

POUR UNE INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE DES NOUVELLES RELIGIONS

par Richard BERGERON

Originaire de Charlevoix, au Québec (Canada), Richard Bergeron, o.f.m., a obtenu sa licence en théologie à l'Université Saint-Paul (Ottawa) et il est docteur ès sciences religieuses de l'université de Strasbourg (France). Professeur à la faculté de théologie de l'université de Montréal depuis 1967, il a à son acquis plusieurs publications sur la théologie, la vie religieuse et les nouvelles religions. Il a publié, entre autres, *les Abus de l'Église d'après Newman* (Montréal, Bellarmin, 1971), *l'Obéissance de Jésus et la vérité de l'homme* (Montréal, Fides, 1976) et *le Cortège des fous de Dieu* (Montréal, Ed. Paulines, 1982).

Adresse : Faculté de Théologie
Université de Montréal
CP 6128 Succ. A.
MONTRÉAL H3C 3J7 (Canada).

La société occidentale a vu émerger au cours des deux dernières décennies une foule de phénomènes religieux dans lesquels on peut voir des symptômes d'un nouveau modèle de religiosité qui se développe en marge du christianisme traditionnel. Ces phénomènes revêtent des formes extrêmement variées allant de l'ascèse la plus rigoureuse et à l'hédonisme le plus libertin et au culte de Satan, en passant par toutes les formes de la sorcellerie, du spiritisme, de l'occultisme, de la parapsychologie et de l'orientalisme occidentalisé. Scientisme, religion et magie contractent là un mariage inédit. Le lavage de cerveau, l'exploitation et la volonté de puissance côtoient la conversion authentique et la véritable expérience spirituelle. Dans cette jungle peu explorée et extrêmement touffue, il est difficile de discriminer le vrai et le faux, ce qui est inédit et ce qui n'est qu'une résurgence de l'ancien, ce qui est manifestation d'un nouveau type de religiosité et ce qui est syndrome de régression de la conscience religieuse jusque dans ses couches ataviques les plus douteuses ? Sommes-nous en face d'un réveil de Dieu, d'un raté de la religion ou d'un succédané de la foi ?

Autant de questions que pose au théologien le phénomène des nouvelles religions. Tout discours théologique sur ce phénomène suppose à la fois une bonne connaissance du terrain, une méthode d'analyse appropriée et une intuition des enjeux fondamentaux.

I. LES NOUVELLES RELIGIONS

Une longue étude sur le terrain nous permet d'affirmer que les nouvelles religions se regroupent sous deux grandes familles spirituelles ayant chacune sa spécificité, tant au niveau doctrinal et éthique qu'au plan mystico-spirituel. Ces familles se sont développées parallèlement, et l'antagonisme qu'elles se manifestent laisse soupçonner de profondes divergences entre elles.

Les groupes de la première famille puisent leur univers de pensée et leur système éthique à même le vieux fonds judéo-chrétien. Ils considèrent la Bible comme leur ultime source de référence, mais ils l'interprètent à la lumière d'une « révélation » subséquente ou à partir de principes particuliers dont les plus communs sont le fondamentalisme et le concordisme. De tendance eschatologiste, voire millénariste, ces groupes prétendent s'aboucher directement avec l'Église primitive en sautant à pieds joints par-dessus l'histoire. Ils se présentent comme l'Église des purs, parlent le langage de la décision et de la conversion et articulent une protestation fervente contre les tendances permissives de la société et les compromis des Églises établies. Proposant une vision du monde dichotomique, ils professent une discontinuité radicale entre l'ordre de la création et l'ordre de la grâce et posent une disjonction absolue entre le monde empirique et le royaume de Dieu.

Qu'ils soient eschatologistes ou millénaristes, évangéliques ou néo-évangéliques, pentecôtistes ou néo-pentecôtistes, bibliques ou syncrétistes, tous ces groupes d'inspiration judéo-chrétienne peuvent être qualifiés de « sectes » au sens troeltchéen du terme¹. Ces groupes fort nombreux n'entrent pas ici sous notre considération.

Le présent article ne s'intéresse qu'aux groupes de la seconde famille spirituelle. Ces groupes puisent leurs symboles fondamentaux et leurs idées mères, non dans le courant judéo-chrétien traditionnel, mais dans la tradition ésotérique occidentale, la mystique orientale, les religions antiques (druidique, égyptienne, atlantéenne et amérindienne), la parapsychologie, la psychologie humaniste et la science (ou science-fiction). Ils nous apparaissent le plus souvent comme des amalgames

1. E. TROELTCH, *The Social Teaching of the Christian Church*, 2 vols., New York, MacMillan, 1931.

syncrétistes ou des agrégats d'éléments empruntés aux traditions religieuses, philosophiques et spirituelles les plus disparates. Ils peuvent porter les noms les plus divers : ordre, église, société, centre, académie, mouvement, institut, association, fraternité, union, cercle, fondation, temple, groupe.

Ces différentes appellations peuvent aisément donner le change et voiler la véritable nature de ces groupes qui, sous des revêtements fort bigarrés, présentent tous une même attitude spirituelle, véhiculent une *weltenchauung* commune et incarnent un type spécifique de religiosité — et cela, malgré l'infinie divergence des doctrines professées et la variété des techniques utilisées.

Ces groupes sont monistes : ils proposent une vision du monde qui considère la multiplicité des êtres comme la manifestation illusoire de l'unité métaphysique absolue. Tout est un. Le monde s'identifie à sa Source divine. Il n'y a aucune distinction entre le monde et sa Cause. Le monde procède par émanation. Celle-ci est vue comme une involution, une descente, une chute de l'esprit divin dans la matière : mystère de l'incarnation. L'itinéraire spirituel de l'homme consistera à accomplir la démarche inverse appelée évolution, remontée, élévation de l'esprit : mystère de l'ascension. Entre temps l'esprit reste emprisonné dans le monde de l'illusion (*maya*) et crucifié sur la matière : mystère de la croix. L'esprit divin est enchaîné à une temporalité dégénérescente : temps cyclique, cercle clos, éternel retour, perpétuel recommencement. D'où la doctrine communément admise du *karma* et de la réincarnation.

L'homme ne peut s'arracher au destin karmique et à la roue de *samsara* qu'en s'abouchant avec une énergie spirituelle supérieure. Cette énergie est le tissu ultime de toute réalité. Elle est dite « universelle », « spirituelle », « divine », « christique », « consciente », « mentale » ou « cosmique ». L'unité substantielle de l'univers détruit les polarités et résorbe les antithèses. Le cœur de la démarche spirituelle, qui consiste à s'abreuver à l'énergie divine, vise à conduire l'individu à l'harmonie avec soi-même et avec l'ensemble du cosmos et à le faire parvenir à la maîtrise absolue qui est le principe de la liberté intérieure.

La primauté est accordée à la vie intérieure, à l'éveil spirituel et à l'exploration du psychisme et de la conscience. L'adepte est invité à méditer, à entrer dans son sanctuaire intérieur, à faire des expériences psycho-spirituelles afin de se connaître soi-même. Se connaître, c'est connaître Dieu et le cosmos. Dans cet univers religieux on parle non d'éthique mais de mystique, non de foi mais de connaissance, non d'eschatologie mais de protologie, non de décision mais d'expérience, non d'engagement mais d'illumination, non de mal mais d'ignorance. On utilise un langage ésotérique et symbolique, on accorde une importance particulière au principe féminin et au développement de

pouvoirs psychiques, chamaniques et guérisseurs ; enfin on postule généralement l'existence d'une myriade d'entités spirituelles supraterrrestres qui peuplent l'espace qui sépare l'homme de la divinité.

Tout devient affaire de conscience. La société contemporaine maintient l'homme à un très bas niveau de conscience. La libération des énergies latentes et des potentialités endormies passe par l'éveil de la conscience. L'expansion de la conscience rend possible le contact direct avec l'énergie divine. Accéder à la conscience divine, voilà le terme de la démarche proposée. Cette conscience sera appelée « cosmique », « supra-normale », « christique », « supérieure », « bouddhique », « transcendente ». L'expérience de ces états de conscience constitue un trait essentiel, une caractéristique fondamentale et peut-être *la* note spécifique de la nouvelle religiosité.

On parvient à l'expérience de conscience cosmique par la pratique de certaines techniques inspirées soit des religions orientales ou des thérapies occidentales, soit des rites primitifs ou des sciences ésotériques. Techniques de méditation et de respiration, yoga, postures corporelles, jeûnes, mantras, mandalas, régimes alimentaires, chants, danses, arts martiaux, etc., voilà autant de disciplines utilisées pour conduire l'adepte à la surconscience et à des états bienheureux appelés « illumination », « extase », « enstase », « *peak experience* », « *satori* », « *nirvana* », « clair ».

Dans cette expérience de conscience béatifique s'épanouit la vraie connaissance. Seule, la connaissance est salvifique, non la foi. Cette connaissance n'est pas un savoir scientifique, philosophique ou théologique. Elle n'est pas le fruit du raisonnement ou de la mesure. Elle est une expérience de communion dans laquelle le sujet connaissant s'identifie à l'objet connu. Dans cette communion s'accomplissent la transfiguration du monde en soi et la fusion au divin. Cette connaissance, qui est voie de salut, portera les noms les plus divers : « science chrétienne », « science spirituelle », « science divine », « science religieuse », « science cosmique », « science de l'intelligence créatrice », « science du mental », « psycho-synthèse spirituelle », « théosophie », « anthroposophie », « astrosophie », « arthéologie », « connaissance primordiale », « tradition », « pansophie ».

Parmi les groupes qui forment la seconde famille spirituelle, mentionnons, à titre d'exemples : la Fraternité blanche universelle, la Société théosophique, la Société anthroposophique, l'Association rosicrucienne, l'Ordre rosicrucien A.M.O.R.C., l'Institut de métaphysique appliquée, Eckankar, l'Association gnostique internationale, la Mission de la lumière divine, l'Association internationale pour la conscience de Krishna, Dharmadatu, le Centre Sri Chimnoy, Subud, les Amants de Meher Baba, la Science du mental, l'Église de

scientologie, l'Église universelle et triomphante, Mahikari, l'Aumisme, la Fondation 3 HO, etc.

Tous ces groupes prétendent se situer au crépuscule d'un âge mauvais et à l'aurore d'une ère nouvelle. Fini l'âge des ténèbres, le Kali Yuga, l'ère du Poisson, l'Église de Pierre, l'Église du Christ. Vienne l'âge d'or, la parousie, l'ère du Verseau, l'âge de l'Apocalypse, l'Église spirituelle de Jean, l'Église invisible de l'Esprit, le millénium. Les nouveaux groupes religieux se présentent tous comme des médiateurs de l'ère nouvelle. Leurs adeptes sont des *mutants* qui, étant parvenus à la conscience supérieure, peuvent être les agents de l'évolution. Ils forment le petit reste des parfaits œuvrant à la grande œuvre alchimique de la mutation psychique.

De par leurs traits généraux et le type de religiosité qu'elles commandent, les nouvelles religions offrent des similitudes surprenantes avec le gnosticisme ancien. Nous formulons l'hypothèse suivante : le phénomène des nouvelles religions constitue une émergence de la gnose éternelle dans notre monde contemporain, étant entendu que la gnose n'est pas une hérésie chrétienne, mais un phénomène particulier et original de l'histoire des religions². Comme type religieux, la gnose est une voie d'expérience intérieure dans laquelle l'homme se rassaisit dans sa vérité ultime, se resouvient de ses origines et prend conscience de sa nature proprement divine. La note spécifique de la gnose, c'est la connaissance du moi transcendantal et divin emprisonné dans le monde des apparences. Ses caractéristiques secondaires (le dualisme, l'ésotérisme, l'atemporalisme, l'antinomisme, la doctrine de la réincarnation et des entités supérieures, etc.) viennent toutes s'articuler autour de cette note spécifique. Elles sont commandées et nécessitées par elle.

II. LA MÉTHODE DE TYPOLOGIE DYNAMIQUE

Si la gnose est un type religieux spécifique, si elle apparaît comme un phénomène particulier de l'histoire des religions, elle doit alors recevoir un traitement théologique particulier qui respecte sa véritable

2. Cette hypothèse est partagée aujourd'hui par un nombre croissant d'auteurs. J'ai tenté de la démontrer dans mon livre, *le Cortège des fous de Dieu*. Beaucoup de nouveaux groupes religieux se désignent comme « gnoses » ou se reconnaissent des liens de parenté avec le gnosticisme ancien. Il est évident que certains groupes n'entrent pas sous cette typologie religio-théologique. A noter que certains auteurs américains, s'inspirant de la typologie de Troeltch, vont parler de « mystique » ou, s'inspirant de la typologie de Yinger, préfèrent parler de « cult » pour désigner ce qu'il nous paraît plus juste de qualifier de gnose (J. Milton YINGER, *Religion, Society and the Individual*, New York, MacMillan, 1957 (*Religion, société, personne*, J.-P. Delarge, 1966)).

nature et son statut original à l'intérieur du phénomène religieux en général. La rencontre de la pensée chrétienne avec la gnose constitue un cas d'espèce dans la confrontation du christianisme avec les autres religions. Les nouveaux groupes gnostiques eux-mêmes revendiquent un statut particulier dans l'histoire des religions à côté des religions établies. Ils refusent souvent l'appellation de religion ; mais ils se considèrent comme le cœur de la religion, mieux comme *la* Religion universelle, primordiale et intemporelle dont les religions établies ne sont que des manifestations ésotériques plus ou moins dégradées.

Sous des apparences d'ouverture et de tolérance, les nouveaux groupes gnostiques présentent une revendication universaliste. Ils se sentent pourvus d'une vérité valable pour tous. Tout en étant réservés aux parfaits, c'est-à-dire à ceux qui, dans la présente réincarnation, ont les qualifications nécessaires, ils ont conscience d'être des voies universelles de libération. Or, tout groupe — ou toute personne — convaincu de posséder une vérité de portée universelle rejette implicitement toute prétention contraire. Dans l'ordre de la pensée toute affirmation entraîne *ipso facto* la négation de la revendication contradictoire.

Le rejet absolu commande la méthode « bibliciste » pratiquée par le christianisme évangélique (*Biblia locuta est : causa finita est*) et la méthode « dogmatiste » souvent mise de l'avant dans l'Église catholique (*Roma locuta est : causa finita est*). Le rejet partiel accompagné d'une acceptation partielle commande la méthode dite « humaniste ». Le critère de l'acceptation et du rejet n'est plus la Bible ou le dogme, mais la rationalité.

Quant à nous, nous croyons qu'il faut poser l'union dialectique du rejet et de l'acceptation. Rejet total et acceptation totale dans un même mouvement dialectique. Comment comprendre cette assertion ?

Nous savons d'une part que les systèmes gnostiques, anciens et modernes, sont un assemblage particulier de tous les éléments qui appartiennent communément au domaine religieux en général et que d'autre part ces éléments constituent des polarités à l'intérieur de l'ensemble gnostique. Ce ne sont pas les éléments pris isolément qui sont gnostiques puisqu'ils appartiennent au patrimoine religieux universel, mais bien le système dans lequel ils sont combinés et synthétisés. La présence d'éléments religieux communs avec le christianisme (éthique, mystique, salut, relation au divin, révélation, etc.) justifie l'acceptation totale ; et le système qui transfigure ces éléments en les passant au creuset de l'intuition gnostique commande le rejet total.

Ainsi se trouve justifié le principe de l'union dialectique du rejet et de l'acceptation qui va commander une méthode d'analyse de typologie dynamique. Cette méthode, basée sur les polarités plutôt que sur les

antithèses, nous apparaît apte à favoriser l'intelligence chrétienne des groupes gnostiques contemporains³.

L'approche typologique dépasse le niveau des doctrines pour atteindre celui des principes et de l'expérience religieuse que ces principes commandent et favorisent. Les doctrines sont friables, mais les principes demeurent. Ce sont les principes qui définissent la configuration d'un type religieux. Le type est un modèle théorique, abstrait d'un réel donné, qu'on utilise pour comprendre une autre réalité qu'on présume analogue. Le type n'existe nulle part dans l'espace temps. Ce qui existe, c'est une mixture de types dans un même exemplaire concret. Les types sont là côte à côte et semblent n'avoir aucune interpénétration. Les types paraissent statiques, laissant l'élément dynamique à ce qui est individuel et concret.

Mais les types ne sont pas nécessairement statiques. Il y a dans chaque type des tensions qui le portent hors de ses limites. La pensée dialectique, écrit Paul Tillich « a montré l'immense fertilité de la description dialectique des tensions dans des structures qui paraissent statiques. L'espèce de dialectique qui est la plus adéquate aux analyses typologiques, c'est la description des pôles en contraste à l'intérieur d'une structure. Une relation entre les pôles est une relation d'éléments interdépendants, chacun étant nécessaire à l'autre et au tout, en étant en tension avec l'élément opposé. La tension conduit aux conflits et au-delà des conflits à l'union possible des pôles. Décrits de cette façon, les types perdent leur rigidité statique. Les choses et les personnes individuelles peuvent transcender le type auquel ils appartiennent sans perdre leur caractère déterminé⁴. »

Fondamentalement les types religieux se distinguent moins par les éléments qui les composent que par l'articulation de ces éléments et par la tension de ces derniers à l'intérieur d'un même modèle. C'est pourquoi les types religieux s'attirent et se repoussent tout à la fois. Cela est très vrai de la gnose et du christianisme. Le point décisif dans l'interprétation des religions est moins leur structuration (doctrinale, culturelle et institutionnelle) historique et contingente, que l'ensemble des éléments qui façonnent leur type respectif.

La méthode de typologie dynamique consiste à élaborer des types religieux, à les comparer, à en montrer les similitudes et les contrastes, et à dégager la dialectique des polarités. Cette méthode commande une démarche particulière qui est un va-et-vient perpétuel du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret, du multiple à l'un et à l'un au multiple.

3. Voir Paul TILICH, *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York, Columbia University Press, 1964 (*Le Christianisme et les religions*, Aubier-Montaigne).

4. *Id.*, p. 64.

La méthode de typologie dynamique devient une méthode d'interprétation théologique dès lors que le type chrétien est utilisé comme point de référence privilégié. Certes, aucune modalité (doctrinale ou institutionnelle) historique du christianisme ne peut servir de grille ultime d'interprétation, car les modalités historiques sont toujours relatives et *semper reformandae*. Seul le type original du christianisme au-delà de ses modalités d'incarnation peut être invoqué comme clé d'interprétation des nouvelles religions. C'est uniquement à travers ses réalisations passées et présentes et ses projections dans le futur que le type essentiel du christianisme peut être saisi. Ce type ne tombe pas du ciel : il se dégage du passé, du présent et du futur.

III. LES ENJEUX POUR LE CHRISTIANISME

L'application de la méthode typologique permet de dégager les éléments polaires du type gnostique et de voir comment la dialectique de ces éléments est mise en œuvre dans les groupes concrets. Elle permet d'en faire autant pour le christianisme. Si bien que le dialogue entre la gnose et le christianisme s'accompagne toujours d'un dialogue silencieux du chrétien avec sa propre religion. Si, par exemple, le théologien discute avec le gnostique de l'articulation dialectique des éléments mystiques et des éléments éthiques, il discute en même temps avec lui-même de la relation de ces deux éléments à l'intérieur du christianisme et de sa propre expérience.

Ainsi en est-il de la dialectique de la révélation comme expérience et comme *ex auditu*, de la temporalité comme circularité et comme finalité, de la foi comme confiance et comme connaissance, du mal comme péché ou comme ignorance, de l'expérience de Dieu comme dialogue de communion ou comme expérience de soi, de l'éthique comme participation à la construction du monde ou comme communion à la nature, du salut comme don de Dieu et action de l'homme. Ces polarités n'existent concrètement qu'en tension dialectique dans les groupes gnostiques et dans les Églises chrétiennes. A ce niveau, le christianisme et la gnose portent les mêmes éléments religieux.

La méthode typologique n'en reste pas à la dialectique des éléments polaires ; elle aboutit au niveau des principes fondamentaux qui articulent le type gnostique, en définissent la spécificité et en commandent le système doctrinal. C'est là que se creusent les abîmes. La convergence des polarités va de pair avec la divergence des principes et des expériences. C'est là qu'apparaissent les incompatibilités profondes. Les systèmes gnostiques qui tout à l'heure pouvaient être interpellants et séduisants pour le christianisme, lui apparaissent maintenant comme profondément antagonistes et hostiles. A telle

enseigne que, si le christianisme intégrait les principes gnostiques, il changerait de nature et perdrait sa spécificité. De par les principes qui les animent, les nouvelles gnoses viennent battre en brèche les grands paramètres du christianisme et menacent de saper l'édifice chrétien.

Il serait facile de démontrer que les gnoses contemporaines discréditent les principes sacramentel, historique et dogmatique qui constituent les axes fondamentaux du type chrétien et définissent son espace spirituel et son réseau herméneutique.

Les groupes gnostiques actuels évacuent totalement la sacramentalité historique pour se rabattre sur un résidu de sacramentalité cosmique. De par son essence même, la gnose tend à transcender toute sacramentalité. Cela s'explique par le caractère illusoire du temps et de la matière. Comment une apparence peut-elle être sacrement ? Le principe sacramentel requiert la densité de l'histoire et du monde matériel. Parce que le temps est illusoire et partant mauvais, les gnoses fabriquent leurs « sacrements » avec du mythique : événements légendaires ou primordiaux, coïncidences astrologiques, personnages antédiluviens, altantéens. Puisque la matière est illusoire et partant mauvaise, les gnoses contemporaines fabriquent leurs « sacrements » avec de « l'anti-matière » : un son inarticulé (mantra), un dessein abstrait (mandala), une posture anti-normale, une privation de nourriture, une respiration brisée. De par sa conception du temps et de la matière, la gnose actuelle se révèle foncièrement hostile au principe sacramentel, si cher au christianisme.

De plus, tous les groupes gnostiques s'accordent pour évacuer le principe historique, si fondamental dans le christianisme. De par sa conception intemporelle de la révélation et de par le principe ésotérique qui est au cœur de son herméneutique, la gnose deshistoricise tout ce qu'elle touche et transforme les événements historiques en mythes intemporels. L'histoire, avec son cortège d'objectivations, est exotérique. Il faut la transcender pour atteindre à la crête éternelle. La tradition primordiale dont se réclament tous les groupes gnostiques est conservée au plan astral qui est sùpraphysique et métahistorique. La gnose est éternelle : elle transcende l'histoire dans laquelle elle se manifeste sporadiquement au cours des âges. Les gnoses contemporaines représentent un immense effort de cosmicisation du salut : elles décrochent la démarche religieuse de ses points d'ancrage historiques. En cela également elles s'inscrivent en force contre une dimension essentielle du christianisme.

Enfin les groupes gnostiques sont farouchement antidogmatiques. La révélation gnostique est la découverte personnelle de la vérité cachée au cœur de soi. Elle est une autorévélation de l'homme. Le maître authentique — le seul qui ait les paroles de vie — c'est le gourou intérieur. Aucune formule, aucune instance objective ne peut décider

de la vérité de l'expérience intérieure. Aucune révélation objective ne peut juger de la révélation authentique, qui est intérieure. La visée ultime de toutes les instances objectives, c'est de devenir inutiles et de disparaître. L'expérience elle-même est le critère ultime de la connaissance et de la vérité. N'est vrai que ce qui est éprouvé comme tel. A la limite, l'autorité objective et les critères externes sont disqualifiés. Ainsi se trouve radicalement éliminé le principe dogmatique — principe qui dans le christianisme maintient l'expérience ecclésiale dans les limites de la révélation.

Certes le rejet des principes sacramentel, historique et dogmatique peut revêtir des degrés différents selon les groupes. Essentiellement, toute gnose aspire à les transcender totalement, car elle a pour visée ultime l'expérience de conscience du « moi » transcendant et la communion immédiate avec le divin. Tout ce qui peut médiatiser l'expérience (histoire, sacrement, doctrine) n'est tout au plus qu'une béquille appelée à disparaître.

Tout cela montre à l'évidence le gouffre qui sépare le christianisme des groupes gnostiques actuels. La perspective métaphysique et cosmique de la gnose sape complètement les bases historique, sacramentelle, et dogmatique du christianisme. Une synthèse supérieure entre le christianisme et la gnose n'est possible que si le christianisme est soumis à une réduction dénaturante. A. Watts écrit : « Une théologie qui traite d'idées dogmatiques, historiques et sacramentelles constitue une conception de la réalité totalement distincte d'une mystique métaphysique et on ne peut confondre ces deux langages sans aboutir à une confusion inextricable⁵. » Distinguer pour unir : voilà l'exigence de la vérité des êtres et des religions.

5. Cité par B. CHETHIMATTAM, « Portée et condition du dialogue entre hindous et chrétiens », in *Concilium* 3 (1965) 151.