

1-2004

Guillaume Pouget et le renouveau théologique au tournant du XXe siècle

Erminio Antonello C.M.

Follow this and additional works at: <https://via.library.depaul.edu/vincentiana>



Part of the [Catholic Studies Commons](#), [Comparative Methodologies and Theories Commons](#), [History of Christianity Commons](#), [Liturgy and Worship Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Antonello, Erminio C.M. (2004) "Guillaume Pouget et le renouveau théologique au tournant du XXe siècle," *Vincentiana*: Vol. 48: No. 1, Article 18.

Available at: <https://via.library.depaul.edu/vincentiana/vol48/iss1/18>

This Article is brought to you for free and open access by the Vincentian Journals and Publications at Digital Commons@DePaul. It has been accepted for inclusion in Vincentiana by an authorized editor of Digital Commons@DePaul. For more information, please contact digitalservices@depaul.edu.

Guillaume Pouget et le renouveau théologique au tournant du XX^e siècle¹

par Erminio Antonello, C.M.

Visiteur de Turin

Rarement, chez un penseur, l'événement biographique et la pensée coïncident d'une manière aussi étroite comme en la personne de Guillaume Pouget (1847-1933). Sa biographie se résume en peu de lignes mais non pas sa réflexion théologique. Devenu aveugle peu après 50 ans et privé, à la suite de la crise moderniste, de sa chaire d'enseignement d'histoire ecclésiastique et d'Ancien Testament au scolasticat des lazaristes de Paris, il aurait été enseveli dans l'obscurité si une rencontre, plutôt fortuite, avec quelques jeunes de l'École normale supérieure, ne l'eût soustrait à l'isolement.

Ces jeunes étudiants — parmi lesquels se distinguent J. Chevalier, J. Guitton et E. Mounier — lui consacrant leur temps laissé libre par les cours universitaires, l'interrogeaient sur les problèmes que la pensée moderne posait à la foi traditionnelle. Ils transcrivaient alors ses pensées et ses réflexions ou bien, se faisant « la main et l'œil » de leur maître, ils élaboraient avec lui des observations systématiques sur les questions débattues à cette époque². C'est par cette voie plutôt

¹ Dans cet article la pensée théologique et spirituelle du Père Pouget est résumée dans ses grandes lignes dans le contexte de la théologie entre les deux siècles. Il a été rédigé pour rappeler le 150^{ème} anniversaire de la naissance du Père Pouget. Pour cette occasion, la nièce du Père Pouget, Madame Paule Houdaille, désireuse de faire connaître son oncle dans son pays natal (Haute Auvergne) appuya la rédaction de cet article que nous vous présentons et qui se trouve dans la revue *Haute Auvergne*, janvier-mars 1997, N° 59.

² J. CHEVALIER, *Père Pouget. Logia. Propos et enseignements*, Paris, 1955 ; J. GUITTON, *Portrait de Monsieur Pouget*, Paris, 1941 ; J. GUITTON, *Dialogues avec Monsieur Pouget, sur la pluralité des mondes, le Christ des Évangiles, l'avenir de notre espèce*, Paris, 1954 ; E. ANTONELLO, *G. Pouget, testimone del rinnovamento teologico all'inizio del XX secolo*, Milan, 1995, p. 272-280 [c'est à partir de cette monographie que le P. Antonello a bien voulu composer le présent article].

souterraine que nous est arrivée la patiente réflexion de G. Pouget sur les fondements du christianisme qu'il transmettait à ces étudiants liés à lui par une forme originale d'enseignement dialogué et de connivence intellectuelle.

Penser la foi, pour Pouget, n'a été ni un divertissement, ni le résultat d'une activité académique. La méditation intérieure a été plutôt pour lui un soutien de sa vie active. Voilà pourquoi ce fut un travail qui l'épuisait, lui tenant compagnie dans la solitude de la cécité.

*Il y en a qui croient que je suis comme ces bons vieux qui passent leur temps à marmotter quelque prière, je pense et c'est épuisant*³.

*Il ne faut pas que je m'impressionne d'être aveugle car je deviendrai triste, aujourd'hui je ne vois pas ma main, mais je puis compter mes doigts. J'aime mieux penser au Père, au Fils et au Saint-Esprit qu'à n'importe quoi, excepté aux âmes qui suivent la même route*⁴.

Il a abordé les problématiques brûlantes de son temps comme à distance et d'une manière sporadique selon les interrogations que lui soumettaient ceux qui fréquentaient sa chambre. À ce point de vue, G. Pouget a été plutôt un témoin qu'un acteur dans l'événement délicat de la transformation du mode de faire de la théologie, dans la première partie du XX^e siècle.

1. Entre le modernisme et Vatican II

En ce début de siècle, le nœud du problème des débats théologiques portait sur la question de la possibilité ou non d'importer la méthode historico-critique en théologie et, dans le cas affirmatif, à quelles conditions. La pression culturelle dans le sens historico-critique fit problème à la « théologie spéculative » en usage, favorisant, à côté d'elle, l'introduction de la « théologie positive » attentive à pénétrer les développements historiques du dogme. L'entreprise n'était pas sans difficulté, puisqu'elle aurait dû être précédée d'une clarification sur la *gnoséologie*, à savoir sur les critères de connaissance du donné révélé, une fois que l'on en assume la dimension historique. La question, à peine esquissée en ce début du siècle, fut en fait mise de côté, avec l'apparition de la crise moderniste.

L'introduction de l'histoire et de la critique dans l'exégèse de la Sainte Écriture faisait difficulté et, de fait, autour d'elle, se constitua

³ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit. p. 128.

⁴ J. GUITTON, *Dialogues*, ouvr., cit. p. 204.

une « aile conservatrice » de spécialistes, ceux-ci s'opposant fermement à son avènement inconditionné puisqu'elle semblait réduire « le texte sacré » de la Parole de Dieu à un simple élément historico-littéraire. De l'autre côté, celui-là « progressiste », dirons-nous selon une terminologie impropre mais qui indique cependant une ligne de tendance opposée à la précédente, se rangeaient ces théologiens et exégètes qui, au nom du progrès de la science historico-positive, soutenaient la possibilité de l'introduction sans délai de ces méthodes dans l'étude de l'Écriture. Pour dire vrai, cette schématisation ne rend pas compte de la complexité du débat, mais en fait l'histoire écrite du modernisme s'est rabattue autour de cette polarisation des deux extrêmes, tendant à réduire toutes ces positions intermédiaires à de simples positions de compromis.

Une telle méconnaissance a parfois permis d'établir rapidement une « filiation/dérivation directe » entre le modernisme et Vatican II. En réalité, à ces positions intermédiaires — pas encore suffisamment étudiées — on doit reconnaître une originalité propre et une fonction précieuse : celle d'avoir assuré un lien entre l'ancien et le nouveau, comme un tissu fondamental de connexion auquel, les polémiques une fois calmées, la réflexion de la méthode théologique a pu pleinement s'opérer, ce qui a favorisé le renouveau de la théologie. C'est dans cette position moyenne que se place la réflexion théologique de G. Pouget, avec la précision qu'il n'a pas produit exactement une théologie, dans le sens d'une « systématisation théologique », mais plutôt qu'il a exprimé *une exigence pour la théologie* : celle d'assumer l'historicité de la Révélation dans le contexte théologique, favorisant et anticipant le moment où la théologie s'engagera dans la voie de faire de la Révélation son « *principe intrinsèque régulateur* ». Par conséquent, lui et d'autres exégètes et théologiens avec lui, ont tracé « *une voie théologique* » qui, semée comme un germe dans la période moderniste, débouchera dans la théologie issue de Vatican II.

En confirmation de cette thèse, on peut citer un épisode singulier. Selon le témoignage de Loris Capovilla, secrétaire particulier du Pape Jean XXIII, a tiré de la lecture du *Portrait de M. Pouget*⁵ le critère herméneutique énoncé dans le discours d'ouverture du concile de Vatican II, celui de distinguer le « *dépôt des vérités de foi* » du « *langage dans lequel elles sont exprimées* ». Dans cette distinction, l'historiographie reconnaît « *le point saillant de l'esprit du concile qui marque le passage de l'Église à une nouvelle époque historique* »⁶. Si ce fait

⁵ Cf. J. GUITTON, *Un Siècle, une vie*, Paris, 1988, p. 180-181.

⁶ AA.VV., *Storia dei concilii ecumenici*, Brescia, 1990, p. 106-107. On lit dans ce discours (*Gaudet Mater Ecclesia*, 11 oct. 1962) : « *Est enim aliud ipsum depositum Fidei, se, veritates quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur eodem tamen, sensu eademque sententia* » —

eût pu venir à la connaissance du Père Pouget, il aurait peut-être, comme en d'autres occasions déjà, poussé un beau soupir de soulagement et observé : « *Je n'ai pas trop mal navigué* »⁷.

2. La question biblique et l'introduction de la méthode historico-critique en exégèse et en théologie

Pouget avait un intérêt particulier pour l'Écriture et l'histoire. La position de départ par laquelle il s'est approché de la Bible fut la position traditionaliste du concordisme biblique.

*Quand j'arrivai à Paris, je vivais sur mon passé. J'étais conservateur et « nec plus ultra ». Vigouroux était mon homme. J'étais pour la concordance de la géologie avec les récits bibliques. L'histoire, c'étaient des histoires. Et l'Écriture sainte, on se contentait de la lire pieusement*⁸.

Ayant rencontré dans ses leçons la question de la pluralité des Sources du Pentateuque et, suivant à la Sorbonne les cours libres d'histoire ecclésiastique sur les Actes des Apôtres de L. Duchesne, il mûrit son passage à une compréhension historico-critique de l'Écriture⁹.

Chez Pouget, se détachant du traditionalisme concordiste, qui établissait une relation d'identité entre l'Écriture et la Révélation et dont dérivait l'absolue inerrance de l'Écriture et grâce auquel l'éventuelle différence entre les positions scientifiques et l'Écriture se trouvait résolue en faveur de l'Écriture — moyennant des « trouvailles » parfois curieuses pour ne pas dire fantaisistes — le rapport inadéquat entre l'Écriture et la Révélation se clarifie et, logiquement aussi, distingue entre la formule dogmatique et le dogme.

Assumant la *distinction* entre l'Écriture et son contenu révélé, Pouget peut s'ouvrir à la méthode historico-critique sans devoir renoncer à la transcendance de la connaissance de foi. En même temps, maintenant la distinction dans les limites d'un rapport inadéquat, il peut éviter de tomber dans la position du modernisme biblique de Loisy, qui avait opté pour une autonomie et une incommunicabilité entre les deux réalités. Autonomie qui — comme c'était l'in-

L'édition critique du discours, établi d'après les rédactions successives de la main du pape, a été publiée par les soins de G. Alberigo et A. Melloni dans *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, p. 185-283.

⁷ J. GUITTON, *Portrait*, ouvr., cit., p. 274.

⁸ *Ibid.*, p. 30-31.

⁹ G. POUGET, *La mosquicité du Pentateuque d'après les données de l'histoire et les enseignements de l'Église*, Paris, 1897.

tention de Loisy —, si elle mettait l'Écriture et, par conséquent, le donné dogmatique à l'abri de l'incertitude de la critique, en même temps reléguait cependant la Révélation dans le domaine de l'invérifiable, et par suite la théologie qui s'en suivait demeurerait sans fondement plausible pour la science historique, c'est-à-dire finalement sans justification ni intelligibilité.

Plus précisément, puisque la position pré-critique dans l'affrontement de l'Écriture ne se soutenait plus en comparaison avec la critique, Pouget eut l'intuition du « principe » qui permettait l'étude scripturaire en termes historico-critiques, sans éliminer la transcendance de la Révélation. Un tel principe herméneutique consistait à différencier le *contenu révélé* et le *véhicule historico-littéraire*. Sur cette base, Pouget exposa alors une manière *non dissociée* de comprendre le rapport foi et histoire et, en conséquence, une méthode qui sauvât en même temps les exigences de la foi et celles de la méthode historico-critique.

En fait, la prise en charge du principe de la *distinction inadéquate* entre l'Écriture, comme Parole-de-la-foi, et l'Écriture comme véhicule historico-littéraire, sans toutefois la radicaliser en une *opposition* à la manière de Loisy, a permis à Pouget de soutenir l'introduction de la critique historique, obtenant le bénéfice de ne pas devoir soustraire la théologie à l'exigence critique et, par conséquent, de ne pas l'isoler du contexte scientifique.

3. Le rapport nature-surnaturel et foi-raison

La prise en compte de la double dimension, historique et divine, de l'Écriture, met en évidence chez Pouget une dialectique plus profonde du fait de la révélation chrétienne : ou plutôt, du rapport entre la nature et le surnaturel, et par conséquent, entre la raison et la foi. En face de l'enthousiasme univoque de l'un ou l'autre élément essentiel de cette opposition qui avait donné naissance dans la seconde moitié du XIX^e siècle à des positions rationalistes ou fidéistes, Pouget avait opté pour l'équilibre entre les deux. Il estimait que la raison et la foi, la nature et le surnaturel ne sont pas séparables dans leur dynamisme, mais qu'ils sont conciliables. La solution équilibrée de cette tension inéductible constitue le « principe » sur lequel Pouget a tissé l'apologétique de l'événement chrétien qui, dans la prospective de son raisonnement, réalise l'hypothèse la plus haute du dynamisme de la raison ou plutôt, sa progression dans l'attente d'une éventuelle manifestation de Dieu.

Pouget aimait au plus haut degré la raison et retenait que seul le catholicisme la défendait pleinement puisqu'il en sauvegardait sa capacité métaphysique de saisir l'absolu.

*La plus haute autorité pour moi, c'est la raison et, je dirai même ma raison, parce que je serai jugé d'après ma raison. C'est pourquoi il faut toujours l'affiner et la tenir en éveil*¹⁰.

*La négation de l'absolu est la grande maladie du jour : On a empesté l'air : On ne doute pas pour le physique, mais pour le moral ! Il n'y a que nous, catholiques, qui soyons vraiment raisonnables. Nous ne sortons pas de la raison : c'est elle qui juge de l'existence de la Révélation et de ses limites*¹¹.

*Nous ne pouvons pas renoncer à cette petite lumière que Dieu nous a donnée pour le connaître et pour aimer le Christ*¹².

La raison n'est pas corrompue — soutenait-il — mais elle a besoin d'une ascèse, c'est-à-dire qu'elle doit être éduquée à aimer la vérité plus qu'elle-même.

*Je me dis : tenons ferme à la raison. Mais il y a quelque chose au-dessus de la raison. C'est la vérité : elle seule compte*¹³.

*L'intelligence s'accroche à la vérité, mais il faut la former au vrai*¹⁴.

En fait, la raison n'agit pas dans l'homme suivant des limites parfaites selon la restriction du rationalisme, mais elle « s'insère » dans un sujet historique fait de sensibilité et de volonté libre et, justement à cause de cela, conditionné par son milieu. Tout ceci peut obscurcir la « droiture » de la raison dans son ouverture au vrai¹⁵. Si, par conséquent, elle n'est pas limitée à son détriment aux aspects sensibles de la réalité et si elle est éduquée dans son désir « naturel » de surnaturel — remarqué par la dynamique du dépassement de soi-même qui la distingue — la raison se trouve ouverte au fait de la Révélation. Celle-ci, bien qu'elle soit en train de se donner sans être déduite de la raison, non seulement n'obscurcit pas l'intelligence humaine, mais la comble d'un supplément de luminosité qui l'aide à réaliser son dynamisme originel de tendre vers l'absolu.

Nous avons en nous des tendances supérieures : on ne peut dire qu'elles exigent la réalisation parfaite de ce qu'elles aspirent à être. Mais si Dieu donne leur achèvement, il semble que

¹⁰ J. GUITTON, *Dialogues*, ouvr., cit., p. 216.

¹¹ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 159.

¹² *Ibid.*, p. 102.

¹³ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴ *Ibid.*, p. 112.

¹⁵ G. POUGET, *La méthode dans les études*, Evreux, 1882. Imprimé à l'imprimerie de l'Eure en 1882 et réédité récemment dans *B.L.F.* 77 (déc. 1989), p. 4-14.

ce soit mieux »¹⁶. « *La Révélation... dépasse la Raison : mais elle l'éclaire, loin de l'emprisonner* »¹⁷.

Et donc foi et raison sont considérées dans un ensemble fécond et vertueux. Les raisons pour lesquelles l'intelligence interpelle la foi, rendent les réponses de celle-ci fidèles aux intérêts de l'homme. Autrement, *la foi n'aurait rien à dire là où la raison ne demanderait rien*¹⁸.

4. Distance à l'égard du modernisme biblique de Loisy

La tension entre la raison et la foi, maintenue dialectiquement en équilibre, sert de toile de fond à la solution de la « question exégétique » ressortie avec la publication des *Livres rouges* de Loisy. L'attitude de Pouget envers Loisy fut d'abord positive, même si elle était prudente et critique¹⁹ sur certains points. Cependant, dans un second temps, surtout après l'examen du commentaire sur les Évangiles synoptiques, il se rend compte de l'insuffisance de l'exégèse biblique de Loisy. Rapidement, avec l'aide de J. Chevalier, G. Pouget en expose une vigoureuse critique²⁰. Il met à nu le paradoxe de la méthodologie de Loisy, montrant qu'une exégèse qui veut se passer d'une manière « séparée » de la foi — malgré son intention de vouloir protéger celle-ci de l'incertitude de la critique — ne réussit pas à se maintenir à un niveau neutre ou « objectif ». Il conteste donc à Loisy d'avoir substitué à la pré-compréhension de la foi la vision du rationalisme et pour cela de ne pas être resté dans cette neutralité que sa méthode critique, fondée sur la séparation *adéquate* entre foi et histoire, aurait dû selon lui maintenir.

M. Loisy peut bien interpréter comme il le fait les témoignages évangéliques. Mais qu'il n'oppose point son interprétation à celle de l'Église comme on opposerait la science à la légende. Qu'il ne prétende point avoir suivi une « méthode scientifique ». Son commentaire est tout rempli d'hypothèses qu'il tourne, de proche en proche, en affirmations ou en quasi-affirmations, sans pouvoir se recommander d'autre chose que d'un petit nombre d'à priori, soit philosophiques, soit antiques invouées. Nous ne reprochons pas à Loisy d'avoir un parti pris : l'histoire, science morale, ne peut point se passer d'un parti pris de quelque sorte. L'Église en a un et elle le reconnaît ;

¹⁶ J. CHEVALIER, *Logia*, p. 285.

¹⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁸ J. GUITTON, *Dialogues*, ouvr., cit., p. 207.

¹⁹ E. ANTONELLO, *G. Pouget, testimone*, ouvr., cit., p. 36-37 et 73-75.

²⁰ G. POUGET - J. CHEVALIER, « Les Évangiles synoptiques de M. Loisy », dans *Annales de philosophie chrétienne* 1 (1909), p. 337-366.

M. Loisy en a un aussi, mais nous serions bien portés à lui en faire grief, car il ne semble pas le reconnaître. Nous ajouterons, en plus, que le parti pris de l'Église nous paraît, historiquement, beaucoup plus solide, beaucoup plus proche des faits, que le parti pris de M. Loisy : pour la critique même, nous préférons saint Paul à Strauss, même amendé²¹.

En d'autres termes, Pouget reproche à Loisy d'avoir oublié le fait que l'histoire est une « science morale », c'est-à-dire que sa compréhension est déterminée par « une mentalité » qui la conditionne et, par conséquent, que, « le donné historique » est *solidaire* de l'interprétation du sens porté par la tradition qui le transmet ; c'est là — en dernière analyse — que Loisy ne montre *manquant du sens de la tradition*.

Loisy prend les textes comme des tranches nettement découpées qu'il soumet à l'analyse. Mais dans la réalité, elle se rattache à un mouvement interrompu de vie au sein d'une société, l'Église, qui a ses lois psychologiques propres, à saisir par la tradition. Loisy manque du sens de la tradition²².

Pour l'instant, le sens de la tradition, dont les textes bibliques sont le reflet écrit, est le sens de la foi donné par l'Église et par son magistère : par conséquent, il n'est pas possible de comprendre correctement le sens des textes de l'Écriture en dehors du sens de la tradition de foi. Et donc, *la coordination de la critique et de la foi*, d'une manière telle que la foi constitue la pré-compréhension du sens des textes de l'Écriture, n'est pas un libre arbitre mais une nécessité intrinsèque à la nature des textes inspirés.

Dans cette réflexion, G. Pouget se trouve en correspondance objective avec les thèses de *Histoire et dogme* de M. Blondel et avec celles de *La méthode historique* de M.J. Lagrange, même si au niveau historiographique il n'y a pas entre eux de liens qui peuvent être enregistrés. Evidemment, c'est par voie culturelle que se manifestent ces syntopies. Elles convergent dans la mise en évidence, soit de la nécessité de la considération historique du dogme, soit des conditions dans lesquelles cela devrait se produire pour ne pas tomber dans le rationalisme.

5. Originalité de la Révélation

La réflexion de Pouget, attentif à défendre le fondement historique de la Révélation, découvre le danger de la réduction de la foi chrétienne à des formules de piété dans lesquelles le christianisme se

²¹ *Ibid.*, p. 353

²² J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 21.

dissout à l'intérieur de l'aspiration religieuse de l'humanité. C'est précisément en polémiquant avec la *New Theology*²³ que G. Pouget défend l'originalité du fait chrétien²⁴. Dans ce courant, il dénonce le rationalisme teinté d'une vague religiosité où la révélation chrétienne avec ses dogmes est réduite à une forme de « *religion de l'esprit* ».

Si le résultat de ce courant théologique est la déformation de la Révélation, alors — argumente Pouget — l'introduction de la dimension historique de la Révélation est nécessaire pour éviter une telle dissolution. Et ceci, parce que la foi catholique ne s'appuie pas sur les idéologies que de temps en temps l'esprit humain exhibe sur la scène de l'histoire : elle repose, au contraire, sur l'événement historique « unique » du don de Dieu en Jésus-Christ, consigné et conservé dans la tradition de l'Église.

*La foi catholique est ce qui demeure au milieu d'un monde changeant, derrière les formules successives : elle est message d'autorité. Elle se concentre sur une certaine révélation de la nature de Dieu qui a été faite en Jésus-Christ, et sur la signification de sa Personne : la Trinité et l'incarnation... Jésus-Christ dans la foi catholique n'est pas du tout la fleur suprême de notre race ; le terme de développement humain ne doit pas coïncider avec l'incarnation : l'incarnation du Christ né de la Vierge Marie, crucifié, ressuscité des morts le troisième jour ; désigne quelque chose d'absolument unique... La doctrine catholique est avant tout une tradition : il ne s'agit pas de lui inventer un sens, mais de s'assurer du sens qu'elle a toujours eu*²⁵.

De là, la préoccupation de Pouget de ne pas enfermer avec rigueur la tradition de foi et le dogme dans ses « formules expressives », qui sont changeantes et par conséquent, la discrète suggestion que le travail théologique s'applique à *libérer* la Révélation des figures philosophiques dont chaque époque tend à la surcharger, pour redé-

²³ La *New Theology* était un projet de renouvellement de la réflexion sur les dogmes de l'Église dans le but de développer la conscience religieuse. Il s'était développé en Angleterre avec l'œuvre du pasteur congréganiste J. Campel : cf. E. ANTONELLO, *ouvr.*, cit., p. 104-107.

²⁴ « Théologie nouvelle », dans *Revue catholique des Églises* 4 (1907), p. 193-214 ; « Théologie nouvelle et doctrine catholique », dans *Revue catholique des Églises* 5 (1907), p. 257-274. Ces deux articles sont nés de la collaboration de J. Chevalier et G. Pouget : cf. J. CHEVALIER, *Cadences*, Paris, 1939, p. 129. Le premier porte la signature de J. Chevalier, le second le pseudonyme de G. Pouget et G.P. Besse : cf. E. POULAT, *Storia, dogma e critica, nella crisi modernista*, Brescia, 1967, p. 675.

²⁵ « Théologie nouvelle », dans *Revue catholique des Églises* 4 (1907), p. 202-204.

couvrir le sens propre de la Révélation gardé vivant dans l'Écriture et dans la tradition de l'Église.

*Même les catholiques ont parfois le tort grave de lier le dogme aux expressions philosophiques d'une époque. Seulement, dans le catholicisme, il n'y a pas que des catholiques, il y a l'Église et l'Église n'abandonne jamais le dogme, ne le restreint jamais à la philosophie d'une époque... Plutôt que la nécessité d'édifier une construction dogmatique..., nous avons à démolir, nous devons avant tout nous débarrasser de ce qu'il y a de caduc dans les constructions anciennes et mettre en évidence le véritable sens des formules dogmatiques*²⁶.

À l'intérieur de cette polémique, apparaît donc à Pouget la nécessité, pour la théologie, de se mettre à l'écoute du « se donner » de la Révélation dans le développement de l'histoire. À cette même période, fut rédigée dans cette direction une très brève mais originale étude inédite sur « *la connaissance du singulier* », dans laquelle était exprimée la nécessité pour la connaissance théologique de se conformer au donné singulier et historique de la Révélation²⁷.

6. La Révélation comme pédagogie de la communication de Dieu

Sur cette base méthodologique de son parcours théologique, Pouget peut souligner la Révélation en tant que « pédagogie » réalisée par Dieu dans la communication de Lui-même. Ce concept de la pédagogie de Dieu pour se révéler émerge particulièrement dans la disposition générale de l'œuvre *Origine divine ou surnaturelle de l'Église catholique* centrée sur la révélation en Jésus-Christ, axe et pivot décisif de l'histoire. Révélation préparée par Dieu à travers l'histoire de l'Ancien Testament, parcourue depuis la ligne ascendante du messianisme prophétique, réalisée dans l'événement historique de Jésus-Christ et « *se rayonnant* » dans l'histoire de l'Église²⁸. Le sous-

²⁶ « Théologie nouvelle », dans *Revue catholique des Églises* 4 (1907), p. 201-203.

²⁷ G. POUGET, « La connaissance du singulier », bref polycopié de 10 pages, format 21 × 28 ; dans arch. person. J. Chevalier (Cérilly), Lot-Pouget, n° 16. Le texte ne porte aucune date ; nous pouvons le dater approximativement d'entre 1905 et 1907.

²⁸ G. POUGET, *Origine surnaturelle ou divine de l'Église catholique d'après les données de l'histoire*, Lyon, 1923. L'origine de ce volume de 569 p. est ainsi décrite par J. Chevalier : « Ce livre est issu du travail que J. Chevalier, seul d'abord, puis avec Maurice Legendre et plusieurs de ses élèves d'alors, Roger Jourdain, André Bridoux, Pierre Bailly, avait entrepris dès 1905, sous la conduite du p. Pouget dont il rédigeait soigneusement les notes. Maintes fois repris et considérablement accru, ce grand travail fut achevé à l'Avent 1922 et

titre de cette œuvre rapporte significativement la proposition préliminaire de He 13,8 : « *Christus, heri et hodie, ipse et in saecula* ».

Cette œuvre est la plus dense de G. Pouget. Il y a laissé, bien que ce soit sous forme apologétique, la marque significative de sa pensée. Par celle-ci, il a tendu à démontrer que le Dieu inaccessible vers lequel toute forme religieuse de l'humanité s'efforce d'approcher, ne s'est pas manifesté du fond de l'esprit humain, comme cela se passe dans la religiosité naturelle, ni à travers le développement dialectique de la pensée, comme le présume le rationalisme idéaliste, ni encore par l'effort de l'aspiration morale, comme l'affirme l'éthique indépendante. Dieu, au contraire, s'est donné dans le réalisme de l'événement unique de l'histoire humaine de Jésus de Nazareth. Et cet événement a pénétré dans l'histoire humaine à travers la lente pédagogie avec laquelle Dieu Lui-même s'est préparé, d'abord, un peuple qui lui appartint et puis, à travers un groupe de disciples capables de L'écouter, de Le suivre et de Le faire connaître. Il a créé l'Église, singulière réalité au-dessus des communautés de langues et de culture, qui rejoint les hommes de tous les temps ; et de tous les lieux pour rendre la rédemption opérationnelle.

Une illustration particulièrement efficace de ce trait de la Révélation comme « pédagogie » est l'article « La Foi en la divinité du Christ à l'âge apostolique »²⁹, où Pouget met en évidence la méthode avec laquelle Jésus a manifesté sa propre mystérieuse identité de Fils de Dieu. Une pédagogie qui, à travers les signes du miracle et de sa parole, laisse filtrer à la conscience humaine des Apôtres, le mystère caché en sa personne, signes qui ont préparé leur liberté à poser, moyennant le don du Saint-Esprit, l'acte de foi en Jésus de Nazareth comme Dieu.

C'est, par conséquent, en assumant la *notion de pédagogie* que Pouget tend à recouvrer la Révélation dans sa nature historique puisque, même étant surnaturelle, elle peut se proportionner à la capacité réceptive de l'auditeur, qui est toujours conditionné par l'histoire. Il s'ensuit que la notion de révélation, jusqu'alors identifiée à ses sources d'une manière restrictive, commence maintenant à changer l'idée de révélation considérée en termes objectifs et intellectuels comme la somme des « vérités révélées », tend à s'intégrer à son aspect « subjectif », comme dialogue de la libre communication de Dieu à l'homme.

imprimé à Lyon en 1923, ad usum privatum, par les soins de Victor Carhian » : cf. G. POUGET, *Mélanges*, Paris, 1957, préface de J. Chevalier, p. III.

²⁹ « La fede nella divinità di Cristo durante l'età apostolica », dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 11 (1906), p. 813-831 ; 1 (1907), p. 1-12 ; 2 (1907), p. 81-90 ; 4 (1907), p. 249-282, long article de 72 p. publié sous le pseudonyme de *Gutope*, anagramme de Pouget.

Objectivement, nous sommes seulement aux origines d'un processus qui trouvera sa pleine expression dans la constitution *Dei Verbum* de Vatican II. Cependant, dans de semblables tentatives pour assumer avec équilibre la dimension historique dans la recherche de l'Écriture, on entrevoit déjà la mise en évidence de *l'aspect subjectif/personnaliste* de la Révélation. En fait, l'histoire montre que l'action par laquelle Dieu s'est révélé est entrelacée avec le développement de l'histoire d'un peuple. Par conséquent, la révélation peut être considérée, non seulement objectivement comme ensemble de vérités révélées, mais aussi comme *l'acte révélateur de Dieu qui s'entrecroise avec l'homme / un peuple se posant en attitude d'écoute*.

7. Essais de « théologie positive »

À propos de la considération de la dimension historique de la Révélation, surgit en Pouget l'exigence de développer une « théologie positive » sous forme apologétique, qui montre l'homogénéité du développement du dogme depuis son point d'origine, à savoir à la lumière de l'histoire critique et, mieux, à partir de l'acte révélateur du Christ accueilli par la communauté apostolique. Ceci est le but de quelques petits écrits de Pouget sur les principaux dogmes de la foi, — « Le sacrifice dans l'Église du Christ » — « La vie de Dieu en nous » — « Le surnaturel dans la Bible »³⁰ dans lesquels il montre, à partir des intentions mêmes du Christ, remarquables dans les textes de l'Écriture, le détournement de quelques vérités fondamentales de la foi comme la grâce et le sacrifice eucharistique. De ces « recherches » on déduit la méthode que Pouget suggère dans l'investigation dogmatique : c'est-à-dire que la compréhension de la foi doit s'enraciner dans l'Écriture, lue simultanément à la lumière de l'histoire et de la tradition. Cette méthode de recherche, Pouget la pensait non seulement adaptée mais nécessaire dans un contexte culturel où il fallait tenir compte de la science historique. Pour cela, il soutenait la nécessité de l'usage de la « théologie positive » et était critique par rapport à la « théologie spéculative ». Critique, non pas dans le sens du refus, mais dans le sens qu'il exposait pour la « spéculative », la nécessité de se mesurer et de se coordonner aux bases de la recherche historique.

³⁰ G. POUGET, « Le sacrifice dans l'Église du Christ », dans *Mélanges*, ouvr., cit., p. 115-152, article composé en mai 1916. « La vie de Dieu en nous », *ibid.*, p. 52-68, petit travail envoyé dans les premiers jours d'octobre 1916 à J. Bouvier et J. Chevalier, qui se trouvaient alors sur le front. « Le surnaturel d'après la Bible », *ibid.*, p. 69-114. Texte découvert parmi les manuscrits de Pouget après sa mort. Il n'est pas daté mais, compte tenu de ses affinités avec l'écrit précédent, on peut présumer qu'il se rattache à la même époque, cf. *ibid.*, préface, p. VIII.

En fait, selon Pouget, la théologie spéculative était relative à un milieu, celui de l'époque médiévale, où la foi était donnée incontestable mais puisque l'époque moderne, avec la problématisation historico-scientifique, a mis en discussion les fondements historiques de la foi, il est nécessaire que la théologie réalise une méthode de justification de ses fondements. Donc la théologie spéculative — dans sa pensée — n'allait pas être marginalisée mais contestée puisque sa méthodologie, se révélant insuffisante, soit au regard de l'historicité de la Révélation, soit au regard de la méthodologie du savoir moderne, nécessitait de sa part un complément.

Dans cette critique au plan spéculatif de la « théologie d'école » est signalée une ressemblance, qui demeure toutefois purement externe, avec les thèses d'É. Le Roy, exprimées dans l'article « Qu'est-ce qu'un dogme ? »³¹. Le Roy, formé aux sciences mathématiques, désirant faire face au caractère non scientifique avec lequel les assertions dogmatiques apparaissaient aux yeux des contemporains, avait tenté de donner aux dogmes une interprétation de simples « normes pratiques ». De façon analogue, en position critique vis-à-vis de l'intellectualisme scolastique, G. Pouget soutient que les vérités de foi ne sont pas réductibles à de simples figures théoriques pour la spéculation, mais qu'elles sont données en vue du salut pour faciliter la réalisation de la moralité humaine.

*... Notre connaissance des objets de foi..., sans nous engager dans les longs développements, est amplement suffisante pour que nous puissions en tirer des déterminations pratiques en vue de notre conduite religieuse et c'est précisément pour cette foi que les vérités révélées nous ont été concédées*³².

Cependant si la veine anti-intellectualiste de Pouget est indéniable, cette orientation n'est pas entendue dans le sens de réduction anti-véridique du dogme. Le dogme apparaît à Pouget comme l'herméneutique de l'Église qui confesse le « fait » de la Révélation en vue

³¹ É. Le Roy définit ainsi le dogme : « Un dogme est une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvée ni prouvable. Ceux mêmes qui l'affirment vraie déclarent impossible qu'on parvienne jamais à saisir les raisons intimes de sa vérité. Or la pensée moderne... se défie des prétendues évidences immédiates qu'on multipliait si facilement jadis. Elle y découvre bien souvent de simples postulats. Adoptés dans un but d'utilité pratique plus ou moins consciemment perçue » (*Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 6-7). Donc le dogme, dans sa conception, n'a pas une valeur théorique, mais pratique, comme règle d'action, ou « une attitude à prendre et une direction à suivre ». É. LE ROY, « Qu'est-ce qu'un dogme ? », dans la *Quinzaine*, 16 avril 1905 ; repris et élargi par É. LE ROY, « Qu'est-ce qu'un dogme ? », dans *Dogme et critique*, ouvr., cit.

³² J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 30.

du salut de l'homme. Et la théologie dans le prolongement de cette perspective s'établit sur la recherche du fondamental et des raisons et, par conséquent, tend à se présenter comme « *théologie positive* ».

8. Le primat du Christ rédempteur dans le « monde moral »

Ces dernières recherches ont porté Pouget à diriger son attention sur le centre vers lequel déjà toute la réflexion précédente était tendue avec dynamisme : le primat du Christ dans le monde moral³³.

Cette réflexion intervient à travers la question du Moyen-Age sur la prédestination du Verbe incarné et, en suivant l'orientation scotiste ou, mieux, en se mettant dans la perspective des intentions de Dieu plutôt qu'en se plaçant du point de vue chronologique de leur réalisation historique, il reconnaît que « l'ordre de la Création » est *orienté* « à l'ordre de l'Incarnation ». Et donc, dans le dessein de Dieu, l'incarnation du Fils précède la Création : ce qui signifie que l'homme a été créé *dans* le Fils. Et, par conséquent, le Christ est au centre du monde moral, puisqu'en assumant la nature humaine dans la personne du Verbe, tous les hommes se trouvent liés à Lui par leur être *ontologique* et non pas seulement par le modèle de son exemple. Donc, le Christ étant « tête » du monde moral, il entraîne dans le lien de la communion trinitaire, au moyen de sa vie obéissante jusqu'à la mort et la résurrection.

Sur ce préliminaire, deux problèmes sont abordés successivement par Pouget : la condition du péché de l'homme avec l'interprétation du péché originel, et le rapport entre l'incarnation du Verbe et le péché de l'homme dans l'œuvre rédemptrice.

La décadence du monde moral est un effet de la liberté humaine puisque l'homme n'est pas lié *nécessairement* à la norme qui le régit. C'est pourquoi ce qui surprend n'est pas la présence du mal dans le monde humain, mais son énorme expansion. La Révélation explique que, à son origine, il y a le péché originel, à cause duquel tout homme naît entaché d'un péché qu'il n'a pas commis. Ce fait — observe Pouget — crée une difficulté à la raison : comment peut-on être responsable d'une faute qu'un autre a commise pour lui ? Ainsi posée, la doctrine de l'Église semble faire obstacle à un esprit qui réfléchit. Comment résoudre le problème ? Il s'agit, pour Pouget, de clarifier les limites du contenu de la foi, le libérant de la surcharge des interprétations dues aux conditionnements culturels. À ce propos,

³³ G. POUGET, *L'origine du mal moral et la chute primitive*, Lyon, 1930, Victor Carlhian éd., 94 p. ; *Le Christ et le monde moral*, Lyon, 1931, Victor Carlhian éd., 87 p. ; *La Rédemption du monde moral par le Christ*, Lyon, 1933, Victor Carlhian éd., 13 p. ; de ce petit fascicule sorti des presses un mois avant sa mort, Pouget disait l'avoir composé « *avec une véritable joie spirituelle* ».

Pouget montre le poids exercé par l'augustinisme et, par contre, la prudence avec laquelle les documents de l'Église présentent le péché originel sous forme de « *privation de la Grâce* » et non pas « *comme une faute* ». Par conséquent, le concept du « péché originel » est interprété dans des termes *analogiques* par rapport à la notion du péché commis personnellement.

Puis, il y avait l'opinion qu'Adam, le premier homme, avait été créé « *pour* » l'état surnaturel mais non pas « *dans* » l'état surnaturel et, par conséquent, que Dieu avait créé Adam dans l'état de justice et d'intégrité naturelles, et que, seulement dans un second temps, il aurait été élevé à la grâce au cas où il aurait exercé sa propre liberté en obéissant au dessein de Dieu. Il basait son interprétation sur le fait que le concile de Trente avait préféré le texte selon lequel Adam « *fut établi dans la grâce* » abandonnant l'autre expression, bien qu'elle fût appuyée par l'opinion prédominante de divers théologiens qui soutenaient qu'Adam avait été « *créé dans la grâce* ». Et cela pour trois raisons : avant tout, parce qu'il lui semblait plus fidèle au texte de l'Écriture qui reconnaît un état naturel dans le premier homme : puis, parce qu'il semblait plus conforme à la nature libre de l'homme : enfin, parce qu'il évitait de considérer Dieu comme un créateur maladroit, ayant dû recourir à des remèdes après la désobéissance de l'homme. Alors surgit ici la seconde question.

Dieu ne substitue donc pas au plan primitif manqué de la création, le plan de la Rédemption. Mais le *plan rédempteur* d'élévation à la grâce de l'homme tombé était déjà interne au projet créateur : l'homme a été *créé dans* le Christ, rendu solidaire déjà dans la création à Celui qui le guérit, l'associant dans son obéissance envers le Père.

Par cela, Pouget s'opposait à la logique de la pensée anselmienne sur le motif de l'Incarnation. Il faut libérer, observait-il, la motivation de l'Incarnation, de toute forme de dépendance de la condition du péché de la créature. Dans le dessein de Dieu, l'Incarnation n'est pas en fonction du péché, mais en fonction de l'unité du monde moral dans le Christ-tête, et seulement comme conséquence, puisque le dessein de Dieu rencontre l'homme puisque le dessein de Dieu rencontre l'homme pécheur et prolonge, pour ainsi dire, l'énergie de l'Incarnation dans l'œuvre rédemptrice qui sauve le monde moral du péché. Le motif de cette opinion est que si l'Incarnation eut été déterminée par le péché, ce dernier acquerrait une espèce de primat sur le Christ. L'originalité du christianisme donc, est dans la réunification de tout le monde moral autour de son centre : le Christ.

Le Christ est le centre du monde moral. Celui-ci pouvait tomber. Il est tombé chez nous... On est tombé d'un cran et il est difficile de remonter [...] Mais ce monde moral avait de quoi trouver un remède : la Rédemption où le Christ, par son obéis-

sance comme homme à Dieu, rendait plus d'honneur à la majesté que ne peuvent lui faire d'outrage les injures des autres³⁴.

9. Du Christ à l'Église

« *La rédemption, c'est tout le christianisme* »³⁵ : l'annonce d'un événement surnaturel envahit l'histoire et rend Dieu plus proche de l'homme qu'il n'est intime à lui-même, réalisant la plénitude de la nature humaine orientée vers le Christ en qui elle a été créée. La continuité de l'événement du salut dans le temps, c'est l'Église. L'Église n'est pas, selon l'interprétation de Pouget, un fait purement spirituel ou liturgique, mais l'évènement d'un nouveau mode de vie en société, rejoignant l'homme de tous les temps et entrant en symbiose avec la culture depuis les origines jusqu'à une civilisation caractérisée par l'ordre de l'amour. Et cependant, ce n'est pas une simple réalité sociologique, mais le corps du Christ.

*Saint Jean nous marque fort bien que nous ne faisons qu'un dans le Père, le Fils ; ce qui comporte la présence du Saint-Esprit et cela, par le moyen du Fils (Jn 17,21-23). Si nous sommes tous un seul corps vivant, et le corps du Christ est éminemment vivant, étant animé par cette réalité supérieure que l'Écriture appelle « **pneuma** » et qui est attribuée comme qualificatif à Dieu Lui-même (Jn 24), il est impossible que les membres de ce Corps n'aient pas une « **action réciproque** » les uns sur les autres : c'est ce que saint Paul marque clairement (1 Co 12,12-30). Cette idée que l'Église est le corps du Christ, idée familière à saint Paul (cf. Rm 12,5-1 ; 1 Co 6,15 ; Ep 4,4 ; Col 1,24 ; 19,20) c'est la base de ce que nous appelons la communion des saints, c'est-à-dire des membres appartenant vraiment à l'âme de l'Église, vivant d'une même vie supérieure, qui est la race, sorte de vie divine (cf. 2 P 1,4) par laquelle ils sont constitués Enfants de Dieu (Rm 8,14-15)³⁶.*

À cause de cela, chez Pouget, le Christ est devenu indissociable de l'Église : « *Le grand avantage de l'Église, c'est d'être dans la main du Christ* »³⁷. En elle, il y a une ressource surnaturelle qui ne fait pas craindre devant les difficultés. Pouget n'a donc pas peur des péchés humains de l'Église qui ont besoin d'être regardés à la lumière de son être « l'Église du Christ ».

³⁴ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 191.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Lettre inédite de Pouget à J. Chevalier, 15 novembre 1915, arch. person. J. Chevalier (Cérilly), cat. 0503.

³⁷ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 206.

L'Église est une personne qui a deux mille ans : ce qui se passe : « Aujourd'hui chez elle, c'est à peu près comme le mal de tête dans la vie d'une personne »³⁸. « Il faut voir derrière les très petits côtés humains de l'Église le Christ immortel, et autour de Lui tous les saints qui règnent déjà dans le ciel, et tous ceux qui, ici-bas, sans être empourprés ni enrubbannés, suivent de toutes leurs forces dans l'humilité et la patience le divin Crucifié, avec lequel ils régneront, un jour dans le Ciel »³⁹.

10. L'identité spirituelle de Pouget

Sa passion pour l'Église, en tant que visage concret du Christ dans le temps, met en lumière une double dimension de l'identité intérieure de Pouget que nous voudrions souligner en conclusion.

La première est un amour concret pour l'expansion de l'Église dans le monde et, par conséquent, une passion missionnaire. Il était animé par l'espérance que l'événement du salut apporté par le Christ s'étendît et que l'Église pût investir l'humanité entière par son annonce. Le devoir de former théologiquement les jeunes qui s'étaient mis à son école, était animé du désir de former des témoins dans la société.

*Soyez apôtres, convainquez : « Non armis, sed argumentis », comme dit saint Bernard — disait-il à ceux qui fréquentaient sa chambre. La piété ne suffit pas. Ce qui importe est le **témoignage** »⁴⁰. « Les douze n'étaient qu'une poignée dans un monde bien plus mauvais que le nôtre et ils travaillèrent et leur travail ne fut pas infructueux : c'est leur travail que nous avons à continuer et c'est la même force, le Christ éternel, qui nous soutient. Il faut souffler cela à l'oreille des jeunes qui, faute d'expérience, pourraient au début de leur vie active être troublés et découragés. Qu'ils songent que le mal se fait comme de lui-même, et tout seul, il n'y a qu'à le laisser choir. Tandis que le bien exige un effort continu »⁴¹.*

Il se méfiait des formes de prières trop pieuses et trop dévotes. Il craignait qu'elles ne deviennent un refuge psychologique et qu'elles ne soient semblables à une fausse mystique, renfermant les âmes dans leur bien-être spirituel.

³⁸ *Ibid.*, p. 49.

³⁹ Lett. Pouget, 12 août 1922. Cil. dans J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 129.

⁴⁰ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 174.

⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

*La piété, c'est plus facile que la critique. Je crois que pour se lancer dans le ciel, il faut avoir une base solide sur la terre. Lisez saint Jean, vous verrez comme le Christ insiste sur ses œuvres et, cependant, c'est l'Évangile le plus mystique. Si les Apôtres... n'étaient pas sortis du Cénacle, le monde serait encore à convertir*⁴².

C'est pourquoi Pouget soulignait davantage le rapport de la foi chrétienne avec la vie, plus qu'avec le sentiment ou l'intelligence. La foi est donnée pour nous aider à réaliser le dessein de Dieu dans notre vie ; voilà pourquoi, ainsi qu'il l'interprétait, la foi valait par la charité et par la morale.

*Il y a quelque chose de mieux que d'écrire des livres : « C'est d'engendrer des âmes à la vie éternelle »*⁴³. « *Le christianisme, ce n'est pas d'avoir de belles pensées, c'est de les pratiquer, de venir en aide aux autres* »⁴⁴.

Le second trait de l'identité spirituelle de Pouget qui mérite d'être mis en évidence, est son assimilation toujours plus passionnée au Christ.

*Le Christ seul compte... Lui seul est nécessaire, transcendant : les autres ne comptent pas auprès de Lui (cf. 1 Tm 2,5)*⁴⁵.

Nous pourrions dire qu'une union mystique dans le Christ a grandi à travers lui, à travers la patiente méditation de l'événement chrétien. C'est pourquoi il traçait le contour du saint dans les termes pauliniens d'une auto-conscience personnelle tellement impliquée dans le Christ qu'elle se veut être assimilée à Lui : « *Non pas lui, mais le Christ en lui et par lui* »⁴⁶. Et encore, il vivait cette tension vers le Christ comme un événement qui renouvelle toujours malgré le péché.

*J'oublie le passé. Qu'il ait été bien ou mal, je l'oublie. Le passé, nous n'y pouvons rien ; je n'ai pas saisi le Christ comme Il m'a saisi. Je dis comme Paul : j'y tends. La meilleure pénitence n'est pas le regret inutile mais de tâcher de devenir parfait. Regardez Paul, il ne reste pas immobile. Il tend vers l'avenir : les choses d'En Haut sont devant lui, il peut y tendre*⁴⁷.

Et, quelques jours avant de mourir, tandis qu'il ressentait le détachement des personnes qu'il avait aimées, il pouvait dire :

⁴² J. GUITTON, *Portrait*, ouvr., cit., p. 411.

⁴³ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 50.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁷ J. GUITTON, *Dialogues*, ouvr., cit., p. 241.

*Il m'est doux de m'en aller vers le Christ et ce m'est dur ; dur ;
parce qu'on laisse des êtres qu'on a aimés ; mais nous ne
serons pas séparés. Dans le Christ, l'union est bonne*⁴⁸.

(Traduction : HENRIETTE COGNIET, FdIC) *

⁴⁸ J. CHEVALIER, *Logia*, ouvr., cit., p. 297-299.

* L'initiatrice de l'article qui précède, Mme Paule Houdaille, petite-nièce du Père Pouget, 11 rue Cuillerier, 94140 Alfortville, peut procurer un recueil multigraphié de 130 p. de textes inédits ou épuisés du P. Pouget. Lui écrire à l'adresse ci-dessus pour plus de détails.