaiter que cet homme soit tel qu'il tolère dans sa maison la bête hargneuse, couverte de vermine, puante, de la meute sauvage.

Ce que nous appelons, dans les conditions actuelles, notre « bonheur » n'est pas la fin que Dieu a principalement en vue ; mais quand nous serons tels que rien ne fasse en nous obstacle à Son amour, alors

nous serons heureux.

Je prévois bien que le cours de mon raisonnement peut soulever une objection. J'avais promis que, dans notre effort pour comprendre ce qu'est la Bonté de Dieu, il ne nous serait pas demandé d'accepter un renversement pur et simple de nos propres conceptions morales. Or, on m'objectera que ce renversement est précisément ce que l'on est en train de nous demander. Cette sorte d'amour que j'attribue à Dieu est, dira-t-on, justement cet amour que, chez les humains, nous qualifions « égoïste », un amour de possession, contrastant fâcheusement avec une autre sorte d'amour, qui cherche d'abord le bonheur de l'aimé et non la satisfaction de l'amant.

Je ne suis pas sûr, soit dit en passant, d'être absolument d'accord, même en ce qui concerne l'amour humain ; il me semble que je n'apprécierais pas beaucoup l'amour d'un ami qui se soucierait uniquement de mon bonheur et ne verrait aucun inconvénient à me voir devenir malhonnête. Néanmoins, l'objection est la bienvenue, et la réponse éclairera le problème d'une lumière nouvelle et corrigera ce que notre exposé a eu jusqu'à présent d'incomplet.

La vérité est que cette opposition entre amour égoïste et amour altruiste ne peut s'appliquer sans ambiguïté à l'amour de Dieu pour ses créatures. Les conflits d'intérêts, et donc les occasions, soit d'égoïsme, soit d'abnégation, surviennent uniquement entre des êtres habitant un monde commun : Dieu ne peut pas davantage entrer en compétition avec une de ses créatures que Shakespeare avec Viola⁹.

Quand Dieu se fait homme et vit comme une créature, parmi ses propres créatures, alors sa vie est une vie d'abnégation totale et aboutit au Calvaire.

Un philosophe panthéiste a dit : « Quand l'Absolu tombe dans la mer, il devient poisson » ; de la même manière, nous pourrions dire, nous, chrétiens, considérant l'Incarnation : lorsque Dieu se vide de sa gloire et se soumet à ces conditions dans lesquelles seuls l'égoïsme et l'altruisme ont un sens clair, Il se montre totalement altruiste. Mais Dieu, dans sa transcendance, – Dieu en tant que terrain inconditionné de toutes conditions – peut difficilement être envisagé de la même manière.

Nous qualifions l'amour humain d'égoïste quand il satisfait ses propres besoins aux dépens de ceux de son objet, par exemple quand un père garde chez lui, parce qu'il ne peut se résoudre à se priver de leur compagnie, les enfants qu'il devrait, dans leur propre intérêt, lancer dans la vie. Cette situation implique un besoin ou une passion de la part de celui qui aime, un besoin incompatible chez celui qui est aimé, et la méconnaissance ou l'ignorance coupable, chez le premier, des nécessités de l'autre.

Aucune de ces conditions n'existe dans la relation de Dieu à l'homme. Dieu n'a pas de besoins. L'amour humain, comme Platon nous l'enseigne, est fils de la pauvreté, d'un besoin ou d'un manque ; il est causé par un bien réel ou supposé, dans l'aimé, dont l'amant a besoin ou qu'il désire. Mais l'amour de Dieu pour nous, loin d'être causé par la bonté de son objet, est cause de toute la bonté qui se trouve dans cet objet. Par amour, Il nous a appelés d'abord à l'existence et ensuite à une amabilité réelle bien que dérivée.

Dieu est le Bien. Il peut communiquer le bien, mais Il ne peut ni en avoir besoin, ni l'acquérir. En ce sens, tout Son amour est, pour ainsi dire, foncièrement dépouillé, par définition même. Il a tout à donner et rien à recevoir. Donc, si Dieu, parfois, s'exprime comme si l'Impassible pouvait subir la passion et l'éternelle Plénitude être dans le besoin, et précisément, par rapport à ces êtres qui Lui doivent tout, à commencer par leur propre existence – cela peut signifier seulement, si cela signifie quelque chose d'intelligible pour nous, que Dieu, par pur miracle, s'est rendu capable de cette faim, qu'Il a créé en Lui ce besoin que nous pouvons satisfaire. S'Il a besoin de nous, c'est qu'il l'a choisi. Si le Cœur immuable peut être blessé par les pantins que Lui-même a fabriqués, c'est la Toute-Puissance divine, et aucune autre, qui L'a réduit à cette sujétion, librement, et dans une humilité qui passe l'entendement.

Si le monde n'existe pas, principalement, afin que nous puissions aimer Dieu, mais afin que Dieu puisse nous aimer, ce fait même, d'ailleurs, sur un plan plus profond, est ordonné à notre bien.

Si, Lui, qui en Lui-même ne peut manquer de rien, choisit d'avoir besoin de nous, c'est parce que nous avons besoin qu'on ait besoin de nous. Au commencement et à la fin de toutes les relations de Dieu avec l'homme, telles que nous les dévoile le christianisme, s'ouvre béant l'abîme d'un acte divin de pur don : l'élection de l'homme, tiré du néant, pour être le bien-aimé de Dieu, et donc (en un certain sens) celui dont Dieu a besoin, celui que Dieu désire, Lui qui, abstraction faite de cet acte, n'a besoin de rien, ne désire

⁹ Viola est l'héroïne d'une comédie de SHAKESPEARE : *Twelfth Night or what you will* (La nuit des rois ou ce que vous voudrez).

rien, puisqu'Il possède et qu'Il est, éternellement, tout bien.

Et cet acte, c'est en notre faveur qu'il s'accomplit. Il nous est bon de connaître l'amour, surtout l'amour du meilleur des objets : Dieu. Mais le connaître sous la forme d'un amour dans lequel nous serions essentiellement les amants et Dieu l'aimé, dans lequel nous Le chercherions et Il se laisserait trouver, dans lequel sa conformité à nos désirs, et non pas notre conformité aux siens, passerait en premier, serait Le connaître sous une forme fautive par rapport à la véritable nature des choses.

Nous sommes uniquement créatures ; notre rôle doit toujours être celui du patient par rapport à l'agent, de la femme par rapport à l'homme, du miroir par rapport à la lumière, de l'écho par rapport à la voix. Notre plus haute activité doit être réponse et non initiative. Expérimenter l'amour de Dieu sous une forme vraie, et non pas illusoire, c'est donc, pour nous, l'expérimenter sous forme d'abandon à son exigence, de conformité à son désir ; l'expérience opposée serait, pour ainsi dire, un solécisme contre la grammaire de l'être.

Je ne nie pas, bien entendu, que sur un certain plan nous puissions parler justement de la recherche de Dieu par l'âme et de l'amour que Dieu reçoit de l'âme, mais en fin de compte cette recherche de Dieu ne peut être qu'un mode, une apparence (*Erscheinung*) de Sa divine recherche de l'âme, puisque tout vient de Lui, puisque la possibilité même pour nous de L'aimer est un don de Lui, et puisque notre liberté est seulement liberté de Lui répondre bien ou mal. D'où il suit qu'à mon avis, rien ne différencie de façon plus nette le théisme païen du christianisme que la doctrine d'Aristote selon laquelle Dieu meut l'univers, Lui-même immobile, comme la Bien-Aimée meut son amant (*Mét.*, 12, 7). Pour nous, chrétiens : « L'amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais Lui qui nous a aimés » (I Jn 4, 10).

La première condition, donc, de ce que chez les hommes nous appelons un amour égoïste n'existe pas en Dieu. Il n'a pas de besoins naturels, pas de passions susceptibles d'entrer en compétition avec son désir du bien de ceux qu'il aime ; ou s'il se trouve en Lui quelque chose que nous devons, pour nous en faire une idée, comparer à une passion, à un besoin, ce quelque chose existe par sa propre volonté, et pour notre bien.

La seconde condition de l'amour égoïste manque également. Les intérêts réels d'un enfant peuvent différer de ce que l'affection de son père réclame instinctivement, parce qu'un enfant est un être séparé de son père, doué d'une nature qui a ses propres besoins, n'existe pas uniquement en fonction du père, ne trouve pas son plein épanouissement dans l'amour de son père, une nature aussi que le père ne comprend pas totalement. Mais les créatures ne sont pas ainsi séparées de leur Créateur et Il ne risque pas de les méconnaître. La place à laquelle Il les destine, dans le plan du monde, est la place pour laquelle elles sont faites. Qu'elles y parviennent et leur nature est comblée, leur bonheur atteint : une fracture est réduite dans l'univers, une angoisse apaisée.

Quand nous voulons être autre chose que ce que Dieu nous veut, nous voulons ce qui, en réalité, ne nous rendra pas heureux. Ces divines exigences qui, à nos oreilles naturelles, rendent un son de despotisme plutôt que d'amour, nous conduisent, en réalité, là où nous voudrions aller, si nous savions ce qui nous est bon.

Dieu exige notre adoration, notre obéissance, notre agenouillement. Allons-nous supposer qu'ils puissent lui procurer aucun bien, ou craignons-nous, comme le chœur, dans le drame de Milton, que l'humaine irrévérence puisse entraîner « une diminution de sa gloire » ? Un homme ne peut pas plus diminuer la gloire de Dieu en se refusant à l'adorer qu'un fou ne peut éteindre le soleil en gribouillant le mot « obscurité » sur les murs de sa cellule. Mais Dieu veut notre bien, et notre bien c'est de L'aimer (de cet amour de réponse propre aux créatures) et pour L'aimer, il nous faut Le connaître et si nous Le connaissons, nous tomberons la face contre terre. Si nous ne le faisons pas, cela montre simplement que l'objet que nous essayons d'aimer n'est pas encore Dieu, bien que ce soit peut-être la plus proche approximation de Dieu dont notre pensée et notre imagination soient actuellement capables.

Mais nous ne sommes pas seulement appelés à nous prosterner dans la crainte, nous sommes appelés à refléter la vie divine, à participer, à notre manière de créature, aux divins attributs, ce qui surpasse de beaucoup nos désirs présents. Nous sommes invités à « revêtir le Christ », à devenir comme Dieu. C'est-à-dire que Dieu, que cela nous plaise ou non, entend nous donner ce qu'il nous faut, et non pas ce dont nous croyons avoir besoin. Encore une fois, nous voilà encombrés de cet intolérable honneur, encombrés de trop d'amour, et non de trop peu.

Cependant, peut-être cette vue des choses est-elle encore en deçà de la vérité. Ce n'est pas seulement

que Dieu nous ait faits arbitrairement tels que Lui-même soit notre seul bien. Dieu, plutôt, est l'unique bien de toutes les créatures, et chacune doit, nécessairement, trouver son bien dans cette sorte et ce degré de jouissance de Lui qui est propre à sa nature. La manière et le degré peuvent varier avec la nature de la créature, mais qu'il puisse jamais exister aucun autre bien est un rêve athée.

George MacDonald¹⁰, dans un passage que je n'arrive pas à retrouver, représente Dieu disant aux hommes : « Vous devez être forts de ma force et bienheureux de ma béatitude, *car je n'en ai aucune autre à vous donner.* » C'est le dernier mot de l'histoire. Dieu ne peut donner que ce qu'Il a, et non ce qu'Il n'a pas. Il donne le bonheur qui existe, et non le bonheur qui n'existe pas.

Trois éventualités seulement se présentent : être Dieu ou bien être comme Dieu et participer à Son bien de la manière réceptive propre aux créatures, ou bien être malheureux. Si nous ne voulons pas apprendre à manger l'unique nourriture que produise l'Univers, l'unique nourriture qu'aucun univers possible puisse jamais produire, alors il nous faudra demeurer éternellement affamés.

Chapitre IV

LA MECHANCETE DE L'HOMME

Il n'est signe plus grand d'un orgueil invétéré que de se croire suffisamment humble.

LAW¹¹, *Serious Call*, ch. XVI.

Les exemples donnés dans le chapitre précédent tendaient à montrer que l'amour peut causer de la peine à son objet, mais seulement à supposer que cet objet ait besoin d'être modifié pour devenir pleinement aimable. Or, pourquoi nous, les hommes, avons-nous tant besoin d'être modifiés? La réponse chrétienne – à savoir que nous avons usé de notre volonté libre pour devenir très mauvais – est si connue qu'il est à peine besoin de la formuler. Mais rendre cette doctrine réellement vivante à l'esprit de l'homme moderne, et même du chrétien moderne, est une tâche très ardue.

Quand les apôtres prêchaient, ils pouvaient supposer que tous leurs auditeurs, même païens, avaient réellement conscience de mériter la colère divine. Les mystères païens étaient là pour apaiser ce sentiment, et la philosophie épicurienne se targuait de délivrer l'homme de la crainte du châtement éternel. C'est par opposition avec ce contexte que l'Évangile apparaissait comme la bonne nouvelle. Il annonçait une guérison possible à des hommes qui se savaient atteints d'une maladie mortelle. Mais tout cela a changé. Le christianisme doit maintenant prêcher le diagnostic – en lui-même une très mauvaise nouvelle – avant de réussir à trouver un auditoire susceptible de s'intéresser au remède.

A cela, deux causes principales. L'une, c'est que depuis environ cent ans notre attention s'est tellement concentrée sur une des vertus – la « bonté » ou la miséricorde – que la plupart d'entre nous ont l'impression que rien au monde n'est réellement bien, hormis d'être bon, et que rien au monde n'est réellement mal, hormis d'être cruel.

L'existence d'idées éthiques aussi mal agencées n'est pas exceptionnelle, et les autres époques ont eu également leurs vertus favorites et leurs curieuses insensibilités. Et à supposer qu'une vertu dût être cultivée aux dépens de toutes les autres, aucune ne le mériterait davantage que la miséricorde ; tout

¹⁰ George MACDONALD (1824-1905). Romancier et poète écossais né à Huntley dans le comté d'Aberdeen. Dès son jeune âge, il s'évada de l'atmosphère calviniste. Il fit ses études à l'université d'Aberdeen, puis à Londres, pour devenir ensuite ministre de l'Église congréganiste. Il exerça le ministère à Manchester, pour se consacrer enfin, revenu à Londres, à son oeuvre littéraire. Celle-ci se compose de poèmes et de romans qui décrivent la vie paysanne écossaise et sont imprégnés d'un profond sentiment religieux. Ses volumes de sermons et ses oeuvres littéraires exercèrent une grande influence par leur sincérité et leur enthousiasme moral. Les livres cités ici sont surtout les sermons et le roman intitulé *Alec Forbes of Howglen*, paru en 1865.

¹¹ William LAW (1686-1761). Professeur à Cambridge qu'il dut quitter en raison de sa fidélité aux Stuarts. Ses nombreux écrits de controverse, de spiritualité et de mystique exercèrent une profonde influence, notamment sur John et Charles Wesley, dont pourtant son esprit mystique, influencé par la théosophie de Jacob Boehme (1575-1624), le sépare. Le livre cité ici : *Serious Call to a devout and holy Life* (1728) (Appel sérieux à une vie dévote et sainte), est resté jusqu'à nos jours un classique de la piété anglicane.

chrétien doit en effet rejeter comme détestable cette propagande déguisée en faveur de la cruauté qui essaie de chasser de ce monde la pitié, en lui appliquant les épithètes injurieuses d'« humanitarisme » et de « sentimentalité ».

La réelle difficulté est que la « bonté » est une qualité qu'il nous est fatalement aisé de nous attribuer pour des raisons tout à fait fallacieuses. Nous nous *sentons* tous bienveillants quand rien ne nous contrarie au moment présent. On en vient ainsi facilement à se consoler de tous ses autres vices par la conviction que l'on a « le cœur bien placé », et que l'on « ne ferait pas de mal à une mouche », bien qu'en réalité on n'ait jamais fait le plus léger sacrifice pour un seul de ses semblables. Nous nous croyons bons, alors que nous sommes simplement heureux ; il n'est pas aussi facile, pour le même motif, de se croire tempérant, chaste ou humble.

La seconde cause est l'effet produit sur l'opinion publique par la psychanalyse, et en particulier par la théorie des refoulements et des inhibitions. Quelle que soit la signification réelle de ces théories, l'impression qu'elles ont laissée pratiquement sur la plupart des gens est que la honte est un sentiment dangereux et néfaste.

Nous avons travaillé à surmonter ce sentiment de recul, ce désir de dissimuler que la nature elle-même, ou la tradition presque universelle de l'humanité, ont attaché à la lâcheté, à l'impudicité, au mensonge et à l'envie. On nous dit « d'étaler ces choses au grand jour », non pas en vue de nous humilier, mais sous prétexte que « ces choses » sont très naturelles et qu'il n'y a pas lieu d'en avoir honte. Cependant, à moins que le christianisme ne soit complètement faux, la vue que nous avons de nous-mêmes, dans nos moments de honte, doit être la seule réellement conforme à la vérité, et la société païenne elle-même a généralement considéré l'« impudence » comme le nadir de l'âme. En essayant d'extirper la honte, nous avons anéanti un des remparts de l'esprit humain, exultant comme des insensés devant l'œuvre accomplie, comme faisaient les Troyens après avoir abattu leurs murailles et fait entrer le cheval dans Troie. Je crois que nous n'avons plus qu'une chose à faire : nous mettre à rebâtir le plus tôt possible. C'est un travail insensé que de vouloir supprimer l'hypocrisie en supprimant la tentation d'hypocrisie : la « franchise » des gens qui sont tombés plus bas que la honte est une bien piètre franchise.

Il est essentiel au christianisme que l'homme recouvre le vieux sens du péché. Le Christ tient pour acquis que les hommes sont mauvais. Tant que nous ne sentons pas réellement que Son opinion correspond à la vérité, bien que nous fassions partie du monde qu'Il est venu sauver, nous ne faisons pas partie de l'auditoire auquel s'adresse Sa parole. Il nous manque la condition première pour comprendre ce dont Il parle. Et quand des hommes tentent d'être chrétiens sans posséder cette conscience préliminaire du péché, il en résulte, presque nécessairement, un certain ressentiment contre Dieu qui leur paraît exiger toujours l'impossible et être perpétuellement en colère pour des raisons inexplicables. La plupart d'entre nous ont éprouvé, certains jours, une secrète sympathie pour le fermier mourant qui répondit au discours de son curé sur le repentir en demandant : « Quel mal lui ai-je jamais fait à *Lui* ? » Voilà le hic. Le pire que nous ayons à nous reprocher à l'égard de Dieu, c'est de L'avoir laissé de côté. Pourquoi ne nous rendrait-Il pas la pareille ? Pourquoi ne pas vivre chacun chez soi ? S'il est un être, entre tous, qui ne devrait pas se fâcher, c'est bien Lui. Il n'a pas de mal, Lui, à être bon !

Eh bien, au moment où l'on se sent réellement coupable – et ces moments-là sont trop rares dans nos vies – tous ces blasphèmes s'évanouissent. La faiblesse humaine excuse beaucoup de choses, nous le sentons bien, mais pas *cela*, cet acte laid, d'une bassesse incroyable, dont aucun de nos amis ne serait capable, dont même un parfait petit salaud comme X aurait eu honte, que pour rien au monde nous ne permettrions que l'on divulgue. Dans ces moments-là, nous connaissons réellement que cet aspect de nous-mêmes, révélé par cet acte-là, est, et doit être, odieux à tous les hommes de bien et, s'il en existe, aux puissances supérieures à l'homme. Un Dieu qui ne considérerait pas *cela* avec une aversion implacable ne serait pas un être bon. Nous ne pouvons même pas souhaiter qu'un tel Dieu existe, cela reviendrait à souhaiter que disparaissent de l'univers tous les nez, que l'odeur du foin, des roses, ou de la mer ne réjouisse plus l'odorat d'aucune créature, sous prétexte que notre propre haleine sent mauvais.

Quand nous *disons* simplement que nous sommes mauvais, la « colère de Dieu » nous paraît une doctrine barbare ; dès que nous *percevons* en nous le mal, elle nous apparaît comme inévitable, comme un simple corollaire de Sa bonté. Garder toujours présente à l'esprit la révélation intime que nous apportent de tels moments, apprendre à déceler la même corruption réelle, inexcusable, sous un nombre toujours plus grand de déguisements variés, est donc indispensable à une véritable compréhension de la foi chrétienne.

Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'une doctrine nouvelle. Je ne tente rien de très magnifique dans ce chapitre. J'essaie simplement d'amener mon lecteur (et moi-même encore davantage) à franchir un *pons asinorum*, à faire un premier pas hors du paradis des fous, hors de l'illusion pure. Mais l'illusion est devenue, dans les temps modernes, si forte, qu'il me faut ajouter quelques considérations tendant à rendre la réalité moins incroyable.

1. Nous sommes dans l'illusion, parce que nous regardons les choses de l'extérieur. Nous ne nous croyons pas, en gros, pires que Y que tout le monde considère comme quelqu'un de bien, et nous nous croyons meilleurs, certainement (nous nous garderions bien cependant de le clamer sur les toits) que cet abominable X.

Même au point de vue superficiel, nous sommes probablement en cela dans l'erreur. Ne soyez pas si sûr que vos amis vous jugent aussi bon que Y. Le fait même que vous le choisissiez comme point de comparaison est suspect ; vous ne lui arrivez probablement pas à la cheville, et aucun de vos amis non plus.

Mais supposons que Y et vous-même paraissiez tous les deux « pas mauvais ». Jusqu'à quel point, chez Y, les apparences sont-elles trompeuses, c'est une affaire entre Dieu et lui. Les apparences, chez lui, peuvent n'être pas trompeuses ; vous savez que chez vous elles le sont. Cela vous fait peut-être l'effet d'une simple farce, parce que je pourrais en dire autant à Y, et à chacun d'entre nous à tour de rôle. Mais c'est justement le nœud de l'argument. Tout homme, à moins d'être très saint ou très arrogant, est obligé de se hausser pour vivre au niveau des apparences d'autrui ; il sait très bien qu'il y a en lui quelque chose de bien inférieur, même à sa conduite la plus relâchée en public, même à ses propos les plus osés. En un éclair, tandis que votre ami hésite devant un mot, qu'est-ce qui vous passe par la tête ? Nous n'avons jamais dit toute la vérité. Nous pouvons bien confesser, dans la conversation, des *faits* vilains, la plus basse des lâchetés ou la plus sordide et la plus banale des impuretés, mais le ton est faux. L'acte même de confesser, un soupçon d'hypocrisie dans le regard, une pointe d'humour, tout cela contribue à introduire une dissociation entre les faits et votre propre moi. Nul ne pourrait deviner à quel point ces choses sont familières et, en un sens, naturelles, à votre âme, à quel point elles font corps avec tout le reste ; là, tout au fond, dans la tiédeur intime des rêves, elles ne rendent aucun son discordant, elles sont bien loin d'être aussi étranges et faciles à détacher du reste de vous-même qu'elles le paraissent une fois transformées en paroles. Nous laissons entendre, et souvent nous le croyons, que nos habitudes vicieuses sont des actes exceptionnels et isolés, et nous faisons l'erreur opposée à propos de nos vertus, comme le mauvais joueur de tennis appelle sa forme normale « mes mauvais jours » et prend ses rares succès pour la normale.

Je ne pense pas que ce soit notre faute si nous ne pouvons pas dire la vraie vérité sur nous-mêmes ; ce murmure intime, persistant, incessant, que font le dépit, la jalousie, la luxure, la cupidité et la complaisance en nous-mêmes, la parole est purement et simplement impuissante à l'exprimer. Mais l'important est que nous ne prenions pas nos déclarations, inévitablement incomplètes, pour l'expression parfaite de ce qu'il y a de pire au-dedans de nous-mêmes.

2. Une réaction – en elle-même salutaire – se produit actuellement contre les conceptions purement privées ou domestiques de la moralité, un réveil de l'aspect *social* de la conscience. Nous nous sentons impliqués dans un système social inique et portant notre part d'une culpabilité collective. C'est très vrai, mais il peut arriver que l'ennemi se serve même de certaines vérités pour nous tromper.

Prenez garde que l'idée de péché collectif ne détourne votre attention de ces vieilles rengaines concernant des péchés personnels qui n'ont rien à faire avec « le système », et dont on peut s'occuper sans attendre le millénaire. Car la culpabilité collective ne peut sans doute pas être, et elle n'est certainement pas, ressentie avec la même force que la culpabilité personnelle. Pour la plupart d'entre nous, tels que nous sommes actuellement, cette notion est une simple excuse pour esquiver le problème réel. Quand nous aurons appris vraiment à connaître notre corruption individuelle, alors, certes, nous pourrions nous mettre à penser à nos fautes collectives, et nous n'y penserons jamais trop. Mais il faut apprendre à marcher avant de courir.

3. Nous éprouvons parfois l'étrange illusion que le temps suffit à effacer le péché. J'ai entendu les autres, et je me suis entendu moi-même, raconter des actes de cruauté ou des mensonges commis dans l'enfance, comme s'ils ne concernaient nullement le narrateur actuel, et même comme s'il ne lui restait

plus qu'à en rire. Cependant le temps seul ne change rien ni au fait du péché, ni à sa culpabilité. Ce n'est pas le temps qui nous lave de nos fautes, mais le repentir et le sang du Christ ; et si nous nous sommes repentis de ces péchés d'autrefois, nous devrions nous rappeler le prix de notre pardon et rester dans l'humilité.

Quant au fait même d'un péché, est-il probable que quoi que ce soit l'efface ? Tous les moments du temps sont éternellement présents à Dieu. N'est-il pas tout au moins possible que sur quelques-unes des innombrables visées de Son éternité aux multiples dimensions, Il nous voie à jamais, dans la nursery, arrachant les ailes d'une mouche, collégien nous livrant à la sornioiserie, au mensonge et à l'impureté, adulte cédant à la lâcheté ou à l'insolence à l'égard d'un inférieur ?

Il se peut que le salut consiste non pas dans l'annulation de ces moments éternels, mais dans la parfaite humilité qui supporte à jamais la honte, se réjouissant de l'occasion qu'elle fournit à la compassion divine de s'exercer, et heureuse que l'univers entier en soit informé. Peut-être, dans ce moment éternel, saint Pierre – il me pardonnera si je me trompe – renie-t-il à jamais son Maître. S'il en est ainsi, il serait bien vrai de dire que les joies du ciel sont pour la plupart d'entre nous, dans notre condition actuelle, « un goût acquis », et certaines habitudes de vie pourraient nous mettre dans l'incapacité de l'acquérir. Peut-être ceux qui se perdent sont-ils ceux qui n'osent pas paraître dans un lieu aussi *public*.

Bien entendu, je ne sais pas si tout cela est vrai, mais je crois que cette hypothèse mérite de nous demeurer présente à l'esprit.

4. Il faut nous défendre contre cette impression que « le nombre crée la sécurité ». Nous avons naturellement le sentiment que si *tous* les hommes sont aussi mauvais que le disent les chrétiens, le mal doit être alors bien excusable.

Quand tous les élèves échouent à un examen, c'est que sûrement les sujets étaient trop difficiles. Tel est l'avis des professeurs de l'école jusqu'au moment où ils apprennent qu'il est d'autres écoles où quatre-vingt-dix pour cent des élèves ont été reçus avec les mêmes sujets. Alors, ils commencent à soupçonner que l'échec de leurs élèves n'est pas le fait des examinateurs. Or, il est arrivé à beaucoup d'entre nous de vivre dans quelque « poche » locale de la société humaine, une école, un collège, un régiment, une profession, qui était un mauvais milieu. Et à l'intérieur de cette poche certains actes étaient considérés simplement comme normaux (« tout le monde le fait ») et certains autres comme relevant d'une vertu impraticable et extravagante. Mais, en quittant cette mauvaise compagnie, nous avons découvert avec horreur que, dans le monde extérieur, ce qui nous paraissait normal appartenait à cette catégorie de choses qui ne viennent même pas à l'esprit des gens comme il faut, et que ce qui nous semblait vertu extravagante passait pour le minimum normal de décence. Ce que nous avions pris pour des scrupules morbides et baroques quand nous nous trouvions à l'intérieur de la « poche », nous paraissait être maintenant les seuls éclairs de lucidité dont nous eussions bénéficié.

Il est sage d'envisager l'hypothèse que la race humaine tout entière (qui est peu de chose dans l'univers) soit en fait, précisément, une de ces poches locales mauvaises, un mauvais collège ou un mauvais régiment isolé, à l'intérieur duquel un minimum de décence passe pour vertu héroïque et la corruption absolue pour une imperfection pardonnable.

Mais existe-t-il quelque indice – la doctrine chrétienne elle-même mise à part – qu'il en soit ainsi ? Je le crains fort.

En premier lieu, il y a ces gens bizarres, parmi nous, qui n'acceptent pas la norme locale, qui fournissent la preuve alarmante qu'une conduite tout à fait différente est en réalité possible. Mais le pire c'est que ces gens, même très éloignés les uns des autres dans le temps et dans l'espace, ont le « chic » suspect de s'entendre sur l'essentiel, presque comme s'ils étaient en communication avec une opinion publique plus vaste, à l'extérieur de la poche. Ce que Zarathoustra, Jérémie, Socrate, Gotama, le Christ¹² et Marc Aurèle ont de commun à ce point de vue est loin d'être négligeable.

Enfin nous trouvons en nous-mêmes, actuellement encore, une approbation théorique de cette conduite que personne ne pratique. Même à l'intérieur de la poche, nous ne disons pas que la justice, la pitié, la force d'âme et la tempérance soient *sans* valeur, mais seulement que les mœurs locales sont aussi justes, courageuses, tempérantes et miséricordieuses que l'on peut raisonnablement l'attendre. On dirait un peu que le règlement scolaire négligé, même à l'intérieur de cette mauvaise école, a un certain rapport avec

¹² Je fais mention du Dieu incarné parmi les maîtres humains pour souligner le fait que la *principale* différence entre Lui et eux ne réside pas dans l'enseignement moral (dont je m'occupe ici) mais dans sa Personne et sa Fonction.

quelque monde plus vaste, et qu'à la fin du trimestre il se pourrait très bien que nous devions affronter l'opinion publique de ce monde-là.

Mais voici bien le pire de tout : nous ne pouvons nous empêcher de constater que seul le degré de vertu que nous considérons actuellement comme impraticable peut sauver notre race du désastre, même sur cette planète.

La norme morale, qui semble avoir été introduite dans la « poche », de l'extérieur, se trouve être terriblement appropriée aux conditions de vie à l'intérieur de cette poche, tellement appropriée que si la race humaine se mettait à pratiquer la vertu avec constance, pendant seulement dix ans, la terre serait remplie d'un pôle à l'autre de paix, d'abondance, de santé, de joie, de dilatation du cœur, et que rien d'autre n'est susceptible de provoquer ce résultat.

C'est peut-être la coutume, parmi nous, de traiter le règlement militaire comme lettre morte ou conseil de perfection, néanmoins, dès maintenant, toute personne qui réfléchit un instant peut constater qu'en face de l'ennemi cette négligence va coûter la vie à chacun de nous. C'est alors que nous serons amenés à envier les « scrupuleux », les « pédants », les « illuminés », qui auront pris la peine d'enseigner à leurs hommes à tirer, à creuser des tranchées et à économiser l'eau des bidons.

5. La société plus vaste à laquelle j'oppose ici la « poche » humaine peut ne pas exister, comme l'affirment certains, et en tout cas nous n'en avons aucune expérience. Nous n'avons pas de contacts avec les anges ni avec les races non déchues. Mais à l'intérieur de notre propre race nous pouvons saisir quelque vague soupçon de la vérité. On peut concevoir les différents âges et les différentes cultures comme autant de « poches », l'une par rapport à l'autre. J'ai dit, quelques pages plus haut, que des âges divers ont excellé en des vertus diverses. Si donc nous sommes tentés de penser que nous, Européens occidentaux modernes, nous ne sommes tout de même pas si mauvais que cela, puisque nous sommes relativement humains, – si, en d'autres termes, nous estimons que Dieu devrait être content de nous pour ce motif – demandons-nous si nous estimons que Dieu aurait dû être satisfait de la cruauté des âges cruels, sous prétexte qu'ils excellaient en courage ou en chasteté. Vous verrez immédiatement que c'est une chose impossible.

En réfléchissant à l'impression que nous produit la cruauté de nos ancêtres, nous pouvons nous faire une idée de l'effet que leur produiraient notre mollesse, notre mondanité et notre timidité, et partant, de ce que Dieu pense d'eux et de nous.

6. Peut-être l'insistance avec laquelle je parle de « bonté » a-t-elle déjà soulevé une protestation dans l'esprit de certains lecteurs. La cruauté ne va-t-elle pas croissant en réalité à l'époque où nous vivons ? C'est possible, mais je crois que s'il en est ainsi c'est parce que nous avons essayé de réduire toutes les vertus à la bonté. Car Platon avait raison d'enseigner que la vertu est une. Vous ne pouvez pas être bon à moins de posséder toutes les autres vertus. Si, lâche, vaniteux et paresseux, vous n'avez encore jamais fait grand mal à aucun de vos semblables, c'est uniquement parce que le bien-être de votre prochain ne s'est encore jamais trouvé en conflit réel avec votre sécurité, votre amour-propre ou vos aises. Tous les vices mènent à la cruauté. Même un bon sentiment comme la pitié, s'il n'est pas contrôlé par la charité et la justice, mène, par la colère, à la cruauté. La plupart des atrocités sont provoquées par le récit des atrocités commises par l'ennemi, et la pitié pour les classes opprimées, quand on l'isole de la loi morale dans son ensemble, mène, par un processus très naturel, aux brutalités implacables d'un régime de terreur.

7. Certains théologiens modernes ont, à bon droit, protesté contre une interprétation moraliste à l'excès du christianisme. La Sainteté de Dieu est quelque chose de plus et quelque chose d'autre que la perfection morale. Ses exigences à notre égard sont quelque chose d'autre et quelque chose de plus que celles du devoir moral. Je ne le nie pas, mais cette notion, comme celle de culpabilité collective, sert très facilement à éluder le problème réel. Il se peut que Dieu soit plus que le bien moral, Il n'est pas moins. La route de la terre promise passe par le Sinaï.

Il se peut que la loi morale n'existe que pour être dépassée, mais ceux-là ne la dépassent pas qui n'ont pas d'abord reconnu ses droits sur eux, ensuite essayé de toutes leurs forces de s'y soumettre, et enfin regardé en face le fait d'avoir échoué.

8. « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente » (Jac. 1, 13). De nombreuses écoles de pensée voudraient nous pousser à rejeter la responsabilité de notre comportement sur quelque nécessité

inhérente à la nature même de la vie humaine et ainsi, de façon indirecte, sur le Créateur.

Les formes populaires de cette opinion sont la doctrine évolutionniste, d'après laquelle ce que nous appelons le mal, dans l'homme, est un legs forcé qui nous vient de nos ancêtres animaux, et la doctrine idéaliste, d'après laquelle ce mal est une simple conséquence du fait que nous sommes des êtres finis.

Or le christianisme, si j'ai compris les épîtres de saint Paul, admet que la parfaite obéissance à la loi morale, que nous trouvons inscrite dans nos cœurs, et dont la nécessité nous apparaît, même sur le plan biologique, n'est pas, en fait, possible à l'homme. Ici surgirait une difficulté réelle, quant à notre responsabilité, si cette parfaite obéissance avait dans la pratique le moindre rapport avec la manière de vivre de la plupart d'entre nous. Un certain degré d'obéissance que, vous et moi, nous n'avons pas su atteindre au cours des dernières vingt-quatre heures est certainement possible. Le fond du problème ne doit pas nous servir une fois de plus d'échappatoire. Ce qui concerne la plupart d'entre nous, c'est bien moins la question soulevée par saint Paul que cette simple déclaration de William Law : « Si vous vous arrêtez pour vous demander pourquoi vous n'êtes pas aussi pieux que l'étaient les premiers chrétiens, votre propre cœur vous répondra que ce n'est ni par ignorance ni par impuissance, mais purement et simplement parce que vous ne l'avez jamais vraiment voulu » (*Serious Call*, ch. 2).

Ce serait se méprendre sur le sens de ce chapitre que d'y voir une réaffirmation de la doctrine de la totale corruption de l'homme. Je ne crois pas à cette doctrine, en partie pour le motif logique que si notre corruption était totale nous ne pourrions pas connaître que nous sommes corrompus, et en partie parce que l'expérience nous montre beaucoup de bon dans la nature humaine.

Je ne préconise pas non plus la mélancolie universelle. J'attribue une valeur à la honte, non pas en tant que sentiment, mais en raison de la lucidité intime qu'elle détermine. Je crois qu'il serait à souhaiter que cette lucidité fût permanente, dans l'esprit de chacun de nous ; quant à la question de savoir si les sentiments pénibles qui l'accompagnent sont à encourager, c'est là un problème technique de direction spirituelle que je ne suis pas qualifié, en tant que laïc, pour traiter. Mon opinion personnelle – je la donne pour ce qu'elle vaut – est que toute tristesse qui ne procède pas, soit du repentir d'un péché concret, déterminant immédiatement amendement et réparation, soit de la pitié, déterminant immédiatement assistance active, est purement et simplement mauvaise ; et je crois que nous péchons tous, tant que nous sommes, en désobéissant sans nécessité à l'injonction de l'apôtre : « Réjouissez-vous. »

L'humilité, passé le premier choc, est une vertu gaie ; c'est l'incroyant superbe, essayant désespérément, en dépit de désillusions répétées, de conserver sa « foi en la nature humaine », qui est réellement triste.

J'ai visé ici à atteindre l'intelligence et non la sensibilité ; j'ai essayé de convaincre le lecteur que nous sommes en réalité, actuellement, des créatures dont l'état moral doit être nécessairement, à certains égards, un objet d'horreur pour Dieu, comme elle est, quand nous la voyons réellement, un objet d'horreur pour nous-mêmes. Cela, je crois que c'est un fait, et je remarque que plus un homme est saint, plus il a pleinement connaissance de ce fait.

Peut-être vous êtes-vous imaginé que cette humilité, chez les saints, est une pieuse illusion dont Dieu sourit. C'est là une erreur des plus dangereuses. Elle est dangereuse en théorie, parce qu'elle vous amène à identifier une vertu (c'est-à-dire une perfection) avec une illusion (c'est-à-dire une imperfection), ce qui est nécessairement absurde. Elle est dangereuse en pratique, parce qu'elle encourage un homme à prendre ses premiers éclairs de lucidité concernant sa propre corruption pour un début d'auréole autour de sa tête imbécile. Non, croyez-le bien, quand les saints disent qu'ils sont – même eux – vils, ils enregistrent la vérité avec une rigueur toute scientifique.

Comment les choses en sont-elles venues là ? Dans le chapitre suivant, je donnerai, dans la mesure où je la comprends, la réponse chrétienne à cette question.

Chapitre V

LA CHUTE DE L'HOMME

L'obeyr est le propre office d'une âme raisonnable.

MONTAIGNE, II, XII.

La réponse chrétienne à la question proposée dans le chapitre précédent est contenue dans la doctrine de la Chute. D'après cette doctrine, l'homme est actuellement un objet d'horreur à Dieu et à lui-même, et une créature mal adaptée à l'univers, non pas parce que Dieu l'a fait tel, mais parce qu'il s'est rendu tel en abusant de sa volonté libre. A mon avis, c'est là l'unique fonction de cette doctrine. Elle existe pour nous protéger contre deux théories sous-chrétiennes concernant l'origine du mal : le monisme, d'après lequel Dieu Lui-même, étant « au-dessus du bien et du mal », produit indifféremment des effets auxquels nous donnons ces deux noms, et le dualisme, d'après lequel Dieu produit le bien, tandis qu'une Puissance, égale à Lui et indépendante de Lui, produit le mal.

Contre ces deux opinions, le christianisme affirme que Dieu est bon, qu'Il a fait toutes choses bonnes et en vue de leur bonté, que l'une des choses bonnes qu'Il a faites, la volonté libre de créatures raisonnables, de par sa nature même, impliquait la possibilité du mal ; et que les créatures, usant de cette possibilité, sont devenues mauvaises.

Or, cette fonction, telle que je viens de la définir, est la seule que je reconnaisse à la doctrine de la chute, et il faut la distinguer de deux autres fonctions qu'on lui attribue sans doute parfois, mais que je rejette.

D'abord, je ne vois pas qu'elle apporte une réponse à la question : « Était-il mieux pour Dieu de créer que de ne pas créer ? » C'est là une question que j'ai déjà écartée. Si toutefois elle a un sens, je suis certain, puisque je crois en la bonté de Dieu, qu'il faut y répondre par un oui. Mais je doute qu'elle signifie quoi que ce soit ; et même dans l'affirmative, on ne peut certainement pas atteindre la réponse au moyen des seuls jugements de valeur que l'homme puisse porter, dans les limites de son intelligence.

En second lieu, je ne crois pas que la doctrine de la chute puisse être utilisée pour montrer qu'il est juste – il s'agit de justice vindicative – de punir des individus pour les fautes de leurs lointains ancêtres. Certaines formes de cette doctrine semblent l'impliquer, mais je doute qu'une seule d'entre elles, dans la pensée de son auteur, ait eu véritablement ce sens.

Les Pères disent bien parfois que nous sommes punis pour le péché d'Adam, mais ils disent bien plus souvent que *nous* avons péché en la personne d'Adam. Il est peut-être impossible de découvrir le sens qu'ils ont attaché à ces mots, ou bien on peut déclarer que ce qu'ils signifiaient est erroné. Mais je ne crois pas que l'on puisse écarter cette expression comme un pur « idiotisme¹³ ». A tort ou à raison, ils ont cru que nous étions *réellement* – et non pas simplement par une fiction légale – impliqués dans l'acte d'Adam. Tenter de formuler cette croyance en disant que nous étions « en Adam », dans un sens physique, est peut-être bien inacceptable ; mais c'est évidemment une toute autre question de savoir si cette croyance elle-même est simplement une confusion ou bien une intuition pénétrante de réalités spirituelles, dépassant notre compréhension normale.

Pour le moment cependant, cette question n'est pas soulevée ; comme je l'ai dit, mon intention n'est aucunement de démontrer que le fait que l'homme moderne ait hérité des incapacités contractées par ses lointains ancêtres soit un exemple de justice vindicative. Pour moi, c'est plutôt un exemple de ces nécessités qu'impliquait la création d'un monde stable, et que nous avons considérées au chapitre II. Il eût été, sans aucun doute, possible à Dieu de supprimer, par miracle, les conséquences du premier péché commis par un être humain, mais cela n'aurait pas servi à grand-chose, à moins qu'Il ne fût prêt à supprimer les conséquences du second péché, puis du troisième, et ainsi de suite, indéfiniment. Si ces miracles devaient cesser, alors, tôt ou tard, nous devions parvenir à notre lamentable condition actuelle ; s'ils ne devaient pas cesser, alors, ce monde, continuellement étayé et corrigé de la sorte par l'intervention divine, eût été un monde où rien d'important n'eût jamais dépendu du choix de l'homme, et où le choix lui-même aurait bientôt cessé d'exister, l'une des possibilités apparentes n'aboutissant manifestement à

¹³ N. P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, p. 516.

aucun résultat et n'étant donc pas en réalité une possibilité. Comme nous l'avons vu, pour que le joueur d'échecs soit libre de jouer le jeu, il faut un échiquier rigide, sur lequel les pièces puissent se déplacer suivant des règles strictes.

Après avoir isolé ce que je conçois comme la signification véritable de la doctrine relative à la chute de l'homme, considérons maintenant cette doctrine en elle-même. L'histoire de la Genèse (pleine de l'inspiration la plus profonde) est l'histoire d'une pomme magique communiquant la connaissance, mais dans l'évolution de la doctrine, on a perdu de vue le caractère magique inhérent à cette pomme, et l'histoire est devenue simplement celle d'une désobéissance.

J'ai le plus profond respect pour les mythes païens eux-mêmes, encore plus pour les mythes de la Sainte Écriture. Je ne doute donc pas que la version qui met en relief la pomme magique et rapproche les arbres de la vie et de la science contienne une vérité plus profonde et plus subtile que celle qui fait de la pomme, purement et simplement, un gage d'obéissance. Mais je présume que le Saint-Esprit n'aurait pas permis que cette version se développât dans l'Église et conquît l'assentiment d'illustres docteurs si elle n'était, elle aussi, vraie et utile dans ses limites. C'est elle que je vais étudier, parce que, bien que soupçonnant la version primitive d'être beaucoup plus profonde, je me sens pour ma part incapable d'en pénétrer les profondeurs. Je suis obligé de donner à mes lecteurs non pas le meilleur en soi, mais ce que je possède de meilleur.

D'après la doctrine, au stade actuel de son développement, l'Homme, tel que Dieu le fit, était parfaitement bon et parfaitement heureux, mais il désobéit à Dieu et devint ce que nous voyons aujourd'hui. Beaucoup de gens pensent que cette proposition a été infirmée par la science moderne. « Nous savons maintenant, dit-on, que loin d'être déchu d'un état primitif de vertu et de bonheur, l'homme s'est élevé lentement au-dessus de la brutalité et de la sauvagerie ». Il me semble voir là une confusion absolue. *Brute* et *sauvage* appartiennent tous deux à cette catégorie infortunée de mots qui sont parfois employés rhétoriquement, comme termes de reproches, et d'autres fois scientifiquement, comme termes de description ; et l'argument pseudo-scientifique contre la chute repose sur une confusion entre les deux acceptions.

Quand vous dites que l'homme s'est élevé à partir de la brutalité, si vous entendez simplement par là que l'homme descend physiquement des animaux, je n'y vois aucune objection. Mais il ne s'ensuit pas que plus vous remonterez, plus vous trouverez l'homme *brutal*, au sens de méchant ou de misérable. Aucun animal ne possède de vertu morale, mais il n'est pas exact que toute la conduite des animaux soit telle que le qualificatif de « méchant » doive s'y appliquer, si elle était pratiquée par les hommes. Au contraire, les animaux ne se traitent pas tous mutuellement, à l'intérieur d'une même espèce, aussi mal que l'homme traite l'homme. Ils ne sont pas tous aussi gloutons ni aussi lubriques que nous, et aucun animal n'est ambitieux. De même, quand vous dites que les premiers hommes étaient sauvages, si vous voulez dire par là que les objets façonnés par eux étaient peu nombreux et grossiers, comme ceux des « sauvages » modernes, vous avez peut-être bien raison ; mais si vous voulez dire qu'ils étaient « sauvages », au sens de dissolus, féroces, cruels et perfides, vous ne pouvez pas prouver ce que vous avancez. Et cela pour deux raisons. En premier lieu, les anthropologistes et les missionnaires modernes sont moins enclins que leurs devanciers à présenter une peinture aussi défavorable, même du sauvage moderne. En second lieu, vous ne pouvez pas, d'après les oeuvres des hommes primitifs, conclure qu'ils étaient à tous égards semblables aux gens qui actuellement en fabriquent de semblables. Il faut nous méfier ici de l'illusion que l'étude de l'homme préhistorique semble naturellement engendrer. L'homme préhistorique, parce que tel, nous est connu seulement par les objets matériels qu'il fabriquait, ou plutôt par la sélection fortuite qui s'est opérée parmi les objets les plus durables qu'il fabriquait. Ce n'est pas la faute des archéologues s'ils n'ont pas de meilleurs témoignages, mais cette pénurie engendre la perpétuelle tentation de tirer des conclusions que rien n'autorise, de présumer que la communauté qui fabriquait les objets les plus parfaits était la plus parfaite en tous points. Tout le monde peut voir que cette présomption est erronée ; elle amènerait à conclure que la classe aisée de notre époque est, à tous égards, supérieure à celle de l'époque victorienne.

Manifestement, les hommes préhistoriques qui fabriquaient la pire des poteries pouvaient faire la meilleure des poésies, sans qu'il nous fût jamais donné de le savoir. Et la présomption en question devient encore plus absurde quand nous établissons des comparaisons entre l'homme préhistorique et le sauvage moderne. Des objets également grossiers n'indiquent rien quant à l'intelligence et à la vertu de leurs auteurs. Ce qui s'apprend par l'expérience et les tâtonnements doit nécessairement commencer par être

grossier, quel que soit le niveau moral du débutant. Le même pot, qui prouverait que son auteur a du génie, si c'est le premier que l'on ait jamais fabriqué, prouverait qu'il s'agit d'un âne, si l'on pratique la poterie depuis des millénaires.

Toute l'appréciation moderne de l'homme primitif repose sur cette idolâtrie des objets façonnés, qui est un grand péché collectif de notre civilisation. Nous oublions que nos ancêtres préhistoriques ont fait toutes les découvertes les plus utiles qui aient jamais été faites, hormis celle du chloroforme ; c'est à eux que nous devons le langage, la famille, le vêtement, l'usage du feu, la domestication des animaux, la roue, le bateau, la poésie et l'agriculture.

La science n'a donc rien à dire ni pour ni contre la doctrine de la chute. Une difficulté plus philosophique a été soulevée par un théologien moderne auquel tous ceux qui étudient le sujet doivent beaucoup¹⁴. Cet auteur fait observer que l'idée de péché présuppose l'existence d'une loi contre laquelle on puisse pécher, et puisqu'il fallait des siècles à l'instinct grégaire pour se cristalliser dans la coutume et à la coutume pour se durcir en loi, le premier homme – s'il exista jamais un être à qui l'on pût donner ce nom – n'a pas pu commettre le premier péché. Ce raisonnement implique que la vertu et l'instinct grégaire coïncident communément, et que le premier péché fut essentiellement un péché *social*. Mais la doctrine traditionnelle indique un péché contre Dieu, un acte de désobéissance et non pas un péché contre le prochain. Et certainement, pour conserver un sens réel à cette doctrine, il nous faut chercher le grand péché à un niveau plus profond et moins temporel que celui de la morale sociale.

Ce péché, saint Augustin l'a défini comme la conséquence de l'orgueil, du mouvement par lequel une créature (c'est-à-dire un être essentiellement dépendant, dont le principe d'existence réside non pas en lui-même mais dans un autre) essaie de « s'établir à son propre compte », d'exister pour elle-même (*La Cité de Dieu*, XIV, XIII). Un tel péché n'exige ni un milieu social complexe, ni une expérience étendue, ni un grand développement intellectuel. A partir du moment où une créature prend connaissance de Dieu, en tant que Dieu, et d'elle-même, en tant qu'elle-même, la terrible alternative de choisir Dieu ou soi-même pour centre s'offre à elle.

Ce péché est commis quotidiennement par de jeunes enfants et par des paysans ignorants, aussi bien que par des personnes compliquées, par des solitaires aussi bien que par des gens vivant en société. C'est la chute, dans chaque vie individuelle, dans chaque journée de chaque vie individuelle, le péché fondamental, derrière tous les péchés particuliers ; en ce moment même, vous et moi, nous sommes en train de le commettre ou sur le point de le commettre, ou bien nous nous en repentons.

Nous essayons, au réveil, de déposer le jour nouveau aux pieds de Dieu ; avant d'avoir fini de nous raser, il est devenu notre jour et la part de Dieu nous fait l'effet d'un tribut qu'il faut payer de « notre propre » poche, quelque chose qu'il faut soustraire au temps qui devrait, nous le sentons vivement, être « notre temps ».

Un homme débute dans une nouvelle situation avec le sentiment de répondre à une vocation et, pendant la première semaine, peut-être l'accomplissement de cette vocation demeure-t-il la fin de son activité ; il reçoit joies et peines de la main de Dieu, comme elles viennent, comme des « accidents ». Mais la seconde semaine, il commence à « être à la coule », la troisième il s'est taillé dans cette situation une place sur mesure ; quand tout se passe suivant ses plans, il a l'impression que cela lui est dû, et, dans le cas contraire, qu'on se mêle de brouiller ses affaires.

Un amoureux, obéissant à un mouvement tout à fait spontané, rempli peut-être de bonne volonté aussi bien que de désir – ce qui n'implique pas nécessairement l'oubli de Dieu – embrasse sa bien-aimée, et puis, tout à fait innocemment, il éprouve un frémissement de plaisir sexuel ; or le second baiser peut avoir ce plaisir pour objet, peut être un moyen pris pour une fin, le premier pas vers cet état où l'on considère son semblable comme une chose, comme une machine dont on use pour son plaisir.

C'est ainsi que la fleur de l'innocence, l'élément d'obéissance et la disposition à accepter tout ce qui vient disparaissent de toute action. Des réflexions que l'on a entreprises en vue de Dieu – comme celles qui nous occupent en ce moment – on les poursuit comme si elles étaient des fins en elles-mêmes, et puis comme si le plaisir que nous avons à penser en était le but, et finalement comme si notre orgueil ou la célébrité étaient ce but.

Ainsi, tout le long du jour et tous les jours de notre vie, nous glissons, nous patinons, nous dévions,

¹⁴ N. P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, p. 516.

nous retombons, comme si Dieu était, pour notre conscience actuelle, un plan incliné, lisse, sur lequel nous n'avons aucune prise. Et en vérité notre nature est maintenant telle que nous glissons inévitablement, et le péché, parce qu'il est inévitable, peut être véniel. Mais Dieu ne peut nous avoir faits tels. Cette gravitation qui nous entraîne loin de Lui, « ce retour chez nous, dans notre moi habituel », doit, pensons-nous, être la conséquence de la chute. Ce qui s'est produit exactement, quand l'homme est tombé, nous ne le savons pas ; mais s'il est légitime de l'imaginer, je propose l'image suivante, un « mythe » au sens socratique¹⁵, un récit non dénué de vraisemblance.

Pendant de longs siècles, Dieu perfectionna la forme animale destinée à devenir le véhicule de l'humain et de l'image de Lui-même. Il lui donna des mains, avec un pouce opposable à chacun des doigts, des mâchoires, des dents et une gorge capable d'articuler la parole et un cerveau suffisamment complexe pour exécuter tous les mouvements matériels au moyen desquels la pensée rationnelle s'incarne. Il se peut que cette créature ait existé pendant des siècles, en cet état, avant de devenir l'homme ; il se peut même qu'elle ait été suffisamment habile pour faire des choses que l'archéologue moderne considérerait comme des preuves de son caractère humain. Mais cette créature n'était qu'un animal, parce que toutes ses activités physiques et psychiques étaient dirigées vers des fins purement matérielles et naturelles. Puis, quand les temps furent accomplis, Dieu fit descendre sur cet organisme, à la fois sur sa psychologie et sur sa physiologie, une conscience d'un genre nouveau, capable de dire « je » et « moi », capable de se considérer elle-même comme un objet, de connaître Dieu, de faire des jugements concernant le vrai, le beau et le bien, et dominant de si haut le temps qu'elle en puisse percevoir l'écoulement. Cette nouvelle conscience gouvernait et illuminait l'organisme tout entier, l'inondant, en toutes ses parties, de lumière, et elle n'était pas, comme la nôtre, limitée à une seule catégorie de mouvements se produisant dans une partie de l'organisme, à savoir le cerveau. L'homme était alors toute conscience. Le yogi moderne prétend – à tort ou à raison – posséder la maîtrise de ces fonctions qui, pour nous, font presque partie du monde extérieur, comme la digestion et la circulation. Ce pouvoir, le premier homme le possédait éminemment. Ses activités organiques obéissaient à la loi de sa propre volonté, non pas à la loi de la nature. Ses organes faisaient connaître leurs appétits au siège souverain de la volonté, non pas parce qu'il le fallait, mais parce qu'il lui plaisait. Le sommeil ne signifiait pas pour lui cette stupeur que nous subissons, mais un repos conscient et voulu ; il demeurait éveillé pour goûter le plaisir et le devoir du sommeil. Puisqu'il était également conscient et maître du processus d'usure et de récupération de ses tissus, il n'est peut-être pas fantaisiste de supposer que la longueur de sa vie était en grande partie laissée à sa discrétion.

Totalement maître de lui-même, il était maître de toutes les créatures inférieures avec lesquelles il entraînait en contact. Maintenant encore, il nous arrive de rencontrer des personnes exceptionnelles qui possèdent le mystérieux pouvoir d'apprivoiser les bêtes. Ce pouvoir, l'homme du Paradis en jouissait éminemment. La vieille image représentant les animaux féroces jouant devant Adam et rampant soumis à ses pieds n'est peut-être pas purement symbolique. Maintenant encore, plus d'animaux que l'on ne pourrait s'y attendre sont prêts à adorer l'homme, pour peu qu'il leur en fournisse une occasion raisonnable, car l'homme a été fait pour être le prêtre et même, en un sens, le Christ des animaux : le médiateur à travers lequel ils saisissent de la splendeur divine ce que leur nature irrationnelle leur permet.

Et Dieu n'était pas pour cet homme un plan incliné, glissant. Cette nouvelle conscience était faite pour reposer en son Créateur, et en Lui elle reposait. Quelles que fussent la richesse et la variété des expériences que l'homme fit en compagnie de ses semblables (ou de son semblable) dans l'ordre de la charité, de l'amitié et de l'amour sexuel, ou en compagnie des bêtes, ou dans le monde environnant, dont il connaissait pour la première fois la beauté et le mystère auguste, Dieu venait le premier dans son amour et dans sa pensée, et cela sans effort pénible. En un cycle parfait, l'être, la puissance et la joie descendaient de Dieu à l'homme, sous forme de don, et remontaient de l'homme à Dieu, sous forme d'amour obéissant et d'extatique adoration ; et en un sens, non pas dans tous les sens cependant, l'homme était alors le vrai fils de Dieu, le prototype du Christ, exerçant à la perfection, dans la joie et l'aisance de toutes ses facultés et de tous ses sens, cet abandon filial que Notre-Seigneur exercera dans les agonies de la crucifixion.

Jugée d'après ses objets façonnés, ou peut-être même d'après son langage, cette créature bienheureuse était, sans aucun doute, un sauvage. Tout ce que l'expérience et la pratique peuvent enseigner, il lui restait encore à l'apprendre : s'il taillait le silex, il devait le faire maladroitement. Peut-être était-il absolument incapable d'exprimer sous forme conceptuelle son expérience paradisiaque. Tout cela est absolument

¹⁵ C'est-à-dire un récit de ce qui *peut avoir été* le fait historique. Ne pas confondre avec « mythe », au sens où le D^r Niebuhr emploie ce mot (représentation symbolique d'une vérité non historique).

étranger à la question. Si nous nous référons à notre propre enfance, nous nous souviendrons d'avoir connu, avant que nos aînés nous crussent capables de « comprendre » quoi que ce soit, des expériences aussi authentiques et aussi importantes qu'aucune de celles que nous avons éprouvées depuis lors, bien que naturellement moins riches en contexte positif. Si nous nous référons au christianisme lui-même, nous apprendrons qu'il est un plan – en définitive le seul qui compte – sur lequel les savants et les adultes n'ont aucune espèce d'avantage sur les simples et les enfants. Je suis certain que si l'homme du paradis pouvait apparaître aujourd'hui parmi nous, nous le regarderions comme un pur sauvage, une créature à exploiter ou, en mettant les choses au mieux, à patronner. Seuls, un ou deux d'entre nous, les plus saints, regarderaient deux fois cette créature nue, à la barbe en broussaille, au parler lent ; mais ceux-là, au bout de quelques minutes, tomberaient à ses pieds.

Nous ne savons pas combien de ces créatures Dieu créa, ni combien de temps elles se maintinrent en cet état bienheureux. Mais, tôt ou tard, elles tombèrent. Quelqu'un ou quelque chose leur souffla qu'elles pouvaient devenir comme Dieu, qu'elles pouvaient cesser d'orienter leur vie vers leur Créateur et de recevoir toutes leurs délices comme des miséricordes inconditionnelles, comme des « accidents » (au sens logique du mot) surgis au cours d'une vie orientée non pas vers ces délices, mais vers l'adoration de Dieu. De même qu'un jeune homme désire recevoir de son père une pension régulière, qu'il puisse considérer comme lui appartenant, dont il puisse disposer librement (et à juste titre, car son père n'est pas après tout que son semblable), de même l'homme voulut être « à son compte », prendre en main son propre avenir, organiser ses plaisirs et sa sécurité, avoir un *meum*, sur lequel, bien entendu, il prélèverait un certain tribut raisonnable pour Dieu, sous forme de temps, d'attention et d'amour, mais qui, néanmoins, serait à lui et non à Dieu. Il voulut, comme on dit, « posséder son âme », mais cela équivaut à vivre un mensonge, car nos âmes ne sont pas, en fait, notre propriété. Il voulut, dans l'univers, un coin où pouvoir dire à Dieu : « Ce qui se passe ici, c'est mon affaire, et non la vôtre. » Mais un tel coin n'existe pas. Il voulut être un substantif, alors qu'il était et devait être éternellement un simple adjectif. Nous n'avons aucune idée de l'acte particulier ou de la série d'actes en lesquels ce vœu impossible, contradictoire dans les termes, s'exprima. Pour ma part, je ne vois pas pourquoi il n'aurait pas consisté littéralement à manger un fruit, mais cette question est absolument dénuée d'importance.

Cet acte d'insubordination de la part de la créature, qui constitue une trahison absolue à l'égard de sa véritable position de créature, est le seul péché qui puisse être conçu comme ayant constitué la chute. Car la difficulté, en ce qui concerne le premier péché, est qu'il doit être à la fois un acte éminemment odieux, sinon ses conséquences ne pourraient être aussi terribles, et pourtant un acte qu'un être, libre des tentations de l'homme déchu, pût vraisemblablement commettre. Le fait de se détourner de Dieu, pour se tourner vers soi, remplit ces deux conditions. C'est un péché possible, même pour l'homme du Paradis, parce que la simple existence d'un « moi » – le simple fait de dire « je » – implique dès l'origine le danger d'auto-idolâtrie. Puisque je suis moi, je dois faire un acte d'abandon, si petit ou si aisé soit-il, afin de vivre pour Dieu plutôt que pour moi-même. C'est là, si vous le voulez, le « point faible » dans la nature même de la création, le risque que Dieu, apparemment, juge bon de prendre.

Mais ce péché était éminemment odieux, parce que le moi dont l'homme du Paradis devait faire l'abandon ne contenait aucune répugnance naturelle à s'abandonner. Ses *data*, pour ainsi dire, étaient un organisme psycho-physique totalement soumis à la volonté et une volonté totalement disposée, bien que non contrainte, à s'orienter vers Dieu. L'abandon qu'il pratiquait avant la chute n'impliquait aucune lutte, mais seulement la délicieuse impression de surmonter un infinitésimal attachement à soi-même, qui se laissait vaincre avec ravissement ; de cela nous voyons une vague analogie, maintenant encore, dans l'abandon d'eux-mêmes que se font mutuellement, avec ivresse, des amants. Il n'avait donc aucune *tentation* (au sens où nous l'entendons) de se choisir lui-même, aucune passion ni penchant l'inclinant obstinément dans ce sens, rien hormis le simple fait que le *moi* était son propre moi.

Jusqu'à ce moment, l'esprit humain gouvernait pleinement l'organisme humain. Il s'attendait, sans doute, à conserver cette maîtrise après avoir cessé d'obéir à Dieu. Mais son autorité sur cet organisme était une autorité déléguée, qu'il perdit quand il cessa d'être le délégué de Dieu. S'étant coupé, dans la mesure où il le pouvait, de la source de son être, il s'était coupé de la source de son pouvoir. En effet, quand nous disons, parlant d'objets créés, que A gouverne B, cela veut dire nécessairement que Dieu gouverne B par l'intermédiaire de A. Je doute qu'il eût été intrinsèquement possible à Dieu de continuer à gouverner

l'organisme humain *par l'intermédiaire* de l'esprit humain, alors que cet esprit était en révolte contre lui. En tout cas, Il ne le fit pas. Il le gouverna désormais, d'une manière plus extérieure, non plus par les lois de l'esprit, mais par celles de la nature¹⁶.

Ainsi les organes, n'étant plus gouvernés par la volonté de l'homme, tombèrent sous l'empire des lois biochimiques ordinaires, et subirent tout ce que l'enchevêtrement de ces lois pouvait leur apporter en fait de souffrance, de sénilité et de mort. Et les désirs commencèrent de monter et de s'introduire dans l'esprit de l'homme, non plus suivant le choix de la raison, mais simplement comme il se trouvait que les faits biochimiques ou ceux du milieu environnant le voulaient. Et l'esprit lui-même tomba sous l'empire des lois psychologiques d'association et autres, que Dieu avait faites pour gouverner la psychologie des anthropoïdes supérieurs. Quant à la volonté, prise dans le flot montant de la simple nature, elle n'eut d'autre ressource que de refouler les nouvelles pensées et les nouveaux désirs, de vive force, et ces rebelles agités devinrent le subconscient, tel que nous le connaissons aujourd'hui.

Le processus, selon ma conception, n'est pas comparable à une simple détérioration, comme il peut s'en produire actuellement dans une personnalité humaine ; ce fut la perte d'un *status* en tant que *species*. Ce que l'homme perdit par la Chute constituait sa nature spécifique originelle. « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » L'organisme total qui avait été assumé à la vie de l'esprit, retomba, laissé à lui-même, dans la condition purement naturelle au-dessus de laquelle, au moment de sa création, il avait été élevé, tout comme dans l'histoire de la création Dieu avait élevé la vie végétale pour en faire le véhicule de l'animalité, le processus chimique pour être le véhicule de la vie végétale, et le processus physique pour être le véhicule du processus chimique. Ainsi l'esprit humain, le maître de la nature humaine, devint un simple locataire dans sa propre maison, ou même un prisonnier ; la conscience rationnelle devint ce qu'elle est maintenant : un point lumineux incertain et mouvant, qui se pose sur une petite partie des mouvements du cerveau.

Mais cette limitation des pouvoirs de l'esprit était un moindre mal que la corruption de l'esprit lui-même. Il s'était détourné de Dieu pour devenir sa propre idole, de telle sorte que, pouvant encore se retourner vers Dieu¹⁷, il ne pouvait plus le faire qu'au prix d'un pénible effort, et que son inclination naturelle allait vers lui-même. Dès lors, orgueil et ambition, désir de se complaire en soi-même, d'abaisser et d'humilier tous ses rivaux, envie, recherche inquiète d'une sécurité toujours plus grande devinrent ses attitudes les plus spontanées. Il n'était pas seulement devenu un roi faible à l'égard de sa propre nature, mais un mauvais roi, faisant descendre dans son organisme psychophysique des désirs bien pires que ceux que l'organisme faisait monter vers lui.

Cette condition se transmet héréditairement à toutes les générations suivantes, car il ne s'agissait pas simplement de ce que les biologistes appellent une variation acquise, mais de l'apparition d'une nouvelle sorte d'hommes ; une nouvelle espèce, qui n'était nullement l'œuvre de Dieu, s'était introduite dans le monde, par son propre péché. Le changement subi par l'homme n'était pas concomitant au développement d'un nouvel organe ou d'une nouvelle habitude, c'était une altération radicale de sa constitution, un désordre introduit dans la relation entre ses parties composantes, et la perversion intime de l'une d'elles.

Dieu eût pu arrêter ce processus par miracle, mais c'eût été – pour employer une métaphore quelque peu irrévérencieuse – de la part de Dieu, esquiver le problème qu'Il s'était posé à Lui-même en créant le monde, à savoir exprimer sa bonté à travers le drame complet d'un monde contenant des agents libres, en dépit et au moyen de leur rébellion contre Lui.

Le symbole d'un drame, d'une symphonie ou d'une danse est utile ici pour corriger une certaine absurdité qui peut apparaître si nous parlons trop du plan de Dieu relatif à la création d'un monde bon et de son échec, quant à cette bonté, dû à la volonté libre des créatures. De là peut naître l'idée ridicule que la chute prit Dieu par surprise et bouleversa son plan, ou – plus ridiculement encore – que Dieu organisa toute l'affaire en vue de conditions dont Il savait bien qu'elles ne devaient jamais se réaliser. En fait, bien entendu, Dieu voyait la crucifixion dans l'acte par lequel Il créa la première nébuleuse. Le monde est un

¹⁶ C'est une illustration de la conception que HOOKER se fait de la Loi. Si vous désobéissez à votre loi *propre* (c'est-à-dire la loi que Dieu a faite pour un être comme vous), vous vous trouvez, par le fait même, soumis à une des lois divines inférieures. Ex. : si, marchant sur un trottoir glissant, vous négligez la loi de la prudence, vous vous trouvez tout à coup soumis à celle de la gravitation.

¹⁷ Les théologiens voudront bien noter que je n'ai pas ici l'intention d'apporter la moindre contribution à la controverse pélagienne-augustinienne. Je veux dire seulement qu'un tel retour vers Dieu, même actuellement, n'est pas une impossibilité. D'où vient l'initiative, dans le cas d'un tel retour, c'est une question que je n'aborde pas.

ballet dans lequel le bien, émanant de Dieu, se heurte au mal provenant des créatures, et le conflit qui en résulte est résolu par Dieu, assumant personnellement la nature souffrante engendrée par le mal. La doctrine de la libre chute affirme que le mal, qui fournit l'aliment, la matière première, nécessaire au bien nouveau et d'un genre plus complexe, n'est pas la contribution de Dieu mais de l'homme.

Cela ne veut pas dire que si l'homme était resté innocent, Dieu n'aurait pas pu composer une symphonie également splendide, à supposer que nous nous obstinions à poser de telles questions. Mais il faut toujours nous souvenir, lorsque nous parlons de ce qui aurait pu être, c'est-à-dire des contingences extérieures à ce qui est actuellement réalisé, que nous ne savons pas vraiment de quoi nous parlons. Il n'existe pas de temps ni de lieux hors de l'univers existant, dans lesquels tout cela « pourrait arriver » ou « aurait pu arriver ». Je crois que la manière la plus significative d'affirmer la liberté réelle de l'homme consiste à dire que, s'il existe d'autres espèces raisonnables à part l'homme, en quelque autre partie de l'univers présent, il n'est pas nécessaire de supposer qu'elles soient également tombées.

Notre condition présente s'explique donc par le fait que nous appartenons à une espèce blessée.

Je ne veux pas dire que nos souffrances soient un châtement subi pour tout ce que nous ne pouvons pas nous empêcher d'être, ni que nous soyons moralement responsables de la rébellion d'un lointain ancêtre. Si, néanmoins, j'appelle notre condition présente un état de péché originel, et non pas simplement de malheur originel, c'est parce que notre expérience religieuse réelle ne nous permet absolument pas de le considérer autrement. En théorie, je le suppose, nous pourrions dire : « Oui, nous nous conduisons comme de la vermine, mais c'est parce que nous *sommes* de la vermine. Et cela, en tout cas, n'est pas notre faute ». Or, le fait d'être de la vermine, loin de nous donner l'impression d'être une excuse, nous cause plus de honte et de chagrin qu'aucun des actes particuliers que cela nous amène à commettre.

La situation est loin d'être aussi difficile à comprendre que certains le prétendent. Elle se produit, parmi les humains, toutes les fois qu'un gamin très mal élevé est introduit dans une famille convenable. On se rappelle, et l'on a raison, que ce n'est pas « sa faute » s'il est une brute, un poltron, un rapporteur et un menteur. Mais, quoi qu'il en soit, sa moralité actuelle est détestable. Non seulement elle répugne à son entourage, mais elle doit nécessairement lui répugner. On ne peut pas aimer ce gamin pour ce qu'il est, on ne peut qu'essayer de le faire devenir ce qu'il n'est pas. Et en même temps, bien qu'il soit extrêmement à plaindre d'avoir été élevé de la sorte, on ne peut pas appeler sa moralité un « malheur », comme s'il en était totalement distinct. C'est lui – lui-même – qui exerce la brutalité et la sornioiserie, et s'y complaît. Et s'il commence à s'amender, il éprouvera inévitablement un sentiment de honte et de culpabilité à l'égard de ce qu'il commence tout juste à cesser d'être.

Sur ce, j'ai dit tout ce que l'on peut dire, à l'unique niveau où je me sens capable de traiter le sujet de la Chute. Mais j'avertis mes lecteurs, une fois de plus, que ce niveau est superficiel. Nous n'avons rien dit des arbres de la vie et de la science, qui sans aucun doute cachent quelque grand mystère ; et nous n'avons rien dit de l'affirmation de saint Paul que « comme tous meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ » (1 Cor. 15, 22). C'est ce texte qui se trouve derrière la doctrine patristique de notre présence physique dans les reins d'Adam, et la doctrine de saint Anselme qui veut que nous soyons inclus, par une fiction légale, dans les souffrances du Christ. Ces théories ont peut-être fait du bien, en leur temps, mais elles ne me font aucun bien à moi, et je ne vais pas en inventer d'autres.

Les savants nous ont récemment appris que nous n'étions nullement en droit d'attendre que l'univers réel fût imaginable, et que fabriquer des images mentales pour illustrer l'idée du monde, telle que nous la présente la physique du quantum, c'est s'éloigner de la réalité, bien loin de s'en rapprocher. Nous avons manifestement encore moins le droit d'exiger que les plus hautes réalités spirituelles soient imaginables, ou même explicables dans les termes de notre pensée abstraite.

Je remarque que la difficulté relative à la formule paulinienne tourne autour du mot *en*, et que ce mot, maintes et maintes fois, dans le Nouveau Testament, est employé dans des sens que nous ne pouvons pas pleinement comprendre. La possibilité pour nous de mourir « en » Adam et de vivre « en » le Christ me semble impliquer que l'homme, tel qu'il est en réalité, diffère grandement de l'homme tel que nos catégories de pensée et nos imaginations à trois dimensions le représentent, que l'état de séparation – modifié seulement par des relations causales – que nous discernons entre les individus, est compensé, dans la réalité absolue, par une certaine « inter-animation » dont nous n'avons pas la moindre notion. Il se peut que les actes et les souffrances des grands archétypes, tels qu'Adam et le Christ, soient nôtres, non pas par une fiction légale, une métaphore ou un rapport de causalité, mais d'une manière beaucoup plus profonde.

Il n'est pas question, bien entendu, de fondre les individualités en une sorte de *continuum* spirituel, comme font les systèmes panthéistes ; c'est exclu par tout le contenu de notre foi. Mais il peut exister une tension entre l'individualité et quelque autre principe.

Nous croyons que le Saint-Esprit peut être réellement présent et opérant dans l'esprit humain, mais cela n'implique pas pour nous, comme pour les Panthéistes, que nous soyons des « parties », des « modifications », ni des « effets apparents » de Dieu. Nous pouvons être amenés à supposer, en fin de compte, que quelque chose d'analogue est vrai, toutes proportions gardées, même des esprits créés, que chacun, bien que distinct, est réellement présent en tous, ou en quelques-uns des autres, tout comme nous pouvons être amenés à admettre « l'action à distance » dans notre conception de la matière.

Nous avons tous remarqué à quel point l'Ancien Testament semble parfois ignorer notre conception de l'individu. Quand Dieu promet à Jacob qu'« Il descendra avec lui en Égypte et l'en fera sûrement remonter » (Gen. 46, 4), cette promesse s'accomplit, soit parce que le corps de Jacob fut enterré en Palestine, soit par l'exode hors d'Égypte des descendants de Jacob. Il est tout à fait légitime de rattacher cette notion à la structure sociale des communautés primitives, dans lesquelles l'individu est constamment négligé, au profit de la tribu ou de la famille ; mais il faudrait exprimer ce rapport par deux propositions d'égale importance : premièrement leurs habitudes sociales rendaient les anciens aveugles à certaines vérités que nous percevons, et secondement, elles les rendaient sensibles à certaines vérités auxquelles nous sommes aveugles. La notion de fiction légale, d'adoption, de transfert ou d'imputation du mérite et de la culpabilité n'auraient jamais pu jouer le rôle qu'elles ont joué dans la théologie si elles avaient toujours paru aussi artificielles qu'elles le paraissent aujourd'hui.

J'ai cru bon de me permettre de jeter un bref regard à ce qui est pour moi un rideau impénétrable, mais, comme je l'ai dit, cela ne fait pas partie de ma thèse présente. Il est clair qu'il serait futile d'essayer de résoudre le problème de la souffrance en posant un autre problème. La thèse de ce chapitre est simplement celle-ci : l'homme, en tant qu'espèce, s'est dégradé ; le bien, pour nous, dans notre état actuel, doit se présenter premièrement sous la forme d'un remède, d'un correctif. Quel rôle la souffrance joue en réalité dans ce remède ou ce correctif, c'est ce que nous allons examiner maintenant.

Chapitre VI

LA SOUFFRANCE HUMAINE

Puisque la vie du Christ est de toute manière la plus amère pour la nature, pour l'individu et pour le Moi (car, dans la vraie vie du Christ, l'individu et le Moi et la nature doivent être abandonnés et perdus, et mourir complètement), donc, en chacun de nous, la nature en a horreur.

*Theologia Germanica*¹⁸, XX.

J'ai essayé de montrer dans un précédent chapitre que la possibilité de la souffrance est inhérente à l'existence même d'un monde où des âmes peuvent se rencontrer. Quand ces âmes deviennent méchantes, elles usent inévitablement de cette possibilité pour se blesser mutuellement, et cela explique peut-être les quatre cinquièmes des souffrances humaines. Ce sont les hommes, et non pas Dieu, qui ont inventé les chevalets, les fouets, les prisons, l'esclavage, les fusils, les baïonnettes et les bombes ; c'est l'avarice et la stupidité humaines, et non la parcimonie de la nature, qui nous valent la pauvreté et le travail oppressif. Il reste néanmoins beaucoup de souffrances dont nous ne pouvons pas nous attribuer ainsi l'origine. Et, même à supposer que toute souffrance fût l'œuvre des humains, nous aimerions savoir pour quelle raison cette énorme permission de torturer leurs semblables a été donnée par Dieu aux pires des hommes¹⁹.

¹⁸ *Theologia Germanica*. Ouvrage allemand anonyme, écrit probablement par un prêtre appartenant à l'Ordre Teutonique, vers 1400. Cet écrit fut trouvé et publié pour la première fois par Luther de 1516 à 1518. C'est moins un traité de théologie qu'un livre de spiritualité. Il reflète les tendances du mysticisme allemand des XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, qui n'étaient pas toujours sans incliner vers le panthéisme.

¹⁹ Ou peut-être serait-il plus sûr de dire : « aux pires des créatures ». Je ne rejette nullement l'opinion que la « cause efficiente » de la maladie, ou de certaines maladies, puisse être une créature autre que l'homme (voir ch. IX). Dans l'Écriture, Satan est particulièrement associé à l'idée de maladie : dans Job, dans saint Luc, 13, 16, la première aux Corinthiens, 5, 5, et

Dire, comme je l'ai fait dans le chapitre précédent, que le bien, pour des créatures telles que nous sommes actuellement, doit être premièrement un bien correctif ou médicinal, est une réponse incomplète. Tous les médicaments n'ont pas mauvais goût, ou bien alors c'est là un de ces faits déplaisants dont nous aimerions connaître la raison.

Avant de poursuivre, il faut que je reprenne une observation faite au chapitre II. J'ai dit que la souffrance, au-dessous d'un certain degré d'intensité, n'a rien d'incommodant, et peut même procurer une impression plutôt agréable. Peut-être avez-vous eu envie de répondre : « Dans ce cas-là, je ne l'appellerais pas souffrance », et sans doute avez-vous raison. Mais la vérité est que ce mot a deux sens qu'il nous faut maintenant distinguer.

Au sens que nous appellerons A, c'est un genre particulier de sensation, probablement transmise par des fibres nerveuses spécialisées, et que le patient identifie parfaitement comme telle, qu'elle lui déplaît ou non (par exemple quand j'éprouve une légère courbature, je constate que j'ai un peu mal, même si l'impression ne m'est pas désagréable).

Au sens B, c'est toute expérience, soit physique soit morale, qui déplaît au patient. On remarquera que toutes les souffrances, au sens A, deviennent souffrances au sens B, si elles s'élèvent au-dessus d'un certain degré très bas d'intensité, mais que les souffrances, au sens B, ne passent pas nécessairement par le sens A. Au sens B, la souffrance est, en fait, synonyme de « douleur », « angoisse », « tribulation », « adversité », ou « tourment », et c'est à son propos que naît le problème de la souffrance.

Jusqu'à la fin de ce livre, nous emploierons le mot au sens B, comprenant toute espèce de douleur. Du sens A, nous ne nous occuperons plus.

Or, le bien propre à la créature est donc de s'abandonner à son Créateur, de rendre effective, au moyen de son intelligence, de sa volonté et de sa sensibilité, cette relation impliquée dans le simple fait qu'elle est une créature. Ce faisant, elle est bonne et heureuse. De crainte que cela ne nous paraisse une épreuve rigoureuse, ce genre de bien a son origine à un niveau bien supérieur à celui des créatures, car Dieu Lui-même, en tant que Fils, de toute éternité rend à Dieu, en tant que Père, par une filiale obéissance, l'être que le Père, dans son amour paternel, engendre éternellement dans le Fils. L'homme a été créé précisément pour imiter ce modèle – l'homme du Paradis l'imitait en fait – et partout où la volonté conférée par le Créateur est ainsi offerte en retour, parfaitement, dans une obéissance ravie et ravissante, par la créature, là, sans aucune espèce de doute, est le ciel, et là le Saint-Esprit est répandu.

Dans le monde, tel que nous le connaissons, le problème consiste à trouver le moyen de recouvrer cet état d'abandon de soi-même. Nous ne sommes pas seulement des créatures imparfaites qui doivent être améliorées ; nous sommes, comme le disait Newman, des rebelles, et nous devons déposer les armes. La première réponse, donc, à la question de savoir pourquoi notre guérison est nécessairement pénible, c'est que restituer cette volonté, si longtemps revendiquée par nous comme notre bien propre, est en soi, en quelque lieu et de quelque manière que cela s'opère, une cruelle souffrance. Même au Paradis, j'ai supposé que l'homme avait à surmonter une ombre d'attachement à lui-même, bien que le fait d'en triompher et de céder fût alors un ravissement. Mais livrer une volonté propre, enflammée et gonflée par des années d'usurpation, constitue une sorte de mort.

Nous gardons tous le souvenir de cette volonté propre, telle qu'elle existait dans notre enfance, de ces rages prolongées et amères toutes les fois qu'on le contrecarrait, de ces crises de larmes passionnées, de ce noir désir satanique de tuer ou de mourir plutôt que de céder. D'où il résulte que les parents et les nurses de la vieille école avaient parfaitement raison de penser que le premier pas, en matière d'éducation, consiste à « briser la volonté de l'enfant ». Leurs méthodes étaient souvent erronées, mais ne pas voir cette nécessité c'est, à mon avis, se couper de toute compréhension des lois spirituelles. Et si, maintenant que nous avons grandi, nous hurlons et nous trépignons un peu moins, c'est en partie parce que nos aînés ont commencé à briser et à tuer notre volonté propre, dans la nursery, et en partie parce que les mêmes passions prennent maintenant chez nous des formes plus subtiles, et sont devenues plus habiles à éviter la mort en trouvant des « compensations » variées. D'où la nécessité de « mourir chaque jour ». Toutes les fois et autant de fois que nous croirons avoir brisé le moi rebelle, nous le retrouverons vivant. Que ce travail ne puisse aller sans souffrance, l'étymologie même du mot *mortification* en témoigne suffisamment.

probablement la première à Timothée, 1, 20. Il est indifférent, au stade actuel du débat, que toutes les volontés créées auxquelles Dieu permet de tourmenter d'autres créatures soient ou non humaines.

Mais cette peine intrinsèque, cette mort qui accompagne la mortification du moi usurpé n'explique pas tout. Paradoxalement, la mortification, bien qu'elle-même une souffrance, est facilitée par la présence de la souffrance dans son contexte. Et cela, je crois, principalement de trois façons.

D'abord, l'âme humaine n'essaiera même pas de livrer sa volonté rebelle, aussi longtemps que tout apparemment ira bien pour elle. Or, l'erreur et le péché ont tous deux cette particularité que plus profonds ils sont, moins leur victime soupçonne leur existence ; ce sont des maux masqués. La souffrance est sans masque, c'est un mal dont on ne peut pas douter ; tout homme sait que quelque chose ne va pas quand il a mal.

Le masochiste n'est pas, en réalité, une exception. Sadisme et masochisme isolent respectivement et grossissent un « aspect », un « moment » de la passion sexuelle normale. Le sadique²⁰ grossit l'aspect « capture » et domination, au point que seul le mauvais traitement qu'il fait subir à l'objet aimé satisfait le pervers, qui semble dire : « Je suis maître de toi, au point même de te torturer. » Le masochiste grossit l'aspect opposé et complémentaire et dit : « Je suis à tel point en ta domination que je reçois avec joie, même la souffrance, de ta main. » Et si cette souffrance n'était pas ressentie comme un mal – comme un outrage qui souligne la domination absolue de l'autre – elle cesserait, chez le masochiste, d'être un stimulant érotique.

La souffrance n'est d'ailleurs pas seulement un mal immédiatement reconnaissable, elle est un mal qu'il est impossible d'ignorer. Nous pouvons reposer avec satisfaction dans nos péchés ou nos stupidités, et quiconque a vu des gloutons ingurgiter précipitamment les mets les plus exquis, comme s'ils ne savaient pas ce qu'ils mangeaient, admettra que nous pouvons même passer à côté du plaisir sans le voir. Mais la souffrance insiste pour attirer l'attention. Dieu nous parle à voix basse dans nos plaisirs, à haute voix dans notre conscience, mais sa voix devient une clameur dans nos peines. Elles sont le porte-voix dont Il se sert pour éveiller un monde sourd. Un méchant heureux est un homme qui n'a pas le moindre soupçon que ses actes ne « collent » pas, qu'ils ne sont pas d'accord avec les lois de l'univers.

C'est l'intuition de cette vérité qui se trouve au fond de ce sentiment humain universel que les méchants devraient souffrir. Inutile de faire les dégoûtés devant ce sentiment comme s'il était absolument vil. Sous sa forme la plus atténuée, il se réfère en chacun de nous au sens de la justice. Un jour que mon frère et moi, encore tout petits garçons, dessinions à la même table, je lui poussai le coude, lui faisant faire un trait fautif en plein milieu de son dessin ; l'incident se régla à l'amiable, à condition que je lui permisse de tracer une ligne d'égale longueur en travers du mien. Ainsi je me trouvais « mis à sa place », en mesure de considérer ma négligence par l'autre bout.

A un niveau plus sérieux, la même idée apparaît quand on parle de « punition rétributive », de « traiter un homme comme il le mérite ». Certaines personnes éclairées aimeraient bannir toute notion de châtement ou de mérite de leur théorie de la punition, pour attribuer uniquement à celle-ci une valeur d'exemple pour les autres et d'amendement pour le criminel lui-même. Ils ne voient pas que, ce faisant, ils rendent toute punition injuste. Quoi de plus immoral que de m'infliger une peine, pour que je serve d'exemple à autrui, si je ne la *mérite* pas ? Et si je la mérite, alors, vous admettez qu'il existe un rapport de justice entre la faute et le châtement. Et quoi de plus outrageant pour moi que de me voir saisi et soumis à une désagréable cure morale, sans mon consentement, à moins que (encore une fois) je ne la *mérite* ?

Au troisième degré, nous trouvons la vengeance passion, la soif de représailles. Il s'agit bien entendu d'un sentiment mauvais et expressément interdit aux chrétiens. Mais le lecteur a sans doute constaté déjà, quand nous avons parlé du sadisme et du masochisme, que les tendances les plus laides de la nature humaine sont des perversions de tendances bonnes et innocentes. La bonne origine, dont la vengeance n'est qu'une perversion, apparaît avec une clarté éclatante dans la définition que Hobbes donne de l'esprit de vengeance : « désir de faire mal à un autre pour l'amener à condamner un certain acte qu'il a commis » (*Leviathan*, Pt. I, cap. 6). La vengeance perd de vue la fin pour ne songer qu'aux moyens, mais sa fin n'est pas totalement mauvaise : elle veut que le mal commis par le méchant lui apparaisse tel qu'il apparaît aux autres. La preuve en est que la personne qui se venge veut non seulement que le coupable souffre, mais le faire souffrir elle-même, et qu'il le sache, et qu'il sache pourquoi. D'où la tendance à reprocher son crime au coupable avec véhémence, au moment même d'exécuter la vengeance, d'où aussi des expressions courantes comme celles-ci : « Je me demande ce qu'il en penserait si on lui faisait la même chose », ou

²⁰ La tendance moderne qui par « cruauté sadique » entend simplement « grande cruauté », ou cruauté particulièrement condamnée par l'auteur, n'est pour nous d'aucun intérêt.

bien : « Je vais lui apprendre. » Pour la même raison, quand nous sommes sur le point d'invectiver contre quelqu'un, nous disons que nous allons « lui faire savoir ce que nous pensons de lui ».

Quand nos ancêtres appelaient les peines et les afflictions des « vengeances » divines à l'égard du péché, ils n'attribuaient pas nécessairement à Dieu de mauvaises passions ; peut-être discernaient-ils simplement le bon élément dans la notion de châtement. Tant que le méchant ne trouve pas le mal présent d'une manière éclatante dans son existence, sous forme de souffrance, il est enveloppé d'illusion. A partir du moment où la souffrance l'a tiré de sa torpeur, il sait que d'une manière ou d'une autre il va « contre le courant » du monde réel. Ou bien il se révolte (gardant la possibilité de voir plus clair un jour et de se repentir), ou bien il fait quelque tentative de redressement qui, s'il persévère, l'amèneront à la religion.

Il est vrai qu'aujourd'hui ni l'une ni l'autre de ces conséquences de l'épreuve ne se produit aussi sûrement qu'aux époques où l'existence de Dieu (ou même des dieux) était plus universellement connue ; cependant, de nos jours encore, nous les voyons opérer. Des athées eux-mêmes se révoltent et expriment, comme Hardy et Housman²¹, leur colère contre Dieu, bien que (ou parce que), à leur avis, Il n'existe pas. Et d'autres athées, comme M. Huxley, sont amenés par la souffrance à soulever tout le problème de l'existence et à découvrir quelque mode d'arrangement avec elle, sinon chrétien, du moins infiniment supérieur à l'imbécillité satisfaite d'une vie impie.

Certes, la souffrance, en tant que porte-voix de Dieu, est un terrible instrument ; il peut conduire à la rébellion finale et impénitente. Mais il représente, pour les méchants, l'unique occasion de s'amender. Il ôte le voile ; il plante le drapeau de la vérité dans la forteresse même de l'âme rebelle.

Si le premier effet de la souffrance, et le plus humble, est de dissiper l'illusion que tout va bien, le second dissipe une autre illusion : celle qui consiste à croire que ce que nous possédons, bon ou mauvais en soi, nous appartient et nous suffit. Nous avons tous remarqué combien il nous est difficile de tourner nos pensées vers Dieu dans la prospérité. « J'ai tout ce qu'il me faut » est une expression terrible quand, de ce « tout », Dieu est absent. Dieu nous semble alors un accident perturbateur. Comme le dit quelque part saint Augustin : « Dieu veut nous donner quelque chose, mais Il ne le peut pas, parce que nous avons les mains pleines : Il ne peut trouver aucune place où le mettre. » Ou bien, comme disait un de mes amis : « Nous considérons Dieu comme l'aviateur son parachute ; il est là en cas de besoin, mais on espère bien ne pas avoir à s'en servir. »

Or, Dieu qui nous a faits sait ce que nous sommes, et que notre bonheur réside en Lui. Cependant, nous ne le chercherons pas en Lui, aussi longtemps qu'Il nous laissera apparemment quelque chance de le trouver ailleurs. Tant que ce que nous appelons « notre vie personnelle » demeure agréable, nous ne la Lui livrons pas. Que reste-t-il donc que Dieu puisse faire pour nous, sinon rendre « notre vie personnelle » moins agréable, et tarir les sources plausibles de faux bonheur ?

C'est justement ici, où la Providence divine semble à première vue la plus cruelle, que l'humilité de Dieu, l'abaissement du Très-Haut méritent le plus de louanges. Nous demeurons perplexes quand nous voyons le malheur fondre sur d'honnêtes gens, dignes, inoffensifs, sur des mères de famille capables, travailleuses, ou de petits commerçants laborieux, économes, sur ceux qui ont peiné si durement et si honnêtement pour atteindre un modeste bonheur qu'ils semblent devoir en jouir de plein droit.

Comment puis-je exprimer avec assez de tendresse ce qu'il faut bien dire ici ? Peu m'importe de savoir que je vais devenir, aux yeux de tout lecteur hostile, personnellement responsable, pour ainsi dire, de toutes les souffrances que je tente d'expliquer, de même que, de nos jours encore, tout le monde s'exprime comme si saint Augustin avait *voulu* envoyer tous les petits enfants sans baptême en enfer. Mais ce qui m'importe énormément, c'est le risque de détourner qui que ce soit de la vérité. J'implore le lecteur d'essayer de croire, ne serait-ce qu'un moment, que Dieu, qui a créé ces gens méritants, peut avoir vraiment raison de penser que leur modeste prospérité et le bonheur de leurs enfants ne suffisent pas à constituer leur félicité, qu'à la fin tout cela nécessairement leur échappera et que, s'ils n'ont pas appris à Le connaître, Lui, ils seront malheureux. Donc, Il les dérange, Il les avertit à l'avance d'une insuffisance qu'un jour il leur faudra bien découvrir. Leur vie, orientée vers eux-mêmes et leur famille, s'interpose entre eux et la connaissance de leur besoin profond ; Il leur rend cette vie moins aimable.

²¹ Alfred-Edouard HOUSMAN (1859-1936). Latiniste de renom et poète mineur appartenant, avec une note personnelle d'agressivité, à la lignée des écrivains agnostiques et pessimistes du XIX^{ème} siècle, dont Swinburne et Thomas Hardy sont les représentants majeurs. Il est connu dans le monde savant pour ses articles dans les revues érudites et ses éditions des classiques, et du grand public par ses livres de poèmes, dont le principal est *A Shropshire Lad* (Un gars du Shropshire).

J'appelle cela une divine humilité, parce que c'est une pauvre chose que de baisser pavillon devant Dieu quand nous sentons que notre bateau s'enfonce, une pauvre chose de venir à Lui en dernier ressort, de lui offrir « ce que nous possédons » quand cela ne vaut plus la peine de le garder pour nous. Si Dieu était fier, Il ne voudrait pas de nous dans ces conditions ; mais Dieu n'est pas fier; Il s'abaisse pour conquérir. Il nous veut, même lorsque nous avons montré que nous Lui préférons tout au monde, et que nous venons à Lui parce qu'il ne nous reste plus « rien de mieux » à espérer.

La même humilité se manifeste dans les appels que Dieu fait en nous à la crainte, et qui troublent certains lecteurs de l'Écriture, animés de nobles sentiments. Ce n'est guère flatteur pour Dieu que nous le choissions de préférence à l'enfer ; pourtant, cela même, Il l'accepte. L'illusion que nourrit la créature de se suffire à elle-même, il faut, pour le bien de la créature, qu'elle soit détruite, et par les peines ou la crainte des peines sur terre, par la crainte toute crue des flammes éternelles, Dieu la détruit, « sans se soucier de diminuer sa gloire ».

Ceux qui aimeraient que le Dieu de l'Écriture fût un moraliste plus pur ne savent pas ce qu'ils demandent. Si Dieu était kantien, et ne voulait de nous qu'à la condition que nous fussions animés des motifs les plus purs et les meilleurs, qui donc pourrait être sauvé ? Et il peut arriver que cette illusion de se suffire à soi-même soit extrêmement forte chez des gens on ne peut plus honnêtes, inoffensifs et sobres ; sur ceux-là, donc, le malheur doit tomber.

Le danger que présente l'illusion de se suffire à soi-même explique pourquoi Notre-Seigneur considère les vices des faibles, qui mènent une vie de dissipation, avec beaucoup plus d'indulgence que les vices conduisant au succès temporel. Les prostituées ne risquent pas de trouver leur vie actuelle si satisfaisante qu'elles ne puissent se tourner vers Dieu ; les orgueilleux, les avarés, les pharisiens courent ce risque.

Le troisième effet de la souffrance est un peu plus difficile à saisir. Tout le monde admet que le choix est essentiellement un acte conscient ; choisir implique que l'on a connaissance de choisir. Or, l'homme du Paradis choisissait toujours de suivre la volonté de Dieu. En la suivant, il contentait aussi son propre désir, à la fois parce que tous les actes requis de lui étaient, en fait, agréables à son inclination innocente, et aussi parce que le service de Dieu était lui-même son plaisir le plus exquis ; sans ce plaisir, à leur fine pointe, toutes ses joies eussent été insipides. La question : « Est-ce que j'agis actuellement pour l'amour de Dieu ou pour mon plaisir ? » n'avait pas lieu de se poser, puisque agir pour Dieu se trouvait être précisément « son plaisir ».

La volonté, orientée vers Dieu, dominait alors le bonheur, comme un cavalier chevauchant une monture bien en main, tandis qu'actuellement elle est emportée, quand nous sommes heureux, par le bonheur, comme par un esquif filant à toute allure sur un fleuve rapide. Le plaisir était alors une offrande acceptable pour Dieu, parce qu'offrir était un plaisir. Mais nous avons hérité de tout un ensemble de désirs qui ne contredisent pas nécessairement la volonté de Dieu, mais qui, après des siècles d'autonomie usurpée, l'ignorent fermement. S'il se trouve que ce que nous aimons soit, en fait, précisément ce que Dieu veut de nous, ce n'est cependant pas pour cette raison que nous l'accomplissons, cela reste une pure coïncidence heureuse. Nous ne pouvons donc savoir si nous agissons tant soit peu, ou principalement, pour l'amour de Dieu, à moins que la matière même de notre acte soit contraire à notre inclination, ou (en d'autres termes) pénible, et ce que nous ne pouvons pas savoir que nous choisissons, nous ne pouvons pas le choisir. L'acte plénier d'abandon à Dieu requiert donc la souffrance ; cet acte, pour être parfait, doit être accompli par pure volonté d'obéir, en l'absence ou en dépit de l'inclination naturelle.

A quel point il est impossible de pratiquer l'abandon en faisant ce que l'on aime, je m'en rends très bien compte par ma propre expérience actuelle. Quand j'ai entrepris d'écrire ce livre, j'espérais que la volonté d'obéir à ce qui pouvait être une « indication » tenait au moins une certaine place dans les motifs qui m'animaient. Mais maintenant que je suis complètement plongé dans ce travail, il est devenu pour moi une tentation plutôt qu'un devoir. Je puis encore espérer que le fait d'écrire est pratiquement conforme à la volonté de Dieu sur moi, mais prétendre que je pratique l'abandon en me livrant à une activité aussi séduisante serait ridicule.

Nous marchons ici sur un terrain très difficile. Kant estime qu'aucune action n'a de valeur morale, à moins qu'elle ne soit accomplie par pur respect pour la loi morale, c'est-à-dire sans inclination, et on lui a reproché une « tournure d'esprit morbide », consistant à mesurer la valeur d'un acte à ce qu'il a de déplaisant.

Toute l'opinion populaire est, en vérité, du côté de Kant. Les gens n'admirent jamais un homme parce

qu'il fait une chose qui lui plaît ; l'expression même : « mais il *aime* cela » implique le corollaire : « donc, il n'a aucun mérite ». Pourtant, contre Kant, se dresse la vérité évidente, notée par Aristote, que plus un homme avance dans la vertu, plus il lui est agréable d'agir vertueusement. Quelle position un athée doit-il prendre dans ce conflit entre la morale du devoir et celle de la vertu, je l'ignore, mais en tant que chrétien, je propose la solution suivante.

On s'est parfois demandé si Dieu ordonne certaines choses parce qu'elles sont bonnes, ou si certaines choses sont bonnes parce que Dieu les ordonne. Avec Hooker²², et contre le Dr Johnson, j'adopte catégoriquement la première position.

La seconde mène à l'abominable conclusion (atteinte, je crois, par Paley²³) que la charité est bonne uniquement parce que Dieu, arbitrairement, l'ordonne, qu'Il aurait pu tout aussi bien nous commander de Le haïr et de nous haïr les uns les autres, et qu'alors la haine eût été également bonne. Je crois, au contraire, que « ceux-là se trompent qui pensent que la volonté de Dieu de faire ceci ou cela n'a d'autre motif que sa volonté²⁴ ». La volonté de Dieu est déterminée par Sa sagesse, qui perçoit toujours, et Sa bonté, qui embrasse toujours le bien intrinsèque.

Mais après avoir dit que Dieu ordonne les choses uniquement parce qu'elles sont bonnes, il faut ajouter que l'une de ces choses intrinsèquement bonnes est que les créatures raisonnables s'abandonnent librement à leur Créateur pour lui obéir. Le contenu de cette obéissance, la chose qui nous est demandée, sera toujours intrinsèquement bonne, et nous devrions l'accomplir même si (par impossible) Dieu ne l'ordonnait pas. Mais, outre ce contenu, le simple fait d'obéir est aussi intrinsèquement bon, car, en obéissant, une créature raisonnable joue consciemment son rôle de créature, renverse l'acte qui a constitué la chute, accompli, dans le ballet, le mouvement inverse de celui d'Adam, et rentre dans l'ordre.

Nous sommes donc d'avis, avec Aristote, que l'intrinsèquement bon peut fort bien être agréable, et que meilleur est l'homme, plus il lui plaît, mais nous suivons Kant jusqu'à dire qu'il est un acte bon – l'acte d'abandon – qui ne peut être voulu à l'extrême, par une créature déchue, qu'à la condition d'être déplaisant. Il nous faut ajouter que ce seul acte juste inclut toute justice, et que la faute d'Adam est parfaitement effacée, le long voyage qui nous a conduits loin du Paradis instantanément refait en sens inverse, le nœud antique et dur dénoué, quand la créature, sans l'aide d'aucun désir, nue et dépouillée, réduite à la pure volonté d'obéir, embrasse ce qui est contraire à sa nature, et accomplit ce qu'elle ne peut avoir qu'un seul et unique motif d'accomplir. Un tel acte, sans doute, représente le « test » du retour de la créature à Dieu ; d'où vient que nos pères disaient que les afflictions nous sont « envoyées pour nous éprouver ».

Un exemple familier est l'épreuve à laquelle fut soumis Abraham quand il reçut l'ordre d'immoler Isaac. De l'historicité ou de la moralité de l'histoire je ne m'occupe pas ici, mais de la question qui saute aux yeux : « Si Dieu est omniscient, Il devait savoir ce qu'Abraham ferait, sans avoir besoin d'aucune expérience ; pourquoi donc cette torture inutile ? » Mais, comme saint Augustin le fait remarquer (*La Cité de Dieu*, XVI, XXXIII), quelle que fût la connaissance que Dieu en eût, Abraham, en tout cas, ignorait, avant de l'avoir constaté par expérience, que son obéissance pût aller jusqu'à exécuter un tel ordre ; et un acte d'obéissance que l'on ne sait pas que l'on choisira, on ne peut pas dire qu'on l'ait choisi. La réalité de l'obéissance d'Abraham, c'est l'acte lui-même ; et ce que Dieu connaissait, quant à l'obéissance d'Abraham, c'est cet acte réel, accompli au sommet de telle montagne, à tel moment. Dire que Dieu « n'avait pas besoin de tenter l'expérience », c'est dire que, parce que Dieu sait, la chose connue de Lui

²² Richard HOOKER (1553-1600). Théologien important de l'Eglise anglicane qui s'est distingué par ses controverses de prédicateur contre le presbytérianisme, il approfondit ses controverses dans son grand ouvrage *Laws of Ecclesiastical Polity*, dont les quatre premiers livres furent publiés en 1593 ou 1594, et le reste en édition posthume.

Il doit être rattaché à ce mouvement d'efflorescence progressive de la langue anglaise, dont l'emploi dans la littérature et la science commence deux siècles avant lui, et se poursuit presque à la même époque avec les compilateurs du *Prayer Book* et les traducteurs de la Bible. L'intérêt de son oeuvre principale est plus philosophique et politique que théologique, bien que l'influence de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin s'y fasse sentir. Son but était de fournir une réponse aux attaques des presbytériens contre le système épiscopalien. Le principe fondamental de son argumentation est l'unité de la loi – « dont le siège est le sein de Dieu et la voix l'harmonie du monde ». Tous les aspects et toutes les manifestations de la loi sont un développement de l'ordre divin, selon lequel Dieu agit. Ce principe incline R. Hooker à admettre l'identification du pouvoir civil et du pouvoir religieux, comme les deux aspects d'un même gouvernement, il accorde aussi à la raison une très grande autorité sur les vérités de la révélation, qu'elle se réserve de juger, tout en les admettant.

²³ William PALEY (1743-1805), Professeur de philosophie morale à Cambridge. Il consacra également plusieurs études à l'apologétique, dont la tendance rationaliste suscitera la réaction de Newman vers une justification plus personnelle de la foi.

²⁴ HOOKER, *Laws of Eccl. Polity*, I, 1, 5.

n'a pas besoin d'exister.

Si la souffrance, parfois, brise l'illusion qu'a la créature de se suffire à elle-même, pourtant, dans « l'épreuve » ou le « sacrifice » suprême, elle lui enseigne l'indépendance qui devrait en réalité être sienne. La « force que le ciel lui donne, on peut dire pourtant qu'elle lui appartient », car, en l'absence de tout motif et de tout appui purement naturels, elle agit par cette force, uniquement, que Dieu lui confère à travers sa volonté soumise. La volonté humaine devient véritablement créatrice, et véritablement nôtre, quand elle appartient totalement à Dieu, et c'est un des nombreux sens où il est exact que celui qui perd son âme la trouve.

Dans tous les autres actes, notre volonté est nourrie par la nature, c'est-à-dire par des choses créées autres qu'elle-même, par les désirs que notre organisme physique et notre hérédité lui apportent. Quand nous agissons par nous-mêmes uniquement – c'est-à-dire par Dieu *en* nous – nous sommes des collaborateurs, ou des instruments vivants de l'activité créatrice, et c'est pourquoi un tel acte rompt – avec des « grondements profonds de déchirement intime » – le sortilège destructeur qu'Adam fit tomber sur l'espèce humaine.

De là vient que si le suicide est l'expression typique de l'esprit stoïcien et la bataille celle de l'esprit militaire, le martyr reste toujours la suprême expression et la perfection du christianisme. Ce grand acte a été accompli pour la première fois, à notre profit, donné en exemple à notre imitation et communiqué d'une manière inconcevable à tous les croyants, par le Christ sur le Calvaire. Là, le degré d'acceptation de la Mort atteint les limites extrêmes de l'imaginable et les dépasse peut-être ; non seulement tous les appuis naturels, mais la présence même du Père à qui le sacrifice est offert manquent à la victime, et l'abandon à Dieu ne se dément pas, bien que Dieu « l'abandonne ».

La doctrine de mort que j'expose n'est pas particulière au christianisme. La nature elle-même l'a écrite en grandes lettres en travers du monde, dans le drame sans cesse renouvelé de la semence enterrée et du blé qui germe. C'est de la nature, sans doute, que les plus anciennes communautés agricoles l'ont apprise, et, par les sacrifices animaux ou les sacrifices humains, elles ont témoigné, pendant des siècles, de cette vérité que « sans effusion de sang il n'est pas de rémission des péchés » (Héb. 9, 22) ; et, bien qu'au début ces conceptions aient pu se rapporter uniquement aux récoltes et à la progéniture de la tribu, elles vinrent plus tard, dans les Mystères religieux, à concerner la mort spirituelle et la résurrection de l'individu.

L'ascète hindou, qui mortifie son corps sur un lit hérissé de pointes, prêche la même leçon ; et le philosophe grec nous dit que la vie de sagesse est « une pratique de mort²⁵ ». Le païen délicat et noble des temps modernes fait passer les dieux qu'il imagine « à travers la mort, pour pénétrer dans la vie²⁶ ». M. Huxley prêche le « non-attachement ».

Nous ne pouvons échapper à cette doctrine en cessant d'être chrétiens. C'est un « évangile éternel » révélé aux hommes, partout où les hommes ont cherché, ou supporté, la vérité. C'est le nerf même de la rédemption, que la sagesse, en tout temps et en tout lieu, si elle dissèque la nature humaine, découvre ; la connaissance inévitable que la Lumière « qui illumine tout homme venant en ce monde », imprime dans l'esprit de tous ceux qui se demandent sérieusement ce que « fabrique » l'univers.

La particularité de la foi chrétienne n'est pas de nous enseigner cette doctrine, mais de la rendre, de diverses façons, plus supportable. Le christianisme nous apprend que cette tâche redoutable est déjà, en un certain sens, accomplie pour nous, que la main d'un maître guide la nôtre, quand nous essayons de tracer les lettres difficiles, et qu'il suffit que notre texte soit une « copie », et non un original.

En outre, alors que les autres systèmes exposent à la mort notre nature tout entière (comme il se produit dans le renoncement bouddhiste), le christianisme nous demande seulement de rectifier une *dévi*ation de notre nature, et ne s'en prend pas, comme Platon, au corps en tant que tel, ni aux éléments psychiques de notre constitution.

De plus, le sacrifice, dans son accomplissement suprême, n'est pas exigé de tous. Les confesseurs, tout comme les martyrs, sont sauvés, et certains vieillards, dont l'état de grâce ne peut guère être mis en doute, semblent avoir accompli leurs soixante-dix années de voyage avec une aisance étonnante. Le sacrifice du Christ se répète, ou fait écho, parmi ses disciples à des degrés très divers, depuis le plus cruel des martyres jusqu'à une soumission d'intention, dont les signes extérieurs ne se distinguent nullement des fruits ordinaires de la tempérance et d'une « douce sagesse ». Les motifs de cette distribution, je les ignore, mais

²⁵ PLATON, *Phédon*, 81, A. (cf. 64, A.)

²⁶ KEATS, *Hypérion*, III, 130.

au point de vue où nous nous plaçons, il devrait être clair que le véritable problème n'est pas de se demander pourquoi certains croyants, humbles et pieux, souffrent, mais pourquoi certains ne souffrent pas. Notre-Seigneur, on s'en souviendra, a expliqué le salut des heureux de ce monde uniquement en se référant à l'insondable toute-puissance de Dieu (Mc 10, 27).

Tous les arguments présentés en vue de justifier la souffrance provoquent un amer ressentiment contre leur auteur. Vous aimeriez bien savoir comment je me comporte quand je la subis, au lieu d'écrire des livres à son propos. Inutile de chercher à deviner, je vais vous le dire : je suis un grand poltron. Cela n'a d'ailleurs pas grand-chose à voir avec la question. Quand je pense à la souffrance – à l'anxiété qui dévore comme le feu, à la solitude qui s'étend comme un désert, à la routine navrante de la misère monotone, ou encore aux peines sourdes qui assombrissent tout le paysage, aux brusques douleurs, comme des nausées qui vous font sauter le cœur d'un homme d'un seul coup, à ces douleurs qui paraissent déjà intolérables et puis tout à coup augmentent, à ces souffrances affolantes qui transpercent comme une flèche et font sauter en l'air comme un fou un homme qui semblait à demi mort sous l'effet des tortures subies – cela me « démolit complètement ». Si je connaissais une issue, je ramperais dans un égout pour la trouver. Mais à quoi bon vous décrire mes sentiments? Vous les connaissez ; ce sont les mêmes que les vôtres. Je ne soutiens pas que la peine ne soit pas pénible. La douleur fait mal, le mot l'indique. J'essaie seulement de montrer que la vieille doctrine chrétienne du « perfectionnement par la souffrance » (Héb. 2, 10) n'est pas inadmissible. Prouver qu'elle a bon goût excède mon dessein.

Pour juger de la crédibilité de cette doctrine, il faut observer deux principes. D'abord, nous souvenir que l'importance effective de la peine présente n'est que le centre de ce que l'on pourrait appeler tout l'ensemble « afflictionnel », qui embrasse la crainte et la pitié. Tous les bons effets que ces sentiments sont susceptibles d'engendrer ont leur origine dans ce centre ; donc, à supposer que la souffrance elle-même fût dépourvue de valeur spirituelle, si, néanmoins, la crainte et la pitié en possédaient une, la souffrance devrait exister, en tant qu'occasion de crainte et de pitié. Or, ces deux sentiments facilitent notre retour à l'obéissance et à la charité, c'est incontestable. Tout le monde a expérimenté que la pitié a pour effet de nous aider à aimer ceux qui ne sont pas aimables, c'est-à-dire à aimer les hommes, non qu'ils soient d'aucune manière agréables, mais parce que ce sont nos frères.

Ce que la crainte a de salutaire, la plupart d'entre nous s'en sont rendu compte durant les périodes de « crises » qui ont précédé la dernière guerre. Ma propre expérience est à peu près la suivante. J'avance sur le sentier de la vie dans mon état normal de créature déchue, impie, et satisfaite de son état, absorbé par l'idée d'une joyeuse partie entre amis, projetée pour le lendemain, ou d'un petit travail qui chatouille agréablement ma vanité aujourd'hui, de mes vacances ou d'un livre nouveau, quand tout à coup je ressens comme un coup de poignard dans l'abdomen, une douleur qui pourrait être le symptôme d'une maladie grave, ou bien j'aperçois un en-tête de journal qui contient une menace de destruction universelle, et voilà tout mon château de cartes qui s'écroule.

Pour commencer, je suis effondré, et tous mes petits bonheurs me font l'effet de jouets brisés. Puis, lentement et à regret, morceau par morceau, j'essaie de construire en moi la disposition d'esprit qui devrait être la mienne en tous temps. Je me souviens que tous ces hochets n'ont jamais été faits pour posséder mon cœur, que mon véritable bien est dans un autre monde, et mon seul vrai trésor, le Christ. Et peut-être, par la grâce de Dieu, réussirai-je, pour un jour ou deux, à devenir une créature consciemment dépendante de Dieu, puisant sa force à la bonne source. Mais, à l'instant même où la menace est écartée, toute ma nature, d'un bond, se jette de nouveau sur ses hochets ; je souhaite même vivement, Dieu me le pardonne, de bannir de mon âme le seul appui qui me soutenait sous la menace, parce qu'il est désormais associé, dans mon esprit, à l'angoisse ressentie pendant ces quelques jours. Donc, la terrible nécessité de la tribulation n'est que trop claire. Dieu ne m'a eu que pendant quarante-huit heures, et encore uniquement parce qu'Il m'a retiré tout le reste. Qu'Il rengaine seulement Son épée un instant et je me comporte comme le petit chien, dès que le bain détesté est terminé : je me secoue pour me sécher du mieux possible, et je cours reconquérir ma confortable malpropreté, sinon dans le premier tas de fumier, du moins dans le premier parterre de fleurs qui se présente. Et c'est pour cela que les tribulations ne peuvent cesser, à moins que Dieu ne constate que nous sommes réformés, ou qu'il ne reste plus aucun espoir de nous réformer.

En second lieu, quand nous considérons la souffrance elle-même – le centre de tout l'ensemble « afflictionnel » – il faut prendre soin de nous en tenir à ce que nous voyons et non à ce que nous imaginons. C'est une des raisons pour lesquelles le centre de ce livre est consacré à la souffrance humaine, la souffrance animale étant reléguée dans un chapitre particulier. La souffrance humaine, nous la

connaissons ; la souffrance des animaux, nous ne pouvons que faire des conjectures à son sujet. Et, même en ce qui concerne notre propre race, il faut nous en tenir aux exemples que nous avons eu l'occasion d'observer.

La tendance de certains romanciers ou poètes est parfois de représenter la douleur comme une chose totalement mauvaise dans ses effets, produisant et justifiant toute espèce de malice et de brutalité dans le patient. Et certes, la peine, comme le plaisir, peut provoquer ces réactions ; tout ce qui est donné à une créature douée d'une volonté libre est nécessairement une arme à deux tranchants, indépendamment de la nature du donateur ou du don, mais en raison de la nature de celui qui reçoit. Et, en outre, les conséquences néfastes de la souffrance sont susceptibles d'être multipliées, si l'entourage s'acharne à persuader au patient que de telles réactions sont celles qu'il convient à un homme de manifester. L'indignation devant la douleur d'autrui, bien que ce soit une passion généreuse, exige d'être bien dirigée, sous peine de ravir à ceux qui souffrent la patience et l'humilité, pour planter à la place la colère et le cynisme. Mais je ne suis nullement convaincu que la souffrance, si l'on évite de lui appliquer cette indignation empressée, ait une tendance naturelle à produire tout ce mal. Je ne me souviens pas d'avoir trouvé les tranchées, au front, ni les postes de secours plus remplis que d'autres lieux de haine, d'égoïsme, de révolte et de malhonnêteté. J'ai vu une grande beauté morale chez des êtres atteints de grandes souffrances ; j'ai vu la plupart des hommes devenir meilleurs, et non pires, à mesure qu'ils avancent en âge, et la dernière maladie engendrer des trésors de courage et de patience dans les natures les plus ingrates. Je vois, en des figures historiques, aimées et vénérées, Johnson²⁷ et Cowper, par exemple, des traits qui seraient à peine supportables si ces hommes eussent été plus heureux. Si ce monde est, en vérité, la « vallée où se forment les âmes », elle paraît, dans l'ensemble, accomplir son office.

De la pauvreté – l'affliction qui, en fait ou en puissance, inclut toutes les autres – je n'oserais parler de moi-même ; et ceux qui rejettent le christianisme ne seront pas ébranlés par l'affirmation du Christ : « Bienheureux les pauvres. » Mais, sur ce point, un fait assez remarquable me vient en aide. Ceux qui repoussent avec le plus de mépris le christianisme, y voyant uniquement l'« opium du peuple », méprisent les riches, c'est-à-dire toute l'humanité *excepté* les pauvres. Ils considèrent les pauvres comme seuls dignes d'être préservés de la « liquidation », et placent en eux l'unique espoir de la race humaine. On ne peut à la fois adopter cette position et soutenir que les effets de la pauvreté sur ceux qui la subissent sont totalement mauvais ; elle implique même que ces effets sont bons. Le marxiste se trouve donc en réalité d'accord avec le chrétien sur ces deux points que maintient paradoxalement le christianisme : que la pauvreté est une bénédiction, et que, cependant, il faudrait la faire disparaître.

Chapitre VII

LA SOUFFRANCE HUMAINE

(suite)

Toutes les choses qui sont comme elles doivent être, sont conformes à cette seconde loi éternelle ; et même les choses qui à cette loi éternelle ne sont pas conformables obéissent en quelque manière à la première loi éternelle.

HOOVER, *Laws of Eccles. Pol.*, I, III, 1.

Dans ce chapitre, j'avance six propositions, nécessaires pour compléter notre explication de la souffrance humaine ; elles ne découlent pas les unes des autres, et doivent donc être présentées dans un ordre arbitraire.

1. Il existe, dans le christianisme, un paradoxe à propos de la tribulation. Bienheureux les pauvres, mais par le « jugement » (c'est-à-dire la justice sociale) et les aumônes, nous devons supprimer la pauvreté

²⁷ Samuel JOHNSON (1709-1784) et William COWPER (1731-1800) sont deux grands écrivains, célèbres tous deux par les malheurs de leur vie. C'est pourquoi l'auteur les prend ici comme exemples. Le premier, aux dires de Macaulay, était scrofuleux et avait les traits déformés par la maladie ; en outre, il se débattit toute sa vie dans la pauvreté, même lorsque le fameux *Dictionnaire* l'eut rendu célèbre. Le second avait des périodes de troubles mentaux, qui entravaient aussi bien ses amitiés que son travail littéraire.

partout où nous le pouvons. Bienheureux sommes-nous lorsqu'on nous persécute, mais nous pouvons éviter la persécution, en fuyant de ville en ville, et prier pour qu'elle nous soit épargnée, comme le fit Notre-Seigneur à Gethsémani. Mais si la souffrance est bonne, ne devrait-on pas la rechercher au lieu de l'éviter ?

Je répondrai que la souffrance n'est pas bonne en elle-même ; ce qui est bon, dans toute expérience douloureuse, c'est, pour le patient, la soumission à la volonté de Dieu et, pour les spectateurs, la compassion engendrée par cette souffrance et les actes de miséricorde auxquels elle conduit.

Dans l'univers déchu et partiellement restauré, nous pouvons distinguer : 1° le bien simple qui descend de Dieu, 2° le mal simple que produisent les créatures rebelles, et 3° l'exploitation de ce mal par Dieu à Ses fins rédemptrices, qui produit 4° le bien complexe, auquel la souffrance acceptée et le péché dont on se repent contribuent.

Or, le fait que Dieu puisse tirer un bien complexe d'un mal simple n'excuse pas – bien que par miséricorde Il puisse sauver – ceux qui commettent le mal simple. Et cette distinction est centrale. Il faut que le péché arrive. Mais malheur à ceux par qui il arrive. C'est bien à cause du péché que la grâce surabonde ; mais nous ne devons pas trouver là une excuse pour continuer à pécher. La crucifixion elle-même est le meilleur, et à la fois le pire, de tous les événements historiques, mais le rôle de Judas demeure simplement mauvais.

Nous pouvons appliquer ces principes d'abord au problème de la souffrance d'autrui. Un homme miséricordieux cherche le bien de son prochain et accomplit ainsi la « volonté de Dieu », coopérant consciemment au « bien simple ». Un homme cruel opprime son prochain et accomplit ainsi un mal simple. Mais, en accomplissant ce mal, il est, à son insu et sans le vouloir, l'instrument dont Dieu se sert pour produire le bien complexe ; de sorte que le premier de ces hommes sert Dieu comme un fils, et le second comme un instrument. En effet, vous exécuterez inévitablement le plan de Dieu, quelle que soit votre façon d'agir, mais il n'est pas indifférent pour vous de Le servir comme Judas ou comme Jean.

Tout le système est, pour ainsi dire, combiné en vue de la collision qui se produit entre les bons et les méchants, et les bons fruits de courage, de patience, de miséricorde et de pardon, en vue desquels il est permis aux uns d'exercer leur cruauté, présupposent que les bons continuent, en général, de rechercher le bien simple. Je dis « en général » parce que l'homme est parfois en droit de blesser (ou même, à mon avis, de tuer) son semblable, mais seulement en cas d'urgente nécessité, et quand le bien à atteindre est évident, et ordinairement (bien que pas toujours) quand celui qui inflige la peine a une autorité définie pour le faire : autorité des parents qu'ils tiennent de la nature, autorité du magistrat ou du soldat qu'il tient de la société civile, du chirurgien qu'il tient le plus souvent du patient lui-même. Transformer cela en privilège d'affliger l'humanité « parce que l'affliction est bonne pour les humains » (comme le fou Tamberlaine²⁸ de Marlowe, qui se vantait d'être le « fléau de Dieu »), ce n'est pas détruire le plan divin, mais s'engager volontairement à y jouer le rôle de Satan. Et si vous faites son travail, il faut vous préparer à recevoir son salaire.

Quand le problème se pose à propos de notre propre souffrance, la solution est identique. Certains ascètes se sont infligé des supplices. En tant que profane, je n'émet aucune opinion quant à la prudence de tels procédés, mais j'insiste sur le fait que, quels qu'en soient les avantages, le supplice que l'on s'inflige à soi-même est une chose tout à fait différente de la tribulation envoyée par Dieu.

Chacun sait que jeûner est tout autre chose que se passer de dîner pour des raisons accidentelles ou parce que l'on est pauvre. Jeûner, c'est affirmer la suprématie de la volonté sur l'appétit, la récompense étant la maîtrise de soi avec le danger d'orgueil. Subir la faim sans le vouloir, c'est subir, à la fois dans l'appétit et dans la volonté, le vouloir divin, ce qui nous fournit une occasion de soumission et nous expose au danger de rébellion. Mais l'effet rédempteur de la souffrance consiste principalement à réduire la volonté rebelle. Les pratiques ascétiques, qui en elles-mêmes fortifient la volonté, sont seulement fructueuses dans la mesure où elles rendent la volonté capable de faire régner l'ordre dans sa maison (dans les passions) préparant ainsi l'offrande à Dieu de l'homme tout entier. Elles sont nécessaires, en tant que moyens ; prises pour des fins, elles seraient abominables, car substituer la volonté à l'appétit, et s'en tenir là, serait simplement échanger le moi animal pour un moi diabolique. Il est donc vrai de dire que « Dieu

²⁸ Le conquérant tartare, dont il est question, est à la fois le personnage principal et le titre – *Tamburlaine the Great* (1587) – de la tragédie de Christopher MARLOWE (1564-1593), le grand dramaturge anglais, précurseur de Shakespeare.

seul peut mortifier ».

La tribulation fait son oeuvre dans un monde où les humains cherchent ordinairement, par des moyens légitimes, à éviter leur propre mal naturel, et à atteindre leur bien naturel, et elle présuppose un tel monde. Pour que nous puissions soumettre à Dieu notre volonté, il faut en posséder une, et qu'elle ait des objets. Renoncement chrétien ne signifie pas « apathie » stoïcienne, mais disposition à préférer Dieu aux fins inférieures, en elles-mêmes légitimes. D'où il résulte que l'Homme Parfait apporta à Gethsémani une volonté, et une volonté forte, d'échapper à la souffrance et à la mort, si c'était compatible avec la volonté du Père, alliée à une parfaite disposition à obéir, dans le cas contraire.

Certains saints recommandent un « renoncement total », comme disposition préliminaire pour devenir disciples du Christ, mais je pense que cela ne peut signifier qu'une totale disposition à tous les renoncements particuliers²⁹ susceptibles d'être demandés ; car il ne serait pas possible de vivre, de minute en minute, en ne voulant rien d'autre que la soumission à Dieu en tant que telle. Quelle serait la matière de cette soumission ? Il semble contradictoire dans les termes de dire : « Ce que je veux est soumettre ce que je veux à la volonté de Dieu », car le second *ce que* n'a pas de contenu. Sans doute prenons-nous tous trop de soin d'éviter la souffrance, mais l'intention, dûment soumise, de l'éviter en usant de moyens légitimes est conforme à la « nature », c'est-à-dire à l'ensemble du fonctionnement de la vie créée, pour lequel le rôle rédempteur de la tribulation est calculé.

Il serait donc absolument faux de supposer que le point de vue chrétien sur la souffrance soit incompatible avec l'affirmation la plus énergique du devoir qui nous incombe de laisser le monde, même au sens temporel, « meilleur » que nous ne l'avons trouvé. Dans la représentation figurée la plus complète qu'Il nous ait donnée du Jugement, Notre-Seigneur semble réduire toute vertu à la bienfaisance active ; et bien que l'on puisse s'égarer si l'on isole de l'Évangile pris dans son ensemble cette représentation, elle suffit à mettre hors de doute les principes de base de la morale sociale chrétienne.

2. Si la tribulation est un facteur nécessaire à la rédemption, nous devons nous attendre à ce qu'il ne cesse jamais d'intervenir, jusqu'au moment où Dieu verra que le monde est sauvé ou qu'il ne reste plus aucun espoir de le sauver. Un chrétien ne peut donc croire aucun de ceux qui promettent que si seulement telle réforme dans notre système économique, politique ou dans notre hygiène était accomplie, le paradis sur terre en résulterait. Cette attitude peut paraître destinée à décourager les efforts sur le plan social, mais pratiquement il n'en est rien. Au contraire, un vif sentiment de notre commune misère, simplement en tant qu'hommes, est un aiguillon au moins aussi puissant pour nous pousser à faire disparaître tous les maux possibles que les folles espérances qui induisent l'homme à chercher leur réalisation en renversant la loi morale, et se révèlent cendre et poussière une fois réalisées.

Appliquée à la vie individuelle, la doctrine prétendant qu'il est nécessaire d'imaginer un ciel sur la terre pour essayer avec énergie de faire disparaître les maux actuels, trahirait immédiatement son absurdité. Les affamés ne cherchent pas moins la nourriture, ni les malades la guérison, sous prétexte qu'ils savent qu'après le repas ou la cure les hauts et les bas de la vie les attendent encore.

Je ne pose pas, bien entendu, la question de savoir si des changements radicaux, dans notre système social, sont ou non désirables, je rappelle seulement au lecteur qu'il ne faut pas prendre un médicament particulier pour l'élixir de vie.

3. Puisque nous venons de faire allusion ici au problème politique, je dois dire clairement que la doctrine chrétienne de l'abandon et de l'obéissance est une doctrine purement théologique, et pas le moins du monde une doctrine politique. Des formes de gouvernement, de l'autorité civile et de l'obéissance civique, je n'ai rien à dire. La nature et le degré de l'obéissance qu'une créature doit à son Créateur sont uniques, parce que la relation entre Créateur et créature est unique ; on ne peut en tirer aucune espèce de conclusion politique.

²⁹ Cf. FRERE LAURENT DE LA RESURRECTION, *Pratique de la Présence de Dieu*, 4^{ème} entretien, 25 novembre 1667. « Il nous dit que tout consistait à renoncer une bonne fois à tout ce que nous reconnaissons ne tendre point à Dieu ».

Frère Laurent de la Résurrection (1611-1691). Mystique appartenant à l'Ordre des Carmes. Sa tendance va moins à la spéculation qu'à une mise en pratique des enseignements de la mystique française, si riche à cette époque (Mme Acarie, Pierre de Bérulle, sainte Jeanne de Chantal, saint François de Sales, Marie de l'Incarnation). Ces grands noms avaient, d'autre part, subi plus ou moins l'influence du capucin anglais, Benoît de Canfeld.

4. La doctrine chrétienne de la souffrance explique, je crois, un fait très curieux concernant le monde où nous vivons. Le bonheur établi et la sécurité que nous désirons tous, Dieu nous les refuse, par la nature même des choses de ce monde ; mais la joie, le plaisir et l'amusement, Il les a répandus à profusion. Nous ne sommes jamais en sûreté, mais les occasions de rire ne nous manquent pas, et nous connaissons des minutes de ravissement.

Il n'est pas difficile de voir pourquoi. La sécurité à laquelle nous aspirons nous apprendrait à reposer nos cœurs en ce monde et opposerait un obstacle à notre retour à Dieu ; quelques instants d'amour heureux, un paysage, une symphonie, une joyeuse partie entre amis, un bain ou un match de football n'ont pas cet inconvénient. Notre Père nous reconforte, au cours du voyage, en nous offrant quelques auberges agréables, mais Il ne nous encourage pas à les prendre pour la maison paternelle.

5. Il ne faut jamais aggraver le problème de la souffrance par de vagues propos concernant l'« inimaginable somme des misères humaines ».

Supposons que j'aie un mal de dent d'intensité X, et que vous, assis à côté de moi, ayez également un mal de dent d'intensité X. Vous pouvez, si cela vous fait plaisir, dire que la somme totale de souffrance dans cette pièce est actuellement 2 X.

Mais il faut vous souvenir que personne ne subit 2 X ; cherchez partout, dans le temps et dans l'espace, et vous ne trouverez cette peine combinée dans la conscience de personne.

Une somme de souffrance est une chose qui n'existe pas, car personne ne la subit. Quand nous avons atteint le maximum de ce qu'une seule personne peut souffrir, nous avons, sans aucun doute, atteint quelque chose de très horrible, mais cela correspond à toute la souffrance qui puisse jamais exister dans l'univers. L'addition d'un million de personnes qui souffrent n'ajoute rien à la souffrance.

6. De tous les maux, la souffrance seule est un mal stérilisé, désinfecté. Le mal intellectuel, l'erreur, peut se répéter, parce que la cause de l'erreur initiale (la fatigue, par exemple, ou une mauvaise écriture) continue d'opérer. Mais, tout à fait en dehors de cela, l'erreur, d'elle-même, engendre l'erreur ; si le point de départ d'un raisonnement est faux, tout ce qui suit sera faux. Le péché peut se répéter, parce que la tentation initiale continue ; mais, tout à fait en dehors de cela, le péché, par sa nature même, engendre le péché, en fortifiant l'habitude coupable et en affaiblissant la conscience morale.

Or, la souffrance, comme les autres maux, peut évidemment se répéter, parce que la cause de la souffrance initiale (la maladie ou l'ennemi) continue d'agir, mais la souffrance n'a aucune tendance, d'elle-même, à proliférer. Quand elle a cessé, c'est fini, et la joie s'ensuit normalement.

On peut considérer cette distinction en sens inverse. Après une erreur, il faut non seulement supprimer les causes (la fatigue ou la mauvaise écriture), mais aussi corriger l'erreur elle-même ; après un péché, il faut non seulement, si possible, supprimer la tentation, mais aussi revenir sur soi-même et se repentir. Dans l'un et l'autre cas, il faut défaire quelque chose.

La souffrance n'exige aucune destruction de ce genre. Il peut être nécessaire de soigner la maladie qui l'a causée, mais la souffrance, une fois terminée, est stérile, tandis que toute erreur non corrigée et tout péché non repenti constituent d'eux-mêmes une source d'erreurs nouvelles et de péchés nouveaux, jaillissant indéfiniment.

De plus, quand je me trompe, mon erreur contamine tous ceux qui me croient. Quand je pêche publiquement, chacun des spectateurs ou bien m'absout, partageant ainsi ma culpabilité, ou bien me condamne, risquant fort de compromettre sa charité et son humilité. Mais la douleur ne produit naturellement sur les spectateurs (à moins qu'ils ne soient exceptionnellement dépravés) aucun mauvais effet, au contraire, elle en produit un bon, la pitié. Ainsi, ce mal, dont Dieu se sert en général pour produire le « bien complexe », est le plus nettement désinfecté, le plus dénué de cette tendance à proliférer, qui est la pire caractéristique du mal en général.

Chapitre VIII

L'ENFER

*Qu'est-ce que le monde, ô soldats?
C'est Moi :
Moi, cette neige incessante;
Ce ciel boréal;
Soldats, cette solitude
A travers laquelle nous allons,
C'est Moi.*

W. DE LA MARE, *Napoléon.*

*Richard aime Richard; c'est-à-dire,
Je suis Moi.*

SHAKESPEARE.

Dans un chapitre précédent, nous avons admis que la souffrance, qui seule peut éveiller le méchant à la connaissance que tout n'est pas pour le mieux, peut aussi conduire à la rébellion finale et impénitente. Et nous n'avons cessé d'admettre que l'homme a une volonté libre, et que tous les dons qu'il reçoit sont, en conséquence, des armes à deux tranchants. De ces prémisses, il découle directement que l'œuvre divine de rédemption du monde ne peut être assurée de réussir en ce qui concerne chaque âme individuelle. Certaines ne seront pas rachetées.

Il n'est aucune doctrine que je ferais plus volontiers disparaître du christianisme, s'il était en mon pouvoir. Mais elle s'appuie entièrement sur l'Écriture, et en particulier sur les paroles mêmes de Notre-Seigneur ; la chrétienté l'a toujours professée, et la raison la soutient. Quand on joue une partie, il faut pouvoir la perdre. Si le bonheur de la créature réside en l'abandon de soi, personne ne peut réaliser cet abandon hormis elle (bien que beaucoup puissent l'y aider) et elle peut s'y refuser. Je donnerais tout au monde pour pouvoir dire véridiquement : « Tous seront sauvés. » Mais ma raison réplique : « Sans le vouloir ou le voulant ? » Si je dis : « sans le vouloir », je perçois immédiatement une contradiction ; comment l'acte de volonté suprême d'abandon de soi-même pourrait-il être involontaire ? Si je dis : « le voulant », ma raison répond : « Et alors, s'ils ne *veulent pas céder* ? »

Les déclarations du Seigneur au sujet de l'enfer, comme toutes les paroles du Seigneur, s'adressent à la conscience et à la volonté, non pas à la curiosité intellectuelle. Quand elles nous ont déterminés à l'action, en nous communiquant la conviction d'une terrible possibilité, elles ont accompli, sans doute, tout ce qu'elles étaient destinées à accomplir ; et si le monde était uniquement composé de chrétiens convaincus, il serait inutile de dire un mot de plus sur le sujet.

En l'état actuel des choses, néanmoins, ce dogme est l'un des principaux motifs pour lesquels le christianisme est accusé de barbarie, et la bonté de Dieu contestée. On nous déclare que cette doctrine est détestable – et, en vérité, moi aussi je la déteste du fond du cœur – et l'on nous rappelle les tragédies humaines nées de cette croyance. D'autres tragédies, nées de son absence, on parle moins. Pour ces raisons, et pour elles seules, il faut discuter la question.

Le problème n'est pas simplement celui d'un Dieu qui voue certaines de ses créatures à leur perte finale. Il se poserait ainsi si nous étions Mahométans. Le christianisme, fidèle comme toujours à la complexité du réel, nous présente quelque chose de plus enchevêtré et de plus ambigu : un Dieu si plein de miséricorde qu'Il se fait homme et meurt supplicié pour éviter cette perte finale à ses créatures, et qui, pourtant, là où ce remède héroïque échoue, semble ne pas vouloir, ou même ne pas pouvoir, par un acte de puissance pure, les empêcher de se perdre. Je me suis laissé aller à dire, un peu plus haut, que je donnerais « tout au monde » pour supprimer cette *doctrine*. Je mentais. Je ne serais pas capable de donner la millième partie de ce que Dieu a donné pour supprimer le *fait*. Et c'est ici que gît le véritable problème : tant de miséricorde et, pourtant, l'enfer existe.

Je ne vais pas essayer de démontrer que cette doctrine est supportable. Ne nous y trompons pas ; elle *n'est pas* supportable. Mais je crois que l'on peut montrer qu'elle est morale, par un examen critique des objections ordinairement faites ou ressenties contre elle.

D'abord, il existe une objection, en beaucoup d'esprits, contre l'idée de châtement rétributif comme tel. Nous l'avons examinée partiellement dans un précédent chapitre. Nous avons soutenu là que tout châtement devenait injuste, si l'idée que le mal mérite d'être puni en est éliminée, et nous avons découvert un fond de justice dans la passion vindicative elle-même, qui exige que le méchant ne soit pas laissé parfaitement satisfait dans sa propre méchanceté, mais qu'on la lui fasse voir telle qu'à juste titre elle apparaît aux autres, un mal. J'ai dit que la souffrance plante le drapeau de la vérité à l'intérieur de la forteresse rebelle. Nous parlions alors de la souffrance susceptible encore de conduire au repentir. Que se passe-t-il si elle n'y conduit pas, si sa victoire suprême consiste à planter le drapeau, et qu'elle s'arrête là ?

Essayons d'être sincère avec nous-même. Représentons-nous un homme qui s'est élevé à la fortune ou au pouvoir par une suite ininterrompue de trahisons et de cruautés, en exploitant, à des fins purement égoïstes, les nobles mobiles de ses victimes, tout en se moquant de leur naïveté ; qui, ayant ainsi atteint le succès, s'en sert pour satisfaire ses appétits de luxure et de haine, et finalement perd les derniers vestiges de son honneur en compagnie de brigands, livrant ses propres complices et raillant leurs derniers moments de désillusion stupéfaite. Supposons encore qu'il fasse tout cela, non pas (comme nous aimerions à l'imaginer) tourmenté par le remords ou même l'appréhension, mais tout en conservant un appétit de collégien et un sommeil d'enfant. C'est un gai luron à la face rubiconde, sans l'ombre d'un souci, inébranlablement convaincu jusqu'au bout que lui seul a résolu l'énigme de la vie, que Dieu et l'homme sont des imbéciles sur lesquels il l'a emporté, que sa façon de vivre est absolument réussie, satisfaisante, inattaquable.

Ici, prenons bien garde. Nous laisser aller le moins du monde à la vengeance passion est pécher gravement. La charité chrétienne nous conseille de faire tous les efforts possibles pour la conversion de cet homme, de préférer, au péril de notre vie, peut-être même de notre âme, sa conversion à son châtement, de préférer l'une à l'autre infiniment. Mais la question n'est pas là. A supposer qu'il ne *veuille* pas se convertir, quelle destinée, dans le monde éternel, pouvez-vous estimer convenable pour lui ? Pouvez-vous réellement souhaiter que cet homme, demeurant *ce qu'il est* (il doit pouvoir le faire s'il a une volonté libre), soit confirmé à jamais dans son bonheur présent, reste pendant toute l'éternité convaincu que c'est lui le plus malin ? Et si vous ne pouvez envisager cette éventualité comme supportable, est-ce uniquement votre méchanceté qui vous en empêche ? Ou bien ne découvrez-vous pas que le conflit entre la Justice et la Miséricorde, qui vous a paru quelquefois un accessoire théologique désuet, se livre actuellement, en réalité, dans votre propre esprit, et n'avez-vous pas l'impression qu'il s'est introduit chez vous par en haut, et non par en bas ? Vous êtes mû, non pas par le désir de faire souffrir cet être misérable pour le plaisir de le faire souffrir, mais par une exigence, véritablement morale, de voir le droit, tôt ou tard, proclamé, le drapeau planté dans cette âme horriblement rebelle, même si aucune conquête plus complète et meilleure ne doit suivre. En un sens, il est préférable, même pour cette créature, dût-elle ne s'améliorer jamais, de connaître son échec et son erreur. La miséricorde elle-même ne peut guère souhaiter à cet homme de persévérer éternellement satisfait dans une illusion aussi abominable.

Saint Thomas d'Aquin a dit de la souffrance ce qu'Aristote a dit de la honte, que c'est une chose non pas bonne en elle-même, mais qui peut avoir une certaine bonté dans des circonstances particulières, c'est-à-dire que, si le mal est présent, la souffrance qui nous révèle sa présence, étant une sorte de connaissance, est relativement bonne ; car en l'absence de cette souffrance, ou bien l'âme ignorerait le mal, ou bien elle ignorerait que le mal est contraire à sa nature ; « chacune de ces alternatives », dit le philosophe, « est *manifestement* mauvaise³⁰ ». Et je pense, bien que cela fasse trembler, que nous sommes d'accord avec lui.

Demander que Dieu pardonne à cet homme, restant ce qu'il est, implique une confusion entre la notion d'acceptation et celle de pardon. Accepter un mal, c'est simplement l'ignorer, le traiter comme s'il était un bien. Mais le pardon, pour être complet, ne doit pas seulement être offert, mais reçu ; et un homme qui ne reconnaît aucune culpabilité ne peut recevoir aucun pardon.

J'ai envisagé d'abord la conception de l'enfer, châtement positif mérité, infligé par Dieu, parce que c'est la forme sous laquelle la doctrine est la plus repoussante, et que j'ai voulu m'attaquer à la plus forte objection. Mais, évidemment, bien que Notre-Seigneur parle souvent de l'enfer comme d'une sentence infligée par un tribunal, Il dit aussi quelque part que le jugement consiste dans le fait que les hommes

³⁰ *Somme théol.*, I^a II^{ae}, q. 39, a. I.

préfèrent les ténèbres à la lumière, et que ce n'est pas Lui, mais Sa « parole », qui les juge (Jn 3, 19; 12, 48). Nous sommes donc libres – puisque les deux conceptions en fin de compte signifient la même chose – de nous représenter la perte de cet homme mauvais, non pas comme une sentence qui lui est infligée, mais comme le simple fait d'être ce qu'il est. La caractéristique des âmes qui se perdent est « le fait qu'elles rejettent tout ce qui n'est pas elles-mêmes³¹ ». Notre égoïste imaginaire a essayé de s'annexer tout ce qu'il rencontrait. Le goût de *l'autre*, c'est-à-dire la capacité même de jouir du bien, est éteint en lui, sauf dans la mesure où son corps l'amène à certains contacts superficiels avec le monde extérieur. La mort supprime ces derniers contacts. Son souhait est comblé : vivre complètement en lui-même, et tirer le meilleur parti possible de ce qu'il y trouve. Et ce qu'il y trouve, c'est l'enfer.

Une autre objection naît de l'apparente disproportion entre la damnation éternelle et le péché éphémère. Et si nous nous représentons l'éternité comme une simple prolongation du temps, il y a en effet disproportion. Mais beaucoup repousseraient cette notion d'éternité.

Si nous nous représentons le temps comme une ligne – et l'image est bonne, parce que les parties du temps sont successives et deux de ces parties ne peuvent jamais coexister, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'épaisseur dans le temps, seulement une longueur – il faudrait sans doute nous représenter l'éternité comme une surface ou même un volume. Ainsi, la réalité complète de l'être humain serait figurée par un solide. Ce solide serait principalement l'œuvre de Dieu, agissant par la grâce et la nature, mais la volonté humaine libre fournirait la ligne de base, que nous appelons la vie terrestre ; et si vous dessinez votre ligne de base de travers, toute la figure est mal placée. Le fait que la vie est courte, ou, dans l'exemple en question, que nous fournissons seulement une petite ligne à l'ensemble complexe de la figure, peut être considéré comme une miséricorde divine. Car, si le dessin même de cette petite ligne, laissé au soin de notre volonté libre, est parfois si mal fait qu'il gâte l'ensemble, combien pire serait le grabuge, si l'on nous avait confié plus de travail ?

Une forme plus simple de la même objection consiste à dire que la mort ne devrait pas être un point final, qu'il devrait exister une seconde chance³². Je suis convaincu que si un million de chances pouvaient amener un bon résultat, elles seraient données. Mais un maître sait fréquemment, alors que l'enfant ou les parents l'ignorent, qu'il est en réalité inutile de faire repasser à l'enfant un certain examen. Il faut bien conclure, à un moment ou à l'autre, et point n'est besoin d'une foi très robuste pour croire que l'omniscience sait à quel moment.

Une troisième objection naît de l'intensité effroyable des peines de l'enfer, telles que les suggèrent l'art médiéval et, en vérité, certains passages de l'Écriture. Von Hügel nous avertit ici de ne pas confondre la doctrine elle-même avec *l'imagerie* qui peut lui servir de véhicule. Notre-Seigneur, lorsqu'il parla de l'enfer, se sert de trois symboles : premièrement, celui de châtiment (« éternel supplice », Mat. 25, 46) ; deuxièmement, celui de destruction (« craignez celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne », Mat. 10, 28) et troisièmement, celui de privation, d'exclusion ou de bannissement dans « les ténèbres extérieures », comme dans les paraboles de l'homme qui n'était pas revêtu de la robe nuptiale, ou des vierges folles et des vierges sages.

L'image prédominante du feu a une grande portée, parce qu'elle combine l'idée de supplice et celle de destruction.

Il est absolument certain que toutes ces expressions sont destinées à suggérer à l'esprit une horreur indicible, et toute interprétation tendant à éluder ce fait est, je le crains, à rejeter d'emblée. Mais il n'est pas nécessaire de concentrer son esprit sur les images de supplice, à l'exclusion de celles qui font naître l'idée de destruction et de privation. D'où peut-il venir que les trois images soient des symboles également appropriés ?

Destruction, nous devons naturellement le présumer, signifie que ce qui est détruit est défait ou cesse. Et les gens s'expriment souvent comme si l'« annihilation » d'une âme était intrinsèquement possible. D'après tout ce que nous observons, cependant, la destruction d'une chose signifie l'apparition d'une autre chose. Brûlez une bûche, et vous aurez des gaz, de la chaleur et des cendres. *Avoir été* une bûche signifie maintenant être ces trois choses. Si une âme peut être détruite, ne doit-il pas exister un état correspondant

³¹ Voir Von HÜGEL, *Essays and Adresses, 1st series, What do we mean by Heaven and Hell?*

³² Il ne faut pas confondre cette conception de la « seconde chance », soit avec le Purgatoire (destiné aux âmes déjà sauvées), soit avec les Limbes (destinés aux âmes déjà perdues).

au fait d'*avoir été* une âme humaine ? Et n'est-ce pas, peut-être, l'état que l'on peut aussi bien qualifier de tourment, de destruction ou de privation ? Vous vous souviendrez que, dans la parabole, les élus vont en un lieu qui *leur* a été préparé, tandis que les damnés vont en un lieu qui n'a jamais été le moins du monde fait pour les hommes (Mat. 25, 34-41). Entrer dans le ciel, c'est devenir plus humain que vous n'avez jamais réussi à l'être sur la terre ; entrer en enfer, c'est être banni de l'humanité. Ce qui est précipité (ou ce qui se précipite) en enfer, ce n'est pas un homme, ce sont des « restes » : être un homme complet signifie avoir des passions soumises à la volonté, et une volonté offerte à Dieu ; avoir été un homme – être un ex-homme ou une « ombre damnée » – doit signifier, je présume, être composé d'une volonté complètement centrée sur elle-même, et de passions dont le contrôle échappe complètement à la volonté. Il est évidemment impossible d'imaginer à quoi peut ressembler la conscience d'une semblable créature – vague assemblage de péchés mutuellement antagonistes plutôt que pécheur. Il est peut-être vrai de dire que « l'enfer est l'enfer, non pas du point de vue de ceux qui l'habitent, mais du point de vue céleste ».

Je ne pense pas que ces propos démentent la sévérité des paroles de Notre-Seigneur. C'est seulement aux damnés eux-mêmes que leur sort peut jamais paraître moins qu'intolérable. Et il faut admettre qu'à mesure, dans ces derniers chapitres, que nous songeons à l'éternité, les catégories douleur et plaisir, qui nous ont retenue si longtemps, commencent à s'estomper, et que nous entrevoyons un bien et un mal plus vastes. Ni la souffrance ni le plaisir, comme tels, n'ont le dernier mot. A supposer qu'il soit possible que l'expérience (si cela peut s'appeler une expérience) des damnés ne comporte aucune peine et beaucoup de plaisir, encore ce noir plaisir serait-il de nature à précipiter toute âme non encore damnée dans la prière, sous le coup d'un cauchemar de terreur ; et à supposer qu'il y ait au Ciel des souffrances, tous ceux qui comprennent désireraient ces souffrances-là.

Une quatrième objection est qu'aucun homme charitable ne pourrait être lui-même bienheureux dans le Ciel, sachant qu'une seule âme humaine est encore en enfer ; sommes-nous donc plus compatissants que Dieu ?

Derrière cette objection se trouve une image mentale du ciel et de l'enfer coexistant dans un temps unilinéaire, comme l'histoire de l'Angleterre et celle de l'Amérique coexistent, de sorte qu'à chaque instant les bienheureux puissent dire : « Les tourments de l'enfer continuent en ce moment. » Mais je remarque que Notre-Seigneur, tout en mettant l'accent sur l'aspect terrifiant de l'enfer, avec une sévérité impitoyable, souligne généralement l'idée non pas de durée mais de *conclusion*. Être livré au feu destructeur paraît constituer, en général, la fin de l'histoire, et non pas le début d'une histoire nouvelle. Que l'âme qui se perd soit éternellement fixée dans son attitude diabolique, nous ne pouvons en douter ; quant à savoir si cette fixité éternelle implique une durée sans fin – ou une durée quelconque – nous ne pouvons pas le dire. Le Dr Edwyn Bevan nous présente quelques spéculations intéressantes sur ce point³³. Nous en savons beaucoup plus, dit-il, sur le ciel que sur l'enfer, car le ciel est la demeure de l'humanité et contient donc tout ce qu'implique une vie humaine glorifiée ; mais l'enfer n'a pas été fait pour l'homme, il n'est, en aucun sens, *parallèle* au ciel ; il est « les ténèbres extérieures », le rebord externe, où l'être s'évanouit dans le non-être.

Finalement, on objecte que la perte ultime d'une seule âme signifie la défaite de la Toute-Puissance. Et c'est exact. En créant des êtres doués d'une volonté libre, la Toute-Puissance, dès l'origine, s'est soumise à la possibilité d'une telle défaite. D'ailleurs ce que vous appelez défaite, je l'appelle miracle ; car faire des choses qui ne sont pas Elle-même, et se rendre ainsi, en un sens, capable de rencontrer la résistance de son propre ouvrage, est le plus stupéfiant et le plus inimaginable de tous les exploits que nous attribuons à la Divinité. Je crois volontiers que les damnés sont, en un sens, triomphants, rebelles jusqu'au bout ; que les portes de l'enfer sont fermées *de l'intérieur*. Je ne veux pas dire que ces ombres ne puissent pas *souhaiter* sortir de l'enfer, à la manière vague dont l'envieux « souhaite » d'être heureux, mais elles ne veulent certainement pas, ne fût-ce que le début des préliminaires de cet abandon de soi qui seul peut conduire une âme à un bien quelconque.

Elles jouissent pour toujours de l'horrible liberté qu'elles ont revendiquée, et sont donc esclaves d'elles-mêmes, tout comme les bienheureux, pour toujours soumis à l'obéissance, deviennent, à travers toute l'éternité, de plus en plus libres.

³³ *Symbolism and Belief*, p. 101.

En fin de compte, la réponse à tous ceux que rebute la doctrine de l'enfer est elle-même une question : « Que demandez-vous à Dieu de faire ? » Effacer leurs fautes passées et, à tout prix, donner à ces êtres une nouvelle chance, aplanissant toute difficulté et offrant toute aide miraculeuse ? Mais Il l'a fait, sur le Calvaire. Leur pardonner ? Il ne veulent pas être pardonnés. Les laisser tranquilles ? Hélas, je crois que c'est ce qu'Il fait.

Une mise en garde, et j'ai terminé. Afin d'éveiller les esprits modernes à la compréhension du problème, je me suis aventuré à introduire dans ce chapitre la peinture du méchant le plus susceptible d'être reconnu aisément comme tel. Mais, quand cette peinture aura produit l'effet voulu, plus tôt elle sera oubliée, mieux cela vaudra. Dans toutes les discussions sur l'enfer, nous devons garder fermement présente à l'esprit l'idée de la damnation possible, non pas de nos ennemis ni de nos amis (car l'une et l'autre troublent notre raison), mais de notre propre damnation. Ce chapitre ne concerne pas votre femme ni votre fils, il ne concerne pas Néron ni Judas Iscariote ; il nous concerne, vous et moi.

Chapitre IX

LA SOUFFRANCE ANIMALE

Et pour que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme.

Gen. 2, 19

Il faut observer la nature dans les êtres qui se sont développés suivant ces lois, plutôt que dans les êtres dégradés.

ARISTOTE, *Politique*, I, II, 10.

Jusqu'à présent, il s'agissait de la souffrance humaine ; mais, pendant tout ce temps, « la plainte d'une douleur innocente retentit jusqu'au ciel ». Le problème de la souffrance animale est terrifiant, non pas du fait que les animaux sont extrêmement nombreux (comme nous l'avons vu, la douleur ressentie n'est pas plus grande qu'il s'agisse d'un million d'êtres qui souffrent ou bien d'un seul), mais parce que l'explication chrétienne de la souffrance humaine ne peut s'étendre à la souffrance animale. A notre connaissance, les bêtes sont incapables soit de péché soit de vertu, donc ne peuvent ni mériter la souffrance ni devenir meilleures en la subissant.

Cependant, nous ne devons jamais laisser le problème de la souffrance animale devenir le centre du problème de la souffrance, non pas qu'il soit sans importance – tout ce qui fournit des motifs plausibles de mettre en question la bonté de Dieu est très important, en vérité – mais parce qu'il se situe hors des limites de notre connaissance. Dieu nous a fourni des données qui nous permettent, jusqu'à un certain point, de comprendre notre propre souffrance. Il ne nous en a fourni aucune en ce qui concerne les bêtes. Nous ne savons ni pourquoi elles ont été créées, ni ce qu'elles sont, et tout ce que nous disons d'elles est spéculation.

En partant du principe que Dieu est bon, nous pouvons déduire à coup sûr que *l'apparence* de cruauté et d'indifférence divines qui se manifeste dans le règne animal est une illusion ; et le fait que la souffrance que nous connaissons de première main (la nôtre) se trouve ne pas être une cruauté nous aidera à le croire. Au-delà, tout est conjecture.

Nous pouvons commencer par éliminer une partie du bluff pessimiste présenté dans le premier chapitre. Le fait que les végétaux subsistent à condition d'« être la proie les uns des autres », et vivent dans un état de rivalité « implacable » n'a pas la moindre importance morale. La « vie », au sens biologique, n'a rien à faire avec le bien et le mal, tant que la sensibilité n'apparaît pas. Les mots même « proie » et « implacable » sont ici des métaphores. Wordsworth pensait que chaque fleur « jouit de l'air qu'elle respire », mais il n'existe aucun motif de supposer qu'il avait raison. Sans aucun doute, les plantes vivantes réagissent aux blessures autrement que la matière inorganique, mais le corps humain anesthésié réagit bien autrement encore, et pourtant ses réactions ne sont pas des preuves de sensibilité. Nous

sommes, évidemment, autorisés à parler de la mort ou des épreuves d'une plante, comme s'il s'agissait d'une tragédie, à condition de savoir que nous usons d'une métaphore. Fournir des symboles aux expériences spirituelles est peut-être une des fonctions du monde végétal et du monde minéral. Mais nous ne devons pas être victimes de nos métaphores. Une forêt, dont une moitié des arbres tue l'autre, peut être une forêt parfaitement « bonne », car sa bonté consiste dans son utilité et sa beauté, et une forêt ne ressent rien.

Quand nous nous tournons du côté des bêtes, trois questions se posent. D'abord, la question de fait : que souffrent les animaux ? En second lieu, la question d'origine : comment la maladie et la souffrance sont-elles entrées dans le monde animal ? Et troisièmement, la question de justice : comment concilier la souffrance animale avec la justice divine ?

1. En fin de compte, la réponse à la première question est que nous n'en savons rien ; mais certaines hypothèses méritent d'être consignées.

Il faut commencer par distinguer entre les animaux ; en effet, si le singe pouvait nous comprendre, il trouverait très mauvais d'être englobé avec l'huître et le ver de terre dans une même catégorie d'« animaux » par opposition à l'homme. Manifestement, à certains points de vue, le singe et l'homme se ressemblent beaucoup plus que chacun d'eux ne ressemble au ver de terre. Au bas de l'échelle du monde animal, il n'est pas nécessaire de présumer l'existence de quoi que ce soit de semblable à ce que nous appelons la sensibilité. Les biologistes, pour distinguer l'animal du végétal, ne se servent pas de la sensibilité ni de la locomotion ni d'autre caractéristique de ce genre, que le profane choisirait spontanément. A un certain échelon, cependant (bien que nous ne puissions dire lequel), la sensibilité, presque certainement, intervient, car les animaux supérieurs ont un système nerveux très semblable au nôtre. Mais, à ce niveau, il nous faut encore distinguer sensibilité et conscience.

S'il se trouve que vous n'avez jamais encore entendu parler de cette distinction, je crains que vous ne la jugiez assez surprenante, mais elle a grande autorité et vous auriez tort de la rejeter avant tout examen.

Supposons que trois sensations se produisent l'une après l'autre : d'abord A, ensuite B, et puis C. Si c'est à vous que cela arrive, vous avez l'impression de passer par le processus ABC. Mais remarquez ce que cela implique il faut qu'il existe quelque chose en vous, qui reste suffisamment en dehors de A, pour observer le passage de A, et suffisamment en dehors de B, pour observer que B commence et vient prendre la place laissée vacante par A. Et il faut que ce quelque chose se reconnaisse comme semblable à lui-même pendant que la transition se produit de A à B et de B à C, de manière à pouvoir dire : « J'ai subi l'expérience ABC. » Or, ce quelque chose est ce que j'appelle la conscience ou l'âme, et le processus que je viens de décrire est une des preuves que l'âme, bien qu'elle ait la notion du temps, n'est pas elle-même complètement « immergée dans le temps ». Pour expérimenter de la façon la plus élémentaire ABC, en tant que succession, il faut nécessairement posséder une âme qui ne soit pas elle-même une simple succession d'états, mais plutôt un lit permanent, sur lequel ces différentes portions du fleuve de la sensation coulent, et qui ait connaissance de rester lui-même, au-dessous d'elles toutes.

Or, il est presque certain que le système nerveux des animaux supérieurs leur présente une succession de sensations. Il ne s'ensuit pas que ces animaux aient une « âme », un quelque chose ayant connaissance de soi-même, en tant qu'ayant éprouvé A et ensuite B, et observent actuellement comment B disparaît pour faire place à C. S'ils n'ont pas une telle âme, ce que nous appelons l'expérience ABC ne peut jamais se produire chez eux. Il existe, ce que l'on appelle en langage philosophique, une succession de perceptions, c'est-à-dire que les sensations se produisent en fait, dans cet ordre, et Dieu sait qu'elles se produisent ainsi, mais l'animal ne le sait pas : il n'y a pas de « perception de succession ». Cela signifie que si vous donnez à une créature semblable deux coups de fouet, il se produit deux souffrances, mais il n'existe pas de moi pour les coordonner et pour constater : « J'ai éprouvé deux souffrances. » Même dans le cas d'une souffrance unique, il n'existe pas de moi pour dire : « Je souffre », car s'il pouvait se distinguer lui-même de la sensation, distinguer le lit du courant, suffisamment pour dire : « Je souffre », il serait également capable de relier les deux sensations, et d'en faire *son* expérience. La manière exacte d'exprimer le phénomène consiste à dire : « Une souffrance se produit dans cet animal », et non pas comme on dit ordinairement : « Cet animal éprouve une souffrance », car les mots « cet » et « éprouve », en réalité, introduisent frauduleusement la notion d'un « moi » ou d'une « âme » ou d'une « conscience », dominant les sensations et les organisant pour en faire une « expérience », comme nous le faisons nous-mêmes.

Une telle sensibilité sans conscience est pour nous, je le reconnais, inimaginable, non pas qu'il ne nous

arrive jamais d'être en un tel état, mais parce que, quand cela nous arrive, nous nous déclarons « inconscients ». Et avec juste raison. Le fait que les animaux réagissent à la souffrance à peu près comme nous ne prouve pas, évidemment, qu'ils soient conscients, car nous pouvons aussi réagir sous le chloroforme, et même répondre à des questions tout en dormant.

Jusqu'à quel échelon de la vie animale une telle sensibilité inconsciente peut-elle exister, je ne veux même pas le conjecturer. Il est certainement difficile de supposer que les singes, l'éléphant et les animaux domestiques supérieurs n'aient pas, jusqu'à un certain point, un moi, ou une âme, qui relie les expériences et engendre une individualité rudimentaire. Mais une grande partie au moins de ce qui paraît être souffrance animale n'est pas nécessairement souffrance, en aucun sens réel. C'est peut-être bien nous qui avons inventé cette « douleur » par le jeu de la sympathie illusoire qui nous a fait découvrir dans les bêtes un moi dont il n'existe aucune preuve réelle.

2. Les générations qui nous ont précédés pouvaient aller chercher l'origine de la douleur animale dans la chute de l'homme ; le monde entier, pensaient-ils, avait été infecté par la rébellion destructive d'Adam. Il est impossible de s'en tenir là maintenant ; nous avons en effet de bonnes raisons de croire que les animaux existaient longtemps avant les hommes. Que des animaux fussent carnivores, avec tout ce que cela entraîne, est un fait plus ancien que l'humanité. Et il est impossible, ici, de ne pas se souvenir d'une certaine histoire sacrée qui, bien qu'elle n'ait jamais été exprimée dans aucun credo, a été de tout temps un objet de croyance très répandue dans l'Église, et semble impliquée dans plusieurs paroles du Seigneur, de saint Paul et de saint Jean, à savoir que l'homme ne fut pas la première créature à se révolter contre son Créateur, mais qu'un certain être plus ancien et plus élevé, longtemps auparavant, avait apostasié, et qu'il est maintenant le Maître des ténèbres et (titre significatif) le Prince de ce monde.

Certains aimeraient rejeter de l'enseignement de Notre-Seigneur tous les éléments de cette nature ; et l'on peut soutenir qu'en se vidant de Sa gloire Il s'est humilié Lui-même jusqu'à partager, en tant qu'homme, les superstitions courantes de son temps. En fait, je pense que le Christ, dans la chair, n'était pas omniscient, ne serait-ce que pour la raison qu'un cerveau humain ne pourrait pas, je présume, être le véhicule d'une conscience omnisciente, et dire que la pensée de Notre-Seigneur n'était pas conditionnée, réellement, par les dimensions et la forme de son cerveau, serait peut-être nier la réalité de l'Incarnation et devenir Docète³⁴. Donc, si Notre-Seigneur s'était compromis par quelque assertion scientifique ou historique dont nous constatons le caractère erroné, cela ne porterait pas atteinte à ma foi en sa divinité. Mais la doctrine de l'existence de Satan et de la chute n'est pas de ces choses que nous devons tenir pour erronées ; elle contredit non pas les faits découverts par les savants, mais simplement le vague « climat d'opinion » dans lequel il se trouve que nous vivons. Or, je n'ai pas la moindre estime pour les « opinions courantes ». Dans son propre domaine, chacun de nous sait que toutes les découvertes sont faites et toutes les erreurs rectifiées par ceux qui tiennent pour négligeables les « opinions courantes ».

Il me semble donc raisonnable de supposer que certaine puissance supérieure créée exerçait une action mauvaise sur l'univers matériel, ou le système solaire ou tout au moins la planète Terre, bien avant que l'homme entrât en scène ; et qu'au moment de la chute, quelqu'un, véritablement, tenta l'homme. Cette hypothèse ne se présente pas comme une « explication du mal » en général ; elle ne fait qu'étendre l'application de ce principe que le mal vient de l'abus de la volonté libre. Si existe une telle puissance, comme je le crois pour ma part, elle peut très bien avoir corrompu la création animale avant l'apparition de l'homme.

Le mal intrinsèque, pour le monde animal, réside dans le fait que les animaux, ou certains animaux, vivent à condition de s'entre-détruire. Que les plantes fassent de même, je n'admets pas que ce soit un mal. La corruption satanique des bêtes serait donc analogue, sur un point, à la corruption satanique de l'homme. En effet, une des conséquences de la chute de l'homme est que son animalité échappa à l'humanité qui l'avait assumée mais ne pouvait plus la gouverner. De même, l'animalité peut avoir été induite à rétrograder, pour retomber dans le comportement propre aux végétaux.

Il est vrai, c'est évident, que l'immense mortalité causée par le fait que de nombreuses bêtes se nourrissent de bêtes est compensée, dans la nature, par un taux de natalité extrêmement élevé, et il peut sembler que si tous les animaux étaient herbivores et en bonne santé, la plupart d'entre eux mourraient de

³⁴ Actuellement, je considère la conception de l'Incarnation impliquée dans ce paragraphe, comme grossière et due à l'ignorance.

faim en conséquence de leur propre multiplication. Mais je considère la fécondité et le taux de mortalité comme des phénomènes corrélatifs. Un tel excès d'élan sexuel n'était peut-être pas une nécessité ; le Prince de ce monde y a songé pour compenser l'appétit carnassier, double combinaison pour assurer le maximum de torture.

Si cela vous choque moins, dites que la « force vitale » est corrompue, quand je dis que les créatures vivantes furent corrompues par une créature angélique mauvaise. Nous exprimons la même idée ; mais je trouve plus facile de croire en un mythe de dieux et de démons qu'en un mythe de noms abstraits personnifiés. Et, après tout, notre mythologie est peut-être beaucoup plus près de la vérité littérale que nous ne le supposons. N'oublions pas que Notre-Seigneur, en une circonstance, attribue la maladie humaine, non pas à la colère de Dieu, ni à la nature, mais de la façon la plus explicite, à Satan (Lc 13, 16).

Si cette hypothèse mérite d'être considérée, il en est une autre qui mérite aussi de l'être : l'homme, lors de sa première apparition dans le monde, n'aurait-il pas eu déjà une fonction rédemptrice à accomplir ? Maintenant encore, il peut opérer des merveilles sur les animaux : mon chien et mon chat vivent ensemble chez moi, et paraissent trouver cette cohabitation agréable. Il se peut que l'une des fonctions de l'homme ait été de rétablir la paix dans le monde animal, et s'il n'était pas passé à l'ennemi, peut-être aurait-il pu y réussir à un point que nous pouvons à peine imaginer maintenant.

3. Finalement vient la question de justice. Nous avons trouvé des raisons de croire que les animaux ne souffrent pas tous de la manière que nous imaginons, mais certains, au moins, ont l'air d'avoir un moi, et que faire pour ces innocents ? Nous avons vu aussi qu'il est possible de penser que la souffrance animale n'est pas l'œuvre de Dieu, mais qu'à son origine se trouve la malice de Satan, et que la désertion de l'homme l'a perpétuée ; cependant, si Dieu n'en est pas la cause, Il l'a permise et, encore une fois, que faire pour ces innocents ?

On m'a conseillé de ne pas même soulever la question de l'immortalité des animaux, sous peine de me trouver « en compagnie de toutes les vieilles filles³⁵ ». Je ne vois aucun inconvénient à cette compagnie. Je ne pense pas que la virginité ni la vieillesse soient méprisables, et certains des esprits les plus fins que j'aie rencontrés habitaient des corps de vieilles filles. Je ne suis pas non plus très troublé par les plaisanteries du genre de celle-ci : « Où mettez-vous tous les moustiques ? » A cela il est facile de répondre, sur le même ton, en faisant remarquer qu'au pis-aller, un ciel pour les moustiques et un enfer pour les hommes pourraient se combiner très commodément.

Le silence absolu de l'Écriture et de la tradition chrétienne sur cette question est une objection plus sérieuse, mais elle serait fatale seulement si la révélation chrétienne se présentait le moins du monde comme un *système de la nature*, comportant des réponses à toutes les questions. Or, il n'en est rien ; le rideau a été déchiré sur un point, et sur un point seulement, pour que nous soit révélé ce qui nous est pratiquement nécessaire dans l'immédiat, et non pas pour satisfaire notre curiosité intellectuelle. Si les animaux étaient en fait immortels, il est peu probable, d'après ce que nous discernons de la méthode employée par Dieu dans la Révélation, qu'Il nous aurait livré cette vérité. Notre propre immortalité elle-même est une doctrine qui vient tard dans l'histoire du judaïsme. L'argument tiré du silence est donc très faible.

La véritable difficulté, à supposer que la plupart des animaux soient immortels, est que l'immortalité n'a presque aucun sens pour une créature qui n'est pas « consciente », au sens expliqué ci-dessus. Si la vie d'un triton est simplement une succession de sensations, qu'entendons-nous en disant que Dieu peut rappeler à la vie le triton mort hier ? Il ne se reconnaîtrait pas comme étant le même triton ; les sensations agréables de n'importe quel autre triton, vivant après sa mort, seraient pour l'animal en question une compensation ni plus ni moins grande, ou petite, de ses souffrances terrestres (s'il en eut) que les sensations de son propre « moi » ressuscité (le mot « moi » m'a échappé ; mais précisément toute la question est que le triton n'a probablement pas de « moi »). Ce qu'il faut essayer de dire, dans cette hypothèse, ne peut même pas s'exprimer. Il n'est donc pas question, si je comprends bien, d'immortalité pour des créatures douées uniquement de sensibilité. Et ni la justice ni la miséricorde ne l'exigent, car ces créatures ne connaissent pas d'expériences douloureuses. Leur système nerveux enregistre toutes les *lettres*

³⁵ Mais aussi de J. WESLEY, *Sermon LXV. The Great Deliverance*. JOHN WESLEY (1703-1791) fut, avec son frère Charles, le fondateur du méthodisme. Il commença à Oxford, mais dans un sens très différent du second, celui de Newman et de Pusey en 1830, ce que l'on a appelé « le premier mouvement d'Oxford » (1729-1735). Il visait surtout à une rénovation morale par une piété et une ferveur plus ardentes, inaugurée par le bouleversement de la « conversion ».

D, O, U, L, E, U, R, mais puisqu'elles sont incapables de les lire, elles ne construisent jamais le mot DOULEUR. Et *il se peut* que tous les animaux soient dans cet état.

Si, néanmoins, la forte conviction que nous avons d'une personnalité réelle, bien que sans aucun doute rudimentaire, chez les animaux supérieurs, et en particulier chez ceux que nous domestiquons, n'est pas une illusion, leur destinée exige un examen un peu plus approfondi.

L'erreur à éviter est celle qui consisterait à les considérer en eux-mêmes. L'homme doit être compris uniquement dans sa relation avec Dieu. Les animaux doivent être compris uniquement dans leur relation avec l'homme et, à travers l'homme, avec Dieu. Méfions-nous ici de ces blocs non assimilés de pensée athée, qui subsistent souvent dans l'esprit des croyants modernes. Les athées, naturellement, considèrent la co-existence de l'homme et des autres animaux comme une simple conséquence de faits biologiques, réagissant les uns sur les autres, et la domestication d'un animal par un homme comme l'interférence purement arbitraire d'une espèce avec une autre. L'animal « réel », l'animal « naturel », pour eux, est l'animal sauvage, et l'animal domestique est artificiel et anormal. Mais un chrétien ne doit pas partager cette pensée. L'homme fut désigné par Dieu pour exercer la domination sur les bêtes et tout ce qu'un homme fait à un animal est, soit exercice légitime, soit abus sacrilège d'une autorité de droit divin. L'animal domestique est donc, au sens le plus profond, le seul animal « naturel », le seul que nous voyons occuper la place qu'il a été fait pour occuper, et c'est à partir de cet animal que nous devons construire toute notre conception chrétienne des bêtes.

Or nous constatons que, dans la mesure où l'animal domestique a un « moi » véritable ou une personnalité, il le doit presque entièrement à son maître. Si un bon chien de berger semble « presque humain », c'est parce qu'un bon berger l'a fait tel. J'ai déjà noté la force mystérieuse du mot « *en* ». Je ne prétends pas que tous les sens de ce mot, dans le Nouveau Testament, soient identiques, de sorte que l'homme soit *en* le Christ et le Christ *en* Dieu et le Saint-Esprit *en* l'Église et aussi *en* chacun des croyants exactement dans le même sens. Ce sont peut-être des sens qui riment et se correspondent plutôt qu'un unique sens. Je vais maintenant suggérer – bien que je sois tout prêt à voir mon opinion rectifiée par de vrais théologiens – qu'il peut exister un sens correspondant, bien que non identique, à ceux-là, où l'on puisse dire que ces bêtes, qui atteignent une personnalité réelle, sont *en* leur maître, c'est-à-dire qu'il ne faut pas penser à la bête toute seule, et dire qu'elle a une personnalité et nous demander si Dieu élèvera cette personnalité à la béatitude. Il faut prendre tout le contexte dans lequel la bête acquiert cette personnalité, à savoir : « L'homme juste-et-sa-bonne-épouse-gouvernant-leurs-enfants-et-leurs-bêtes-dans-la-bonne-maison... »

Ce contexte, dans son ensemble, peut être considéré comme un « corps », au sens paulinien (ou dans un sens sub-paulinien très approchant). Et jusqu'à quel point ce « corps » est-il susceptible d'être élevé, dans son ensemble, à la vie céleste avec l'homme juste et sa bonne épouse, qui peut le prédire ? Autant probablement qu'il est nécessaire, non seulement à la gloire de Dieu et à la béatitude du couple humain, mais encore à cette gloire particulière et à cette particulière béatitude, qui sont éternellement colorées par cette particulière expérience terrestre. Et, de cette façon, il me semble possible que certains animaux puissent avoir une immortalité, non en eux-mêmes, mais en l'immortalité de leurs maîtres. Et la difficulté relative à l'identité personnelle, dans une créature à peine personnelle, disparaît dès lors que cette créature est ainsi prise dans son propre contexte.

Si vous me demandez, à propos d'un animal ainsi élevé en tant que membre du Corps domestique dans son ensemble, où réside son identité personnelle, je vous répondrai : « Là où cette identité a toujours résidé, même pendant sa vie terrestre, dans sa relation à ce Corps et, en particulier, au maître qui est la tête de ce Corps. » En d'autres termes, l'homme connaîtra son chien, le chien connaîtra son maître et, le connaissant, il *sera* lui-même. Demander qu'il se *connaisse* lui-même, de n'importe quelle autre manière, c'est probablement demander une chose qui n'a aucun sens. Les animaux ne sont pas ainsi faits, et n'ont pas besoin de l'être.

L'image du bon chien de berger dans la bonne ferme ne vaut pas, bien entendu, pour les animaux sauvages ni (problème encore plus grave) pour les animaux domestiques maltraités. Mais elle est seulement destinée à illustrer un exemple privilégié (qui est aussi, à mon avis, le seul exemple normal et non pervers) des principes généraux qu'il faut observer quand on bâtit une théorie de la résurrection des animaux.

Je pense que peut-être les chrétiens hésitent, à juste titre, pour deux raisons, à supposer qu'aucune bête soit immortelle. D'abord, par crainte, en attribuant aux bêtes une « âme », au sens plein, d'obscurcir cette différence entre la bête et l'homme, qui est aussi aiguë dans l'ordre spirituel qu'elle est brumeuse et problématique dans l'ordre biologique. Et secondement parce qu'un bonheur futur, rattaché à la vie présente d'une bête à la manière d'une compensation à la souffrance – tant de millénaires en de verts pâturages versés à titre de « dommages » pour autant d'années passées à traîner des charrettes – semble une affirmation assez maladroite de la bonté de Dieu. Nous, parce que nous sommes faillibles, il nous arrive de blesser un enfant ou un animal, par mégarde, et alors le mieux que nous puissions faire est de « réparer » par quelque caresse ou gâterie. Mais c'est friser l'impiété que d'imaginer l'Omniscience agissant de la sorte, comme si Dieu avait marché sur la queue des animaux, dans l'obscurité, et puis faisait de son mieux pour arranger l'affaire. Dans un pareil rafistolage, je ne reconnais pas la griffe du maître ; quelle que soit la réponse à cette énigme, elle doit être meilleure.

La thèse que je suggère tend à éviter les deux objections. Elle fait de Dieu le centre de l'univers, et de l'homme le centre subordonné de la nature terrestre ; les bêtes ne sont pas coordonnées à l'homme, mais subordonnées à lui, et leur destinée est d'un bout à l'autre rattachée à la sienne. En outre, l'immortalité dérivée que je suggère pour elles n'est pas une simple *amende* ou compensation ; elle fait partie intégrante du ciel nouveau et de la terre nouvelle, qui sont dans un rapport organique avec tout le mécanisme douloureux de la chute du monde et de sa rédemption.

Supposer, comme je le fais, que la personnalité des animaux domestiques soit en grande partie le don de l'homme, que leur vie strictement sensible soit enfantée en nous à la « personnalité », de même que notre personnalité « strictement » naturelle est enfantée à la vie surnaturelle dans le Christ, c'est supposer évidemment que très peu d'animaux à l'état sauvage atteignent à une « personnalité », à un *ego*. Mais si quelques-uns y parviennent, et s'il est agréable à la bonté de Dieu qu'ils ressuscitent, leur immortalité doit également avoir un rapport avec l'homme, non pas, cette fois, avec leur maître particulier, mais avec l'humanité. C'est-à-dire que si, en certains cas, la valeur quasi spirituelle et affective que la tradition humaine attribue à une bête (« l'innocence » par exemple à l'agneau ou la majesté héraldique au lion) a réellement un fondement dans la nature de l'animal et n'est pas purement arbitraire ou accidentelle, alors, c'est à ce titre-là, ou principalement à ce titre, que l'on peut s'attendre à voir l'animal escorter l'homme glorifié et faire partie de sa « suite ».

Ou bien si ce caractère traditionnel est tout à fait erroné, alors la vie céleste³⁶ de l'animal existerait en vertu de l'effet réel, mais ignoré, qu'il a produit sur l'homme durant toute son histoire. En effet, si la cosmologie chrétienne est, en un sens quelconque (je ne dis pas au sens littéral), vraie, alors tout ce qui existe sur notre planète existe par rapport à l'homme, et même les créatures disparues avant l'existence de l'homme n'apparaissent dans leur véritable lumière que si on les voit, en tant que précurseurs inconscients de l'homme.

Quand nous parlons de créatures aussi éloignées de nous que les animaux sauvages et les animaux préhistoriques, nous ne savons guère de quoi nous parlons. Il se peut qu'ils n'aient pas de personnalité ni de souffrances. Il se peut même que chaque espèce ait un moi collectif, que l'espèce léonine, et non pas les lions, ait participé au labeur de la création et pénètre un jour dans l'univers restauré. Et si nous sommes incapables d'imaginer même notre propre vie éternelle, encore moins pouvons-nous imaginer celle que les bêtes pourront connaître, en tant que nos « membres ». Si le lion de cette terre pouvait lire la prophétie annonçant qu'un jour il se nourrira de foin comme le bœuf, il y verrait une description non pas du ciel, mais de l'enfer. Et s'il n'y a rien d'autre dans le lion qu'une sensibilité carnivore, alors il est inconscient et sa « survie » n'aurait aucun sens. Mais s'il existe un moi léonin rudimentaire, à ce moi aussi Dieu peut donner un « corps » suivant son bon plaisir, un corps non plus vivant au moyen de la destruction de l'agneau, et cependant richement léonin, en ce sens qu'il exprimerait toute l'énergie, la splendeur et la puissance triomphale, qui habitaient le corps du lion visible, sur cette terre.

Je pense, acceptant d'avance toute correction, que le prophète se sert d'une hyperbole orientale, quand il parle du lion et de l'agneau *couchés* ensemble. Ce serait plutôt impertinent de la part de l'agneau. Avoir des lions et des agneaux qui frayent de la sorte (sauf dans le cas de quelque exceptionnelle saturnale mettant le monde céleste sens dessus dessous) reviendrait à n'avoir ni agneaux ni lions. A mon avis, le

³⁶ C'est-à-dire sa participation à la vie céleste des hommes *dans* le Christ *pour* Dieu. Suggérer une vie céleste pour les bêtes *en tant que telles* est probablement absurde.

lion, quand il aura cessé d'être dangereux, sera encore d'une majesté redoutable, et, en vérité, nous verrons alors, pour la première fois, ce dont les crocs et les griffes actuels sont la contrefaçon disgracieuse et perversie par Satan. Il secouera encore, d'une manière ou d'une autre, sa crinière dorée, et souvent le bon Duc s'écriera : « Encore un rugissement³⁷ ! »

Chapitre X

LE CIEL

*Je vous demande seulement
D'appeler à vous toute votre foi. Restez tous immobiles;
Ou bien que ceux qui croient illicite l'œuvre
Que j'entreprends, se retirent.*

SHAKESPEARE, *Le Conte d'Hiver*.

*Plongé dans la profondeur de ta miséricorde,
puissé-je mourir
La mort que toute âme qui vit désire.*

COWPER, tiré de *Madame Guion*.

« J'estime, a dit saint Paul, que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous » (Rom. 8, 18). S'il en est ainsi, un livre sur la souffrance qui ne dirait rien du ciel écarterait presque entièrement un côté de la question. L'Écriture et la tradition mettent habituellement les joies du ciel dans la balance, pour compenser les souffrances de la terre, et aucune solution du problème de la souffrance, qui ne ferait pas de même, ne peut être qualifiée de chrétienne.

Nous n'osons guère, actuellement, faire la moindre allusion au ciel. Nous redoutons que l'on se moque de la récompense qui attend au paradis « ceux qui sont bien sages », et que l'on nous accuse de fuir le devoir de construire un monde heureux, ici même et sur-le-champ, en rêvant d'un monde heureux ailleurs. Mais, de deux choses l'une : ou bien il y a une récompense dans le ciel, ou bien il n'y en a pas. S'il n'y en a pas, alors le christianisme est faux, car cette doctrine est tissée dans son étoffe même. S'il y en a une, alors cette vérité, comme n'importe quelle autre, doit être regardée en face, qu'elle nous soit ou non d'un grand secours dans les réunions politiques.

En outre, nous avons peur que le ciel ne joue le rôle d'un appât et, le prenant pour notre but, de cesser d'être désintéressés. C'est une erreur. Le ciel n'offre rien qu'une âme mercenaire puisse désirer. On peut sans crainte dire aux cœurs purs qu'ils verront Dieu, car seuls les cœurs purs le désirent. Il est des récompenses qui n'entachent pas les mobiles. L'amour d'un homme pour une femme n'est pas mercenaire, parce qu'il désire l'épouser, ni son amour pour la poésie mercenaire, parce qu'il désire lire des poèmes, ni son amour de l'exercice moins désintéressé, parce qu'il a envie de courir, de sauter et de marcher. L'amour, par définition, recherche la jouissance de son objet.

Peut-être pensez-vous qu'il existe un autre motif à notre silence au sujet du ciel, à savoir que nous ne le désirons pas réellement. Mais il se peut que vous soyez ici dans l'illusion.

Ce que je vais exprimer maintenant est une opinion purement personnelle, dénuée de toute autorité, que je soumetts au jugement de chrétiens meilleurs et de gens plus savants que moi. A certains moments, j'ai pensé que nous ne désirions pas le ciel ; mais, plus souvent, je me surprends à me demander si, dans le tréfonds de nos cœurs, nous avons jamais désiré autre chose.

Vous avez peut-être observé que les livres que vous aimez vraiment sont reliés entre eux par un fil secret. Vous savez très bien quelle est la qualité commune qui vous les fait aimer, bien que vous ne puissiez l'exprimer, mais la plupart de vos amis ne la voient pas du tout, et se demandent souvent pourquoi, aimant celui-ci, vous aimez également celui-là. Il vous est arrivé aussi de vous trouver devant

³⁷ Le duc est un personnage de la pièce de SHAKESPEARE, *le Songe d'une nuit d'été*. Des comédiens doivent se produire à l'occasion du mariage du duc et l'un d'entre eux se vante d'imiter le rugissement du lion avec un tel réalisme que le duc dira : « Encore un rugissement » (Acte 1, sc. 2.)

certain paysage, qui semblait exprimer ce que toute votre vie vous aviez cherché, et vous vous êtes tourné vers l'ami, à vos côtés, qui paraissait voir la même chose que vous, mais aux premières paroles échangées, un abîme s'est ouvert entre vous deux, et vous avez compris que ce paysage signifiait quelque chose de totalement différent pour lui, qu'il poursuivait une vision étrangère à la vôtre, et ne se souciait nullement de l'ineffable suggestion qui vous transportait. Vos passe-temps même n'ont-ils pas toujours renfermé quelque secrète séduction, dont les autres sont étrangement ignorants, quelque chose qui ne se confond pas avec l'odeur du bois fraîchement coupé dans l'atelier, ni avec le clapotis de l'eau contre la coque du bateau, mais semble toujours sur le point de traverser ces apparences ? Toutes les amitiés qui durent toute la vie ne naissent-elles pas au moment où nous rencontrons enfin une autre créature humaine possédant une vague notion (faible et incertaine, tout au plus) de ce quelque chose dont nous avons apporté le désir en naissant, et que, au-dessous du flot des autres désirs et, dans tous les moments de silence, entre les éclats bruyants des passions, nuit et jour, d'année en année, de l'enfance à la vieillesse, nous avons cherché, guetté, essayé d'entendre ? Nous ne l'avons jamais *possédé*. Toutes les choses qui ont jamais saisi profondément notre âme n'ont été que des allusions à cela, des lueurs fugitives et décevantes, des promesses jamais tout à fait accomplies, des échos qui s'éteignaient juste au moment où notre oreille les percevait. Mais s'il venait à se manifester réellement, si jamais un écho nous parvenait qui, au lieu de s'éteindre, s'enflât jusqu'au son lui-même, nous le reconnâtrions. Sans aucun doute possible, nous dirions : « Voilà enfin la chose pour laquelle j'ai été créé. » Nous ne pouvons en parler à personne. C'est la secrète signature de chacune de nos âmes, l'incommunicable besoin que rien ne peut apaiser, ce que nous désirions avant de rencontrer notre femme, avant de nous faire des amis, ou de choisir notre carrière, et que nous désirerons encore, sur notre lit de mort, quand notre esprit ne connaîtra plus ni femme, ni amis, ni carrière. Tant que nous existons, il existe. Si nous le perdons, nous perdons tout³⁸.

Il se peut que cette signature, sur chacune de nos âmes, soit le résultat de l'hérédité et du milieu, mais cela veut dire seulement que l'hérédité et le milieu sont au nombre des instruments dont Dieu se sert pour créer une âme. J'examine, non pas comment, mais pourquoi, Il fait chaque âme unique. S'Il n'avait que faire de toutes ces différences, je ne vois pas pourquoi Il aurait créé plus d'une seule âme. Soyez sûr que les tenants et les aboutissants de votre individualité sont sans mystère pour Lui, et qu'un jour ils seront sans mystère pour vous-même. Le moule qui sert à fabriquer une clé serait un étrange objet pour qui n'aurait jamais vu de serrure. Votre âme a une curieuse forme, parce qu'elle est un creux destiné à s'ajuster à une saillie particulière dans les contours infinis de la divine substance, ou, si vous voulez, une clé destinée à ouvrir une des portes dans la maison aux multiples demeures.

Car ce n'est pas l'humanité dans l'abstrait qui doit être sauvée, mais vous, vous, le lecteur individuel, John Stubbs ou Janet Smith. Créature bénie et fortunée, ce sont vos yeux, à vous, qui Le contempleront, Lui. Tout ce que vous êtes, péchés mis à part, est destiné, si vous laissez Dieu accomplir Son bon vouloir, à exprimer le contentement parfait. Le Spectre du Brocken « revêtait pour chaque homme l'aspect de son premier amour », parce qu'il faisait de chacun sa dupe. Mais Dieu aura l'aspect, pour chacune de nos âmes, de son premier amour, parce qu'Il est son premier amour. Votre place au ciel semblera faite pour vous, et pour vous seul, parce que vous avez été fait pour elle, fait point par point pour elle, comme un gant est fait pour une main.

C'est de ce point de vue que nous pouvons comprendre l'enfer, dans son aspect de privation. Pendant toute notre vie, une extase inaccessible a plané, juste au bord de notre conscience. Le jour vient où nous nous éveillerons pour découvrir, par-delà toute espérance, que nous l'avons atteinte, ou bien qu'elle était à notre portée, et que nous l'avons perdue pour toujours.

Cela peut paraître une notion dangereusement personnelle et subjective de la perle de grand prix, mais il n'en est rien. La chose dont je parle, nous ne la connaissons pas, nous en connaissons seulement le *besoin*. Elle n'a jamais réellement pris corps, elle-même, dans aucune pensée, image ou émotion. Toujours, elle vous a appelé hors de vous-même. Et si vous ne voulez pas sortir de vous-même pour la suivre, si vous restez assis à ruminer ce désir, à essayer de le caresser, le désir lui-même vous échappera. « La porte qui donne dans la vie s'ouvre généralement derrière nous », et « l'unique sagesse » pour celui que « hante le parfum des roses invisibles consiste à travailler³⁹ ». Ce feu secret s'éteint, si vous vous servez du soufflet ;

³⁸ Je ne veux pas suggérer, bien entendu, que ces aspirations immortelles qui nous viennent du Créateur, parce que nous sommes des hommes, doivent être confondues avec les dons du Saint-Esprit à ceux qui sont dans le Christ. Il ne faut pas nous imaginer que nous sommes saints, sous prétexte que nous sommes humains.

³⁹ George MACDONALD, *Alec Forbes*, chap. XXXIII.

étouffez-le sous le combustible apparemment le moins approprié, sous le dogme et la morale, tournez-lui le dos et vauquez à vos devoirs, alors il se mettra à flamber.

Le monde est semblable à un tableau dont le fond est doré, et nous sommes les personnages de ce tableau. Tant que nous ne sommes pas sortis du plan du tableau, pour entrer dans la grande perspective de la mort, nous ne pouvons pas voir l'or. Mais nous en avons des signes. Pour changer de comparaison, disons que le black-out n'est pas tout à fait complet. Il y a des fissures. Par moment le décor quotidien semble lourd de son secret.

Telle est mon opinion, et il se peut qu'elle soit erronée. Peut-être ce désir secret fait-il aussi partie du vieil homme, et doit-il être crucifié avant la fin. Mais cette thèse a une curieuse façon d'échapper aux négations. Ce désir – et à plus forte raison sa satisfaction – a toujours refusé d'être pleinement présent dans aucune de nos expériences. Quoi que ce soit que vous tentiez d'identifier avec lui se trouve n'être pas lui, mais autre chose ; de sorte qu'aucun degré de crucifiement ou de transformation intime ne peut guère aller au-delà de ce que ce désir lui-même nous conduit à pressentir. Encore une fois, si cette opinion n'est pas vraie, la vérité est quelque chose de mieux. Mais « quelque chose de mieux » – non pas telle ou telle expérience, mais au-delà – c'est presque la définition même de ce que j'essaie de décrire. L'objet auquel vous aspirez vous appelle hors de vous-même. Le désir même que vous en avez ne vit que si vous y renoncez. Voici la loi suprême : la semence meurt pour vivre, le pain doit être jeté sur les eaux, celui qui perd son âme la sauve. Mais la vie de la semence, la découverte du pain, le recouvrement de l'âme, sont aussi réels que le sacrifice préliminaire. D'où vient qu'il est vrai de dire que « dans le ciel, la propriété n'existe pas. Si quelque habitant de ce lieu prenait sur lui d'appeler quoi que ce soit *mien*, il serait sur-le-champ précipité en enfer et deviendrait un esprit mauvais » (*Theologia Germanica*, II). Mais il est dit aussi : « A celui qui vaincra, je donnerai une pierre blanche, et sur cette pierre est écrit un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui la reçoit » (Apoc. 2, 17). Quoi de plus personnel pour un homme que ce nom nouveau qui, même dans l'éternité, demeure un secret entre Dieu et lui ? et quelle signification attribuerons-nous à ce secret ? Sûrement celle-ci : chacun des rachetés est destiné à connaître et à louer un aspect unique de la divine beauté, mieux que ne le peut faire aucune créature. Pour quelle autre raison Dieu aurait-Il créé des individus, si ce n'est afin, les aimant tous infiniment, de les aimer chacun différemment ?

Et cette différence, bien loin de l'altérer, répand un flot de lumière sur l'amour des créatures bienheureuses les unes pour les autres, la communion des saints. Si tous goûtaient Dieu de la même manière et lui rendaient une louange identique, le chant de l'Église triomphante ne comporterait aucune symphonie, il serait semblable à un orchestre dont tous les instruments joueraient la même note. Aristote nous a dit qu'une cité est une unité composée de parties dissemblables (*Politique*, III, II, 4), et saint Paul qu'un corps est une unité de membres différents (2 Cor. 12, 12-30). Le ciel est une cité, et un corps, parce que les bienheureux restent éternellement différents ; une société, parce que chacun a quelque chose à dire à tous les autres des nouvelles toutes fraîches, et toujours fraîches, de « son Dieu », que chacun découvre en Celui que tous ensemble louent comme « leur Dieu ». Il est probable, en effet, que la tentative, continuellement couronnée de succès et pourtant jamais achevée, de chaque âme pour communiquer son unique vision à toutes les autres (et cela par des moyens dont l'art et la philosophie de la terre ne sont que de gauches imitations) est aussi parmi les fins en vue desquelles l'individu fut créé.

Car l'union n'existe qu'entre des parties distinctes et peut-être, de ce point de vue, saisissons-nous un aperçu fugitif du sens de toutes choses. Le panthéisme est une croyance, non pas tant fautive que désespérément retardataire. Jadis, avant la création, il eût été vrai de dire que toutes choses étaient Dieu ; mais Dieu a créé : Il a voulu l'existence de choses autres que Lui-même, afin que, étant distinctes, elles puissent apprendre à L'aimer, et réaliser l'union au lieu de la similitude. Ainsi, Lui aussi a jeté son pain sur les eaux.

A l'intérieur même de la création, nous pourrions dire que la matière inanimée, qui n'a pas de volonté, est une avec Dieu, en un sens que nous ne pouvons appliquer à l'homme. Pourtant, ce n'est pas le dessein de Dieu que nous retournions à l'antique identité (comme peut-être certains mystiques païens le voudraient), mais que nous devenions distincts au maximum, afin d'être alors réunis à Lui d'une manière plus haute.

A l'intérieur même du Saint des Saints, il ne suffit pas que le Verbe *soit* Dieu, il faut encore qu'Il *soit avec* Dieu. Le Père engendre éternellement le Fils, et le Saint-Esprit procède : la divinité introduit la distinction à l'intérieur d'Elle-même, afin que l'union des amours réciproques transcende la simple unité

arithmétique de l'identité personnelle.

Mais le fait pour chaque âme d'être éternellement distincte – le secret qui fait de l'union de chaque âme avec Dieu une espèce unique – n'abrogera jamais la loi qui interdit toute propriété dans le ciel. A l'égard des créatures, ses semblables, chaque âme, supposons-nous, sera éternellement occupée à donner totalement à toutes les autres ce qu'elle reçoit. A l'égard de Dieu, il faut nous en souvenir, l'âme n'est qu'une cavité que Dieu remplit. Son union avec Dieu est, presque par définition, un continuel abandon de soi : elle s'ouvre, elle se dévoile, elle se livre. Un esprit bienheureux est un moule toujours plus offert au métal étincelant qui ruisselle en lui, un corps toujours plus complètement découvert au flamboyant midi du soleil spirituel. Il n'est pas indispensable de supposer que cesse jamais la nécessité d'un acte analogue à une victoire sur nous-mêmes, ni que la vie éternelle ne soit pas aussi un éternel mourir. C'est dans ce sens que, de même qu'il peut exister des plaisirs en enfer (Dieu nous en préserve !), il peut aussi exister quelque chose qui ait une certaine ressemblance avec la souffrance dans le ciel. (Dieu fasse que nous y goûtions sans tarder !)

En effet, s'il est un acte en lequel nous atteignons le rythme non seulement de toute la création, mais de tout l'être, c'est le don de soi. Car le Verbe éternel se donne aussi Lui-même en sacrifice, et cela, pas seulement sur le Calvaire. En effet, « au moment où Il fut crucifié, Il accomplit, dans le déchaînement des éléments, en Ses lointaines provinces, ce qu'Il a accompli, en Sa demeure, dans la gloire et la joie⁴⁰ ». Dès avant la fondation du monde, Il livre la Divinité engendrée, en retour, à la Divinité qui engendre, dans l'obéissance. Et de même que le Fils glorifie le Père, de même le Père glorifie le Fils (Jn 17, 1, 4-5). Et en toute soumission, comme il sied à un profane, je pense qu'il est vrai de dire que « Dieu ne S'aime pas Lui-même en tant que Lui-même, mais en tant que le Bien ; et s'il existait quelque chose de meilleur que Dieu, Il aimerait cette chose et non pas Lui-même » (*Théol. Germ. XXXII*).

Du haut en bas de l'échelle des êtres, le moi n'existe que pour être abdicé et, par le moyen de cette abdication, devient plus réellement lui-même pour, sur ce, abdiquer d'autant plus profondément, et ainsi de suite, indéfiniment. Il ne s'agit pas d'une loi céleste à laquelle nous puissions échapper en restant terrestres, ni d'une loi terrestre à laquelle nous puissions échapper en faisant notre salut. Ce qui se trouve en dehors du système du don de soi, ce n'est ni la terre, ni la nature, ni la « vie ordinaire », c'est, purement et simplement, l'enfer. Cependant, l'enfer même tire de cette loi la réalité qu'il peut avoir. Ce sauvage emprisonnement en soi-même n'est que l'envers du don de soi, qui est la réalité absolue ; c'est la forme négative que prennent les ténèbres extérieures, du fait qu'elles environnent et définissent la forme du réel, ou que le réel impose aux ténèbres, du fait qu'il a une forme et une nature positive qui lui sont propres.

La pomme d'or de la personnalité, lancée parmi les faux dieux, est devenue une pomme de discorde, parce qu'ils se sont disputés pour la saisir. Ils n'ont pas connu la règle première du jeu saint, selon laquelle chaque joueur, à tout prix, doit toucher la balle et la faire passer immédiatement. Si l'on vous trouve la balle entre les mains, vous êtes en défaut ; si vous vous y cramponnez, c'est la mort. Mais quand elle vole, circulant entre les joueurs, trop rapide pour que le regard la suive, et que le grand Maître Lui-même mène la fête, se donnant Lui-même éternellement à ses créatures dans la génération, et en retour, à Lui-même, dans le sacrifice du Verbe, alors en vérité, dans cette danse éternelle « le ciel s'assoupit, saturé d'harmonie ».

Toutes les souffrances et tous les plaisirs que nous avons connus sur terre sont des initiations premières aux mouvements de cette danse ; mais la danse elle-même est strictement sans proportion avec les souffrances du temps présent. A mesure que nous approchons de son rythme incréé, la douleur et le plaisir disparaissent, pour ainsi dire, derrière l'horizon. Il y a de la joie dans cette danse, mais la joie n'est pas sa raison d'être. Le bien n'est même pas sa raison d'être, ni l'amour. Elle est l'Amour Lui-même, et le Bien Lui-même, et donc heureuse. Elle n'existe pas pour nous, mais nous existons pour elle.

L'immensité et le vide de l'univers, qui nous effrayaient au début de ce livre, doivent encore nous pénétrer d'une crainte auguste, car, bien qu'ils ne soient, peut-être, que le sous-produit subjectif de notre imagination tridimensionnelle, ils sont pourtant les symboles d'une grande vérité. Ce qu'est notre terre, par rapport à toutes les étoiles, c'est sans doute ce que nous sommes, nous les hommes et ce qui nous touche, par rapport à toute la création ; ce que sont toutes les étoiles, par rapport à l'espace lui-même, voilà ce que sont toutes les créatures, tous les trônes et les puissances, et les plus élevés des dieux créés, par rapport à

⁴⁰ George MACDONALD, *Unspoken Sermons : 3rd series*, pp. 11-12.

l'abîme de l'Être qui existe par Lui-même, qui est notre Père et notre Rédempteur et le Consolateur qui habite en nous, mais dont aucun homme ni ange ne peut dire ni concevoir ce qu'Il est « en » et « pour » Lui-même, ni quelle oeuvre Il poursuit « depuis le commencement jusqu'à la fin ». Car nous sommes tous relatifs et insubstantiels. Notre vision nous trahit, et nous voilons notre regard devant l'intolérable lumière de la Réalité absolue, qui était, qui est et qui sera, qui n'aurait jamais pu être autrement, et qui n'a pas d'opposé.