REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE

Xme ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPT. 1935
EDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

## SOMMAIRE DU N° 3 :


| | | |
|---|---|---|
| Raïssa MARITAIN | *Histoire d'Abraham, ou la sainteté dans l'état de nature* . . . . . | 239 |
| Fred de DIESBACH | *L'exposition d'art religieux à Fribourg* . . . . . | 267 |
| Léon BARBEY | *Le réalisme de l'« Utopie »* . | 269 |
| Charles JOURNET | *Les vertus surnaturelles dans l'Eglise* . . . . . | 283 |
| Enrico DRUETTI | *Dante et Béatrice* . . . . . | 312 |
| A. CAVALLUCCI | *Saint Benoît-Joseph Labre* (Gall. Nazionale d'Arte Antica. Photo. Anderson) | 239 |
| Alexandre CINGRIA | *Saint François de Sales* (Aquarelle) . . . . . | 318 |
| Bibliographies | . . . . . | 345 |



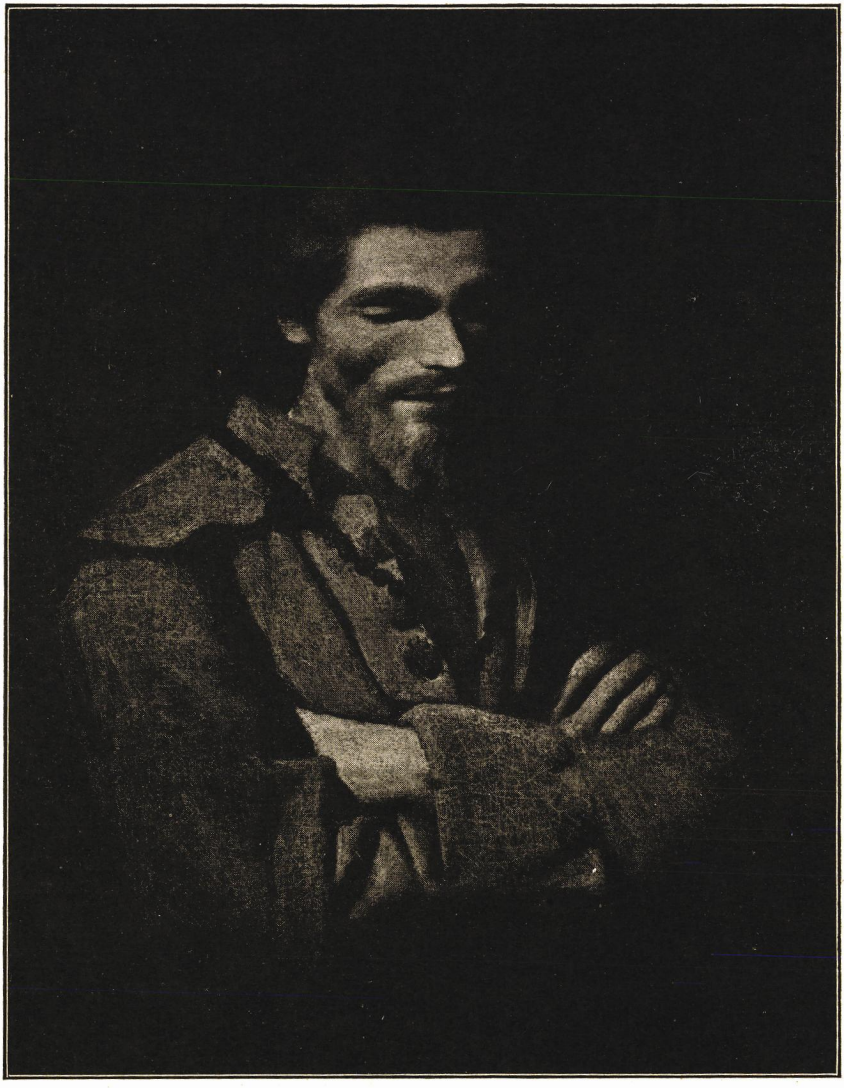
**Conditions d'abonnement :**

**Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . Fr. 9.—**

**Prix du numéro . . . . . » 2.50**

**S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg**

**Compte de chèques: II a 20. Téléphone : 2 12**



# Histoire d'Abraham

## ou

# La sainteté dans l'état de nature.

---

*Tu es un Prince de Dieu au milieu de nous.*
(Genèse XXIII, 6.)

## Les états de l'humanité.

Il y a plusieurs bonnes manières de lire l'Ecriture, plusieurs manières de l'interpréter; mais la lecture première et fondamentale doit être, autant que cela est possible, une prise de conscience toute simple du sens littéral direct et obvie.

Cette lecture à la lumière de la foi, et sans le voile d'aucune idée préconçue, a l'avantage de faire surgir les problèmes essentiels que la raison est appelée à résoudre dans son ordre, sans nuire pour cela au sens spirituel et mystique qui relève d'une autre lumière, et suppose du reste une suffisante satisfaction de la raison naturelle et la paix de l'esprit.

La lecture simple de cette partie de la Genèse qui raconte l'*Histoire d'Abraham* ne peut manquer de faire ainsi surgir, parmi bien d'autres problèmes, une très grande difficulté.

L'élection d'Abraham à un très haut destin est évidente, sa foi dans la parole de Dieu est absolue, sa générosité est héroïque. Mais comment la haute sainteté d'Abraham, dont les preuves abondent dans l'Ecriture, et qui jamais dans l'Eglise n'a été contestée, comment la conduite de cet homme exemplaire, toujours en grâce aux yeux de Dieu, peut-elle être compatible avec certains de ses actes que déjà la loi mosaïque va condamner, et avec d'autres que nous sommes obligés de considérer

aujourd'hui comme contraires à la loi divine, et même à la simple honnêteté humaine ?

Relisons dans la Genèse l'histoire d'Abraham:

* * *

« Yahweh dit à Abram: Va-t-en de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation. Je te bénirai et je rendrai grand ton nom... et toutes les familles de la terre seront bénies en toi .»

Voici Abram seul devant Dieu, devant cet ordre qui bouleverse sa vie, devant ces promesses difficiles à croire. L'ordre de Dieu est direct, ce n'est pas un commandement inscrit dans un livre, et il n'y a pas encore d'Eglise constituée en corps social pour le proposer, ou pour en discerner l'esprit. Autour d'Abram règnent les magiciens de la Chaldée, et son père Tharé aurait été lui-même, selon des textes récemment découverts, prêtre de la lune.

L'ordre et les promesses de Dieu atteignent donc Abram sans nul intermédiaire. Dans cette solitude spirituelle, prenant toutes les responsabilités, Abram reçoit l'ordre et croit les promesses. La foi d'Abram ne porte, ici, sur aucune vérité universelle. Abram obéit comme le serviteur qui entend son Maître lui dire: Fais ceci — et il le fait; va là-bas — et il y va.

La foi de tous les saints en fait des serviteurs de Dieu prompts et fidèles; mais lorsque la foi porte sur une vérité universelle, elle a aussi des appuis en quelque sorte universels dans l'intelligence divinement éclairée. Ici, il s'agit de reconnaître la vérité d'un ordre particulier et personnel; il s'agit donc, avant tout, de ne pas méconnaître la voix que l'on entend. Lorsque, plus tard, le Seigneur ressuscité dira seulement, à celle qui le cherche tout éplorée, et s'adresse à lui sans le reconnaître — « Marie »! elle répondra immédiatement — « Rabboni »! l'ayant aussitôt reconnu à sa voix. Le cœur d'Abram est, lui aussi, sensible à la voix de son Dieu. Il obéit immédiatement. Il n'hésite pas à quitter son pays et la maison de son père. Il ne s'étonne pas de l'immensité des promesses. Il agit dans la simplicité de son cœur. Dans l'humilité et la grandeur d'un cœur prédestiné, d'un cœur choisi pour être comme l'exemplaire et le type de la foi héroïque. Il reçoit et garde la parole de Dieu. Il n'y a pas de distance entre cette parole et son âme. Lorsque Dieu parle, il en exalte la vie.

Simplicité et force extraordinaire de cette inspiration divine par mode d'instinct vital ! Abram obéit à Dieu comme on obéit aux plus profondes impulsions de son être. Sur l'ordre de Dieu, il brise ses attaches terrestres. Il s'en va pour un hasardeux voyage comme un vieux navire que la tempête a détaché du port. Un navire dont le souffle puissant d'Yahweh a brisé les amarres. Son inspiration a mis Abram dans les voies nouvelles où commence l'histoire du peuple de Dieu.

Abram a quitté la Chaldée des magiciens, avec sa femme, Lot son neveu, ses serviteurs et ses troupeaux.

« Et ils arrivèrent au pays de Chanaan .» Là, Yahweh confirma ses promesses: « Je donnerai ce pays à ta postérité ». Et Abram bâtit un autel en ce lieu où Yahweh lui était apparu, à Sichem, « près du chêne de Moré», précise l'Ecriture, donnant ce détail familier et émouvant au milieu de si grandes circonstances, parce que le Saint-Esprit ne méprise rien de ce qu'il a créé.

Mais, « il y eut une famine, et Abram descendit en Egypte ».

Et voici quelle est alors sa conduite:

Il dit à sa femme: « Je sais que tu es belle; quand les Egyptiens te verront, ils diront: c'est sa femme, et ils me tueront et te laisseront vivre. Dis donc que tu es ma sœur, afin que je sois bien traité à cause de toi, et qu'on me laisse la vie par égard pour toi ».

En effet, « les Egyptiens virent que Saraï était très belle ». Les grands de Pharaon la vantèrent à Pharaon, « et cette femme fut prise et emmenée dans la maison de Pharaon. Il traita bien Abram à cause d'elle »[1].

Que penser de ces choses ? La conscience d'un homme d'aujourd'hui qu'en dit-elle ? Le courroux de Dieu va-t-il éclater ? Abram va-t-il se repentir et retrouver la sainteté par la pénitence ? — Non, Dieu n'est pas fâché. Il n'est fâché d'aucune façon contre Abram. La conscience d'Abram n'est pas troublée. Elle est, elle reste parfaitement limpide, comme lorsqu'il a épousé sa demi-sœur Saraï, — inceste qui sera sévère-

[1] « Et Abram reçut des brebis, des bœufs, des ânes, des serviteurs et des servantes, des ânesses et des chameaux. Mais Yahweh frappa de grandes plaies Pharaon et sa maison, à cause de Saraï, femme d'Abram. Pharaon appela alors Abram et lui dit: Qu'est-ce que tu m'as fait ? Pourquoi ne m'as-tu pas déclaré qu'elle était ta femme ? Pourquoi as-tu dit: C'est ma sœur, de sorte que je l'ai prise pour femme?

Maintenant, voici ta femme; prends-la et va-t-en !... ils le renvoyèrent lui et sa femme, et tout ce qui lui appartenait. » (*Genèse* XII, 11-20). Plus tard Abram usera du même procédé vis-à-vis du roi de Gérare. (*Gen.*, XX.)

ment prohibé plus tard par la loi mosaïque. Aussi sereinement il aura des concubines jusqu'à la fin de sa vie, et Dieu ne le lui reprochera en aucune façon: « il mourra dans une heureuse vieillesse », dit la Genèse. Pas plus que Saraï ne sera réprimandée pour lui avoir envoyé Agar, sa servante: — « Voici qu'Yahweh m'a rendue stérile, viens, je te prie, vers ma servante; peut-être aurai-je d'elle des fils »[1]. Toutes ces choses s'accomplissent dans une admirable sérénité, et dans la conscience de bien faire.

* * *

Saint Augustin a dit, parlant du mensonge de Rébecca: « Ce n'est pas un mensonge, c'est un mystère ». Osons dire: c'est sans doute un mystère, mais c'est aussi un mensonge.

La conduite des saints de l'Ancien Testament est sans doute un enchaînement de mystères, mais elle est aussi remplie d'actions que ni leur conscience ni Dieu ne leur ont reprochées, et qui cependant sont prohibées comme fautes et péchés graves par l'enseignement du Christ et de l'Église. Ainsi le mensonge, la ruse, la dureté, la cruauté à l'égard des ennemis vaincus, le concubinage, l'inceste, la polygamie, peuvent se réclamer de très hauts exemples. Et le divorce comme la polygamie seront permis par Moïse.

Nous ne parlons pas des fautes qui étaient considérées comme telles déjà au temps d'Abraham, et au temps de Moïse, dont certains saints de l'Ancien Testament se sont rendus coupables, dont ils se sont repentis, dont ils ont fait pénitence comme David. Par ces fautes reconnues et expiées ils ont tout simplement pris rang parmi la multitude des pécheurs que la miséricorde de Dieu a relevés et sanctifiés...

Ce qui nous occupe ici c'est la coexistence de la conscience inaltérée des justes avec des mœurs aujourd'hui prohibées comme une offense à Dieu.

Nous touchons ici à de grands mystères: au mystère de la conscience, et à celui des états successifs et typiquement divers de l'humanité et de la sainteté.

---

[1] *Genèse*, XVI, 2. — Là-dessus Calvin regardera Abram comme coupable du péché d'adultère. Ce n'est pas seulement parce que cette manière d'agir d'Abram a été conforme aux mœurs de son époque (comme on le voit par le code d'Hammourabi), c'est pour des raisons plus profondes, que nous essayons précisément d'élucider ici, que la conscience d'Abram, celui que Diodore de Tarse appelle *ὁ πατὴρ τῆς ἐκκλησιας*, — doit être déchargée d'une telle faute.

A compter depuis le péché d'Adam, la Bible nous fait connaître trois grands états de l'humanité que nous appellerons: l'état de nature, l'état légal, et l'état évangélique. L'état de nature va de la chute d'Adam à Moïse; l'état légal, de Moïse au Christ; l'état évangélique procède du Christ et du Saint-Esprit. Du Paradis terrestre au Sinaï, du Sinaï au Calvaire, et du Calvaire au Paradis de Dieu, l'humanité chemine péniblement sur la voie sanglante des illuminations. La science et la douleur et la grâce divine grandissent d'étape en étape. L'humanité est en travail d'enfantement de sa forme la plus pure et de son état le plus parfait.

*L'état de nature.*

L'état de nature pour l'humanité en général est comparable à celui de l'enfance pour l'homme. La raison est présente, et la volonté; Dieu est présent, qui prescrit ce qui est à faire. Mais la raison rendue à sa nudité naturelle par la perte de l'innocence, la raison commence seulement à découvrir le monde, et Dieu ménage ses exigences; il les proportionne en quelque sorte à l'expérience humaine.

L'état de nature n'est pas un état de *pure* nature. La nature est blessée, mais le sait-elle ? La grâce est présente et agissante, et avec quelle force; mais elle agit à la façon d'une impulsion vitale et d'une motion inspiratrice, et elle se déguise pour ainsi dire en nature, s'il est vrai que la nature est dans les êtres le principe premier de motion et d'opération.

La conscience humaine est encore crépusculaire et confuse. La lumière est là dès le premier jour, — comme dans l'univers elle était là dès le premier jour de la création selon la Genèse, — mais « les luminaires dans le firmament du ciel, pour séparer le jour et la nuit » n'ont été créés que le quatrième jour.

La conscience humaine est encore toute proche des grands instincts élémentaires, celui de la conservation et de la propagation de la vie par exemple. Et pour servir ces instincts s'éveille d'abord une ruse innocente. Les grands personnages bibliques sont coutumiers de ces ruses qui ne leur sont pas imputées à péché.

C'est Abram qui fait passer Saraï pour sa sœur, et il est vrai qu'elle est à la fois sa demi-sœur et sa femme, — mais il la livre ainsi, et deux fois, à ceux qui la convoitent. Et plus tard son fils Isaac usera du même procédé. C'est l'histoire des filles de Lot. « L'aînée dit à la plus jeune:

Notre père est vieux, et il n'y a pas d'homme dans le pays pour venir vers nous, selon l'usage de tous les pays. Viens, faisons boire du vin à notre père, afin que nous conservions de lui une postérité [1]. »

C'est le mensonge prémédité et complexe de Rébecca et de son préféré Jacob qui dérobent la bénédiction dont Isaac voulait bénir Esaü. Lorsqu'enfin Esaü arrive avec le repas qu'il a préparé, et lorsque lui et son père découvrent le subterfuge de Rébecca, — « Isaac fut saisi d'une terreur extrême... Esaü jeta un grand cri, une plainte très amère, et il dit à son père: Bénis-moi aussi, mon père. — Ton frère est venu avec ruse, et il a pris ta bénédiction », lui répondit Isaac.

Mais il est inutile de multiplier les exemples. Les lois morales qui ont formé notre conscience ne sont encore gravées ni sur la pierre ni dans les cœurs. Le principe de ces lois, comme la conscience morale elle-même, existe cependant en tout homme. Cela fait partie de la dot de nature: Faire le bien, éviter le mal; et, lorsqu'on entend sa voix, obéir à celui qui parle comme ayant autorité, parce qu'il est le Maître tout-puissant. C'est comme tel, que Dieu s'est fait connaître aux Patriarches. Plus tard il se révélera à Moïse: « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu Tout-Puissant (El-Schaddaï). Mais sous mon nom d'Yahweh (Celui qui est) je ne me suis pas fait connaître à eux » [2].

Et Dieu, en cet âge et parmi les peuples où vit Abram, procède pour l'éducation de l'humanité par des ordres explicites, particuliers et précis, en même temps que par l'impulsion et l'inspiration intérieure. Cependant, à ce peuple que conduiront Abraham, Isaac et Jacob, l'existence et la Providence du Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, a été révélée, elle est proposée à sa foi comme une vérité universelle. Et les deux premiers et grands commandements qui en découlent sont clairement connus et affirmés: adorer le seul vrai Dieu; lui obéir. Aussi les deux péchés les plus gravement reprochés et châtiés, sont-ils, dans l'état de nature, la désobéissance et l'idolâtrie; parce que la foi et l'obéissance sont les fondements premiers de l'éducation de l'humanité par Dieu.

---

[1] Cette postérité, Dieu en prendra soin au point de prescrire à Moïse, qui depuis quarante ans pérégrinait dans le désert et allait passer par le pays de Moab, de ne pas attaquer les fils d'Ammon: «Ne les attaque pas et n'aie pas de démêlés avec eux, car je ne te donnerai aucune possession dans le pays des enfants d'Ammon; c'est aux enfants de Lot que je l'ai donné en possession » (*Deut.*, II, 19).

[2] *Exode*, VI, 2 et 3.

Tant que l'humanité n'a pas atteint un état de liberté et de spiritualité si pure, et d'union si étroite avec Dieu que l'amour lui fasse spontanément accomplir cela même qui serait demandé à l'obéissance, et plus encore, l'obéissance qui contraint demeure nécessaire à la rectitude de notre conduite.

Et même dans cet état d'amour et de liberté qui bannit la crainte et la contrainte, — en l'absence de la claire vision de la vérité, inaccessible à qui n'a pas traversé la mort, — la foi, avec l'obéissance encore, (une obéissance devenue facile et légère, sauf dans les cas d'épreuves ou de missions exceptionnelles, et qui se confond, à vrai dire, avec l'élan et la clairvoyance de l'amour), reste indispensable à l'éducation des saints, qui se poursuit jusqu'à leur dernier jour.

De l'humanité dans son ensemble toute l'histoire n'a été jusqu'à présent, et ne sera jamais en ce monde que l'histoire de cette difficile éducation.

Elles ont commencé ensemble — l'humanité et l'éducation divine — à ces obscures frontières qui séparent l'homme de la simple animalité. C'est le même « jour », d'après la Genèse, que les animaux de la terre et l'homme ont été faits. Une âme spirituelle a été donnée à une chair animale et tout a commencé. Dieu, la chair et les âmes sont depuis lors au travail. En accord, en désaccord. C'est l'union — la plus intime de toutes ; c'est la lutte — la plus cruelle.

Tout esprit est en contact vital avec Dieu par la conscience morale, et celle-ci est présente à tous les âges de l'humanité. Dans son essence et même dans sa valeur elle est indépendante de la connaissance explicite de toutes les lois morales qui nous obligent, et la moralité de notre obéissance elle-même se fonde sur elle. C'est pourquoi il y a des observances strictes qui ne sont que pharisaïques et des ignorances ou désobéissances apparentes qui sont saintes.

Mais cette lumière de la conscience est inégalement répartie. Elle est capable de s'accroître jusqu'au plein jour de l'éternité mais aussi de diminuer, de s'obscurcir, de s'éteindre peut-être totalement. Et de même la connaissance des lois morales n'est pas une constellation éblouissante, toujours présente en tout homme, également lumineuse en toute âme, sans croissance et sans déclin, notre propre expérience et l'état actuel de l'humanité le prouvent abondamment.

Il ne faudrait pas croire que ce que nous appelons l'état de nature de l'humanité soit l'état où les lois morales naturelles aient été parfaite-

ment connues et observées. Tout au contraire la connaissance de ces lois morales naturelles est une lumière lentement et difficilement acquise, si nous exceptons la connaissance principielle du bien en général à faire et du mal en général à éviter, qui coexiste toujours avec la raison et l'intelligence.

Quoi d'étonnant à cela ? N'est-il pas évident que les lois qui régissent toute nature ne peuvent être parfaitement connues que de l'Auteur de la nature ?

Cela est vrai des divers commandements de la loi morale plus encore peut-être que des lois physiques, parce que les lois morales ne dépendent pas seulement de la nature de l'âme, et de ce que l'âme peut connaître de sa propre nature, elles sont aussi fonction de sa destinée éternelle. Ces lois sont à des degrés divers les liens vitaux qui rattachent la nature créée à sa fin incréée.

Or, ce que nous ne pouvons connaître qu'imparfaitement, et par le secours d'un autre est susceptible du plus et du moins, peut croître et diminuer pour des causes diverses.

Nous dépendons ici et des lumières dont la raison dispose, et de la révélation divine.

Toute connaissance aurait pu nous être donnée dès l'origine, donnée et conservée jusqu'à la fin en chacun de nous. Mais ce n'est pas ainsi, semble-t-il, que Dieu a créé le monde. Ce n'est pas ainsi qu'il gouverne les âmes ; même, croyons-nous, à l'égard de l'homme dans la justice originelle et avec les privilèges de l'innocence [1], Dieu procède comme un jardinier qui met une semence dans la terre et non un arbre adulte et chargé de fruits. Et la semence meurt et vit, s'affermit dans le sol, monte vers le soleil, connaît l'alternance des saisons, fleurit et fructifie. Il procède comme un Père et un éducateur ; toute l'histoire humaine le montre, et la Bible divine et inspirée le raconte à toutes ses pages.

### *Les progrès de la conscience morale.*

Après la chute, Adam a sans doute ressemblé à ces hommes que nous appelons des Primitifs, et qui jouissent cependant de très grands dons, comme la connaissance de l'existence d'un Maître de toutes choses et des devoirs de religion. Il a dû ressembler, et l'humanité après lui, à certains primitifs d'Afrique qui élèvent à Dieu des autels merveilleuse-

[1] Voir plus loin, p. 256.

ment dépouillés, réduits à quelques pierres non taillées et à l'agneau du Sacrifice. Grandeur de ces âges sans ornements, — l'invisible présence de Dieu est perçue à plein par les cœurs instinctifs où n'est pas encore entrée l'objection. Temps premiers, ou temps primitifs, ce sont les âges de la crainte et du tremblement, à cause de la proximité de la Toute-Puissance. Elle n'a pas encore dévoilé le visage de son amour, et la grande ténèbre dont elle s'entoure est sensible jusqu'à la terreur à l'esprit de ces hommes dépouillés.

Aussi simples que les autels que les primitifs africains adossent à quelques arbres devaient être ceux qu'Abraham élevait à Dieu en terre de Chanaan, près du chêne de Moré, et près du chêne de Mambré. Mais plus haute et plus sûre que la leur est sa religion. Nous sommes loin, ici, d'une humanité primitive ou dégradée. Les miséricordes de Dieu depuis le péché originel, depuis Noé, depuis Sem, ont déjà une longue histoire, et l'art des hommes a déjà créé bien des civilisations.

Etrange inégalité dans la manière dont progressent l'art, la connaissance de Dieu et la conscience morale.

De toute nécessité, c'est Dieu qui commence. Il meut la raison et la volonté à leur premier acte. Et par grâce, sans attendre que des choses visibles l'homme arrive à la connaissance de l'Invisible, et du créé au Créateur ; et que par la déception des joies finies il reconnaisse en soi le désir de la Joie parfaite, — à celui qui mettra si longtemps à parcourir, à faire ou à refaire, le chemin qui va de l'ignorance à la connaissance des causes, — Dieu parle lui-même. Dieu se fait connaître comme la Cause première et la source de toute connaissance.

Partout Dieu s'est choisi des témoins qualifiés de sa présence et de sa providence. De cet enseignement premier, on trouve les traces dans l'histoire de tous les peuples. Mais nulle histoire sainte n'est aussi claire à cet égard que celle du peuple que Dieu se prépare selon la chair et selon l'esprit. Dieu lui parle lui-même, et en tout ce qui lui arrive il dessine la figure des événements spirituels à venir. « Tout leur arrivait en figures », dit saint Paul.

Cet enseignement direct et continu qui crée les Prophètes, paraît avoir absorbé les plus hautes facultés de l'âme juive.

Ailleurs, en Asie, en Grèce, en Égypte, l'art et la philosophie ont pris d'abord de grands développements. Dans cette ligne tout est relativement facile, tout prend place dans le visible, dans l'humain, tout sert à l'ornement de ce monde. Mais la connaissance des choses divines est restée

élémentaire, obscure et symbolique, jusqu'à la prédication de l'Evangile.

La descendance des Patriarches, elle, s'est détournée des approfondissements de la science et de l'art, toutes ses facultés poétiques, qui sont considérables, collaborent elles-mêmes avec l'inspiration divine.

Appliqué à ce qui favorise sa destinée, ce peuple enfonce fortement ses racines dans la terre, il est pastoral, il est fécond, il tient de Dieu toutes ses lois et la science de son gouvernement.

La religion est ici de toutes manières à la première place. Elle descend d'en haut, claire et pure dès l'origine bien qu'elle ne soit que progressivement révélée.

Quant à la conscience morale explicite, elle est partout très lentement et la dernière acquise. Non dans ses principes, — en eux elle est contemporaine de la raison, — non quant au sens du devoir et de l'obligation, mais quant à la connaissance complète des lois morales naturelles, et de celles qui relèvent du droit positif divin, comme par exemple la loi de la monogamie, qui participe de l'un et de l'autre ordre. Les lois positives divines sont connues par une révélation progressive, les lois morales naturelles par une lente acquisition.

La pleine connaissance de toutes les lois morales, et par conséquent la conscience morale parfaitement claire dépendent donc à la fois du bon plaisir de Dieu et de l'expérience, de la parfaite maturité de la raison et de la sagesse surnaturelle.

Il est clair que ces choses-là ne se trouvent pas au début de l'histoire de l'humanité et d'une humanité déchue, mais à la fin, là où la grâce divine formatrice et éducatrice aura prévalu sur la fragilité de la nature et les ténèbres du péché. Et alors, la charité toute divine, l'amour et la liberté de l'esprit rendront enfin inutile la légalité où subsiste toujours une mesure de ce monde.

### *La sainteté d'Abraham.*

Quoi qu'il en soit des divers âges de l'humanité, et de l'âge moral réellement atteint par tel peuple ou telle personne, à chaque instant l'innocence de l'homme consiste à ne pas pécher contre la lumière présente en sa conscience. Là où la loi n'est pas connue, « là ou il n'y a pas de loi il n'y a pas non plus de transgression », dit saint Paul dans l'Epître aux Romains.

Et non seulement l'innocence mais la sainteté elle-même, l'héroïque

persévérance dans la voie qui se trouve pour nous illuminée, la perfection de la charité est compatible avec l'état d'une conscience qui n'est pas totalement au clair. Bref, une conscience « théologale » très élevée peut coexister avec une conscience morale encore implicite, si ce qu'il y a en elle d'obscurité et d'ignorance n'est pas dû à l'enténèbrement du péché.

Une conscience parfaitement droite peut donc être, à certains égards, « crépusculaire ». Et, comparée à la lumière sans tache de la conscience de Marie et à la lumière absolue de la conscience de Jésus, du commencement jusqu'à la fin des siècles, la conscience de tous les saints pourra être dite crépusculaire.

* * *

D'après l'histoire d'Abraham et les témoignages de l'Ecriture, voici quel serait, nous semble-t-il, le tableau de la moralité et la connaissance du bien et du mal en l'âge de l'humanité où vécurent les patriarches :

Le sens du péché en général est très profond. Dieu a désigné le péché d'idolâtrie, le péché contre nature, le péché de prendre la femme d'un autre ; mais la femme livrée, la femme prise n'est pas tenue de se défendre. Tous les cas d'inceste ne sont pas condamnés comme ils le seront plus tard, — Abraham a épousé sa demi-sœur Sara. Les filles de Lot ne sont pas blâmées, la bénédiction de la fécondité ne leur est pas refusée. La polygamie et le concubinage sont des institutions reconnues.

Mais l'existence du Dieu Très-Haut, créateur et juge de toute la terre, est manifestée à tous. Le sens de l'équité et de la justice est très vif, et celui aussi de l'importance du juste : on ne doute pas que le mérite de la justice puisse contrebalancer de nombreux péchés et apaiser Dieu.

Contre Abraham Dieu ne s'est jamais irrité. « Dieu est avec toi en tout ce que tu fais », lui dit le roi Abimélech.

L'histoire d'Abraham nous instruit sur l'état de la conscience morale en ces temps-là. Elle nous manifeste aussi la sublimité de sa conscience théologale. La sainteté d'Abraham, l'héroïcité des vertus théologales en son âme, son élection singulière, l'amitié de Dieu pour lui, la générosité de son amour pour Dieu, y sont hautement proclamées par le Saint-Esprit lui-même, si nous avons foi dans l'Ecriture. Dieu ne cesse de lui parler, de le conduire, de l'encourager.

Abram est rentré d'Egypte, et il habite la terre de Chanaan ; pour délivrer son neveu Lot qui a été emmené en captivité, il est allé combattre le roi Chodorlahomor ; il revient vainqueur, et il reçoit la bénédiction du mystérieux Melchisédec, « roi de Salem et prêtre du Dieu Très-Haut ». Après cela, ravi en contemplation, il entend Dieu lui dire :

« Ne crains point, Abram, je suis ton bouclier, ta récompense sera très grande. »

Abram répond : « Seigneur que me donnerez-vous ? Je m'en vais sans enfants... Vous ne m'avez pas donné de postérité, et un homme attaché à ma maison sera mon héritier ».

C'est la première foi qu'Abram répond à Dieu, et c'est par une plainte poignante qui révèle que le doute s'est glissé dans son cœur. Il y a si longtemps que Dieu lui a promis une nombreuse postérité, mais comment ces choses se feront-elles ? Il est toujours seul avec sa femme stérile. Alors Dieu renouvelle sa promesse : « Ce n'est pas lui — cet étranger — qui sera ton héritier, mais celui qui sortira de tes entrailles sera ton héritier. »

« *Abram eut foi à Yahweh, et Yahweh le lui imputa à justice.* »

Voici donc clairement désignés le point d'appui de la grâce sanctifiante et la base de la sainteté. *Le juste vit de la foi*, dira plus tard le prophète Habacuc. Abram n'a pas connu la Loi, il n'est pas encore circoncis. Mais il a cru Dieu qui lui parlait. Il n'a pas opposé à la lumière de la foi qui naissait en lui par l'action de Dieu comme une sagesse supérieure, il ne lui a pas opposé la connaissance naturelle d'impossibilités naturelles. Par cette capacité d'accueillir en soi une vie nouvelle, par cette foi héroïque il a été justifié. « Il reçut ensuite, dit saint Paul, le signe de la circoncision comme le sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était incirconcis afin d'être le père de tous ceux qui ont la foi [1] .» Abram eut foi en Yahweh et Yahweh le lui imputa à justice. C'est ici l'un des plus hauts lieux de l'Ecriture. Il est plus haut que le Sinaï. Il unit l'un à l'autre les deux Testaments. Il participe déjà de la lumière du Christ.

Abram, apaisé, vécut dans la foi et dans l'obscurité de la foi. « Lorsqu'il fut arrivé à l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans », Dieu lui parla encore et pour sceller avec lui son étonnant pacte d'amitié :

« Voici mon alliance avec toi : Ton nom sera *Abraham* car je te fais père d'une multitude de nations. Je te ferai croître extraordinairement...

[1] *Rom.*, IV, 11.

Des rois sortiront de toi. J'établis mon alliance entre moi et toi... une alliance perpétuelle pour être ton Dieu et le Dieu de tes descendants... Vous vous circoncirez dans votre chair et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous... Tu ne donneras plus à Saraï ta femme le nom de Saraï, car son nom est *Sara*, c'est-à-dire princesse, mère d'une race royale, mère du peuple élu.

« Je la bénirai et je te donnerai d'elle aussi un fils. » D'elle aussi, car Agar a déjà enfanté Ismaël.

Abraham se mit à rire : « Naîtra-t-il un fils à un homme de cent ans ? et Sara, une femme de quatre-vingt dix ans, enfantera-t-elle ? » Abraham rit, et dit à Dieu : « Oh ! qu'Ismaël vive devant votre face ! » Une postérité issue du fils d'Agar, là est sans doute tout ce que vous avez voulu promettre ?

Le rire d'Abraham témoigne de la familiarité de ce dialogue. C'est tout le contraire d'un rire d'incrédulité. Abraham ne doute pas de la parole de Dieu, mais en riant, comme nous faisons avec un ami qui nous donne une merveilleuse espérance, il veut que Dieu l'assure bien de ce qu'il lui promet.

Et Dieu dit : « Oui, Sara, ta femme, t'enfantera un fils : tu le nommeras Isaac... Quant à Ismaël je t'ai entendu. Je l'ai béni, je le rendrai fécond et je le multiplierai extrêmement... Mais mon alliance je l'établirai avec Isaac, que Sara t'enfantera l'année prochaine à cette époque ».

Un autre signe de la haute foi d'Abraham et de la singulière prédilection de Dieu pour lui, est la visite trinitaire des Anges.

« Yahweh lui apparut aux chênes de Mambré, comme il était assis à l'entrée de la tente pendant la chaleur du jour. Il leva les yeux et il regarda, et voici que trois hommes se tenaient debout devant lui... »

L'écrivain sacré alterne tout le long de ce récit le singulier de l'unité divine et le pluriel de la trinité des personnes. Il paraît signifier de la sorte que le Saint-Esprit a répandu cette lumière théologale dans le cœur d'Abraham. Nous ne donnons certes pas cette interprétation comme la seule possible ; mais elle nous paraît en harmonie avec les grâces exceptionnelles dans l'ordre théologal, reçues par le Père des croyants.

Durant cette visitation, Abraham, pensons-nous, a connu, comme dans une vision intellectuelle qui aurait illuminé la vision sensible, le Dieu unique en trois Personnes.

« Et voici que *trois hommes* se tenaient devant lui. Dès qu'il *les* vit, il courut au-devant d'eux, et s'étant prosterné en terre, il dit : « *Seigneur*,

si j'ai trouvé grâce à *tes* yeux, ne passe pas, je te prie, loin de ton serviteur... »

« Alors *ils* lui dirent: Où est Sara ta femme ? Il répondit: Elle est là dans la tente. Et *il* dit: *Je reviendrai* chez toi à cette même époque, et voici, Sara ta femme aura un fils. »

La Trinité divine se manifeste ici, semble-t-il, comme elle s'est manifestée, selon l'interprétation traditionnelle de l'Ecriture, pour la création de l'homme: — « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », — et pour le Baptême du Christ.

Et l'amitié de Dieu se révèle aussitôt en traits singuliers; la visite trinitaire va prendre fin:

« *Ces hommes* se levèrent pour partir et se tournèrent du côté de Sodome. Abraham allait avec eux pour les accompagner. *Alors Yahweh dit:* Cacherai-je à Abraham ce que je vais faire ? Il doit devenir une nation grande et forte, et toutes les nations de la terre seront bénies en lui. Et je l'ai choisi afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de Yahweh en pratiquant l'équité et la justice... » C'est alors que Dieu révèle à Abraham, qu'il va châtier Sodome.

« Les hommes (deux des anges) partirent vers Sodome; et Abraham se tenait encore devant Yahweh. Il s'approcha et dit: Est-ce que vous feriez périr aussi le juste avec le coupable ? » et la suite de cet admirable dialogue se déroule, où brille la familiarité sainte de l'amitié et de la foi, et le sentiment profond de la justice en Abraham et sa charité fraternelle: — « Celui qui juge toute la terre ne rendrait-il pas justice » aux innocents qui sont en Sodome ? — et le sentiment de la puissance des saints, puisque Abraham pensait que dix justes auraient suffi au salut d'un grand nombre de pécheurs. Et Dieu pensait comme Abraham... Mais il ne s'est pas trouvé dix justes pour sauver Sodome, et « Yahweh s'en alla lorsqu'il eut achevé de parler à Abraham ».

### *Le Sacrifice d'Isaac.*

« Yahweh accomplit pour Sara ce qu'il avait promis. Sara conçut et enfanta à Abraham un fils dans sa vieillesse. Abraham avait cent ans à la naissance d'Isaac. » Isaac grandit. Alors « Dieu mit Abraham à l'épreuve ».

Voici donc l'événement suprême de la vie d'Abraham. Le signe le plus émouvant, le signe admirable de son élection, et la manifestation éclatante de sa foi :

« Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit: « Abraham ! » Il répondit: « Me voici ». Et Dieu dit: Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va-t-en au pays de Moria, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te montrerai. »

Aucun ménagement, aucune préparation. L'ordre destructeur frappe Abraham dans la plénitude de sa joie. Isaac, la fleur de sa confiance, doit être sacrifié. Voilà le commandement incommunicable, voilà le dialogue unique, le tête-à-tête avec Dieu. Il n'y a ici aucun recours contre le Mystère, aucun secours à espérer. Ici Dieu exige cela même qui va contre ses habituelles exigences, il exige l'impossible sans que l'impossible puisse lui être justement refusé. Même l'homicide est juste lorsque c'est Dieu qui l'ordonne [1], parce que Dieu est le maître de la vie et de la mort. Mais Dieu l'ordonne-t-il, dans tel cas particulier ? personne ne le sait que celui à qui Dieu lui-même l'a fait savoir. Abraham a reçu l'ordre homicide, et il a obéi.

Là est la preuve de l'immensité de sa foi: il a reconnu l'exceptionnelle volonté divine non dans une évidence exceptionnelle, mais dans l'obscurité inhérente à la foi. Et il n'a pas reculé devant l'atrocité du sacrifice, qui aurait pu porter atteinte à la foi elle-même, dans une âme moins haute. Il n'en a pas obscurci l'insaisissable lumière par l'attachement de tout son cœur au fils de sa vieillesse.

Remarquons que la foi d'Abraham n'est pas seulement exceptionnelle par sa grandeur, elle l'est aussi par l'objet qui lui est proposé. Abraham croit, comme tous les croyants, au Dieu unique et tout-puissant, Créateur et Seigneur de toutes choses. Mais à sa foi ont été aussi donnés des commandements particuliers, personnels et incommunicables. Dans les deux cas la foi d'Abraham est théologale et surnaturelle. Dans les deux cas, elle est héroïque.

Parce qu'il a été choisi pour être le père de tous les croyants il convenait sans doute qu'Abraham exerçât la foi théologale sous toutes ses formes. La foi d'Abraham est ainsi l'exemplaire de la foi divine selon qu'elle porte sur des vérités universelles, comme aussi selon qu'elle reçoit des commandements particuliers et qu'elle s'exerce d'une manière exceptionnelle chez ceux à qui est proposé un objet de foi exceptionnel: ainsi à Marie, dans l'Annonciation; à saint Joseph, dans le songe; ainsi aux Apôtres,

---

[1] Et parce que c'est Dieu qui l'ordonne l'acte change essentiellement de qualité morale. Seul le fait matériel subsiste. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 94, a. 5, ad 3; et 100, a. 8, ad 3.

appelés, un à un, à croire à la mission du Christ ; à Jeanne d'Arc, chargée du salut temporel d'un peuple[1]... En tous ces cas l'acte de foi est dépourvu de tout secours visible, et s'accomplit dans l'angoisse de la conscience [2].

* * *

La sainteté d'Abraham et l'héroïsme de sa foi ont répondu aux exigences exceptionnelles de Dieu à son égard. Ici, l'exigence est cruelle, et sa cruauté est bien établie par Dieu lui-même qui insiste :

*« Abraham, prends ton fils,*
*ton unique,*
*celui que tu aimes,*
*Isaac,*
*et offre-le en holocauste sur la montagne que je te montrerai. »*

Ceci se passait la nuit, puisqu'il est dit ensuite : « Abraham se leva de bon matin... » Ce fut la nuit d'agonie d'Abraham. La nuit d'une mort d'homme. La nuit d'une transfiguration, voici qu'Abraham devient l'image du Père dont le Fils est crucifié. La nuit d'une nouvelle naissance peut-être pour toute l'humanité, et de la conquête d'une nouvelle pater-

---

[1] Après la venue du Christ les révélations privées ne sauraient désormais avoir pour objet premier la vérité des mystères cachés en Dieu, mais, dit saint Thomas (II-II, 174, 6) la direction des actes humains. Elles ne sont donc pas, d'après les thomistes, du domaine de la foi théologale, mais un charisme *(fides gratis data)* ; cependant cette foi charismatique et la foi théologale ont en commun le motif suprême : la véracité de Dieu révélant. (Cf. Salmanticenses, tract. XVII *de Fide*, disp. I, dub. 4, § 5. Selon d'autres théologiens, comme Bellarmin et Suarez, c'est de l'habitus même de la foi théologale que procéderait l'acte de foi en question.) Ainsi Jeanne d'Arc savait bien que ses voix exigeaient d'elle un acte de foi divine ; « si elle disait que Dieu ne l'avait pas envoyée, elle se damnerait », déclarait-elle. (Cf. AYROLES, t. I., p. 253.)

[2] Sören Kierkegaard l'a montré d'une manière admirable, à propos du sacrifice d'Isaac, dans *Crainte et tremblement.* Dans ce livre consacré tout entier à Abraham, Kierkegaard ne considère la foi de celui-ci que dans l'épreuve du sacrifice d'Isaac. Il ne dit rien de la foi qui adhère aux vérités divines universelles : comme si ce dernier cas n'existait pas pour lui ou devait se confondre avec le premier. Voilà ce que l'on peut reprocher à ce livre d'une exceptionnelle beauté.

Il est vrai qu'à l'égard même des vérités divines universellement proposées, la foi, si ferme que soit son adhésion, comporte un inapaisement, et une certaine *inquisitio*, comme le dit saint Thomas (*De Veritate* XIV, 1) qui est comme une certaine inquiétude de l'intelligence ; mais qui, sauf dans les grandes épreuve spirituelles, n'a pas le caractère de l'angoisse au sens où l'entend Kierkegaard. On a l'impression que Kiergegaard lui-même a passé par une très profonde épreuve d'ordre à la fois psychologique et religieux, et que là est la source et la vie de toute sa pensée.

nité pour Abraham qui, sacrifiant son Unique, rattachait à soi la génération de tous les croyants.

Ce n'est pas le même Abraham qui s'est couché la veille et qui « se leva de bon matin ». La veille, il était un homme heureux et prospère, comblé des plus grands dons. Dieu est avec lui en tout ce qu'il fait. La bénédiction de Dieu est sur Ismaël et sur Isaac. Mais en cette nuit Abraham a connu le maître exigeant, le maître incompréhensible, le maître de la vie et de la mort. Il a cru et dans sa foi il a commencé de mourir. Il meurt à sa vie heureuse, à sa vie comblée selon la chair. Il meurt à la lumière de ses pensées simples, à ses pensées trop naturelles, à la trop simple connaissance qu'il a encore du bien et du mal. Et dans ces plus grandes ténèbres sa foi a pris ses plus grands accroissements. Elle s'est enracinée plus profondément dans son âme.

Abraham ne s'est pas attardé. « Il s'est levé de bon matin, et ayant scellé son âne, il prit avec lui deux de ses serviteurs, et son fils Isaac; il fendit le bois de l'holocauste et partit pour aller au lieu que Dieu lui avait dit. »

Longue est la route, plus longue est l'épreuve. Pendant trois jours la petite troupe chemine, Abraham dans les ténèbres de son secret, Isaac dans la joie de son enfance. « Le troisième jour Abraham levant les yeux aperçut le lieu de loin. » Ici Abraham prophétise sans le savoir: Dieu n'a-t-il pas dit de lui à Abimelech: « Rends la femme de cet homme, car il est prophète » ? Ou bien est-ce la vertu théologale de l'espérance qui éclaire son âme d'une confuse lumière ? « Restez ici avec l'âne; moi et l'enfant nous voulons aller jusque là pour adorer, *puis nous reviendrons vers vous.* »

Ils allaient tous deux ensemble, Isaac portant le bois, Abraham le feu et le couteau. — « Mon père, où est l'agneau du sacrifice ? — Dieu verra à trouver l'agneau pour l'holocauste, mon fils. Au lieu que Dieu avait désigné Abraham éleva l'autel et arrangea le bois; puis il lia Isaac, son fils, et le mit sur l'autel. Il étendit la main et prit le couteau pour égorger son fils... »

Abraham, comme plus tard ceux que le Christ devait appeler ses disciples, a entendu l'appel absolu, l'appel évangélique: « *Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants et sa propre vie, il ne peut être mon disciple* ». Car chaque fois que nous donnons à Dieu *notre unique*, nous donnons tout, nous donnons infiniment, et peu importe que cet unique ne soit qu'un pauvre objet créé, périssable,

mortel. La vie de notre âme en ce monde, notre vie en ce monde sont notre unique, ou notre bonheur en cette vie est notre unique, où l'être exclusivement aimé est notre unique. Celui qui donne l'unique, que ce soit son âme, sa vie, son bien-aimé ou son bonheur, — celui-là donne infiniment. Avec son fils Isaac, Abraham donne à Dieu l'âme de sa vie et de sa joie, il consent à la destruction de toute son espérance.

Alors l'ange de Dieu arrêta le bras d'Abraham, et un agneau fut égorgé à la place d'Isaac. Et Yahweh dit à Abraham: — « Je sais maintenant que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. Je l'ai juré par moi-même, parce que tu as fait cela et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai. Je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel. En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix. »

Telle est donc la gloire et la sainteté d'un homme qui n'a connu qu'un petit nombre d'articles de la foi explicite, et qui a enfreint dans sa conduite plusieurs des observances morales auxquelles seront tenus les hommes de l'âge mosaïque ou légal et de l'âge chrétien.

## De l'état adamique.

L'histoire d'Abraham nous a suggéré, par un très haut exemple, la notion des divers états de l'humanité et de la sainteté, et nous a fait examiner la question du degré et de l'étendue de la connaissance des lois morales en cet âge où Dieu n'avait pas encore donné sa Loi par la médiation de Moïse et le ministère des Anges.

Il est impossible que la même question ne se pose pas à propos d'un état plus primitif encore et incomparablement plus mystérieux, — — à propos de l'état adamique. Nous voudrions donc proposer quelques réflexions sur ces *premiers pas de l'humanité*, et sur *l'origine de la morale*.

### *Les premiers pas de l'humanité.*

Quelle idée, quelle image pouvons-nous nous faire de la primitivité d'Adam ? Si conjecturales que soient de telles considérations, nous les croyons indispensables. Le récit de la Genèse domine de très haut toutes nos conceptions philosophiques et scientifiques, il est bon cependant de

chercher à en acquérir quelque intelligence dans la perspective de notre connaissance de l'homme [1].

Faut-il dire que le péché a fait descendre l'homme d'une pleine perfection originelle de ses facultés spirituelles, et de la science, et de la beauté, jusqu'aux confins de l'animalité ? Et que Dieu, comme s'il le faisait à nouveau, mais cette fois avec le concours de la liberté créée, et comme avec le secours de la durée, a dû tout recommencer à partir de ces frontières extrêmes et du péché ?

Ou bien peut-on penser aussi que l'état d'innocence, si grand qu'il fût en Adam par les dons gratuits, était celui d'une nature encore imparfaite selon l'ordre du développement et de l'expérience, et qu'Adam gardait pour l'avenir, dans une sorte de paix surélevée, des puissances de progrès, d'immenses virtualités non déployées encore ?

Le second chapitre de la Genèse peut le laisser conjecturer. Il nous montre l'homme comme au point de départ de son mouvement de progression dans l'ordre naturel, et de son éducation.

Adam a été créé le même « jour » que tous les animaux terrestres, et de la même poussière: « Yahweh-Elohim forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. Et Yahweh-Elohim prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder. Et il donna à l'homme cet ordre: Tu peux manger de tous les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras tu mourras certainement ».

L'éducation de l'homme commence par le travail; un travail qui ne comporte encore aucune peine, puisque l'homme est placé dans un lieu de délices. Il y a cependant même ici une ombre de menace, un mystérieux commandement: celui de *garder* le jardin d'Eden. Ce jardin est-il exposé à être envahi, ou bien à être perdu ?... Le second commandement tout aussi mystérieux est terriblement plus explicite: « Le jour où tu mangeras du fruit de l'arbre de science tu mourras certainement ».

Ces commandements très simples conviennent, semble-t-il, à un état très simple encore de l'intelligence humaine. Ils sont faits par inspiration

[1] Dans ce que saint Thomas enseigne au sujet de la condition d'Adam dans l'état d'intégrité, il y a lieu de distinguer, croyons-nous, ce qui est formellement théologique et ce qui se ressent de l'idée que la science à cette époque se faisait de la nature, notamment en ce qui concerne le passé de l'homme et l'histoire des espèces vivantes. Mais ce qui est formellement théologique peut subsister ici avec une conception anthropologique différente des premiers temps de l'humanité.

intérieure à un homme qui ne connaît pas encore la parole. Car c'est plus tard que viendra l'invention du langage.

Rien n'empêche d'imaginer le corps de cet homme, pur de toute trace de dégradation, plus proche, — malgré des distances de temps peut-être immenses, et abstraction faite des stigmates de dégénérescence qui peuvent affecter ces derniers, — plus proche des types primitifs dont font état la préhistoire et l'anthropologie, que des types évolués que le canon des artistes égyptiens ou grecs nous fait regarder comme exemplaires pour l'humanité [1].

Quant à l'intelligence, on doit, à cause de la stable harmonie et de la parfaite subordination des puissances, dont par grâce la nature humaine jouissait au matin de sa création, la concevoir comme incomparablement forte en sa sève vitale et dans ses énergies de développement, qu'aucune blessure ne gênait alors. Mais en même temps cette intelligence vierge se trouvait à l'égard des connaissances de mode humain, des notions et des idées, dans un état inimaginable d'enfance et d'inexpérience. Et pour assurer la paix et la joie du paradis, comme les privilèges spirituels de l'état d'intégrité, il suffit de penser que l'inspiration divine, descendant sans obstacle de la raison supérieure aux dernières franges de la sensibilité, pouvait guider à chaque instant l'activité des facultés naturelles, et pouvait aussi élever à une contemplation très haute, mais comme ignorante de soi, — fort différente de celle qui naît dans un esprit mûri et initié à la réflexion, — une intelligence dont l'état notionnel était singulièrement disproportionné à l'égard d'une telle lumière.

Le libre arbitre était intact, naturellement comme surnaturellement tourné vers Dieu. Et la primitivité de l'état des concepts — sur lequel ne se mesure en aucune façon la puissance ou la grandeur de la liberté — n'empêchait en rien la plénitude d'advertance morale et de responsabilité des décisions d'un homme en qui la nature de l'espèce avait sa vigueur toute neuve, et dont l'aisance, la maîtrise sur ses actes dépassait tout ce que peut imaginer notre présente faiblesse.

---

[1] Lorsque le deuxième concile d'Orange, dont la formule sera reprise par le Concile de Trente (Denz.-Bannw., 174, 788), enseigne que l'homme a été changé en une condition plus mauvaise *quant au corps et quant à l'âme*, il indique aussitôt que cette condition plus mauvaise, en ce qui concerne le corps, s'entend de sa soumission à la loi de la mort et de la corruption *(corpus corruptioni obnoxium)*. La question des caractères particuliers d'ordre anthropologique présentés par le corps du premier homme n'est nullement touchée par là.

Combien de temps Adam a-t-il vécu en gardien solitaire du Paradis terrestre ? Quels désirs, quelles exigences ont fait enfin entendre en lui leur voix ? Dieu a-t-il perçu cette voix comme un signe d'accroissement humain lorsqu'il a dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui » ?

Ici se place une étrange épreuve. Dieu agit comme s'il voulait se rendre compte si le temps est vraiment venu de donner à l'homme une compagnie humaine et une « compagne semblable à lui », si le temps de la société humaine est arrivé. Et il va pour ainsi dire faire passer un examen au premier homme, il va éprouver sa raison.

« Et Yahweh-Elohim qui avait formé du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du Ciel, les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, et pour que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna des noms à tous les animaux... Mais Dieu ne trouva pas pour l'homme une aide semblable à lui. »

L'Ecriture donne clairement à entendre ici qu'il y a une différence essentielle entre l'homme et tous les autres animaux, et elle nous fait assister à l'éveil de l'intelligence humaine selon l'expérience des choses de la nature. Ou plutôt elle nous fait assister à une découverte immense, à l'invention du langage que l'homme a faite sous la pression de ses facultés spirituelles, guidées sans doute de très près par la Providence et l'inspiration divine ; cette inspiration qui est accordée à l'artiste et au poète, cette providence qui est d'autant plus visible et plus maternelle qu'elle est plus près des origines d'un être. Ici, nous sommes à l'origine de l'humanité.

« Alors Yahweh-Elohim fit tomber un profond sommeil sur l'homme et il prit une de ses côtes, et de la côte qu'il avait prise de l'homme Yahweh-Elohim forma une femme, et il l'amena à l'homme... »

Le mystère de la création de la femme paraît ici plus grand encore que celui de la création de l'homme. Ce profond sommeil était-il, comme le suppose saint Thomas, un sommeil extatique ? Quels songes Dieu lui envoya-t-il, et pour l'instruire, sous le voile des images sensibles, de quelles vérités essentielles et cachées ? De quel mystère allant jusqu'aux racines de l'être, et concernant l'union de l'homme et de la femme, et leur amour ? Voici Eve qui naît de sa propre substance, comme du côté ouvert du Christ sur la croix naîtra un jour une autre Epouse, mère aussi de tous les vivants.

Dans ce progrès de l'humain que nous essayons de lire mot à mot

dans la Genèse, remarquons, quoi qu'il en soit de la possibilité d'autres interprétations, que la femme a sauté un échelon. Elle n'a pas été prise à la terre, elle n'a pas été « formée du sol » comme l'homme. Poussière, par l'intermédiaire de la chair de l'homme, comme l'homme est poussière à travers la chair animale, elle a été faite d'une chair humaine, elle a été créée à l'intérieur du paradis, tandis que l'homme n'y est entré qu'après sa création.

Ainsi, d'après la Bible, l'origine physique de la femme est plus noble que celle de l'homme. La rançon de ce privilège c'est que les exigences de Dieu et des hommes seront plus grandes à son égard, et même, pourrait-on dire, les égards divins. C'est Eve qui a, par sa faute, il est vrai, mais aussi par la hardiesse de sa décision, ce qui est propre à l'adulte, pris l'initiative qui acceptée par Adam a décidé du sort de l'humanité. Et c'est une femme encore qui, sans nul conseil humain, et par la plénitude de sa foi, a compensé en quelque sorte la faute d'Eve, et fait remonter vers le Sauveur et vers Dieu l'humanité qui s'égarait. Pour la même raison Dieu permettra que toutes les lois que feront les hommes, à eux seuls ou sous son inspiration, exigent toujours de la femme plus d'abnégation et de pureté, plus d'humanité. Les traces, le souvenir du stade terrestre et animal pèsent sur l'homme plus lourdement. Mais Eve est très semblable au meilleur Adam.

« Yahweh-Elohim forma une femme et l'amena à l'homme. Et l'homme dit: Celle-ci, cette fois, est os de mes os et chair de ma chair. C'est pourquoi », ajoute l'auteur inspiré qui place ici l'institution du mariage et assigne la raison ontologique de l'amour, — « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair. »

Remarquons en passant que le premier lieu de l'Ecriture où s'origine un sacrement, concerne le sacrement du mariage. Et que le premier mariage de l'humanité — celui d'Adam et d'Eve — est un mariage parfait qui unit l'amour au sacrement, et dont Dieu lui-même est le Prêtre.

Cet attachement conscient, fondé sur la parfaite ressemblance de l'Une à l'Un, ce grand amour où toutes les profondeurs de l'être, l'âme de la chair et des os sont engagés, cette union sans ombre de servitude, car la servitude a suivi le péché [1] — nous mettent en face d'un des plus

[1] « Mulieri quoque dixit: Multiplicabo aerumnas tuas... sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui » *Gen.* III, 16.

grands signes de l'humain ; et il nous est donné dans la Genèse tout de suite après celui de la raison dont l'homme a fait preuve en nommant les animaux.

La primitivité d'Adam avant le péché est celle de la jeunesse et de la force neuve, et non celle de l'usure et de la vieillesse. Le « primitif » de nos jours a un terrible passé qui l'accable et l'accuse. L'humanité, en Adam, a un immense avenir. Le progrès se fera sans doute par l'accumulation de l'expérience, mais aussi par le développement de facultés puissantes, et dont nous ne pouvons sans doute nous faire aucune idée exacte, parce que nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point le péché originel a pu les affaiblir.

Il est de foi que l'homme a été créé en état de grâce, en paix avec lui-même, en union avec Dieu. Il était aussi par un privilège surnaturel exempt de toute souffrance et de la mort.

Le péché a détruit la paix, l'union, l'immortalité ; il a jeté son ombre sur l'intelligence, affaibli le libre arbitre.

Après cette chute, cependant, l'humanité s'est remise en marche ayant désormais pour compagnes la douleur et la mort.

Adam et Eve sont nus et ne savent encore se vêtir. Cette nudité est à la fois selon le corps et selon l'âme. Ils sont dépouillés de toute protection parce que la grâce les a quittés ; leur sensibilité n'est plus à l'abri des éléments, mais surtout ils se sentent déchus ; habitués à la vérité de Dieu ils ont été touchés par le mensonge. Et dans le sentiment de leur péché naissent à la fois la honte, la crainte, et la pudeur : « J'ai entendu Ta voix dans le jardin et j'ai eu peur, car je suis nu ; et je me suis caché... Et Dieu dit : qui t'a appris que tu es nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'ai défendu de manger ? »

Le serpent ne les a qu'à moitié trompés, ils ne connaîtront pas le bien et le mal « comme Dieu », mais ils vont apprendre à connaître le bien et le mal à la manière des pécheurs, qui est la manière de l'apprendre la plus difficile et la plus douloureuse.

### *Origine de la morale.*

Avant le péché que connaissaient-ils du bien et du mal ? De la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire de la science morale — telle qu'elle eût été dans l'état d'innocence — Adam et Eve avant le péché n'avaient que l'*initium*, le premier commencement. Ils en possédaient

le premier principe et quelques lois positives. Ils étaient inclinés à faire le bien ; ils savaient qu'ils devaient cultiver et garder le jardin d'Eden, et ne pas manger du fruit de l'arbre défendu. Cela ne constituait pas une science, mais seulement une amorce de science. Cette amorce de science morale, Adam la tenait elle-même d'une révélation divine, — tu ne mangeras pas de cet arbre : commandement extérieur, et de droit « positif ».

Voici la première restriction imposée à l'homme. C'est l'épreuve, qui paraît nécessaire, puisqu'elle a été également imposée à l'ange et à l'homme, — pour qu'un esprit créé surmonte l'appel du néant (qui est une de ses origines, l'autre est l'amour du Créateur) et entre dans la gloire de Dieu. C'est la porte qui, gardée fermée par l'obéissance, protégeait le Paradis contre l'envahissement des ténèbres extérieures. — Ouverte par le péché, elle laisse aller l'humanité par les vallées de larmes, par les chemins de sang et de mort vers une autre Porte qui ouvre un autre Paradis.

La loi dictée à Adam et à Eve n'apportait cependant avec elle aucune servitude, dictée qu'elle était à une nature droite et sans convoitise. Leur volonté était inclinée au bien, ils étaient heureux en obéissant, parce que l'obéissance, bien qu'elle soit rude à la nature spirituelle lorsque le motif et la finalité du commandement lui demeurent obscurs, ne comporte cependant aucun caractère d'affliction dans l'âme tout orientée déjà par la grâce vers le bien que Dieu désire. *Dieu a fait l'homme droit*, dit l'Ecclésiaste. Il n'y avait alors dans l'homme aucune propension au mal, aucun penchant actuel à quelque désordre que ce soit.

De ce qui est mal Adam sait ainsi, mais il ne sait encore que cela : c'est qu'il est mal de manger du fruit défendu de l'arbre de la science du bien et du mal. Mais pour le reste comment vivait-il donc ? Comment faisait-il le bien sans connaître encore les préceptes particuliers de la loi naturelle, sans avoir encore — ni par le développement qui aurait pu se produire en Paradis, ni par l'expérience de la chute — la science du bien et du mal ?

Il se laissait mouvoir par l'inspiration divine guidant pas à pas sa nature innocente, il vivait ainsi dans une union simple à Dieu et à toute la création, d'une vie morale toute contemplative, avec laquelle était compatible cependant l'extrême primitivité, que nous supposons ici, de

ses notions et de son état dans tout l'ordre physique, intellectuel ou moral, de ce qui se fait par progrès de nature ; et ses actes, pour autant qu'ils procédaient de cette contemplation, avaient le Saint-Esprit pour règle prochaine. C'est du Saint-Esprit qu'il suivait l'initiative ; et de la contemplation amoureuse de Dieu dérivaient des actes conformes à cet amour, tous les premiers mouvements de la nature étaient alors *bons*...

C'est dire qu'il vivait *sous le régime de la contemplation*. Le régime de la contemplation et de l'amour comprend en lui tout le bien [1], et n'a pas besoin de l'expérience du mal. Les mœurs de l'homme innocent étaient des mœurs divines.

Adam avait du bien moral lui-même une connaissance, une expérience ontologique, qui était comme une « passion » de l'unité divine, où cohabitent l'être, et le bon, et le beau. Cependant même dans l'état d'innocence il devait ressentir aussi cet appel du néant qui est propre à la créature, et qui n'est pas encore l'expérience du mal, ni l'inclination au mal, mais le fondement et la possibilité de celui-ci. *Quae ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt* [2].

Dans l'hypothèse d'une humanité qui aurait toujours vécu dans l'état d'innocence, les jardins du Paradis auraient sans doute par le travail des hommes gagné peu à peu toute la terre : l'homme aurait progressivement acquis, par révélation et par expérience, une connaissance de plus en plus grande de tout ce qui est bon et bien. Il aurait connu le mal aussi, mais dans la lumière du bien, d'une manière éloignée, et toute abstraite de sa propre vie. L'existence du mal moral, il l'aurait peut-être apprise par ouï-dire. Il aurait su, par exemple, que Lucifer avait préféré à Dieu sa propre excellence. Ç'aurait été là une connaissance du bien et du mal d'un tout autre type que celle dont nous éprouvons le joug. Par une expérience dénuée d'inquiétude, Dieu aurait fait connaître aux hommes tout le domaine du bien de l'âme, comme ils auraient exploré aussi tout le domaine de l'être, apprenant sans cesse la vérité.

Mais le diable a brusqué les choses, et en éveillant en Adam et en Eve la curiosité, en les tentant par l'orgueil de la connaissance, il les a fait

---

[1] Tout le bien qui ne suppose aucun mal. Mais il y a aussi un certain et très grand bien qui n'existerait pas sans le péché : ainsi le Christ ne nous aurait pas montré son immense amour en mourant pour nous ; nous ne connaîtrions pas le bien du repentir et de la pénitence, de la componction et de la contrition ; ni le bien de tout donner pour le salut du prochain... en somme rien de ce qui se rattache à la Rédemption. *Felix culpa.*

[2] Saint THOMAS, *De Veritate*, q. 5, a. 2.

entrer trop tôt dans les voies de la science morale, d'une science morale dont le sens était désormais gauchi, je veux dire lié à l'expérience du péché et à celle de la servitude, — ou du péché, ou de la loi. Car notre science morale suppose l'expérience du mal, et cette science est incompatible avec l'innocence du premier état; nous avons cette science, Adam ne l'avait pas, et il était heureux.

Et il n'avait pas non plus, comme nous le remarquions tout à l'heure, il n'avait pas encore la science morale *innocente* qui aurait pu se développer plus tard au Paradis. Ce n'est pas d'une fausse vision, c'est de quelque chose de *vrai :* le monde des réalités morales à découvrir, que le serpent s'est servi pour tenter Eve. Mais de vouloir entrer dans la connaissance de ce monde au prix d'une désobéissance à Dieu, et pour être « comme lui », — pour avoir « comme lui » la science de ces choses, voilà son péché; et de quelle manière désormais seront-ils comme Dieu ! De quelle manière sauront-ils ces choses ! Voilà où ils ont été trompés.

C'est d'une mauvaise et malheureuse manière que nous sommes entrés dans la connaissance de la morale . L'homme déchu, héritier du péché originel, fait le bien à la sueur de son front, et connaît le mal par expérience. Le fruit défendu n'était sans doute qu'un fruit comme les autres. Tout ce qui le distinguait des autres, c'est qu'il était défendu. Et il est bien vrai qu'il suffisait de le manger pour avoir les yeux ouverts sur la connaissance de la morale.

L'humanité n'a vécu *sous le régime de la morale*, elle n'a appris la morale, elle n'a commencé d'acquérir la science du bien et du mal, que du jour où elle a eu l'expérience du mal. Dans les jours qui ont précédé leur faute, — ces jours furent-ils nombreux ? — dans leur vie innocente, nos premiers parents n'eurent que l'expérience de ce qui est le bien de l'âme. La science du bien et du mal est pour nous le fruit de l'expérience humaine à partir du péché; expérience où l'humanité n'est cependant pas abandonnée à elle-même, où la miséricorde de Dieu la soutient, la conduit, l'illumine, par des révélations progressives.

L'expérience proprement morale a été suspendue à l'épreuve de l'obéissance. Le puissant désir de savoir ce qui paraît réservé à Dieu seul, — ce mystérieux domaine du bien et du mal, — a fait rompre les liens de l'union. La connaissance du bien et du mal, la nôtre, est entrée dans le monde avec la mort. Comme un remède à la mort, il est vrai, mais un remède très amer. « Le prince du mal surmonta Adam fait du limon de la

terre à l'image de Dieu, paré de pudeur, beau de tempérence, revêtu de charité [1] », et l'homme est entré dans la voie expérimentale du mal comme du bien. De sorte que l'arbre de la « connaissance du bien et du mal », qui est véritablement, dans sa signification absolue, le domaine réservé à Dieu seul, est pour nous le symbole de cette science morale qui est acquise à travers l'expérience du péché. Et cette tache sur son origine fait qu'elle n'est pas la meilleure connaissance possible du bien et du mal. Elle apparaît avant tout comme ce système, ou ce code, à la fois médicinal et pénitentiel, à la fois divin et humain, comme ce système de lois, de préceptes et de servitudes qui régissent la conscience de l'humanité déchue.

Le principal en elle — jusqu'au Christ et à la Loi Nouvelle, — sera la Loi qui asservit une volonté rebelle, et qui condamne ; et, une fois passée au second rang, la Loi demeurera toujours, jusqu'au moindre iota, et même s'aggravera en un sens. Car le Christ a le secret de nous affranchir de la Loi sans l'abolir. Des préceptes de plus en plus précis et rigoureux, tels qu'ils sont désormais nécessaires pour des consciences blessées, enclines au mal, vont accompagner l'humanité dans toutes ses voies afin qu'elle ne se perde pas à jamais.

Dieu, dans la prévision du péché, avait annoncé à l'homme qu'il allait par la désobéissance connaître les conditions propres à la nature humaine, la peine, la douleur et la mort. Catastrophe inimaginable que cette chute *dans la nature* qui désaxe la nature elle-même et la désordonne ! Mais que Dieu a prévue, et à laquelle il a préparé, selon l'ordre de la nature et selon celui de la grâce, des remèdes et des compensations incomparables.

Parmi ces compensations et ces remèdes, il faut justement compter l'enseignement progressif des lois morales naturelles et la révélation des lois proprement divines qui regardent notre retour vers Dieu. Dans l'état d'innocence — s'il avait duré — l'homme aurait pu apprendre le bien et les lois naturelles et divines, qui rattachent la conscience humaine à sa fin dernière, il aurait reçu des préceptes sans en être *condamné*, sans en être opprimé, parce que sous la motion du Saint-Esprit il aurait couru, le cœur dilaté, « dans la voie de ses commandements ». Mais, par le péché, du régime de la contemplation et des dons du Saint-Esprit, l'humanité

[1] Saint AUGUSTIN, *Homélies*.

est tombée à celui de la morale qui s'adresse aux initiatives de la raison ; de la raison lente à s'éveiller et à quitter les fantômes, lente à comprendre, liée à une volonté qui garde difficilement sa rectitude.

De nos premiers parents nous avons reçu l'héritage du péché et de l'inclination au mal, mais aussi l'instinct d'une connaissance du bien meilleure que la nôtre ; la mémoire, si obscurcie soit-elle, d'un état où les rapports entre l'homme et l'univers, et Dieu, étaient plus justes et plus réels. Là est sans doute l'origine de ce sentiment si profond que la Loi doit être surmontée, et qu'il faut, à tout prix, retrouver les sources pures de l'amour et de la liberté. Le pharisaïsme est odieux, et cependant le pharisien est un observateur strict de la loi. Aussi, soit-il Saul lui-même, il doit pour un temps être aveuglé et renversé, afin de devenir capable de recevoir une meilleure lumière et une vie nouvelle.

Sous le régime de la morale l'homme est laborieusement conduit à l'accomplissement de la volonté divine par des ordres et des défenses qui apportent par eux-mêmes non la grâce mais la révélation du péché et sa condamnation. Pour intégrer en soi toute cette morale, pour l'assimiler à la vie profonde de l'âme, et la conduire aux sources vives de la grâce, il faut beaucoup d'amour. C'est pourquoi la Loi elle-même commence par le commandement de l'amour, — et c'est une marque de son origine divine, et non pas seulement humaine et sociale : — *Tu aimeras Ton Dieu...*

Raïssa MARITAIN.

# L'exposition d'art religieux à Frlbourg.

*L'exposition d'art religieux, organisée à Fribourg à l'occasion de la* Journée catholique *vient de fermer ses portes. Elle nous a présenté un ensemble de tentatives diverses, mais toutes pleines de succès ou d'espoirs, elle a évoqué devant nous ce vaste mouvement de rénovation de la plastique chrétienne qui a transformé depuis quinze ans les églises de notre pays. Elle a donc, une fois de plus, posé le problème de la fonction de l'art sacré, autour duquel tant de controverses se sont déjà livrées et qu'il n'est pas inutile, aujourd'hui, d'étudier brièvement.*

*Difficile condition de l'art religieux : d'une part, il doit satisfaire aux exigences éternelles de la liturgie, et de l'autre, il reste soumis, pour tout ce qui concerne les techniques et l'expression aux mêmes règles que l'art profane, aux variations du goût et de la sensibilité qui marquent les générations successives. Délicate alternative : ou bien proposer aux fidèles des images propres à combler leur piété, ou suivre l'évolution des arts contemporains.*

*Voilà le dilemme où se trouvent pris les artistes catholiques, dilemme auquel il doit exister cependant une solution : entre ces données contraires et ces obligations diverses, il leur faut réaliser un accord. Sans doute, aux époques d'unité profonde, une telle harmonie s'est établie d'elle même, mais que dire de la nôtre, exposée à toutes les libertés, livrée à toutes les anarchies? Le divorce grandissant entre les artistes et le public semble placer ceux d'entre eux qui travaillent pour l'église en face d'un choix nécessaire et pour eux sans issue, les forçant d'opter entre les conquêtes les plus récentes — et pour eux les plus authentiques — de la peinture et de la sculpture modernes, et le goût moyen des fidèles que leurs œuvres vont scandaliser. Les convenances dues à la piété et les recherches plastiques entrent en conflit, les problèmes d'ordre esthétique et liturgique se mêlent au point qu'il devient extrêmement difficile d'éclaircir et de résoudre le débat. L'autorité religieuse a seule, à ce moment, le pouvoir de trancher le conflit, en faisant la part de certaines audaces éclairées, en reconnaissant à l'invention des artistes certains droits, tout en évitant de heurter les sentiments de la masse des fidèles.*

*Ce qui est infiniment probable, c'est que les préférences du plus grand nombre ne sauraient être prises ici comme critère : des hommes sans doute bien intentionnés, mais sans formation suffisante prétendent plier les artistes à leur vision qui est trop souvent corrompue par des œuvres sans valeur, dont l'art sulpicien nous fournit un déplorable exemple. Si l'édification des fidèles est un but respectable et légitime, elle ne doit point se poursuivre par des voies erronées, par des procédés naturalistes, et, d'autre part l'activité créatrice doit pouvoir poursuivre des recherches sincères qui prétendent elles aussi atteindre à l'expression d'une piété, d'une émotion religieuse qui peut être tout aussi respectable que les exigences du goût public : en fait, des revendications parfaitement légitimes, lorsqu'elles sont inspirées par le souci de respecter et de faire respecter les personnes et les choses sacrées deviennent contestables quand*

*elles ne sont soutenues que par une culture insuffisante et par une connaissance par trop superficielle des œuvres d'art.*

*Si la dignité propre à la maison de Dieu ne peut s'accomoder de la présence d'œuvres bizarres, insuffissamment étudiées ou frappées d'impuissance, il n'est pas moins fâcheux de tuer chez les artistes religieux toute recherche personnelle et de voir les églises envahies par des moulages sans valeur ou par des productions d'un académisme déplorable. A vouloir trop bien se garder de la nouveauté, l'on risque de tomber dans une banalité stérile. Quoiqu'il en soit, il est beaucoup plus difficile que l'on ne pense communément, de faire une juste part entre la véritable nouveauté et le désordre et de juger à sa juste valeur toute création véritablement originale : « L'incohérence d'un discours écrit quelque part Paul Valéry, dépend de celui qui l'écoute ». Si l'incompréhension qui s'attache à la personne d'un artiste n'est pas une preuve de son génie, le fanatisme d'une certaine critique contre l'école contemporaine est certainement la marque de l'incompétence. Pour accorder des exigences aussi diverses que celles des artistes modernes et de leur public, qui est aujourd'hui le grand public, beaucoup d'accommodements sont nécessaires : si les uns font au goût général certaines concessions et si les autres cherchent à s'éclairer sans partis-pris, on peut obtenir un accord dont l'exposition de Fribourg nous offre, semble-t-il, un utile exemple. Les travaux des artistes de la Société St-Luc ont avec les grands témoignages du passé de certaines résonances : Gino* Severini *procède de la mosaïque byzantine, et Hans* Stocker *par d'autres voies, sans doute, est encore un successeur de l'art du haut moyen âge ; Alexandre* Cingria *donne à ses grandes compositions, à ses vitraux la somptuosité des plus grands, des plus brillants coloristes. J.-L.* Gampert *et* Beretta *nous présentent d'heureuses rénovations de la technique et de la sensibilité baroques. Les envois de MM. Théophile* Robert, Faravel, Cattani *ont d'évidentes qualités. Les sculptures de MM. François* Baud *et Hans* von Matt *l'orfèvrerie de* Feuillat, *le tableau d'autel en broderie de Jacqueline* Esseiva *fournissent d'heureux exemples d'inspiration vraiment religieuse. Il n'est jusqu'aux vêtements et ornements liturgiques, missels, chemins de croix, qui n'aient fait l'objet de recherches intéressantes. Quant à l'architecture de* Dumas, *si apparentée aux basiliques italiennes, elle est un cadre élégant et parfaitement adapté à sa fonction.*

*Variété des talents, multiples ressources des techniques : l'exposition de Fribourg marque une date dans l'évolution de l'art religieux en Suisse en même temps qu'une étape nouvelle vers une compréhension entière de l'effort des artistes contemporains. Si le temps de certaines outrances est passé — et n'oublions pas à ce propos que l'art primitif et rustique est plein de ces audaces que personne ne songe à lui reprocher — l'élite catholique a compris qu'il s'agit là d'autre chose que d'une vaste mystification. Quant au bolchevisme artistique, il faut laisser à d'autres le soin de définir cette expression. Pour nous, nous sommes bien persuadés qu'elle ne s'applique à aucune des œuvres exposées à Fribourg. Entre les artistes rendus à la vérité et qui tous à leur manière glorifient de lointaines traditions et les fidèles les plus avertis des choses de l'esthétique, une réconciliation s'établit qui pourrait bien jeter les premières lueurs d'un « nouveau moyen âge ».*

FRED DE DIESBACH.

# Le réalisme de l'« Utopie »[1].

Le mot *utopie* présente aujourd'hui un sens bien fâcheux. Les utopistes sont de ces esprits que Dieu scandalise pour avoir laissé dans ce pauvre monde trop de malheurs et trop de mal. Avec l'impétuosité d'un bon cœur dont l'élan n'est pas dirigé par des idées justes qui leur inspireraient quelque humble prudence, ils se précipitent au secours du Créateur. D'une plume d'oie qui ne doute point d'elle-même, on les voit qui retouchent l'œuvre des sept jours, tracent le plan d'une réédition de l'univers considérablement améliorée, vous fabriquent sans sourciller le meilleur des mondes possibles, un monde sans souffrance et sans péché.

Ils y parviennent par des moyens remarquablement simples. Attelés à la résolution d'un problème dont les données sont l'homme et l'aménagement du monde par et pour l'homme, leur grand art consiste à subtiliser l'une ou l'autre de ces données, le plus souvent à méconnaître la nature humaine réelle.

Il manque aux utopistes le sens du réel. Quand ils prétendent avoir mis sous toit le château de leurs songes, on s'approche et l'on s'aperçoit qu'au lieu d'être un bâtiment assis sur le roc, il comporte à sa base un vide attristant; dès qu'on veut y poser la première pierre, elle branle, roule et s'abîme dans un ravin de désillusions.

Or, il se trouve que l'inventeur de ce pauvre mot d'*utopie* était un de ces Anglais à qui l'on s'accorde sans contestation possible à reconnaître un sens imperturbable du réel, et spécialement de ces réalités matérielles auxquelles les idéalistes les plus désincarnés finissent par se faire de réelles bosses. Il se trouve aussi que l'ouvrage baptisé par lui du nom d'*Utopie* est un livre plein non seulement de ce bon sens anglais qui fleurit

[1] L'*Utopie* est citée d'après la traduction française de Victor Stouvenel, Coll. Scripta manent, A l'Enseigne du Pot cassé, Paris, 1927.

L'*Eloge de la Folie* est cité d'après la traduction française de Thibault de Laveaux, même éditeur, 1933.

en ce peuple de marchands et de philosophes empiristes, — dont la langue exprime par l'adjectif *immaterial* ce que nous appelons indifférent, sans valeur, — mais encore un livre plein de ce vrai réalisme intégralement humain et authentiquement chrétien qui considère les valeurs spirituelles et surnaturelles comme les plus hautes ; qui ne les place pas pour autant dans les nuages, mais qui les voit imprégner toutes les actions de notre vie terrienne ; qui n'en fait pas seulement l'objet de ce que Berkeley appellera la philosophie du dimanche, mais l'objet constant, absolument nécessaire, vital, de la philosophie de chacun des jours d'œuvre. L'homme qui engendra l'*Utopie* est tout qu'un utopiste.

Cet homme, c'est sir Thomas More, helléniste enthousiaste — et légiste positif ; ancien page du cardinal archevêque chancelier Morton — et pensionnaire des Chartreux de Londres ; marié à Jane Colt, père de quatre enfants : Margaret, Elisabeth, Cécile et John, veuf, marié en secondes noces à la veuve Alice Middleton, — et chantre en surplis à sa paroisse, conférencier sur la Cité de Dieu de saint Augustin, portant un âpre cilice ; président de la Chambre des Communes, ambassadeur des marchands de la Cité, puis du roi Henri VIII, en France et dans les Flandres, — et collectionneur d'animaux exotiques ; lord Chancelier d'Angleterre, — et traducteur de la Vie de cet hurluberlu de Pic de la Mirandole ; controversiste redouté des luthériens anglais, — et ami toujours fidèle du fluctuant et vagabond Erasme ; tournant de beaux discours latins au légat Campeggio et à l'empereur Charles-Quint, — et cheminant à pied sur les routes du royaume, pèlerin de la Vierge pour Meg, sa petite fille malade ; enfin, quittant les honneurs pour ne pas perdre son âme, pauvre, prisonnier pendant quatorze mois dans la Tour de Londres où il eut froid et faim, décapité le 6 juillet 1535, martyr de sa fidélité à l'Eglise du Christ, donnant sans façon sa vie terrestre, si intéressante qu'il l'estimât, pour témoigner de sa foi aux réalités invisibles.

Cette énumération, longue, et encore incomplète, suggère assez avec quel goût du réel Thomas More se porta vers tous les domaines de la vie humaine. Sans doute, il n'avait pas encore passé partout quand il écrivit l'*Utopie* (1515-16), mais nous y pouvons déjà surprendre, en dépit d'un titre compromettant, le goût du réel multiple, une part du secret de l'humaniste chrétien.

* * *

Vers les années 1508, selon Brémond, ou 1509, d'après Sargent, Erasme se mettait en route pour sa troisième randonnée en Angleterre, où il devait retrouver son ami Thomas More. Le voyage était long, favorable à la méditation. Mais le prêtre Erasme, tout chanoine de Saint-Augustin qu'il fût, ne s'adonnait plus guère trop à la contemplation. Tandis qu'à dos de mulet il traversait les Alpes, il songeait plutôt à ce qu'il avait vu en cette Italie si longtemps désirée. Il revoyait, entre autres, le Pape Jules II entrer en triomphateur militaire dans Bologne vaincue. Le Vicaire du Christ botté et cuirassé, cela lui avait fait mal ; à vrai dire, surtout parce que ce maladif était désespérément pacifiste, la guerre n'étant pas favorable aux études ; mais aussi parce que vraiment cela ne cadrait pas avec l'Evangile : nul besoin d'être grand mystique pour le comprendre. Même, ce prince des humanistes avait jugé que les humanistes exagéraient à la Cour pontificale : n'y avait-il pas entendu un prédicateur — de la Passion, s'il vous plaît, — saluer Jules II comme un « Jupiter très bon et très grand qui, de sa main toute-puissante, lance la foudre inévitable et peut faire tout ce qu'il veut ? » [1]. Ces gens décidément perdaient le sens. C'était de la folie.

De la folie ! A défaut de dons contemplatifs, Erasme reçut sur son mulet une inspiration littéraire. Lancer d'apostoliques remontrances contre le paganisme renaissant, ce moine en rupture de ban était mal placé pour le faire, et c'était trop ouvertement belliqueux pour son courage ; mais n'obtiendrait-il pas le même effet par l'ironie [2] ? Ecrire au nom de la folie l'éloge de ces gens d'Eglise oublieux de leurs devoirs, ne serait-ce pas à la fois nouveau, amusant et utile ?

A peine débarqué chez Thomas More, Erasme lui fit part de cette idée. More y applaudit. En moins de sept jours, l'*Eloge de la Folie* était composé. Les Papes, les évêques, les moines, les théologiens y étaient allègrement tournés en ridicule pour tous leurs travers. Un long éclat de rire se répercuta par toute la chrétienté.

More avait applaudi, et bien d'autres saints personnages avec lui, qui pensaient que le ridicule tue ; il n'en pouvait sortir que du bien.

---

[1] *Erasme*, par Th. QUONIAM, Desclée, 1934, p. 41.
[2] Cf. Préface d'Erasme à l'*Eloge de la Folie*.

Erasme avait associé More à son œuvre en l'intitulant: *Encomium Moriae* — ces gens-là étaient férus de grec jusque dans leurs calembours.

Pour juger impartialement cet *Eloge*, n'oublions pas que, lorsqu'il fut écrit, la chrétienté était encore *une* famille, et qu'en famille on peut s'entendre dire bien des malices qu'on ne supporterait pas dans la bouche d'étrangers. Erasme et More, après la crise protestante, reconnurent eux-mêmes que les nouvelles circonstances imposaient plus de retenue et que la publication de pareilles familiarités risquait désormais de donner lieu à de sérieux malentendus. Nous avons de la peine aujourd'hui à ne pas les trouver irrespectueuses et dangereuses ; si nous sommes plus sévères à cet endroit que saint Thomas More, c'est bien par contre-coup de ce changement d'atmosphère spirituelle.

* * *

More donc applaudit des deux mains à cette gaillarde plaisanterie. Il en garda par devers lui une velléité d'écrire à son tour une œuvre de la même veine plaisante. Six ans passèrent avant qu'il y mît la main et ce fut, en 1515, l'*Utopie.*

Au lieu de juger, comme Erasme, une Europe réelle du plan de la folie, il s'amusa à construire un pays irréel (*Utopie* = nulle part) sur le plan de la raison, de la raison seule, abstraction faite de la Révélation, ce qui est encore une hypothèse irréelle. Il y avait à cette entreprise plus d'un malin plaisir pour notre Anglais plein d'humour et de vrai bon sens. Je crois l'entendre: Sans doute, Erasme a raison: il y a trop de fous par la chrétienté ; j'en conviens. Mais prenez garde ! N'allez pas vous imaginer que nous guérirons le monde par la raison seule, ni qu'il soit si malade par simple manque de raison. Vous qui vous gaudissez de la folie des chrétiens, avez-vous jamais songé à ce que serait un monde organisé par la seule raison souveraine ? Je tiens que vous y trouveriez d'autres fous, plus nombreux et plus incurables, parce que logiquement fous... Il va falloir que je vous le montre: cela vous apprendra peut-être à mieux apprécier l'ordre réel apporté par la Révélation, au lieu de vous laisser hypnotiser par les bévues de ses imparfaits dépositaires, et vous verrez que le vrai perfectionnement de la nature raisonnable réside dans une plus parfaite adhésion à la vie surnaturelle...

Voilà un bon tour à jouer aux fanatiques de la raison naturelle, une manière agréable et point sermonneuse de déposer en faveur du surnaturel

et, en même temps, une affabulation littéraire digne d'un humaniste, un thème spéculatif digne d'un philosophe qui sait combien le christianisme a enrichi la nature humaine. Et comme cet humaniste n'est point didactique, mais curieux des mille formes de la vie, amateur de pittoresques zoologies, avide d'aventures cocasses ou mélodramatiques, il trace le contour de son ouvrage d'après le récit merveilleux des Voyages d'Amerigo Vespucci, paru huit ans plus tôt.

Appareillons avec lui, ou plutôt avec Raphaël Hythloday de qui il feint de tenir ses renseignements, appareillons pour l'*île merveilleuse* [1], conquise et organisée par le roi Utopus, premier rappel des Iles fortunées où, selon Erasme, la Folie avait vu le jour [2]. Allons-y étudier les institutions politiques, sociales, morales et religieuses, telles que les ont reçues et conservées ces hommes qui doivent être issus des Grecs, tant fleurit en eux la pure sagesse naturelle.

* * *

Le but des institutions sociales en Utopie est de fournir d'abord aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps possible pour s'affranchir de la servitude du corps, développer ses facultés intellectuelles par l'étude des sciences et des lettres. C'est dans ce développement complet qu'ils font consister le vrai bonheur (85).

Les institutions utopiennes ont donc comme but, comme raison d'être, le vrai bonheur des personnes. Déjà nous apparaît l'impossibilité d'assimiler l'auteur de l'Utopie à un ancêtre du communisme. Il y a du communisme en Utopie, mais ce n'est point un communisme qui absorbe les personnes dans la collectivité ; au contraire, c'est un communisme conçu comme un moyen de libérer les personnes, de leur assurer les conditions de développement les plus propices, c'est donc tout autre chose que le communisme étatiste et matérialiste de notre temps. Il ne faut pas que le mot nous trompe. En Utopie, politique, sociologie, économie, Etat, profession, famille, sont au service de la personne humaine, laquelle est sur terre la plus haute réalité naturelle et spirituelle à quoi More rend hommage.

En quoi consiste ce vrai bonheur des personnes, dont les moyens de conquête constituent les règles de la morale et rendent les hommes vertueux ?

---

[1] *Utopie*, p. 59.
[2] *Eloge de la Folie*, p. 16.

Ils définissent la vertu: vivre selon la nature (108). Ils cherchent ce qui peut contribuer à la félicité de l'homme dans son âme, dans son corps, et dans les objets extérieurs (106).

parce que la nature humaine, liée à tout cela, ne trouve son bonheur que dans l'intégral développement de ce qui la constitue et la conditionne.

Les Utopiens distinguent plusieurs sortes de vrais plaisirs... Les plaisirs de l'âme sont dans le développement de l'intelligence, et les pures délices qui accompagnent la contemplation de la vérité... le témoignage d'une vie irréprochable et l'espérance certaine d'une vie bienheureuse (115).

Les plaisirs du corps sont ceux « qui opèrent sur les sens une impression actuelle manifeste »: le boire et le manger, les sécrétions intestinales, le coït, l'apaisement d'une démangeaison, la musique; et d'autre part « l'équilibre stable et parfait de toutes les parties du corps, c'est-à-dire une santé exempte de malaise » (116),

Quant aux choses extérieures, ou bien elles contribuent au bonheur dans la mesure où elles s'unissent au corps et à l'âme, et rentrent ainsi dans les plaisirs susnommés, ou bien elles n'apportent rien à la nature humaine, et sont alors tout à fait méprisables. Parmi ces faux biens qui suscitent des besoins artificiels, les Utopiens classent la vanité des habits, la vanité d'une noble descendance, l'amour des pierreries, de l'or et de l'argent, les plaisirs de la chasse et des jeux de hasard (111 à 114). La Folie d'Erasme n'avait-elle pas dit qu'elle est fille de Plutus, dieu des richesses [1], que la vie sociale présente est une folie parce que fondée sur la vanité et la flatterie [2], et que les « chasseurs invétérés... deviennent à la fin presque aussi sauvages que les bêtes qu'ils poursuivent et qu'ils mangent ? » [3].

* * *

Les Utopiens sont assez intelligents pour comprendre que si le bonheur est tissé de spirituel et de corporel, il ne peut se tisser que moyennant un certain ordre, une certaine hiérarchie entre ces éléments.

C'est pourquoi

ils se livrent par dessus tout aux plaisirs de l'esprit, qu'ils regardent comme les premiers et les plus essentiels de tous les plaisirs; ils mettent au rang des plus purs et des plus souhaitables la pratique de la vertu et la conscience d'une vie sans souillures. Parmi les voluptés corporelles, ils donnent la préférence à la santé, car, dans leur opinion, si l'on doit rechercher la bonne chère et les autres jouissances de la vie animale, c'est uniquement en vue

[1] *Eloge de la Folie*, p. 14.
[2] *Eloge de la Folie*, p. 46-49.
[3] *Eloge de la Folie*, p. 76.

de la conservation de la santé... Ils ne mettent pas tout leur bonheur dans ces plaisirs; autrement, le comble de la félicité humaine serait la faim et la soif en permanence, puisqu'il faudrait alors manger et boire sans désemparer; certes, une pareille vie serait aussi misérable qu'ignoble (118).

On ne doit donc « faire grand cas des voluptés charnelles qu'autant qu'elles sont nécessaires et utiles ». Dans ce cas, toutefois, ils ne craignent pas de

s'y abandonner joyeusement et ils remercient la nature qui prend soin de l'homme avec la tendresse d'une mère, en mêlant des impressions si douces et suaves aux fonctions indispensables de la vie (119). Ils ont pour principe que la volupté qui n'engendre aucun mal est parfaitement légitime (94). Ce n'est pas seulement la sensualité, c'est aussi la raison qui nous attire vers les choses naturellement délectables; et par là, il faut entendre les biens que l'on peut rechercher sans injustice, les jouissances qui ne privent d'aucune jouissance plus vive, et qui ne traînent à leur suite aucun mal (111).

More veut-il faire entendre que la morale naturelle seule raisonnable est l'épicurisme, et la norme de la vie bonne, le plaisir ? Oui, si l'on se rappelle que l'épicurisme d'Epicure était une chose bien respectable, fort différente de ce qu'Horace assigne comme idéal aux « pourceaux d'Epicure ».

Le bonheur n'est pas dans n'importe quelle espèce de volupté; il est seulement dans les plaisirs bons et honnêtes. C'est vers ces plaisirs que tout, jusqu'à la vertu même, entraîne irrésistiblement notre nature (108). [En effet] l'homme qui suit l'impulsion de la nature est celui qui obéit à la voix de la raison, dans ses haines et dans ses appétits. Or, la raison inspire *d'abord* à tous les mortels l'amour et l'adoration de la majesté divine, à laquelle nous devons et l'être et le bien-être.

Aussi, en Utopie, les religions, pourtant fort diversifiées de province à province (157), et même de famille à famille (171), conviennent en une foi commune en « un être suprême, à la fois Créateur et Providence » (158). Utopus a décrété la liberté de religion (160).

Cependant, il ne proscrivit pas le prosélytisme qui propage la foi au moyen du raisonnement, avec douceur et modestie; qui ne cherche pas à détruire par la force brutale la religion contraire, s'il ne réussit pas à la persuader, qui enfin n'emploie ni la violence ni l'injure (160). Néanmoins, il flétrit sévèrement, au nom de la morale, l'homme qui dégrade la dignité de sa nature au point de penser que l'âme meurt avec le corps, ou que le monde marche au hasard, et qu'il n'y a point de providence (161).

Ces matérialistes sont exclus des fonctions publiques et

il leur interdit de soutenir leurs principes en public auprès du vulgaire; mais ils peuvent le faire en particulier avec les prêtres et d'autres graves personnages. On les engage même fortement à des conférences de ce genre, dans l'espoir que leur délire cédera enfin à la raison.

*En second lieu,* la raison nous enseigne à vivre gaiement et sans chagrin et à procurer les mêmes avantages à nos semblables, qui sont nos frères (108).

Appelez cela de l'épicurisme, si vous voulez ; mais c'est mieux qu'une opinion d'école, c'est toujours, avec un tour paradoxal auquel More se plaît énormément, de la bonne philosophie morale naturelle.

Et parce qu'on vit sous un paradisiaque régime de nature pure où chacun lit la loi dans son cœur, on n'écrit pas les contrats en Utopie.

A quoi servent les traités ? Est-ce que la nature n'a pas uni l'homme à l'homme par des liens assez indissolubles ? (139)... L'homme, disent-ils, est uni à l'homme d'une façon plus intime et plus forte par le cœur et la charité que par des mots et des protocoles (141)...

Les lois sont en très petit nombre ; il n'y a pas d'avocats en ce pays où « tout le monde est docteur en droit » (137).

* * *

Il y a pourtant quelques lois, des magistrats, des juges et un prince en Utopie. Car s'il est du devoir de chacun de procurer à ses frères le vrai bonheur, il y faut encore procéder avec ordre. Les institutions utopiennes assurent cet ordre principalement par la réglementation dans l'usage de ces biens extérieurs dont on sait que, réglé, il collabore au vrai bonheur, déréglé au contraire, il le rend impossible.

Il n'est pas exagéré de dire qu'en Utopie les institutions publiques visent avant tout l'organisation du travail.

La fonction principale et presque unique des syphograntes [magistrats] est de veiller à ce que personne ne se livre à l'oisiveté et à la paresse, et à ce que tout le monde exerce vaillamment son état (78).

Deux idées y président: l'idée qu'il faut occuper chacun au travail auquel il est apte, et l'idée qu'il faut régler la production sur les besoins.

Les Utopiens ont le souci de la sélection professionnelle. Ils font précéder la spécialisation par une formation générale qui n'est constituée ni par le grec, ni par le latin, ni par aucune philosophie, mais par une branche que la raison pratique recommande primitivement à quiconque: l'agriculture,

art commun à tous les Utopiens, hommes et femmes, et dont personne n'a le droit de s'exempter... Les enfants l'apprennent théoriquement dans les écoles, pratiquement dans les campagnes voisines de la ville, où ils sont conduits en promenades récréatives (77).

En outre, tous les jeunes gens des cinquante-quatre villes d'Utopie font deux ans de service agricole (66), qu'ils peuvent prolonger si le cœur leur en dit. Cette « culture » agricole fondamentale a pour résultat de

faire sentir aux citadins et aux campagnards leur solidarité économique. Notre humaniste n'a pas oublié qu'elle est une réalité vitale.

Chacun est tenu d'apprendre un métier manuel (77): travail de la laine ou du lin, du bois ou des métaux, maçonnerie ou poterie, à choisir selon ses forces physiques et ses capacités. « En général, chacun est élevé dans la profession de ses parents, car la nature inspire d'habitude le goût de cette profession » (78). Cependant, l'attrait et l'aptitude dûment constatés pour une autre carrière permettent une autre orientation.

Dans toute l'étendue d'une ville et son territoire, à peine y a-t-il cinq cents individus qui soient exemptés du travail manuel, à savoir les syphograntes et les étudiants. Les jeunes gens aptes aux lettres et aux sciences sont triés par les prêtres et les syphograntes (82); s'ils s'avèrent incapables, on les recale dans la classe des travailleurs manuels, de même qu'un ouvrier bien doué peut être transféré parmi les lettrés. Les ambassadeurs, les prêtres, les magistrats et le prince sont choisis parmi les lettrés de profession, en fort petit nombre. Ces lettrés se vouent à la dialectique, à la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, la philosophie morale. Ils se sont montrés très empressés à connaître le latin et le grec dont leur parla incidemment Raphaël Hythloday. Ils dévorèrent sa bibliothèque: Platon, Aristote, la partie des *Plantes* de Théophraste que le singe de Raphaël avait laissée intacte, Plutarque, Lucien, Aristophane, Homère, Euripide, Sophocle, Thucydide, Hérodote, Hippocrate et Galien.

Toutefois, l'immense majorité des Utopiens travaillent de leurs mains. On pourrait s'étonner qu'un humaniste eût cette idée. Mais c'est que l'humanisme est tout autre chose que l'instruction publique obligatoire et la gratuité de l'enseignement secondaire. Il comporte une culture si élevée que peu de gens y sont réellement aptes, — et il n'y a point d'orgueil dans cette conception, mais un sens avisé des réalités psychologiques.

Néanmoins, More est persuadé que ceux-là mêmes qui sont faits pour les travaux manuels ont tout avantage à s'initier, selon leurs moyens, à la culture. Il ne les condamne pas à un travail continu, obscur et inintelligent.

> Il ne faut pas croire que les Utopiens s'attellent au travail comme des bêtes de somme depuis le grand matin jusque bien avant dans la nuit. Cette vie abrutissante pour l'esprit et pour le corps serait pire que la torture et l'esclavage. Et cependant tel est partout ailleurs le triste sort de l'ouvrier (79).

Pas plus que le mythe de l'université populaire, la raison pure selon More ne vénère le mythe pragmatique du travail. Voici l'horaire

d'un prolétaire utopien: trois heures de travail avant midi, puis dîner. Après midi, deux heures de repos, trois heures de travail, puis souper. Neuf heures de sommeil. Le temps libre est occupé par chacun selon ses goûts. Beaucoup suivent les cours publics donnés le matin avant le lever du soleil. Le soir, on fait de la musique, on joue à des sortes de jeux d'échecs: la *bataille arithmétique*, où le nombre pille le nombre, et le *combat des vices et des vertus*, non moins édifiant.

Les ouvriers ont donc en Utopie la journée de six heures. Et cela ne manque pas de motifs rationnels: il ne faut «pas user trop longtemps la vie des citoyens dans des travaux matériels et pénibles» (66); le travail manuel est un moyen, non un but; enfin la production des biens nécessaires à l'île n'en demande pas davantage.

* * *

Ici intervient la réglementation communiste de la production.

La quantité de vivres nécessaire à la consommation de chaque ville et de son territoire est déterminée de la manière la plus précise (67). Lorsque vient le temps de la moisson, les philarques (chefs) des familles agricoles font savoir aux magistrats des villes combien de bras auxiliaires il faut leur envoyer; des nuées de moissonneurs arrivent au moment convenu, et, si le ciel est serein, la récolte est enlevée presque en un seul jour (68). (Le Sénat établit) la statistique économique des diverses parties de l'île. Dès qu'on a vérifié les points où il y a trop et les points où il n'y a pas assez, l'équilibre est rétabli en comblant les vides des cités malheureuses par la surabondance des cités plus favorisées. Cette compensation est gratuite (96-97). Chaque père de famille va chercher au marché ce dont il a besoin pour lui et les siens. Il emporte ce qu'il demande, sans qu'on exige de lui ni argent, ni échange (88).

Au marché, on ne se procure pas seulement des vivres, mais tous les produits de l'industrie nécessaires à la vie: les vêtements, qui ont la même forme pour tous les habitants de l'île, distinguant cependant les sexes entre eux, et les gens mariés des célibataires (77); élégants, commodes, solides assez pour durer au moins deux ans et parfois jusqu'à sept (84).

Trouvez-vous cela ennuyeux, Mesdames ? More vous répondra que c'est simplement raisonnable.

Quant aux aliments, certains préfèrent les emporter et les manger chez eux, mais l'immense majorité fréquente les repas en commun (91), à la confection desquels travaillent alternativement les femmes de chaque famille.

Les dîners et les soupers commencent par la lecture d'un livre de morale;... le dîner est court, le souper long... et ne se passe jamais sans musique et sans un dessert copieux et friand (93).

On ne connaît nulle part la propriété privée.

Les Utopiens appliquent le principe de la possession commune. Pour anéantir jusqu'à l'idée de la propriété individuelle et absolue, ils changent de maison tous les dix ans, et tirent au sort celle qui doit leur tomber en partage (71).

La raison de ce communisme :

Là où l'on ne possède rien en propre, tout le monde s'occupe sérieusement de la chose publique, parce que le bien particulier se confond réellement avec le bien général... Personne ne peut manquer de rien, une fois que les greniers publics sont remplis. Car la fortune de l'Etat n'est jamais injustement distribuée dans ce pays ; l'on n'y voit ni pauvre ni mendiant, et quoique personne n'ait rien à soi, cependant tout le monde est riche (176). L'avarice est impossible, puisque l'argent n'y est d'aucun usage (179). Les institutions utopiennes rendent aussi impossible l'orgueil qui porte l'homme à surpasser ses égaux en opulence et à les éblouir par l'étalage d'un riche superflu (89).

* * *

Peut-être a-t-on quelque peine à admettre ce communisme dans le livre d'un chrétien, d'un saint ; de l'admettre même à titre de plaisanterie, d'hypothèse *irréelle*, — puisque l'ordre de la nature pure est inexistant, et Utopie, nulle part.

Ne perdons pas de vue d'abord que More ne l'a pas donné comme un idéal souhaitable à la manière dont Platon a présenté sa République ; qu'il le rapporte comme le récit de ce Portugais retour des Amériques, sans l'approuver formellement ; au contraire, son livre se termine sur d'expresses réserves.

Dès que Raphaël eut achevé son récit, il me revint à la pensée grand nombre de choses qui me paraissaient absurdes dans les lois et les mœurs des Utopiens, telles que leur système de guerre, leur culte, leur religion, et plusieurs autres institutions. Ce qui surtout renversait toutes mes idées, c'était le fondement sur lequel s'est édifiée cette république étrange, je veux dire la communauté de vie et de biens, sans commerce d'argent. Or, cette communauté détruit radicalement toute noblesse et magnificence et splendeur et majesté, choses qui, aux yeux de l'opinion publique, font l'honneur et le véritable ornement d'un État (182). Je ne puis consentir à tout ce qui a été dit par cet homme (183).

Mais il y a plus décisif encore.

A quoi More oppose-t-il ce communisme utopien ? A « l'idée de la propriété individuelle et *absolue* » (71). Or, si le communisme négateur de toute propriété privée est étranger à la morale chrétienne, le capitalisme qui proclame « la propriété individuelle *absolue* » ne l'est pas moins. Pour nous, le droit de propriété est grevé non seulement par le droit souverain de Dieu, mais par un précepte de justice envers les hommes quant

à l'usage des biens possédés, qui ne doit jamais entraver la destination primordiale des biens matériels créés en vue de tout le genre humain, mais doit se prêter à une participation commune en cas d'extrême nécessité, et à l'abandon en aumônes du superflu. Si vous appelez communisme, cette communauté d'usage des biens, dites que More est communiste ; mais alors l'Eglise aussi est communiste, d'un communisme qui n'a rien à voir avec celui de Karl Marx. Mais à quoi bon embrouiller des choses diverses en les affublant du même nom ?

Enfin, il sied de rappeler le dessein de More, qui nous a paru être de montrer quelle bizarre cité construirait la raison pure. Parmi ces bizarreries on peut citer, en plus du communisme, le suicide, que la religion utopienne ne peut que conseiller aux incurables (129) ; les préparatifs du mariage comportant pour les futurs un examen mutuel de leur nudité, qui semble avoir autant de raison d'être que lors de l'achat d'un cheval (131) ; la guerre qu'ils mènent en provoquant des trahisons chez l'ennemi à grand renfort de cet argent qu'ils méprisent (146) ; les prêtres, qui rentrent dans la catégorie des magistrats et sont élus, peu nombreux, par le peuple (167) ; la religion que chacun pratique selon son inspiration personnelle (172), et qui cependant comporte un culte et des sacrifices publics (173) ; l'esclavage (128), etc., autant de choses qui ne manquent pas de quelque justification rationnelle, mais qui nous choquent.

* * *

Pourquoi nous choquent-elles ? Parce que le christianisme a fait faire des progrès à notre intelligence, tant spéculative que pratique, parce que, grâce à lui, nous avons des exigences morales, familiales, sociales et politiques nouvelles. Notre jugement a été affiné même si notre volonté est trop souvent en-dessous de ce que nous voyons qu'il faudrait faire. Erasme faisait dire à la Folie :

> Les bonnes gens de l'âge d'or ne connaissaient point toutes ces sciences vaines et pernicieuses ; dociles aux impulsions de la nature, ils suivaient aveuglément les mouvements de leur instinct (62)... la simple nature, guide fidèle qui ne les abandonne jamais tant qu'ils restent dans les bornes prescrites à l'humanité (64).

More, qui a bien ri de l'*Eloge de la Folie*, a semé dans son *Utopie* les principes qui permettent d'y répondre.

1° Il y a trop de choses déraisonnables dans les mœurs et les lois positives actuelles ; il est temps de s'éclairer à la lumière de la loi naturelle

dont on s'est écarté principalement en faisant du droit de propriété un droit illimité, *jus utendi et abutendi.*

Et c'est là un premier aspect du réalisme de l'*Utopie.* More n'accepte pas comme bon, légitime et honnête tout ce qui est sanctionné par la coutume et la loi ; cette approbation officielle ne lui en impose pas ; il regarde au fond des choses ; il pénètre dans leur réalité, et si cette réalité profonde est mauvaise, ce n'est point l'apparence légale qui l'empêchera de dire les choses comme elles sont. Ce légiste est surtout un juste.

2° Néanmoins, la raison seule ne suffit pas à guider les peuples vers le bien et la justice. Les bizarreries d'*Utopie* nous le font sentir et More veut que les Utopiens eux-mêmes s'en rendent compte:

> Telle est, dit Raphaël, la théorie utopienne concernant la vertu et le plaisir. A moins qu'une révélation descendue du Ciel n'inspire à l'homme quelque chose de plus saint, ils croient que la raison humaine ne peut rien imaginer de plus vrai (120). Ils remercient Dieu de les avoir fait naître, par une faveur insigne, au sein de la république la plus heureuse, et de la religion qui leur semble être la véritable. Néanmoins, si cette croyance était une erreur, s'il existait un gouvernement et un culte meilleurs, plus agréables à l'Eternel, ils supplient sa divine bonté de leur faire une révélation à cet égard, se déclarant prêts à suivre en tout sa volonté (175).

La raison ne suffit pas. Les hommes ne sont pas naturellement bons. Il y a le péché originel et ses suites. Le second aspect du réalisme de l'*Utopie*, c'est d'insinuer que la nature blessée est une chose réelle et qu'il faut le surnaturel pour la guérir et la préserver des errements: le réaliste Anglais tient à le rappeler aux humanistes, et aux princes qui prennent leurs conseils. On ne peut manquer d'être frappé par l'opportunité de cet avertissement, quand on se rappelle que le *Prince* de Machiavel, écrit en 1514, allait paraître en 1531. More semble avoir senti que la raison machiavélique était dans l'air et voulu d'avance l'empêcher de nuire. Mieux encore, Henri VIII a pu lire dans l'*Utopie* la condamnation de son absolutisme prononcée, avant que lui-même y ait songé, par cet ami à qui il ferait trancher la tête.

* * *

More avait échafaudé sa cité imaginaire dans les loisirs que lui laissait une ambassade en Flandre, peut-être à Anvers, peut-être à Bruges, où il défendait les intérêts des négociants de Londres sur le marché des laines. Ce détail nous montre More mêlé aux questions économiques les plus concrètes et nous aide à comprendre qu'il n'ait pu se résoudre à ne pas sortir du plan irréel utopien. Rentré en Angleterre après six mois

d'absence, il ajouta une seconde partie à son œuvre, seonde partie dans l'ordre de la composition qui est en fait la première dans l'édition qur More lança dans le public à la fin de 1516. Cette fois, il traite d'un pays réel, son Angleterre, et il se livre à une critique serrée de ses mœurs et de ses lois, qu'il place dans la bouche du même navigateur portugais, Raphaël Hythloday. Tout le livre est ainsi un long discours de Raphaël, dont les deux parties sont séparées par le dîner auquel le convia Morus qui, décidément, ne perd jamais le sens des plus banales réalités.

Le discours d'avant-dîner est manifestement bourré d'observations inspirées par le souci constant des réalités politiques et sociales de l'époque: on n'en a jamais douté. On n'a pas toujours aussi bien saisi le vrai réalisme du discours d'après-dîner; on y a vu du libéralisme, du communisme et bien d'autres monstres. Il suffit d'examiner les circonstances dans lesquelles More le composa pour conclure que ces accusations sont gratuites. On se rend compte que, acceptée l'hypothèse sous-jacente à ce livre, tout se tient assez logiquement dans les lois d'Utopus, et même que cette fiction aboutit à une vue plus juste des réalités multiples de la vie.

Léon BARBEY.

# Les vertus surnaturelles dans l'Eglise.

Comment parler de la sainteté créée, qui forme le cœur de l'Eglise, sans dire un mot des vertus divines, qui sont en elles, à des titres divers, la floraison intérieure de la grâce sanctifiante: vertus théologales, vertus morales, dons du Saint-Esprit, grâces sacramentelles ? C'est une misère de la connaissance notionnelle de ne pouvoir les représenter toutes à la fois, dans leurs connexions inséparables, et d'avoir à les énumérer successivement, comme nous serons obligé de le faire. Sans doute, elles sont, jusque dans la réalité, distinctes les unes des autres, comme les objets formels qui les spécifient, et la connaissance discursive que nous en avons n'est pas inexacte; mais elles s'y trouvent alors étroitement liées, et la plus haute d'entre elles, la charité, qui les contient toutes d'une manière éminente, les pénètre, les soutient, les unifie, les fond en quelque sorte dans une vivante synergie. Elles sont présentes, toutes ensemble, déjà dans le moindre des justes. Elles se déploient librement dans les grands saints, cachés au milieu de l'Eglise. Elles atteignent en eux un degré d'intensité que nous autres, pauvres fidèles, avons peine à soupçonner. Elles se répandent secrètement, à partir d'eux, pour communiquer à l'âme entière de l'Eglise une admirable spiritualité. Et les vertus des saints sont elles-mêmes sous l'influence immédiate des vertus du Christ, de la Vierge et des apôtres qui ont planté l'Eglise.

Ce que nous voudrions dire maintenant, c'est que les vertus surnaturelles, quand on les considère en tant qu'elles affectent non plus seulement telle âme individuelle, mais l'âme totale de l'Eglise, s'accompagnent d'effets nouveaux et collectifs qu'il faudrait entreprendre de définir exactement et même de décrire avec quelque ampleur. Sans prétendre achever ici ce travail, nous essaierons du moins de signaler les principaux de ces effets collectifs et originaux, et nous nous permettrons, à cette fin, de rappeler brièvement les caractères distinctifs de chaque vertu infuse, au fur et à mesure que nous aurons à la mentionner.

*a) Les vertus théologales.*

1. *La foi et le don d'intelligence.* — Pascal a bien dit: « Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante et la plus fondée en miracles, prophéties, etc. Folle, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit Crux* »[1]. Le message révélé que l'Eglise propose à notre foi est *garanti* extrinsèquement par des motifs de crédibilité, par des signes, tels le miracle, la prophétie, la miraculeuse façon dont il répond aux plus profondes et aux plus nobles aspirations de notre nature. Cela montre qu'il vient véritablement de Dieu. Il est donc croyable de foi divine ; ce qui veut dire qu'on sera raisonnable en le croyant de foi divine, et déraisonnable en le rejetant. L'Eglise entend mieux que personne le prix des motifs de crédibilité rationnels, elle est inlassable à les défendre contre ceux qui les méconnaissent, elle perçoit leur valeur rigoureusement démonstrative [2], elle sait qu'ils donnent, qu'ils donneront toujours, à l'élan de sa foi surnaturelle, le franc laissez-passer de la raison naturelle. Elle se sert d'eux pour prouver ses titres divins aux âmes en quête de vérité religieuse et pour mériter leur confiance.

Ce n'est point sur eux pourtant qu'est *fondée* sa foi, ni sur le succès miraculeux de sa permanence à travers les âges ou de sa catholicité dans l'espace. Son assurance intérieure est d'un ordre plus sublime. Extrinsèquement garanti par les motifs de crédibilité, le message de l'Eglise est en lui-même absolument impénétrable à toute intelligence créée. Il reste intrinsèquement inévident. Il est cru sur l'autorité de Dieu révélant, c'est-à-dire sur l'attestation de Dieu manifestant les mystères de son intimité. Or, cette attestation est en elle-même invisible, inévidente et d'ordre essentiellement surnaturel. Nous croyons les mystères à cause d'elle, mais elle doit être, à son tour, crue de foi divine. Elle est à la fois ce *par quoi* nous croyons et ce *que* nous croyons, *simul id quo et quod creditur*. Tout l'acte de foi s'accomplit ainsi dans le mystère d'une nuit divine. Voilà le secret de la haute et invincible certitude intime de l'Eglise. Si la foi de l'Eglise ne reposait pas exclusivement sur le témoignage invisible de Dieu, si une foi sans alliage humain n'était pas la suprême et continuelle clarté de son cœur, elle serait impuissante à tirer sans cesse au-dessus de la terre la pensée de ses membres. Elle subirait la fascination du monde, elle finirait par douter de son droit d'engager des millions d'hommes, de femmes, d'enfants, dans une aventure entraî-

[1] *Pensées*, édit. Br., p. 594.

[2] « La démonstration scientifique de la crédibilité [...] est moralement nécessaire à la foi de cette société d'hommes qu'est l'Eglise. » A. GARDEIL, O.P., *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1912, p. 125.

nant ici-bas, pour eux, des déchirements innombrables et jusqu'au sacrifice de leur vie. C'est alors qu'à l'instar du Grand Inquisiteur elle céderait à la tentation de donner aux hommes, par « charité », des biens suprêmes selon leur cœur, des biens suprêmes temporels.

A elle seule, la foi ne saurait que remplir l'esprit de grandes vérités obscures. Mais la foi de l'Eglise est une foi vive, toute réchauffée des ardeurs de l'amour, toute illuminée des feux du don d'intelligence. Le don d'intelligence, diffusé dans l'Eglise, lui donne de pouvoir discerner le vrai et le faux, comme le goût discerne le doux de l'amer, par un jugement non pas décisif, résolutif, mais discriminatif, instinctif. Il s'ensuit qu'une admirable délicatesse lui fait souvent *pressentir*, avant même que se produise l'intervention du magistère doctrinal, *de quel côté doit s'orienter sa foi*. On a signalé le rôle dans le développement dogmatique de ce « sens de la foi », de ce « sens chrétien » [1]. Il a préservé, par exemple, la piété des fidèles contre les égarements de théologiens ou de faux-mystiques qui prétendaient que la considération de l'humanité du Sauveur est incompatible avec les plus hauts états de l'oraison [2]. Il a préparé, il continue de préparer tous les dogmes relatifs à la sainte Vierge: sa perpétuelle virginité, sa divine maternité, son immaculée conception, son assomption, sa médiation universelle, «car tous ces dogmes ont leur source dans la digne maternité divine, et les postulats de cette *digne maternité* sont plus sûrement discernés par le cœur affectueux et sensible de l'enfant que par la froide et sèche logique du savant » [3]. Ce n'est pas à dire que le « sens de la foi » puisse se substituer jamais au magistère ordinaire ou solennel de l'Eglise: il réside dans *tous* les fidèles, le magistère est l'acte du *seul* pouvoir juridictionnel; il est une *persuasion* expérimentale de la vérité, le magistère est un *enseignement* autorisé; il prépare dans certains cas les définitions dogmatiques à la manière d'un *auxiliaire* (de soi faillible s'il est vrai qu'on peut prendre pour illuminations du Saint-Esprit des illusions venant soit de la chair, soit de l'esprit d'erreur [4]) en signalant l'inclusion implicite d'une vérité dans le dépôt révélé, tandis que le magistère reste, lorsqu'il est infailliblement assisté par le Saint-Esprit, l'unique *cause propre* du progrès dogmatique, bien qu'il puisse utiliser à cette fin les renseignements fournis tantôt par la conscience sociale du peuple chrétien, par exemple pour les dogmes relatifs

---

[1] F. MARIN-SOLA, O.P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, 1924, t. I, pp. 353 et suiv.

[2] Même quand une âme, par une grâce sublime, est introduite en présence de la Divinité, en sorte qu'elle ne voie plus rien du tout de créé, elle est appuyée sur la sainte humanité du Sauveur et soutenue par elle. Personne ne peut se passer d'elle.

[3] F. MARIN-SOLA, Ibid., p. 365. Il est juste d'ajouter que les théologiens ont, eux aussi, bien mérité de la Vierge et que le magistère leur a souvent donné raison. Voir par exemple la consultation de Cajetan concluant contre la dévotion sentimentale de ceux qui imaginaient un évanouissement de la Vierge pendant la passion, *Opuscula*, t. II, tract. 13.

[4] Les réformateurs se sont divisés quand ils ont voulu juger par le goût intérieur du sens et même de la canonicité des Ecritures.

à la sainte Vierge, tantôt par la raison des théologiens, par exemple pour les dogmes des relations intra-trinitaires ou de la transsubstantiation. Il résulte de là qu'une Eglise qui voudrait, dans la détermination de sa foi, n'être dirigée que par la seule lumière instinctive que le Saint-Esprit diffuse en elle par le don d'intelligence, et qui refuserait de reconnaître la lumière extérieure que le Saint-Esprit lui propose par le moyen d'un magistère infaillible qu'il assiste, ne pourrait jamais franchir la distance qui sépare l'assertion théologique, le *theologoumenon*, du dogme révélé : en même temps, et faute de pouvoir procéder infailliblement à l'explicitation du donné révélé réclamée par le progrès du temps, elle se laisserait fatalement envahir, malgré sa bonne foi, par de graves erreurs.

Faire pressentir les vérités divines non encore explicitées, c'est non pas l'effet premier du don d'intelligence, mais un effet *dérivé*, et cela explique que le don d'intelligence soit réduit dans cette tâche au rôle de serviteur. Son effet premier est de *pénétrer à l'intérieur même de la révélation*, de la rendre douce, suave à croire, de convaincre qu'alors même que toutes les apparences lui seraient contraires, elle seule contient les vrais biens. Ici les rôles sont renversés, *c'est le magistère de l'Eglise qui est au service du don d'intelligence de l'Eglise ;* car si l'Eglise est grande lorsque, enseignante, elle propose au monde la vérité infaillible, elle est plus grande encore lorsque, enseignée, elle contemple et goûte dans l'amour la vérité infailliblement proposée. Le don d'intelligence remplit intérieurement l'Eglise de paix et de force. Elle préfère les ténèbres de la foi à tout l'ordre des évidences naturelles. Elle chante ces bienheureuses ténèbres dans sa liturgie : « Ma nuit n'a rien d'obscur », « ma nuit est mon illumination dans mes délices » ; ou dans les cantiques spontanés de ses enfants, d'un saint Jean de la Croix [1] :

*Ah ! je la connais bien la source qui s'épanche et qui court,*
*Bien que ce soit de nuit !*

ou d'un saint Paul de la Croix [2] :

*La foi obscure*
*Guide sûr*
*Du saint Amour !*
*Oh ! quelle douceur*
*Sa certitude*
*Me met au cœur !*

2. *L'espérance et le don de science.* — Un amour surnaturel initial, une « pia affectio » portant vers Dieu comme vers le bien souverainement

[1] *Que bien sé yo la fonte que mana y corre,*
*Aunque es de noche.*

[2] *La fede oscura*
*Guida secura*
*Del santo amor !*
*O qual dolcezza*
*La sua certezza*
*Mi reca al cuor !*

désirable, est nécessaire pour la foi et pour l'espérance, mais ce n'est pas l'espérance. L'espérance est une attente à la fois folle et fondée. Folle, car elle veut rejoindre un but absolument disproportionné par rapport à toute nature créée, un bien si haut, si ardu, qu'il demeure rigoureusement inaccessible, à savoir la Béatitude substantielle incréée, la Divinité même, *non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit Ipse* [1]. Fondée, car ce bien dont l'inaccessibilité devrait d'emblée écraser tous nos désirs devient au contraire souverainement désirable du fait qu'il est identifié à la toute-puissance auxiliatrice infinie de Dieu, laquelle peut surmonter tous les obstacles et rendre possible l'impossible. Les théologiens diront donc que l'objet intégral qui spécifie l'espérance théologale est le Bien divin, de soi inaccessible (voilà la chose espérée, l'« objet matériel » de l'espérance), pour autant qu'il est rendu accessible par la toute-puissance divine auxiliatrice (voilà la raison d'espérer, l'« objet formel » de l'espérance) ; ou plus brièvement : le Bien divin portant en lui la victoire, *Bonum vincens* [2]. Pour les choses créées, des plus humbles jusqu'aux plus hautes et jusqu'à la vision béatifique elle-même — par laquelle il nous sera donné de nous emparer de Dieu, non certes pour le subordonner à nous comme un moyen, *non propter nos*, mais pour nous subordonner à lui comme à notre fin, *sed nobis* [3] — elles ne pourront tomber sous l'attente de l'espérance que dans la mesure où elles seront ordonnées à la Béatitude substantielle infinie : elles ne seront donc que l'objet secondaire de l'espérance.

*Ego sum protector tuus, et merces tua magna nimis*, je suis ton défenseur et ta récompense infinie : dans ces paroles de la Vulgate, où Dieu apparaît comme la puissance infinie procurant la récompense infinie, Jean de Saint-Thomas voit l'expression très formelle de l'objet de l'espérance. Parce que le secours est infini, capable de produire en nous jusqu'au mode libre de nos actes et mieux encore de purifier et de transfigurer intérieurement notre opération, le courage à agir sera toujours béni dans l'Eglise et ne sera point déconcerté par les maximes stérilisantes du fatalisme. Parce que la récompense est infinie et de soi inaccessible, la crainte de la manquer sera toujours vive et ne sera point émoussée par les assurances présomptueuses du naturalisme. On comprend la hauteur de l'espérance de l'Eglise. Rien de ce qui est au-dessous de Dieu ne la contentera ; son désir essentiel passera toujours au delà de tous les biens culturels, tant spirituels que matériels ; elle ne permettra pas qu'il s'épuise jamais dans le millénarisme, dans l'espoir messianique d'une félicité temporelle, attendue suivant les uns de la force de nos bras, suivant les autres de quelque divine catastrophe. Elle ne permettra pas non plus d'autre part que le prix des choses temporelles soit méconnu. Les choses temporelles, jusqu'aux plus humbles, jusqu'aux récoltes des

[1] Saint THOMAS, II-II, qu. 17, a. 2.
[2] JEAN DE SAINT-THOMAS, II-II, qu. 17 à 22 ; disp. 4, a. 1 et 2 ; t. VII, p. 323 et suiv.
[3] CAJETAN, *in* II-II, qu. 17, a. 5, n° VI.

champs et des vergers, sont espérées d'espérance surnaturelle pour autant qu'elles peuvent être — oh! sans doute point à l'égal des choses spirituelles: le sacrifice de la messe, les sacrements, la prière de la Vierge, des saints ou de nos frères chrétiens —, mais enfin pour autant qu'elles peuvent être authentiquement, à proportion de la faiblesse humaine très grande chez les commençants mais beaucoup plus réduite chez les parfaits, un moyen de posséder quelque jour le Bien divin, *spes principaliter quidem respicit Beatitudinem aeternam, alia vero... respicit secundario in ordine ad Beatitudinem aeternam* [1]. Portée par la sainte espérance théologale, éclairée par le don de science sur l'exacte valeur des créatures qui sont à la fois, pour les pauvres êtres que nous sommes, des pièges et des appuis, l'Eglise, qui attend en fin de compte le seul Bien divin de la seule puissance divine, use bien de tout. Elle soutient le cœur de ses enfants au-dessus de deux abîmes où leur poids constamment les entraîne: la présomption et le désespoir.

Pour chaque chrétien individuel, la certitude d'espérance qu'il a de persévérer dans l'amour *présuppose*, cela va de soi, la certitude de foi, c'est-à-dire une certitude qui sans doute est, dans son essence, éminemment spéculative et pratique (la foi faisant participer en effet à la science divine, et la division en spéculatives et pratiques ne commençant qu'au plan des sciences humaines), mais qui est principalement spéculative, *quasi speculativa*, en ce sens que la foi renseigne sur la vérité des choses, sur ce qui est ou sera: je sais de foi divine que Dieu est le souverain Bien, qu'il est la toute-puissance, qu'il veut le salut de tous les hommes et donc mon salut. Mais la certitude d'espérance, si elle requiert comme condition régulatrice la certitude de foi, en reste distincte; elle est une certitude d'ordre pratique et prudentiel, *quasi practica et prudentialis*, renseignant non sur ce qui est ou sera, mais sur ce qu'il faut faire: la foi qui m'assure des dispositions divines ne m'assure pas des dispositions persévérantes de mon libre-arbitre; cependant Dieu ayant mis dans mes mains les forces — et quelles forces! — de vaincre l'inconstance de ce libre-arbitre, je demeure plein de courage et n'ai point à abandonner la partie; je sais *pratiquement* que je peux m'approcher du but à toute minute en faisant ceci ou cela. Tels sont pour chaque chrétien les rôles respectifs de la certitude de foi et de la certitude d'espérance [2]. On comprend pourquoi le concile de Trente, expliquant d'ailleurs saint Paul, déclare, à propos de la persévérance finale, qu'à moins d'une révélation d'ordre strictement extraordinaire, personne ne peut avoir pour soi la certitude absolue de l'obtenir (voilà pour la certitude spéculative de la foi), mais qu'appuyé sur le secours divin, chacun doit l'attendre d'une très ferme espérance (voilà pour la certitude pratique de l'espérance) [3].

Or, il en va différemment de l'espérance collective de l'Eglise. La

[1] Saint THOMAS, II-II, qu. 17, a. 2, ad 2.
[2] JEAN DE SAINT-THOMAS, II-II, qu. 17 à 22; disp. 5, a. 3; t. VII, p. 367 et suiv.
[3] Denz., n° 806.

certitude qu'a l'Eglise de persévérer sans interruption dans la grâce tant que durera le monde, n'est pas faite seulement de la certitude *pratique* de tous les chrétiens qui s'efforcent vers le ciel, amplifiée par le rythme collectif de la catholicité, et soulevée par l'élan victorieux de l'espérance des grands saints de jadis et d'aujourd'hui. C'est une certitude *spéculative* de ne jamais défaillir dans l'amour. L'Eglise non seulement sait pratiquement, d'une certitude d'espérance, qu'elle se rapproche du port ; elle sait encore spéculativement, d'une certitude de foi fondée sur la promesse de Jésus, qu'elle ne fera pas naufrage avant le port. D'où sa confiance sans fièvre ni agitation, sa dignité sereine, ce caractère de majesté qui a passé du Christ en elle. D'où encore son courage tranquille à relever les grands défis que lui lance périodiquement le monde, au temps du paganisme, ou des investitures laïques, ou du rationalisme, ou aujourd'hui de l'athéisme communiste ou raciste.

Quand elle est conduite par une foi très haute, quand elle se confie sans plus rien réserver, quand elle est amoureuse et qu'elle est en outre assaillie d'épreuves, l'espérance prend le nom d'abandon. L'abandon est « un pur amour, une pure espérance, une pure foi » qui « s'exercent dans l'obscurité »[1]. Comment l'Eglise vivrait-elle sans abandon ? C'est au milieu de maux incroyables qu'il lui faut marcher, les yeux bandés, vers la patrie.

3. *La charité et le don de sagesse.* — Aimer c'est vouloir du bien à quelqu'un et la charité est l'amour surnaturel par lequel nous voulons le bien divin lui-même à Dieu, non pas sans doute comme à une personne distante et séparée de nous (ce serait encore un pur amour de bienveillance), mais comme à une personne proche, nous aimant en premier, se communiquant elle-même et immédiatement en premier à nous (voilà l'amour d'amitié)[2]. « Dieu est amour, et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (I Jean, IV, 17). « Pour nous, aimons, car lui-même le premier nous a aimés » (I Jean, IV, 19). « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître, je vous ai appelés amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père je vous l'ai fait connaître » (Jean, XV, 15).

Cet amour en retour pour un Dieu qui nous aime, échange brûlant entre la terre et le ciel, flamme accrue et attisée par l'Evangile, et qui sera portée intacte à travers les âges, est le fond même de l'Eglise. Il change son cœur en celui de Dieu comme le charbon est changé en feu, faisant qu'elle n'est plus qu'un seul esprit avec Dieu : « Qui adhère au Seigneur est [avec lui] un seul esprit » (I Cor., VI, 17). Elle est, de ce fait, remplie de l'esprit de sagesse qui, par connaturalité et compassion avec les choses divines, lui fait juger de tout par les raisons les plus

[1] J.-P. DE CAUSSADE, S.J., *L'abandon à la providence divine*, édit. 1928, t. I., p. 60.
[2] JEAN DE SAINT-THOMAS, II-II, qu. 23 à 47 ; disp. 8, a. 1 ; t. VII, p. 407 et suiv.

hautes [1]. Elle pénètre d'abord dans le cœur de Dieu « puisque l'esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu » (I Cor., II, 20), et c'est la raison qui lui fait connaître, par un instinct qui les lui rend douces à croire, les suprêmes révélations sur Dieu qui a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique dans le mystère de la croix et de l'eucharistie.

Pour nous efforcer d'attirer l'attention sur les effets collectifs de la charité de l'Eglise, commençons par passer en revue son objet matériel premier qui est Dieu et ses objets matériels secondaires qui sont les créatures.

L'amour collectif de l'Eglise est, enracinée au sein d'elle-même, inviscérée en elle-même (c'est pourquoi l'on dit que l'amour est intime, on parle des entrailles de la charité [2]) la complaisance qui la tourne vers Dieu, de telle sorte que son être est *de se porter vers Dieu habitant en elle et qui est plus elle qu'elle-même.* Elle sort donc d'elle-même par « extase » d'amour, pour s'inquiéter du bien divin et pourvoir à ce qui touche au bien divin [3]. D'où son zèle à rappeler les droits souverains de Dieu. Et la douleur qu'elle éprouve de l'offense faite à Dieu. Elle juge du péché non seulement comme le fait la sagesse humaine, par ses effets extérieurs, individuels ou collectifs. Elle en juge surtout par rapport au droit divin qui est lésé. Elle comprend que Dieu étant l'Amour infini a le droit d'être aimé par-dessus tout, que c'est un mal infini qu'il faut pleurer avec larmes brûlantes de lui voler cet amour. Elle sait bien que la miséricorde divine pardonne septante fois sept fois et au delà, mais que lorsqu'elle est méprisée et le cœur endurci, la mort vient éterniser l'affreux désordre de l'âme: la fidélité avec laquelle l'Eglise conserve, dans un monde qui ne croit plus à la rigueur divine, la révélation évangélique de l'enfer témoigne qu'elle révère le droit absolu, sur toute liberté créée, d'un amour infini qui s'est laissé crucifier.

« Vous serez bienheureux quand il vous insulteront, persécuteront, diront par mensonge tout mal possible contre vous à cause de moi: réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse car votre récompense est grande dans les cieux » (Mt., v, 11-12). Le prix mystérieux de la souffrance, du mépris, de la persécution, pleinement manifesté par ces paroles, a été connu par les saints de tous les temps. En contemplant la Sagesse martyrisée et crucifiée, ils ont compris « combien il est impossible de pénétrer dans l'épaisseur de la sagesse et de la richesse de Dieu sans entrer de toutes manières dans l'épaisseur de la souffrance » et « combien l'âme qui désire pour de vrai la sagesse, désire d'abord pour de vrai s'enfoncer plus avant dans l'épaisseur de la croix, qui est le chemin de la vie,

---

[1] Cf. saint THOMAS, II-II, qu. 45, a. 1 et 2.
[2] Cf. saint THOMAS, I-II, qu. 28, a. 2.
[3] Ibid., a. 3.

par lequel peu entrent »[1]. L'illumination surnaturelle de toutes les formes de la souffrance, effective et complète chez les saints, enviée, désirée, ébauchée partout ailleurs, est l'un des signes prodigieux de la charité intime de l'Eglise.

C'est un même acte par lequel nous voyons la lumière et les objets qu'elle touche. Pareillement, c'est un même acte par lequel nous aimons l'Amour divin et *les êtres sur lesquels il descend*. L'amour de charité de l'Eglise s'étend ainsi à toute la création, vraiment aimée *elle-même*, à savoir comme bien créé (objet « matériel » secondaire de la charité) distinct du bien incréé (objet « matériel » premier de la charité), mais aimée *en Dieu* (objet formel de la charité), c'est-à-dire aimée dans le meilleur d'elle-même, dans ce que Dieu chérit en elle: seule manière non décevante d'aimer soi-même, les autres et tout ce qui est créé.

C'est ainsi qu'il n'y a qu'une charité aimant Dieu pour Dieu et le prochain pour Dieu. «Si quelqu'un dit: j'aime Dieu, et que son frère il le haïsse, il est menteur... Voici le commandement que nous avons de Dieu: que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (I Jean, IV, 20 et 21). L'Eglise aimera de charité divine tous les hommes[2]. Elle est un instrument de salut non seulement pour ses propres enfants, mais encore pour le monde entier; ce n'est pas elle, ce sont les jansénistes qui ont oublié que c'est pour tous les hommes que le Christ est mort et a versé son sang[3].

L'amour de l'Eglise s'en va d'abord aux *âmes*, créées et rachetées pour glorifier Dieu. Son esprit est essentiellement apostolique, essentiellement missionnaire. Il l'a toujours été. Il le sera toujours. « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et combien je désire qu'il soit déjà allumé ! » (Luc, XII, 49). Cette parole d'amour est sans cesse reprise au cours des âges par l'Eglise. Un François d'Assise part en mission pour chercher le salut des âmes et le martyre. « Comment est-il possible qu'on n'aime pas Dieu ? Je voudrais mettre le feu au monde entier, afin que nous aimions tous ensemble notre Dieu », dit un Paul de la Croix[4]; et Thérèse de Lisieux: « Je voudrais avoir été missionnaire depuis la création du monde et continuer de l'être jusqu'à la consommation des siècles »[5]. Toutes expressions, qu'on pourrait facilement multiplier, d'un zèle toujours brûlant en l'Eglise.

---

[1] Saint JEAN DE LA CROIX, *Cantico espiritual*, cancion 35; Silverio de Santa Teresa, t. III, p. 161, n° 9 (variante, p. 403, n° 13). Dom Chevallier coupe autrement la fin de la phrase: « Parce que peu entrent, parce que le désir d'entrer, etc... » *Le cantique spirituel...*, texte critique, Paris 1930, p. 290.

[2] Et certain usage qu'elle a cru devoir faire du pouvoir coercitif, à un moment déterminé et d'ailleurs révolu de sa durée, elle ne peut le regarder elle-même comme légitime, que dans la mesure où il a été dicté par un authentique amour de charité à l'égard des âmes, qu'elle pouvait raisonnablement espérer défendre, par ces mesures extrêmes, contre les pires malheurs.

[3] Cf. Denz., n° 1096.

[4] STRAMBI, *Vie du B. Paul de la Croix*, Paris 1861, t. I, p. 345.

[5] *Histoire d'une âme*, ch. 11.

Mais l'amour de l'Eglise s'étend à toute la *vie temporelle* des hommes. « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... » En même temps que les œuvres de la miséricorde spirituelle comme prier, puis enseigner, conseiller, consoler, corriger..., la chaleur de son amour a fait fleurir dans le monde les œuvres de la miséricorde temporelle: nourrir les pauvres, les vêtir, les hospitaliser, visiter les malades, racheter les captifs, enterrer les morts [1]. Par ses vrais enfants, laïcs, clercs, religieux, elle pourvoira à tout: monts-de-piété pour combattre l'usure, dons pour racheter les captifs, distributions quotidiennes de vivres, distributions extraordinaires en temps de famine, refuges de nuit pour voyageurs et mendiants, asiles pour enfants trouvés, maisons-Dieu pour malades et vieillards, léproseries, confréries pour assister les condamnés et enterrer les pauvres [2]. Si sommaires ou insuffisantes qu'elles aient été, ces innombrables institutions sont la manifestation de son immense amour de charité pour les hommes qu'elle regarde comme les membres souffrants de Jésus-Christ. Et quand le poids des difficultés, le manque de ressources, la lassitude de la nature, l'égoïsme du péché, toutes misères que nous connaissons bien, menaceront d'étouffer ces pauvres créations de la charité, l'Eglise, toujours inventive, trouvera des formules plus adaptées au temps, où son amour divin des hommes pourra se frayer un nouveau passage.

L'amour de charité de l'Eglise s'étend même à la *nature sensible*. Il change les yeux qui la regardent. « Observez les lis des champs, comment ils grandissent: ils ne peinent ni ne filent, mais je vous dis que Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux » (Mt., VI, 28-29). Cette vision de la magnificence divine dans la plus humble réalité demeure en l'Eglise. Elle ne méprisera ni la poésie, ni rien de ce qui est créé. « En la vive contemplation et connaissance des créatures, chante saint Jean de la Croix, l'âme se rend compte avec une grande clarté qu'il y a en elles une si grande abondance de grâces, de vertus, de beauté venues de Dieu, qu'elles lui paraissent être toutes vêtues d'une admirable beauté naturelle, dérivée et participée de l'infinie beauté surnaturelle du visage de Dieu, dont le regard revêt de beauté et d'allégresse le monde et tous les cieux » [3]. « Oh ! que c'est un grand Seigneur qui a fait cette belle fleur », s'écriait la bienheureuse Marie de l'Incarnation. « Parfois elle était longtemps à regarder une feuille ou une fleur et disait: Oh ! qu'il est digne d'amour ! oh ! combien il nous a aimés » [4].

---

[1] Cf. saint THOMAS, II-II, qu. 22, a. 2.

[2] Léon LALLEMAND, *Histoire de la charité*, Paris, 1903; t. II, Les neuf premiers siècles de l'ère chrétienne; t. III, Le moyen âge. Voir aussi, pour le moyen âge, Frédéric HURTER, *Tableau des institutions et des mœurs de l'Eglise au moyen âge, particulièrement au XIII^e siècle sous le règne du pape Innocent III*, 3 vol., Paris, trad. par Jean Cohen, Paris, 1843; Léon GAUTIER, *La chevalerie*, Paris, 1883, voir l'index aux mots: blessés, hôpitaux, malades, pauvres.

[3] *Cantico espiritual*, cancion 6; Silv. t. III, p. 36 (et p. 225).

[4] André du VAL, *Vie de la B. sœur Marie de l'Incarnation, M^me Acarie*, n^lle édit. Paris, 1893, p. 529.

Saint Paul de la Croix, voyant au printemps la campagne couverte de verdure et de fleurs fut saisi d'un tel élan du cœur vers la grandeur de Dieu qu'il entra en extase et demeura soulevé au-dessus de terre [1]. Si vous alliez au jardin, disait-il, et que vous demandiez à une fleur: qui es-tu ? elle ne répondrait pas: je suis une fleur, elle répondrait: je suis une voix, *ego sum vox*. La vue des fleurs l'émouvait d'une manière si extraordinaire que sentant venir l'extase il les touchait de son bâton en leur disant: taisez-vous, taisez-vous ! [2] L'Eglise entière redit fidèlement dans sa liturgie le chant du psalmiste (Ps. XVIII, 1-4):

*Les cieux racontent la gloire de Dieu*
*et le firmament annonce l'œuvre de ses mains ;*
*le jour crie au jour sa louange*
*la nuit l'apprend à la nuit :*
*ce n'est pas un langage ce ne sont pas des paroles*
*dont la voix ne soit pas entendue !*

Nous venons de relever le caractère collectif, cosmique, de la charité de l'Eglise en suivant l'ordre de ses différents objets matériels. Mais l'effet collectif principal de la charité théologale résulte de sa nature même. La charité, du seul fait qu'elle est charité, unifie, à la manière d'un lien spirituel, l'Eglise tout entière.

Cet effet commence à se produire dès l'instant où apparaissent les premiers degrés de la charité. Mais pour en comprendre toute la profondeur, toute l'universalité, toute la puissance, il faut considérer la charité éminente des parfaits, c'est-à-dire de ces hommes qui, ayant quitté la voie des commençants et passé par les purifications douloureuses des sens et de l'esprit, sont pleinement unis à Dieu, pleinement transformés en lui. Nous croyons que depuis la venue du Christ cet état sublime de l'« union transformante » ou du « mariage spirituel » de l'âme avec son Dieu, est toujours réalisé à l'intérieur de l'Eglise militante, dans le cœur de quelques grands saints. Autrement l'Eglise ne mériterait pas, d'une manière parfaite, le nom d'Epouse par lequel Jean-Baptiste la salue dès le principe (Jean, III, 29). En ces âmes qu'elle a consumées, la charité suprême de l'Eglise est mise à nu ; ses propriétés, avant d'être énoncées, sont perçues d'une manière expérimentale, intime, qui reste au-dessus du discours, et que le langage ne peut rendre adéquatement. Nous allons essayer toutefois de rapporter ce qu'un ami de Dieu comme Tauler dit du rôle unificateur de la charité, surtout de la charité éminente des saints.

Si l'on considère son être accidentel et entitatif, l'on doit dire que cette charité réside dans tel chrétien, dans tel saint. Mais si l'on

---

[1] STRAMBI, *Vie du B. Paul de la Croix*, t. I, p. 348.
[2] L. Th. de JESUS, *Hist. de saint Paul de la Croix*, Poitiers, 1869, p. 364.

considère son être spirituel et intentionnel, il faut dire qu'elle déborde bien au delà, qu'elle se diffuse spontanément dans toute l'Eglise pour atteindre jusqu'à ses extrêmes limites. Son mystère propre, c'est que, prisonnière, circonscrite, incommunicable en tant qu'« accident », en tant que réalité inhérente à tel sujet, elle est libre, infinie, communicable en tant que réalité « spirituelle », en tant qu'amour divin qui s'étend à tout l'univers. De ce dernier point de vue, la charité apparaît par nature comme *omniprésente*, comme parfaitement diffusible. De cette première propriété découlent deux de ses caractères.

Tout d'abord, la charité est *informante*, vivifiante. Elle s'empare de tout ce qui se fait d'extérieur dans l'Eglise, pourvu qu'il s'agisse d'une chose bonne en soi, en vue de lui communiquer un esprit de vie. Elle supplée, pour le compte de l'Eglise, à tous les défauts d'attention, à tous les manques d'amour dont les serviteurs négligents demeurent responsables pour leur propre compte. « Ah, combien il y a de psautiers et de nocturnes récités, de messes lues et chantées, de grands sacrifices accomplis, dont le bénéfice ne va aucunement à celui qui pose ces actes». Il en va de ces gens comme de ceux « qui travaillent le blé et le vin: ce n'est pas à eux qu'est donné le meilleur, ils mangent du pain de seigle et boivent de l'eau »[1]. Mais à côté de ces hommes sans ferveur, il en est d'autres qui sont des vases débordants; notre Seigneur les touche d'un doigt, alors la plénitude des dons monte rapidement au-dessus des bords et se répand au dehors. « Ils ne laissent rien perdre de ce qui s'est jamais fait, du plus petit bien comme du plus grand, pas la moindre petite prière, ni la moindre idée pieuse, ni le moindre acte de foi; ils rapportent tout à Dieu avec un amour agissant, et offrent tout au Père du ciel »[2]. Il n'est pas d'œuvre « si modeste et si petite soit-elle, son de cloche ou flambée de cierge » qu'ils ne parviennent à utiliser pour le compte de l'Eglise, en la vivifiant d'avance *a radice* par leur amour. En telle sorte que les multiples démarches extérieures de l'Eglise ne font plus qu'une seule bonne œuvre dans laquelle s'extériorise l'esprit qui veille continuellement dans le cœur de ces hommes. « C'est de l'intérieur que l'extérieur tire toute sa force. C'est comme si tu avais un vin généreux, si fort qu'une seule goutte mise dans un foudre d'eau pût changer toute l'eau en bon vin: ainsi en est-il de la vie intérieure, dont une seule goutte donne une valeur supérieure à toute la vie extérieure »[3]. Plus leur charité est ardente, plus elle soulève au-dessus de leur propre valeur les œuvres qui sont faites avec un moindre amour, leur prêtant une vie et un éclat nouveaux, si bien que ces œuvres sont plus à eux qu'à ceux qui les ont faites, et que Dieu les reçoit davantage de leurs mains que des mains de leurs auteurs. De ce point de vue, l'on dira que la charité intensive de l'Eglise à chaque

---

[1] *Sermons de Tauler*, édit. de la Vie Spirituelle, t. II, p. 189.
[2] Ibid., p. 193.
[3] Ibid., p. 189.

moment de son existence, se concentre, de cercle en cercle, dans les âmes les plus pures, les plus crucifiées, les plus aimantes, pour s'étendre à partir de là spirituellement, universellement, à tout ce que fait l'Eglise. « Dès lors, écrit Tauler, que j'aime plus le bien de mon frère qu'il ne l'aime lui-même, ce bien est plus vraiment à moi qu'à lui »[1]. Il écrit encore, à propos des âmes transformées: « De cet état, ces hommes privilégiés s'abaissent ensuite de nouveau vers tous les besoins de la sainte chrétienté et ils s'emploient alors, avec une sainte prière et un saint désir, à demander tout ce que Dieu veut qu'on lui demande; ils s'occupent de leurs amis, des pécheurs, des âmes du purgatoire, ils pourvoient en toute charité aux besoins de chaque homme en toute la sainte chrétienté, non pas en priant individuellement pour dame Mathilde ou Cunégonde, mais d'une manière toute simplifiée et essentielle... Puis ils reportent leurs regards dans l'abîme de l'amour, dans la fournaise de l'amour, et s'y reposent. Alors cette ardente flamme d'amour retombe comme une rosée sur tous ceux qui, dans la sainte chrétienté, sont dans le besoin, pour, de là, retourner bientôt dans l'abîme divin, à l'aimable repos des silencieuses ténèbres. C'est ainsi qu'ils entrent et sortent et demeurent cependant toujours dans l'aimable et silencieux abîme où est leur être, leur vie, où est aussi tout leur agir et tout leur mouvement... Ce sont de nobles hommes utiles à toute la chrétienté; ils servent à l'amélioration de tous les hommes, à la gloire de Dieu, à la consolation de tous. Ils habitent en Dieu et Dieu habite en eux »[2]. Voilà le principe de l'informativité de l'amour.

S'il est vrai, comme nous l'avons dit tout à l'heure, que la charité, tout en étant finie entitativement, est universelle spirituellement, il faudra penser avec Tauler que la charité d'une seule âme est capable, spirituellement, et à proportion de son intensité, non seulement de donner une vie à tout le corps de l'Eglise, mais encore de recevoir en partage les trésors des autres âmes, et de s'enrichir des biens mêmes du Christ. Sous cet aspect, la charité apparaît non plus comme spirituellement informante, mais plutôt comme spirituellement informée. Elle est comme un cristal qui concentre en lui, selon sa limpidité, la clarté extérieure du jour. Elle recueille tout ce qui est autour d'elle ou au-dessus d'elle, pour le faire sien, pour se l'approprier. On pourrait parler de son *absorplivité*. L'amour, dit Tauler, tire tout à lui, il amène en son vase tout ce qui se fait de bien dans le monde[3]. « Que saint Paul ait eu un ravissement, c'est que Dieu le voulait pour lui, et non pas pour moi ; mais si je goûte la volonté de Dieu, ce ravissement m'est plus cher en saint Paul qu'en moi-même, et une fois que je l'aime vraiment en lui, ce ravissement

---

[1] Ibid., p. 207.

[2] Ibid., p. 24. Où Tauler parle des besoins de la chrétienté, lisons: les besoins de l'Eglise et du monde qu'elle veut sauver.

[3] Ibid., p. 189.

et tout ce que Dieu a fait à l'apôtre, dès lors que je l'aime en lui aussi bien que s'il était en moi, est aussi vraiment mien que sien» non pas sans doute entitativement, mais néanmoins réellement, spirituellement, et si ma charité pouvait égaler celle de l'apôtre, ses privilèges m'appartiendraient, de cette manière toute spirituelle, aussi intensément qu'à lui. « Je dois avoir les mêmes dispositions vis-à-vis de quelqu'un qui serait au delà des mers, fût-il mon ennemi. Telle est la solidarité qui convient au corps spirituel »[1] ou mystique. La puissance absorptive de l'amour passe les frontières de la mort. Elle est une des raisons pour lesquelles les âmes du purgatoire participent à nos pauvres richesses et aux richesses débordantes des grands saints vivant au milieu de nous: « Allons, cher Seigneur, pensent-ils, ayez pitié des pauvres pécheurs qui ont fait des œuvres et les ont perdues. Donnez-leur les miettes de votre riche table et achevez de les convertir[2] en purgatoire. Allons, Seigneur, donnez-leur de ces miettes: c'est ainsi que la mesure des cœurs débordants se répand sur toute l'Eglise »[3]. Elle permet l'intercommunication des biens de la terre et du ciel. « L'amour, écrit encore Tauler, absorbe aussi tout le bien qui se trouve au ciel dans les anges et dans les saints... Les maîtres disent que, dans la vie éternelle, l'amour est si grand qu'une âme qui connaît la supériorité d'amour d'une autre âme s'en réjouit très fort, autant que si cet amour était sien ; et plus on a, sur terre, de pareils sentiments, plus noblement on jouira du bien, là-bas, dans l'éternelle félicité. Celui qui saisit ainsi le plus de bien avec la mesure de la charité est celui qui en possédera le plus là-haut »[4]. C'est ainsi que « je puis devenir riche de tout le bien qui se trouve dans tous les amis de Dieu, au ciel et sur la terre, et aussi de celui qui est dans la Tête »[5] c'est-à-dire dans le Christ. Mais c'est spirituellement, non entitativement, que nous possédons toute la richesse du Christ, et il est impossible qu'en nous la charité soit jamais ce qu'elle a été en Jésus[6]. Faut-il rappeler ici que le principe de l'absorpti-

---

[1] Ibid., p. 207. L'Eglise est un Corps spirituel non seulement parce que la charité inhère entitativement en elle, mais encore parce qu'en chaque chrétien la charité rassemble spirituellement toute l'Eglise.

[2] C'est-à-dire de les purifier: Tauler vient d'expliquer qu'« une fois dans l'autre monde, tout est accompli, on ne peut plus rien retrancher ni ajouter ».

[3] Ibid., p. 192.

[4] Ibid., p. 190.

[5] Ibid., p. 208.

[6] Ibid., p. 97. Là où son maître Eckhart s'était égaré, Tauler, guidé par une expérience plus authentique et plus haute des choses divines, devient un guide très sûr. On connaît les 11e, 12e et 13e propositions d'Eckhart censurées en 1329: « Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique en la nature humaine, tout cela m'a été donné ; ici je n'excepte rien, ni l'union ni la sainteté, mais tout a été donné à moi comme à lui ». « Tout ce que la Sainte Ecriture affirme du Christ se vérifie de tout homme bon et divin ». « Tout ce qui appartient en propre à la nature divine appartient en propre à l'homme juste et divin; en conséquence, cet homme fait tout ce que Dieu fait, il a créé conjointement avec Dieu le ciel et la terre, il engendre le Verbe éternel, et Dieu ne saurait rien faire sans un tel homme. » Denz., nos 511, 512 et 513; cf. aussi 527. Tandis que Tauler affirme toujours que, dans l'état d'union transformante, l'homme est identifié au Christ et à Dieu non *par nature* ou entitativement, mais *par grâce* ou spirituellement Eckhart

vité de l'amour, en vertu duquel l'âme qui est dans la charité bénéficie de toutes les œuvres faites par ceux qui sont dans une plus grande charité, qu'on peut considérer comme une détermination d'un principe plus général, qu'il appelle le principe de l'intercommunication des biens de charité [1], est le premier auquel saint Thomas recourt pour expliquer les rapports mutuels des âmes, qu'elles soient dans le temps, ou en purgatoire, ou déjà dans le ciel [2].

C'est parce que la charité d'une âme est omniprésente spirituellement qu'elle peut être, suivant les cas, par rapport aux biens de l'Eglise entière, informante ou informée, vivifiante ou vivifiée. Mais d'où lui vient cette mystérieuse omniprésence spirituelle ? La cause en doit être recherchée dans le fait que la charité est la plus haute participation à la nature divine, à la spiritualité et à l'omniprésence divines, qui soit possible ici-bas. La charité tend de soi à transformer, de clarté en clarté, l'homme en Dieu. Et quand l'homme s'est laissé envahir, quand il n'y a vraiment plus rien en lui qui fasse résistance, il est vraiment divinisé. Il devient « aussi déicolore que ce qui est en Dieu..., tout ce qui est en cet homme est imprégné et informé d'une manière transcendante... On a bien raison d'appeler déiforme un tel homme, car qui le verrait, le verrait comme Dieu, Dieu seulement par grâce assurément » [3] c'est-à-dire qu'il est identifié à Dieu, non pas certes entitativement, mais spirituellement, selon l'être intentionnel de l'amour. « Il devient réellement par grâce ce qu'est Dieu essentiellement par nature » [4]. Son esprit « s'épanche dans le divin abîme. Il se déverse tout en restant plein, comme si on jetait une petite cruche dans la mer sans fond, elle serait bientôt pleine et déborderait tout en continuant

---

paraît songer sans cesse à une identification d'ordre entitatif. Il croit qu'en vertu de l'union hypostatique le Verbe, en s'unissant à la nature humaine, commune à tous les hommes, leur a conféré à tous les mêmes privilèges. Cf. G. THERY, O.P., *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, Vie Spirituelle, mars 1924, p. [181]; janv. 1926, p. [59]. A la différence de Tauler et de saint Jean de la Croix, Eckhart ne distingue pas non plus nettement l'identification à Dieu *par nature*, de l'identification *par union d'amour*. Cf. G. THERY, ibid., mars 1924, p. [178]; mai 1925, pp. [154] et [186]. Sur la manière dont, selon saint Jean de la Croix, l'âme transformée en Dieu participe aux spirations divines, et sur les expressions d'Angelus Silesius rappelant les derniers mots de la 13e proposition d'Eckhart, voir Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1932, p. 749 et suiv.; p. 668, note.

[1] « Propter communicantiam in radice operis, quae est charitas. » Saint THOMAS, IV *Sent.*, dist. 45, qu. 2, a. 1, quaest. 1.

[2] « Tous ceux qui sont unis entre eux par la charité reçoivent de leurs œuvres mutuelles un réconfort qui se mesure au degré de leur propre charité. Même dans la patrie chacun se réjouira des biens des autres. Aussi, la *communion des saints* est-elle un article de foi. » Ibid. Or « la charité, qui est le lien unissant entre eux les membres de l'Eglise, s'étend non seulement aux vivants mais encore à ceux qui sont morts en la possédant... Et ainsi, déjà simplement en vertu de l'union de charité, les suffrages des vivants peuvent secourir soit les autres vivants, soit les défunts. » Ibid., quaest. 2. Pour autant qu'ils atteignent les défunts en raison de la seule charité, qui rend communs tous les biens, *quae facit omnia bona communia*, nos suffrages profitent davantage, alors même qu'ils ne leur seraient pas spécialement destinés, aux défunts qui sont plus remplis d'amour, leur apportant une consolation intérieure capable de les soulager dans leurs peines. Ibid., a. 4, quaest. 1.

[3] *Sermons de Tauler*, t. II, p. 224.

[4] Ibid., p. 212.

d'être pleine »[1]. « L'abîme créé appelle en soi l'abîme incréé, et les deux abîmes ne font plus qu'une seule unité, un pur être divin. Là l'esprit s'est perdu dans l'esprit de Dieu, il s'est noyé dans la mer sans fond »[2]. Saint Paul n'avait-il pas dit: « Celui qui adhère au Seigneur fait avec lui un seul esprit » (I Cor., VI, 17)? Tauler est ici le plus sûr, le plus abondant des théologiens: « Lorsque le Verbe éternel est dit dans le fond de l'âme, et si le fond a autant de préparation et de réceptivité qu'il en faut pour recevoir le Verbe dans sa totalité, par manière de génération, et non seulement partiellement, mais pleinement » ces expressions opposent les contacts accidentels obtenus par une multiplicité d'actes de foi et de charité, au toucher substantiel donné par un seul acte où le fond de l'âme est engagé, « le fond devient alors un avec le Verbe, il devient le même être que le Verbe, bien que le fond garde son essence créée, mais il a la pleine unité d'union. C'est ce qu'atteste notre Seigneur quand il dit: *Père, qu'ils soient un, comme nous sommes un ;* et aussi quand il disait à saint Augustin: *Tu seras changé en moi.* Mes enfants, on n'en arrive là que par ce chemin de l'amour »[3]. Comment l'âme alors ne recevrait-elle pas en partage, spirituellement[4], tous les attributs de la divinité, son éternité, son immensité, son omniprésence ? Les trois personnes divines sont merveilleusement présentes en elle, le Fils lui donne sa lumière, le Saint-Esprit lui donne sa douceur, le Père lui donne « pleine puissance sur son royaume, sur le ciel et la terre, voire sur lui-même, afin qu'elle soit maîtresse de tout ce dont il est le Seigneur, et que Dieu soit en elle par grâce tout ce qu'il est et tout ce qu'il a par nature. La mesure est si abondamment remplie que le monde entier s'en trouve enrichi. Si ces gens n'existaient pas dans la chrétienté, le monde ne subsisterait pas une heure ;car leurs œuvres sont de beaucoup plus importantes et meilleures que tout ce que peut faire le monde entier »[5]. Est-ce que l'on n'entend pas déjà dans ces mots le cri que jettera saint Jean de la Croix: « Miens sont les cieux et mienne es-tu terre, et miennes sont les nations, les justes sont miens et miens les pécheurs, les anges sont miens et la Mère de Dieu est mienne et toutes les choses sont miennes, et Dieu lui-même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien et tout entier pour moi. Eh bien, que demandes-tu et cherches-tu, mon âme ? Tien est tout ceci et tout est

---

[1] Ibid., p. 182.

[2] Ibid., p. 225.

[3] Ibid., p. 260.

[4] On ne peut distinguer en Dieu l'être entitatif, par lequel il est lui-même, et l'être spirituel, par lequel il est éminemment tous les autres êtres. Au contraire, dans toutes les créatures spirituelles, anges ou hommes, l'être entitatif, par quoi elles sont elles-mêmes et l'être spirituel, par quoi elles reflètent en elles Dieu et le reste des choses, sont réellement distincts. Comparer, comme le faisait Eckhart (cf. Denz., n° 510), la transformation de l'homme en Dieu à la conversion eucharistique du pain au corps du Christ, c'était vouloir, apparemment, ramener une transformation spirituelle à une transformation entitative. Ici encore Tauler est plus profond et donc plus exact que son maître.

[5] *Sermons de Tauler,* t. II, p. 183.

pour toi, n'ambitionne pas moins, ne t'arrête pas aux miettes qui tombent de la table de ton Père »[1]. De tels hommes font *partie* de l'Eglise sans doute, et dans l'ordre entitatif leur sainteté s'ajoute à celle des autres saints pour composer la sainteté *totale* et magnifique de l'Eglise; mais, spirituellement, c'est toute l'Eglise avec ses saints, avec la sainte Vierge et les apôtres, avec le Christ qui en est la tête, et Dieu lui-même qu'elle s'efforce de glorifier, qui se reflète divinement dans le très clair miroir de leur âme. L'Eglise les possède et les contient; mais, à leur tour, ils la possèdent et la contiennent tout entière dans leur propre cœur. Et personne ne devine autant qu'eux ce qu'elle est, car il n'y a, en effet, pas d'autre moyen de la connaître expérimentalement, de l'éprouver et de la vivre, que cette mutuelle inclusion de l'amour.

Il faut encore parler ici de la virginité de l'Eglise.

L'Eglise, épouse du Christ, est pareille à la Vierge, en qui elle atteint sa plus pure et sa plus haute réalisation. Elle est appelée, dans l'Apocalypse, à la fois « fiancée » et « épouse »[2] (XXI, 9). Saint Paul révèle à l'Eglise de Corinthe que le Christ veut l'aimer comme une fiancée: « J'ai conçu pour vous une jalousie de Dieu; car je vous ai fiancés à un Epoux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. Mais je crains bien que, comme Eve fut séduite par l'astuce du Serpent, ainsi vos pensées ne se corrompent et ne perdent leur simplicité à l'égard du Christ. Car si quelqu'un vient vous prêcher un autre Jésus..., vous le supportez fort bien » (II Cor., XI, 2-4). La *Lettre des martyrs de Lyon*, en 177, raconte la joie de la « vierge-mère », de l'Eglise, lorsqu'elle vit les apostats reprendre courage.

Saint Augustin a souvent confessé, soit à propos du texte de saint Paul, soit à propos de la sainte Vierge, la virginité de l'Eglise. « Comment l'Eglise est-elle une vierge chaste, si ce n'est par l'intégrité de sa foi, de son espérance, de sa charité ? Le Christ, qui devait faire la virginité dans le cœur de l'Eglise, l'a sauvegardée dans le corps de Marie »[3]. Toute l'Eglise est appelée vierge, car, si tous ses membres ne gardent pas la virginité du corps, « tous gardent la virginité de l'esprit. Quelle est cette virginité de l'esprit ? Une foi intègre, une espérance ferme, une charité sincère »[4]. La vierge que Job se garde d'oublier, c'est l'Eglise dont il prédit les mérites « en ceux qui persévéreront jusqu'à la fin, lors des grandes épreuves, quand l'iniquité abondera, et que la charité de beaucoup se refroidira »[5]. Comme Marie, « l'Eglise aussi est vierge et mère. Quelle

[1] *Les avis, sentences et maximes*, édit. Dom Chevallier, 1933, p. 191.

[2] « Ce dernier mot peut fort bien n'être pas une glose, mais ces deux termes unis exprimeraient la pureté virginale et perpétuelle de l'Epouse mystique, de même que la sainte Vierge, dans une leçon probablement authentique de Luc II, 5, ...est appelée *fiancée épouse.* » E.-B. ALLO, O.P., *L'Apocalypse de saint Jean*, p. 344.

[3] *Sermo CLXXXVIII*, n° 4.

[4] *In Joann. Ev.*, tract. 13, n° 12.

[5] *Annotationes in Job*, in cap. 31.

intégrité protégeons-nous, si elle n'est pas vierge ? Et quelle descendance exhortons-nous, si elle n'est pas mère ? Marie a enfanté corporellement le Chef de ce corps ; l'Eglise enfante spirituellement les membres de ce Chef. Dans l'une, ni dans l'autre, la virginité n'entrave la fécondité ; dans l'une ni dans l'autre la fécondité ne corrompt la virginité. L'Eglise tout entière est sainte de corps et d'esprit ; et elle est vierge tout entière d'esprit, mais non de corps. Combien est-elle plus sainte dans les membres où elle est vierge à la fois de corps et d'esprit ? »[1] Imitant la Mère de Jésus-Christ, l'Eglise chaque jour enfante ses membres et reste vierge[2].

Cette virginité de l'esprit, qui est pour saint Augustin le privilège de la véritable Eglise, est un bien plus précieux que la virginité corporelle. Elle consiste dans une certaine pureté des vertus théologales, dans une fidélité incorruptible de la foi, de l'espérance, de la charité, dans une délicatesse filiale à recevoir les souffles de l'Esprit. Elle donne à l'Eglise de traverser les épreuves du temps sans être accablée, ni même lassée. « Une vierge vit de Dieu seul, elle souffre ; mais parce qu'elle aime, la souffrance ne peut la tenir captive, ne peut l'arrêter, parce qu'elle vit d'amour, et l'amour c'est la liberté en Dieu. La souffrance est créée, mais l'amour est incréé ; la souffrance est finie, l'amour est infini ; la souffrance est terrestre, l'amour est céleste. La souffrance est permise par Dieu comme remède contre le péché, mais elle n'est pas Dieu, elle n'est que l'*ancilla Domini* qui prépare l'âme aux fiançailles divines... Je voudrais que la souffrance, tout en vous faisant souffrir, ne puisse atteindre l'intime de votre cœur, de votre âme ; car là doit être la joie continuelle, car c'est le sanctuaire de la Divinité ». Cette virginité de l'esprit a paru d'une merveilleuse manière dans les saints apôtres Jean et Paul, ou dans la vie de Catherine de Sienne, que le Seigneur avait chargée de veiller sur son Eglise. Elle cause les aveux de sainte Thérèse : « Le Seigneur m'apprit alors le bien immense qu'il y a à souffrir l'épreuve et la persécution pour l'amour de lui... Aussi, je ne puis plus m'empêcher de désirer les souffrances »[3]. Elle revêt, dans les grandes âmes vierges perdues dans la nuée de la vie contemplative, une délicatesse incomparable. Elles comprennent avec profondeur, d'une manière concrète, que l'Amour ne nous a pas donné son Sang simplement pour nous racheter de nos péchés ; qu'il nous l'a donné aussi et surtout pour nous faire vivre de sa Vie. Dès maintenant, nous sommes incorporés au Christ. Sa passion, sa résurrection, son ascension, agissant ensemble à la manière d'un seul drame rédempteur, ont eu pour fin non seulement de vaincre le péché, mais plus encore d'entraîner, dans une vie meilleure[4], avec son propre

[1] *De sancta virginitate*, cap. 1, n° 2.

[2] *Enchiridion*, cap. 33, n° 10.

[3] *Vie écrite par elle-même*, chap. 33.

[4] Nous pensons que la « grâce du Christ », conférée aux hommes dès le lendemain de la chute, et qui se développe sous la « loi de nature » et sous la « loi ancienne », pour n'atteindre à sa perfection sacramentelle que lors de la venue du Christ, est meilleure que la grâce d'innocence, et que, par le moyen de l'incorporation au Christ, elle conduit l'humanité prise dans

corps individuel, tout son corps collectif: dès ici-bas il commence par ressusciter nos âmes, et il promet plus tard de ressusciter nos corps. Au milieu des épreuves de ce temps, les membres de l'Eglise, crucifiés dans leur corps, doivent vivre par le sommet de l'âme une vie de ressuscités. « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient avec abondance » (Jean, x, 10). « Recevoir cette vie, nous dilater dans la joie de sa plénitude, doit être le but positif de notre vie de chrétiens. Nous n'avons pas assez compris à quel point la fête de Pâques est la fête de la Vie: de la vie personnelle du Christ, et aussi, par suite, de celle de ses membres ». Saint Paul avait écrit: « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu; affectionnez-vous aux choses d'en haut: car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Coloss., III, 1-3).

A tout cela il faut ajouter, afin de l'avoir constamment devant les yeux, que les vertus théologales, qui mettent l'Eglise en contact immédiat avec la Divinité, sont de ce fait « la rue de la ville sainte », le lieu de passage par lequel la Divinité, elle-même, Source infinie de la vie, reflue jusqu'au sein de l'Eglise pour la vivifier et la sanctifier tout entière par son inhabitation substantielle.

### *b) Les vertus morales.*

Les vertus théologales portent immédiatement sur Dieu. Les vertus morales portent immédiatement sur les choses créées, qu'il faut disposer et dont il faut user conformément aux intentions divines. Leur règle est le juste milieu qui se tient au-dessus des formes opposées du mal.

Déjà la vertu morale naturelle, qui cherche le juste milieu s'élevant comme un sommet au-dessus des déviations en sens contraire du péché, s'opposerait à la médiocrité morale, laquelle vit de compromis et cherche un faux milieu entre le bien pur et le mal pur: la prudence réglerait en chaque circonstance l'ordre rationnel à observer, la justice instaurerait cet ordre dans les rapports de l'homme et de ses semblables, la force et

son ensemble, malgré d'innombrables défaillances, à un état de divinisation, de déiformité plus intense que ne l'eût fait la grâce d'innocence. C'est même la raison profonde pour laquelle Dieu a permis la chute en vue de l'Incarnation Rédemptrice. Saint Thomas assure, il est vrai, que les œuvres du premier homme avaient plus d'efficacité méritoire que les nôtres, I, qu. 95, a. 4. Mais Gonet explique en quel sens cette proposition peut et doit s'entendre. Si, dit-il, l'état d'innocence avait persévéré, la grande part des hommes ordinaires auraient eu une grâce plus intense et des mérites plus grands que ceux que l'on rencontre chez les chrétiens communs; mais on trouve, dans l'état de nature déchue et réparée par le Christ, une grande multitude de justes et de saints qui, par l'intensité de la grâce, l'excellence, la multitude, la variété des mérites, s'élèvent au-dessus des justes et des saints qui auraient vécu dans l'état d'innocence. Ainsi est-il vrai de dire que là où le péché a abondé, la grâce a surabondé, et que le Christ a apporté la vie avec abondance. *De variis statibus naturae humanae*, disp. 5, a. 2, n° 10. Cf. SALMANTICENSES, *De Incarnatione*, disp. 2, n° 37. La grâce de rédemption préservatrice, que la Vierge a reçue en prévision de la mort du Christ, est plus haute et meilleure que la grâce d'innocence.

la tempérance l'instaureraient dans les passions de l'appétit irascible et concupiscible.

Mais sous l'influence de la lumière surnaturelle qui, par la foi, l'espérance, la charité, emplit l'Eglise, le juste milieu qui mesure les vertus morales se trouve prodigieusement exhaussé ; elles doivent, à leur tour, devenir surnaturelles.

La prudence surnaturelle de l'Eglise aura pour règle non pas la simple raison, mais l'Evangile. L'Eglise saura tenir compte de la faiblesse de la nature chez les commençants et ne leur demandera, mais d'une exigence rigoureuse, que l'essentiel, *non potestis portare modo ;* mais elle acceptera souvent de devenir folie et de déconcerter les hommes pour mieux ressembler à la Sagesse bafouée et couronnée d'épines. L'esprit de conseil, le don de conseil viendra soutenir en elle la vertu de prudence. Si indispensables, en effet, et si nets que soient les enseignements du magistère, ils laissent forcément dans l'indétermination beaucoup de points concernant soit ce qu'il convient de faire immédiatement, soit la manière de le faire, et les chrétiens, encore qu'intérieurement éclairés sur les détails de l'action d'une façon éminente par la foi et d'une façon prochaine par la prudence, demeureraient hésitants, leurs prudences resteraient timides et incertaines à propos de beaucoup d'initiatives concrètes et contingentes ; d'où résulteraient incontestablement de grands désavantages pour le salut des individus et pour celui du monde. Aussi l'Eglise a-t-elle besoin des illuminations du don de conseil qu'elle reçoit constamment en les meilleurs de ses enfants et par lesquelles le Saint-Esprit la conduit non plus en prenant pour ainsi dire la manière d'agir de l'homme, comme il fait quand il l'éclaire par la seule vertu de prudence, mais en l'élevant en quelque sorte jusqu'à sa manière toute divine d'agir. Ces illuminations du don de conseil, appuyées fortement sur l'espérance et tenant compte, plus que la seule prudence n'oserait le faire, des interventions directes de la toute-puissance divine, sont toujours reconnaissables au principe des grandes initiatives chrétiennes, des grandes réformes, des grandes fondations religieuses. On les rencontre à chaque page des *Fondations* de sainte Thérèse.

La justice surnaturelle sera plus exigeante que la justice naturelle à s'acquitter de ce qui est dû, d'une part à Dieu, créateur et conservateur de la vie tant de la nature que de la grâce, et d'autre part aux individus et aux sociétés qui nous entourent. Elle seule se haussera à régler les devoirs de relations qui nous rattachent au royaume qui, étant dans le monde n'est pas de ce monde, et que saint Paul appelle le corps du Christ, l'Eglise. L'esprit de piété, le don de piété viendra parfaire l'œuvre de la vertu de justice. Sans doute, la justice surnaturelle s'acquitte déjà, sous l'impulsion de la charité, de ce qui est dû au Créateur, puis aux créatures. Mais la mesure du don de piété est encore plus haute. Il se porte vers Dieu comme vers le Père qui, donnant aux hommes la vie divine en participation, a fait d'eux ses enfants. Il révère en tout premier les abîmes de la paternité

divine révélée par le Sauveur dans l'Evangile. « Je fléchis les genoux, dit saint Paul, devant le Père, de qui emprunte son nom toute parenté dans les cieux et sur la terre » (Ephés., III, 14-15). En conséquence, il fait voir dans les créatures même sans raison, même hostiles, des sœurs bien-aimées. Faut-il citer ici ce trait de la petite sœur Geneviève de Saint-Denis, l'une des premières carmélites de France, tellement retenue par ces paroles: *Ego sum vermis et non homo*, que voyant les vers de terre « elle les prenait entre ses mains et les baisait parce que notre Seigneur s'y était comparé »[1]; ou celui de Benoît-Joseph Labre ramassant pour la baiser la pierre tranchante qu'on lui a jetée et qui l'a blessé jusqu'au sang[2]. Mais ce n'est pas le lieu de narrer les merveilles du don de piété qui rend fraternel au cœur des saints jusqu'à notre univers d'exil. Comment tarirait-il dans l'Eglise qui, au temps des calamités et des persécutions, révère encore la main paternelle du Seigneur, et dont les saints ne se retiennent pas d'honorer Jésus dans les pauvres, ni de baiser ses plaies dans celles des malades ?

La force surnaturelle n'aura pas la même règle que la force des philosophes. C'est elle qui fait dire à Jean de la Croix: « Plutôt mourir et crever que pécher; ces paroles dites avec décision purifient, redressent, font croître en charité »[3] et à Charles de Foucauld, au moment où sa nature frémit d'accepter l'« abjection »: « La peur c'est le signe du devoir »[4]. L'esprit de force, le don de force viendra la soulever encore, car bien que surnaturelle, elle reste adaptée à l'infirmité du sujet où elle est déposée; tandis que le don de force change les mœurs du sujet pour le revêtir d'une force divine. « C'est une des choses que nous devons absolument à notre Seigneur de n'avoir jamais peur de rien »[5], écrit encore Charles de Foucauld, et, au dernier moment, il ne fera pas le moindre geste quand quand on lui appuiera le canon d'un fusil sur la tempe. La force surnaturelle de l'Eglise est visible à l'état pur dans les saints. Elle est alors portée dans l'acceptation de toutes les formes de l'épreuve et du martyre à un degré merveilleux. Mais l'Eglise crucifiée tout entière, à qui saurait la regarder, apparaîtrait vraiment comme une extension de la passion du Christ, une extension du sacrifice de la messe *de quo martyrium sumpsit omne principium*[6].

La tempérance surnaturelle, avec les vertus qu'elle comporte: chasteté, sobriété, clémence, douceur, humilité, recherche de la pauvreté et du mépris, dépassera incomparablement tout ce que la tempérance naturelle pouvait entreprendre. Ce n'est pas en vue de faire régner la simple forme de la raison, c'est en vue de faire régner le Christ crucifié qu'elle modère

---

[1] André du VAL, *Vie de la B. sœur Marie de l'Incarnation*, p. 193.
[2] F. M. J. DESNOYERS, *Le bienheureux Benoît-Joseph Labre*, Lille 1862, t. I, p. 188.
[3] BRUNO DE JESUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, Paris 1929, p. 348.
[4] Mgr A. BOUCHER, *La vie héroïque de Charles de Foucauld*, Paris 1931, p. 18.
[5] *Ecrits spirituels de Charles de Foucauld*, Paris 1923, p. 37.
[6] Secreta in feria V post dom. III Quadragesimae.

ou brise les tendances de l'appétit concupiscible. Elle aussi est soutenue par un don du Saint-Esprit: le don de crainte, l'esprit de crainte, « cet amour craintif qu'on éprouve en présence de ce qu'on aime passionnément »[1] et qui porte à fuir, par un instinct sûr tout ce qui, dans la manière de s'attacher aux choses créées, pourrait déplaire à Dieu. Le peu d'estime où il faut avoir les biens créés serait-il jamais oublié dans l'Eglise qui exige tant d'humilité et qui défend si chèrement les trois vœux de religion ? Elle pleurera toujours de voir trop de ses membres, laïques et clercs, se laisser entraîner plus ou moins au fleuve de la concupiscence ; mais les saints veillent et suscitent en elle, à toutes les époques de l'histoire, des réformes pour disputer les âmes au monde et au démon et les tourner efficacement vers l'idéal du sermon sur la montagne.

Ainsi, en plus des trois vertus théologales reines de la vie intérieure et des quatre vertus morales, l'Eglise est la patrie des sept dons qui la rendent mobile et prompte aux souffles du Saint-Esprit. C'est d'eux qu'elle tient sa jeunesse, sa fraîcheur qui se renouvelle, son courage à relever les œuvres ruinées, son inépuisable faculté d'invention, enfin la confiance candide avec laquelle elle se serre contre Dieu au moment où, usant envers elle, comme il l'a fait pour son Fils, d'une providence incompréhensible, il semble la délaisser et la livrer désarmée aux attaques des hommes: c'est comme pour Dieu qu'elle prie alors: *Exsurge Domine, et judica causam tuam.* La grâce sanctifiante, déployée dans la grâce des vertus et des dons, complétée par la grâce sacramentelle, voilà dans l'ordre psychologique et moral les biens les plus précieux de l'Eglise. Ce n'est que pour communiquer et nourrir ces biens tout intérieurs et tout secrets, on ne le redira jamais trop, que l'Eglise exige une totale docilité de tous ses membres au pouvoir sacramentel et au pouvoir juridictionnel.

### *c) Les grâces sacramentelles*

La grâce sanctifiante ne peut jamais exister sans apporter avec elle, au moins au degré initial, les vertus infuses et les dons dérivant d'elle un peu comme dérivent de l'essence de l'âme les puissances opératives, et c'est pourquoi les vertus infuses sont connexes entre elles (bien que, pour la foi et l'espérance, elles puissent encore subsister dans une âme ruinée par le péché mortel). Mais la grâce sanctifiante peut exister ou bien sans rien posséder de la perfection sacramentelle, ou bien sans la posséder universellement quand par exemple la perfection sacramentelle du baptême n'est pas accompagnée de la perfection sacramentelle de la confirmation ou des autres sacrements. En même temps, en effet, qu'il donne ou accroît la grâce sanctifiante, chacun des sept sacrements y

[1] *Ecrits spirituels de Charles de Foucauld*, p. 51.

ajoute une modalité perfective propre qui est comme l'achèvement de la grâce sanctifiante. C'est la raison pour laquelle il y a sept sacrements distincts [1]. Cela explique en outre que la grâce du Christ ne peut atteindre à la perfection septuple de son épanouissement qu'à l'endroit où les sept sacrements sont validement et fructueusement reçus.

Il n'aurait pas été question de grâce sacramentelle au temps de l'état d'innocence, et même la grâce sacramentelle n'apparaît formellement dans le monde qu'avec le Christ et les sacrements de la loi nouvelle. C'est dire qu'elle est tout entière ordonnée à pourvoir aux blessures du péché en serrant très étroitement les chrétiens autour du Christ.

Entreprenant de déterminer d'une façon précise le rôle de la grâce sacramentelle, saint Thomas commence par insister, dans les *Sentences* et dans le *De veritate*, sur ce qu'on pourrait appeler son rôle négatif, sur son rôle médicinal par rapport au péché. Sans doute, dit-il, la grâce des vertus et des dons s'oppose elle aussi au péché, mais en rectifiant les actes qui seraient désordonnés. Tandis que la grâce sacramentelle remédie au mal causé par le péché du fait qu'il attaque le bien naturel des puissances opératives et blesse notre nature. [2] D'où l'on peut inférer, et Jean de Saint-Thomas le fera, que la grâce sacramentelle, puisqu'elle a pour rôle de guérir une blessure permanente, doit consister non pas en un secours simplement actuel, comme le veut Cajetan, mais encore en un secours habituel.

Les blessures de notre nature, que les sacrements doivent guérir, ne sont pas extérieures et visibles, mais cachées et invisibles. Il s'ensuit qu'à la différence des actes résultant des vertus et des dons, les effets propres à chacun des sept sacrements demeurent secrets. Aussi n'y a-t-il pas de noms pour les désigner en particulier. Saint Thomas parlera des divers effets des sacrements comme de « divers remèdes au péché » et de diverses « participations à la vertu de la passion du Seigneur » [3]. Jusqu'ici, on le voit, c'est l'aspect négatif de la grâce sacramentelle qui a été défini.

Dans la *Somme*, saint Thomas exprimera toute sa pensée relativement à la grâce sacramentelle. Elle apporte, dit-il, un secours divin assu-

---

[1] « Gratia quae est in essentia animae non potest esse sine virtutibus; et ideo virtutes in ea habent connexionem. Potest autem esse sine gratia sacramentali; et ideo gratiae sacramentales connexionem non habent. » Saint THOMAS, IV *Sent.*, dist. 1, qu. 1, a. 4, quaest. 5.

[2] « Gratia virtutum opponitur peccato secundum quod peccatum continet *inordinationem actus;* sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod *vulnerat naturale bonum potentiarum.* » Ibid., ad. 2; cf. ad 3.

[3] « Diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati, et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed *virtutes et dona* nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti: unde, secundum nomen, a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: unde *sacramentorum effectus* nomen proprium non habent, sed nomine gratiae nominantur; dicuntur enim gratiae sacramentales; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. » *De veritate*, qu. 27, a. 5, ad 12.

rant « certains effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne » et permettant de joindre « la fin en vue de laquelle est institué » chacun des sept sacrements [1]. La septuple fin des sacrements, saint Thomas accepte encore de l'expliquer en fonction du péché : le baptême faisant face à la carence de la vie spirituelle, la confirmation à l'infirmité des nouveaux baptisés, l'eucharistie à la promptitude à pécher, la pénitence au péché actuel postérieur au baptême, etc. Cependant, cet aspect négatif n'est présenté ici qu'en second lieu. La fin des sacrements de l'Eglise, dit expressément saint Thomas, est d'abord « de parfaire l'homme en ce qui regarde le culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne » [2]. Le mot *vie* est celui qui, dans cette phrase, doit être souligné. Saint Thomas institue en effet un parallèle entre les moments du développement de la vie corporelle, et les sept moments du développement de la vie spirituelle, auxquels il fera correspondre les sept sacrements. Soulignons la portée de ce texte qui donne la raison première du nombre des sacrements, et comprenons dans cette perspective la doctrine de saint Thomas sur la grâce sacramentelle. Saint Thomas a affirmé précédemment que la grâce sacramentelle propre à chacun des sacrements ajoute une perfection nouvelle à la grâce des vertus et des dons. Il ne se contentera donc pas de soutenir ici, comme une lecture superficielle le pourrait faire croire, que le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence..., donnent, accroissent, conservent, restituent *sans plus* la vie spirituelle. Sa pensée est que le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence..., donnent, accroissent, conservent, restaurent *si admirablement* la vie spirituelle qu'ils la dotent, à chaque fois, de modalités perfectives originales, appelées grâces sacramentelles.

On pourrait concevoir en effet que la vie spirituelle apparaisse, croisse, se conserve, se recouvre..., quand bien même les sacrements de la loi nouvelle ne seraient point reçus effectivement, et ne seraient que l'objet d'un désir voire très implicite. Il en fut ainsi chez les justes vivant sous la loi de nature et sous la loi ancienne ; cela continue de se produire de nos jours, ne disons pas d'une manière rare, disons d'une manière exceptionnelle. Si la vie spirituelle est alors substantiellement sauvegardée, elle n'arrive pas cependant à joindre la mesure de perfection qui lui a été assignée ici-bas par le Christ. Mais il en va bien différemment quand la vie spirituelle est donnée par le baptême, accrue par la confirmation, conservée par l'eucharistie, recouvrée par la pénitence. Elle touche alors chaque fois, d'une manière pouvant être sans doute toujours intensifiée, à sa perfection sacramentelle. En d'autres mots, lorsqu'elle nous vient à travers les sacrements de la loi nouvelle, la grâce apporte, avec elle, une manière de subsister apparentée très intimement à la manière dont elle subsiste dans le cœur même du Christ. De telle sorte que, même quand on supposerait de part et d'autre l'égalité dans l'amour, il faudrait

[1] III, qu. 62, a. 2.
[2] III, qu. 65, a. 1.

dire pourtant que le Christ, quand il vient dans le baptême, la confirmation, l'eucharistie surtout, est plus proche qu'ailleurs et que là seulement peut s'achever son corps mystique. « En vérité, je vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir les choses que vous voyez et ne les ont pas vues, entendre les choses que vous entendez et ne les ont pas entendues » (Mt., XIII, 17).

Le principe qui domine la question de la grâce sacramentelle n'est autre que le principe, commun à saint Augustin et à saint Thomas d'Aquin, et entendu comme le veulent les Salmanticenses [1], suivant lequel Dieu, qui est infiniment bon et infiniment puissant, ne pourrait jamais permettre le mal s'il n'avait résolu d'avance, non pas de rétablir simplement les choses dans leur état premier, mais d'inaugurer un ordre nouveau, meilleur que le précédent. La grâce du Christ, qui succédera à la grâce de l'âge d'innocence, et qui trouvera dans la grâce sacramentelle sa pleine actualisation, ne guérira les blessures du péché qu'en conférant une vie, qui pourra sans doute être reçue avec des dispositions plus ou moins favorables, mais qui est, en elle-même, meilleure que la vie de l'âge d'innocence. En sorte que ce qu'elle accomplira est quelque chose de plus qu'une rédemption, de plus qu'une réparation, de plus qu'une restauration. C'est une régénération, une palingénésie progressive des âmes, principe et annonce de la future palingénésie de tout l'univers ; c'est, au milieu même des conséquences du péché qui ne cessent pourtant de nous harceler, l'incorporation à une vie plus noble que celle d'abord donnée au premier Adam, à la vie même du nouvel Adam, qui est le Verbe fait chair ; c'est le mystère appelé par les Pères et les Docteurs, la divinisation, la déification, et suivant lequel Dieu mène une vie humaine dans le corps individuel du Christ, afin que nous puissions mener une vie divine dans le corps social du Christ.

Nous avons dit que lorsqu'elle passe par les sacrements de la loi nouvelle, la grâce sanctifiante nous arrive enrichie de modalités perfectives qui la mettent en état de procurer saintement « certains effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne ». Est-il possible de préciser, pour chacun des sept sacrements, les propriétés et les fins particulières positives de la grâce sacramentelle ? Essayons de le faire sommairement. Le baptême, en plus du caractère qu'il imprime, donne à la grâce sanctifiante non seulement la vertu de purifier complètement le baptisé de toute faute et de toute la peine de ses péchés actuels antérieurs, effets que le désir implicite

[1] « Il y aurait un désordre et comme une apparence de cruauté dans le fait de permettre le mal pour se contenter de le réparer, ou pour lui faire succéder un moindre bien ; mais il n'y en a point dans le fait de permettre le mal pour un très grand bien, qui passe de loin ce mal et l'efface... Dieu a permis la chute du genre humain non pour se contenter de le guérir, mais d'abord pour la gloire du Christ-Rédempteur, dont le prix dépasse de beaucoup la malice de la chute... et enfin pour un plus grand bien des hommes eux-mêmes qui, de cette façon, ont acquis, par le sang du Christ, une grâce plus abondante qu'avant, et une souveraine noblesse. » *De Incarnatione*, disp., 2, n° 37.

ou explicite du baptême ne peut atteindre que tout-à-fait accidentellement (dans le cas d'une charité parfaite), mais encore la vertu de l'incorporer au Christ d'une manière déjà complète, achevée, parfaitement actuelle. La confirmation qui donne, par le caractère, le pouvoir de confesser la foi, non point seulement par simple initiative individuelle mais encore par manière liturgique et cultuelle, dote en outre la grâce sanctifiante qui passe par elle d'une modalité perfective qui permettra de faire cette confession de foi liturgique en participant, d'une façon très intime et actuelle, à l'esprit du Christ rendant témoignage à la vérité, et à l'esprit des apôtres au jour de Pentecôte. L'ordre, qui donne le pouvoir de poser instrumentalement les actes suprêmes du culte chrétien, confère en outre, à la grâce sanctifiante qu'il communique, une modalité permettant d'accomplir ces actes dans l'esprit et « en mémoire » du Christ-Prêtre [1]. D'une façon générale, les trois sacrements qui confèrent un caractère, c'est-à-dire une participation ministérielle au pouvoir sacerdotal du Christ, en même temps qu'ils donnent ou accroissent la grâce sanctifiante, la mettent dans la disposition ultime qui permettra d'user de ce pouvoir ministériel en participant d'une manière intime à la sainteté même du Christ usant de son pouvoir sacerdotal souverain. La pénitence donne à la grâce sanctifiante une disposition qui la rend, d'une manière immédiate et actuelle, non seulement purificatrice mais encore expiatrice et compensatrice par rapport aux péchés passés. L'extrême-onction la rend apte, d'une manière immédiate et actuelle, à guérir la débilité radicale laissée dans l'âme par le passage du péché, débilité qui redevient particulièrement dangereuse à l'approche de la mort. Ces deux sacrements, sans doute, sont

[1] Il est vrai que le pouvoir d'ordre n'est pas altéré par l'indignité du ministre (saint THOMAS, III, qu. 64, a. 5). Mais il est vrai que ce pouvoir est donné pour être exercé dans l'amour (Ibid., a. 6). Il est possible que le pouvoir sacerdotal et la plus ardente charité — et même hélas la simple charité — soient séparés dans un individu. Il n'est pas possible qu'ils soient séparés dans l'Eglise. En elle, le sacerdoce n'est pas seulement le nom d'un pouvoir divin, il n'est pas seulement un don détaché, une chose donnée une fois pour toutes ; il est une participation toujours actuelle, toujours vivante, toujours en action, au sacerdoce du Christ. A ce plan, la messe est toujours « réalisée ». Elle ne l'est pas toujours dans tel prêtre individuel, mais elle l'est toujours dans l'Eglise, à cause des prêtres qui sont des saints, à cause aussi des grandes âmes qui offrent leur amour et leur souffrance en compensation des prêtres qui sont tièdes et distraits. « Les prêtres doivent réaliser leur messe dans la vie, par l'oblation d'eux-mêmes. Pour un prêtre, la messe doit se prolonger toute la vie, car il ne cesse jamais d'être prêtre. Il doit être lui-même une oblation de louange toujours vivante, toujours en action, toujours offerte. Il doit sans cesse s'immoler et sans cesse souffrir avec Jésus... Le sacerdoce ne doit pas être seulement le nom d'un pouvoir divin, il doit être la vie divine vivant et agissant en vous. Vous devez être la vivante personnification de la vie divine au monde entier. Vous devez être si pleins de vie divine que le moindre de vos actes apporte à quelques pauvres pécheurs des torrents entiers du précieux Sang ». Dans son premier sermon sur la Nativité de sain Jean-Baptiste, Tauler disait que le prêtre peut seul, comme représentant officiel de l'Eglise, offrir *sacramentellement* le corps sacré de Jésus ; mais que, si tous les prêtres ne sont pas parfaits, les chrétiens intérieurs qui, à l'exemple de Zacharie, quittent les choses sensibles pour pénétrer dans le Saint des Saints, peuvent offrir *spirituellement* ce tout aimable sacrifice : de cette façon une femme peut l'offrir « aussi bien qu'un homme, et cela quand elle le veut, la nuit ou le jour » enfermant dans cette prière « tous les hommes, les pauvres pécheurs, les justes et les prisonniers du purgatoire. » *Sermons de Tauler*, t. II, p. 239.

ordonnés directement au péché; mais ils sont capables d'y apporter une guérison surabondante. Le mariage rend la grâce sanctifiante apte, d'une manière immédiate et actuelle, à sanctifier un état de vie où est figurée extérieurement l'union du Christ et de l'Eglise, et grâce auquel l'Eglise se perpétue dans le temps. Enfin l'eucharistie donne à la charité une modalité perfective qui la rend apte, d'une manière immédiate et actuelle, à substituer à nos pensées, à nos désirs, à notre vie, les pensées, les désirs, la vie du Christ crucifié et ressuscité, tête de l'Eglise, en sorte qu'elle peut être appelée le sacrement de la consommation de la vie spirituelle, et le sacrement de l'unité de l'Eglise. De ce point de vue, qui est celui de saint Thomas dans la *Somme*, il n'est pas impossible de donner un nom caractéristique aux diverses grâces sacramentelles. On parlera par exemple de la grâce incorporatrice du baptême, de la grâce spiritualisatrice de la confirmation, de la grâce unitive ou consommatrice de l'eucharistie, de la grâce restauratrice de la pénitence, de la grâce confortatrice de l'extrême-onction, enfin de la grâce sacerdotale et de la grâce matrimoniale. Ainsi l'Eglise est-elle capable de rendre à Dieu le culte parfait « selon la religion de la vie chrétienne », selon la religion de la loi nouvelle. Au dedans d'elle-même, la pleine grâce chrétienne, c'est-à-dire la grâce épanouie dans ses sept modalités sacramentelles, conforme son âme d'une façon très intime et très délicate à la sainte âme du Christ. Sous l'action de cette force intérieure, l'Eglise pourra, dans sa vie temporelle collective, revivre à sa manière, au cours des siècles, les grands événements de la vie temporelle du Christ. La grâce sacramentelle, considérée sous cet aspect, apparaît comme étant par excellence de nature sociale, de nature ecclésiogénétique [1].

En résumé, la grâce du Christ, avec laquelle commence à exister l'Eglise, qui est conférée aux hommes tout de suite après la chute, qui se développe sous la « loi de nature » et sous la « loi ancienne », mais qui n'atteint sa perfection sacramentelle que lors de la venue du Christ, ne se contente pas de leur rendre simplement la vie spirituelle qu'ils avaient perdue. Elle la rend avec surabondance. Elle relève l'humanité pour l'introduire, par le moyen de l'incorporation au Christ, dans un état de divinisation plus parfait, dans l'ensemble, que l'état d'innocence. Elle est plus qu'une rédemption, qu'une réparation, qu'une restauration. Elle est une rénovation, une régénération, une palingénésie. Elle l'est en tendance, *in fieri*, dès l'âge de la « loi de nature »; elle l'est pleinement, *in facto esse*, dès l'âge de la « loi nouvelle » où le Christ verse dans les cœurs, par les sacrements, ses grâces les plus intimes et les plus profondes. La grâce sacramentelle représente l'état ultime et parfait de la grâce rédemptrice, de la grâce chrétienne. Même si l'on s'abstient de comparer

[1] On peut, comme l'a fait le P. Sertillanges dans son livre sur *L'Eglise*, Paris, 1917, t. I, pp. 227-315, souligner l'aspect social de la vie sacramentelle en considérant les sacrements soit dans leur ministre, soit dans leur nature, soit dans leurs effets qui sont le caractère sacramentel et la grâce sacramentelle. Ce dernier aspect est le plus intime.

l'ancien et le nouvel Adam, l'ancienne et la nouvelle Eve, il faut tenir que la grâce chrétienne est meilleure que la grâce primitive. Il semble bien que ce soit la pensée de saint Bernard: « Le don n'est pas comme le péché; mais la grandeur du bienfait dépasse la mesure du dommage. En effet, le très prudent et très clément Artisan, loin de briser ce qui avait été ébranlé, l'a refait d'une manière beaucoup plus avantageuse, *utilius omnino refecit*, en formant pour nous le nouvel Adam de l'ancien, en changeant Eve en Marie » [1]. C'est sûrement la pensée de saint François de Sales: « Encore que la divine Providence ait laissé en l'homme de grandes marques de sa sévérité parmi la grâce même de sa miséricorde, comme, par exemple, la nécessité de mourir, les maladies, les travaux, la rébellion de la sensualité; si est-ce que la faveur céleste, surnageant à tout cela, prend plaisir de convertir toutes ces misères au plus grand profit de ceux qui l'aiment, faisant naître la patience sur les travaux, le mépris du monde sur la nécessité de mourir, et mille victoires sur la concupiscence: et comme l'arc-en-ciel touchant l'épine aspalatus la rend plus odorante que les lis, aussi la rédemption de notre Seigneur touchant nos misères, elle les rend plus utiles et aimables que n'eût jamais été l'innocence originelle. Les anges ont plus de joie au ciel, dit le Sauveur, sur un pécheur pénitent que sur nonante-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence: et de même l'état de la rédemption vaut cent fois mieux que celui de l'innocence. Certes, en l'arrosement du sang de notre Seigneur fait par l'hysope de la croix, nous avons été remis en une blancheur incomparablement plus excellente que celle de la neige de l'innocence, sortant, comme Naaman, du fleuve de salut plus purs et nets que si jamais nous n'eussions été ladres; afin que la divine Majesté, ainsi qu'elle nous a ordonné de le faire, ne fût pas vaincue par le mal, ains vainquît le mal par le bien, et que sa miséricorde, comme une huile sacrée, se tînt au-dessus du jugement, et que ses misérations surmontassent toutes ses œuvres » [2]. C'est encore, nous l'avons dit, la pensée de théologiens thomistes comme les Salmanticenses et Gonet. Ainsi le second état du peuple de Dieu, l'état de l'Eglise, est-il préférable au premier, et le sang de la croix aux neiges de l'innocence.

Qu'on ne voie dans ces lignes que de simples indications, car la théologie sacramentaire n'a pas achevé de s'expliciter et elle n'a fait que commencer d'étudier la grâce sacramentelle dans son rapport avec la vie du corps mystique du Christ [3].

---

[1] Sermo in dom. infra octavam Assumptionis, P.L., t. CLXXXIII, Col. 429.

[2] Traité de l'amour de Dieu, livre II, chap. 5.

[3] Pour approfondir ces notions, il faudrait faire appel à l'expérience des âmes intérieures en qui les sacrements peuvent obtenir tout leur effet. « On ne comprend pas assez la richesse des sacrements; on ne sait pas de quels fleuves de vie ils sont la source. Si au lieu de chercher l'aliment de la vie spirituelle dans des dévotions et des pratiques sans portée, on s'appliquait à rendre efficaces les sacrements que l'on reçoit, comme tout serait changé. Mais, pour cela, il faut commencer par faire mourir le vieil homme ». Faut-il continuer de citer ? « C'est au baptême qu'a eu lieu la première et principale prise de possession. On ne soupçonne pas les

Telle est la grâce sacramentelle qui remplit l'Eglise. Elle lui confère le don d'une merveilleuse intelligence de la vie temporelle du Sauveur. Toute glorifiée par les trois divines Personnes qui habitent en elle, toute traversée par les illuminations du Saint-Esprit, cette Eglise reste pourtant centrée d'une manière admirable sur la dévotion à l'humanité de Jésus. Elle aime filialement la Vierge-Mère. Elle entoure de tendresse le souvenir des joies et des triomphes du Sauveur, le souvenir d'abord de ses souffrances et de sa passion. Elle s'organise d'instinct autour du sacrifice de la messe qui est la passion continuée. Elle entend sans peine comment « les plaies de Jésus sont les portes de la déité ». Si elle annonce que Dieu seul est saint, que Dieu seul est le Seigneur, en même temps elle redit aux hommes avec saint Paul: « Je n'ai pas voulu savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (I Cor., II, 2). L'Eglise de la grâce sacramentelle est seule l'Eglise du Verbe incarné.

CHARLES JOURNET.

---

merveilles qui se passent au baptême. On n'imagine pas la richesse de ce germe que nous avons charge de développer tout le long de la vie. A la première communion, j'ai donné ma pleine correspondance à la grâce du baptême. Je me suis entièrement donnée à Notre-Seigneur, sans aucune réserve, par un contact intérieur qui me détachait du monde et m'attachait à lui pour toujours. La prise de possession était complète pour l'âme et pour le cœur. Elle n'a jamais cessé depuis; l'union a simplement grandi en se simplifiant. La confirmation donne la virilité du chrétien. J'ai éprouvé la réalité de la plénitude et de la force de cette vie divine dans mon esprit. J'ai vu que je recevais le Saint-Esprit. C'était un don tout nouveau et qui me transformait. Avant, j'avais les idées et les calculs de l'enfance. Tout cela s'effaçait et laissait place à une nouvelle manière d'être et de penser. J'ai compris que mon esprit devait disparaître. J'ai vu, et j'ai compris pour l'avoir vu au-dessus de mes sens, ce que c'était que l'Esprit de Jésus. Ce fut comme une communion au *Mens Christi*, et le complément de mon baptême et de ma première communion ». De l'eucharistie, Tauler a parlé admirablement. Dans son deuxième sermon pour la fête du Saint-Sacrement, il explique comment, lorsqu'elle traverse les épreuves purificatrices correspondant à ce que saint Jean de la Croix appellera plus tard les nuits des sens et de l'esprit, l'âme fidèle est, dans la communion, à la fois exercée et soutenue par Dieu qui la broie, la mange, l'assimile. Alors « la nature est écrasée, comprimée; l'homme ne sait plus où il en est, tant il se trouve étonnamment angoissé... Ici se vérifie la parole de saint Paul: *Vous annoncerez sa mort jusqu'à ce qu'il vienne.* Cette annonce ne se fait point par des paroles, ni par des pensées, mais en mourant, en te dépouillant par la vertu de sa mort. » *Sermons de Tauler*, édit., de la Vie Spirituelle, t. II, p. 97. Puis viendra la paix de l'union transformante: « Ah, mes enfants, quelle fin délicieuse ! Ils sont transformés et unis avec Dieu... Comment a lieu cette transformation ? ceux-là seuls peuvent le savoir qui ont passé par là ». Dans un troisième sermon, Tauler parle plus longuement de ce plus sublime effet de la communion eucharistique :« Ici, dans cette union, l'esprit est attiré, élevé au-dessus de son infirmité, de son état naturel, de sa dissemblance, il est purifié, transfiguré, élevé au-dessus de toutes ses facultés, au-dessus de lui-même, de sa manière d'être individuelle, et tout son agir, son être, sont imbibés de Dieu. Il est chargé et transformé en une manière d'être divine. A ce moment, la naissance s'accomplit, en vérité, l'esprit perd même toute ressemblance, il s'écoule dans l'unité divine... C'est ainsi que l'aimable aliment fait passer l'esprit de la complète dissemblance à la ressemblance, puis de la ressemblance à une certaine unité avec Dieu. Ce dernier état est celui de l'esprit transfiguré qui perd la ressemblance et la dissemblance. Celui à qui le brasier divin aurait enlevé, dans le feu de la charité, tout ce qu'il y a en lui d'humidité, de brut, de dissemblance, celui-là se perdrait avec cette nourriture dans la Divinité, comme Notre-Seigneur le disait à saint Augustin: Je suis la nourriture des grands; grandis et mange-moi, et tu ne me changeras pas en toi, mais c'est toi qui seras totalement changé en moi. » *Sermons de Tauler*, t. II, pp. 97, 100, 106.

# Dante et Béatrice [1].

Il y avait jadis, dans les environs de Bologne, un pauvre mendiant aveugle qui jouait du violon. Dès qu'il avait reçu quelques aumônes, il tirait de sa poche un vieux livre et il priait quelque âme charitable de lui en lire une ou deux pages. C'était la Divine Comédie. Après l'avoir ainsi apprise par cœur en grande partie, il disparut. Mais quelque temps après, on le vit revenir et il raconta qu'il avait accompli un vœu. Le pauvre aveugle était allé à Ravenne passer une nuit sur les marches de l'église de St-François qui garde pieusement le tombeau de Dante.

---

[1] En publiant, dans « Nova et Vetera » — avec quelques additions et adaptations — le texte d'une conférence donnée l'hiver dernier au *Groupe d'études catholique de l'Université de Genève*, je tiens à dire qu'il ne faut pas chercher ici des vues nouvelles ni un exposé complet d'un sujet très vaste et complexe qui exigerait un bien plus large développement et une connaissance approfondie de l'œuvre dantesque et de l'immense bibliographie qui s'y rattache. Ces pages n'intéressent donc pas les spécialistes et les dantologues de profession.

J'ai voulu donner simplement — dans les limites d'une modeste conférence faite à des étudiants — une esquisse succincte mais documentée de la figure et du rôle de la Béatrice dantesque. Que ces pages aident le lecteur à mieux saisir l'incomparable richesse du génie poétique de Dante et la grandeur spirituelle de son œuvre **. *e. dr.*

** Les citations des œuvres de Dante — texte italien — sont empruntées à l'édition critique publiée par les soins de la Società Dantesca Italiana, Florence 1921. Pour les citations en français, ont servi pour la Div. Com., tantôt la traduction en prose du R. P. Berthier, Fribourg, 1924, tantôt la trad. en vers d'André Pératé, Paris, 1923; pour la « Vita Nuova », la traduction d'Henri Cochin, éd. Paris, 1914, et éd. Lyon, 1921. Je n'ai pas à donner ici la liste de toutes les publications dont j'ai fait usage. A part les principaux historiens de la littérature italienne tels que Carducci, De Sanctis, d'Ancona, D'Ovidio, Scherillo, etc. — et les commentaires classiques de Scartazzini — Vandelli et de Casini, je signale: le recueil de *Lectura*

Cette histoire — que j'ai entendu raconter, il y a quelques années par un orateur italien, à l'occasion d'une conférence sur Dante — a la valeur d'un symbole.

Le mendiant aveugle, c'est l'humanité, c'est nous.

Si tous les grands poètes sont des bienfaiteurs de l'humanité, toute rencontre avec Dante est particulièrement bienfaisante pour l'esprit. Dante n'est pas un saint, mais il a écrit des paroles saintes. Sa muse poétique est au service des vérités les plus hautes et la sublimité de la doctrine se transforme en lyrisme puissant grâce à la force créatrice de son génie artistique.

« Lire Dante est un devoir et le relire est un besoin », a dit Tommaseo. Jamais cela n'a été plus facile qu'à notre époque. Les éditions et les traductions du divin poème se sont multipliées de nos jours et le nombre croissant des livres et des études sur sa vie et son œuvre marque une recrudescence d'intérêt qui est un signe de renouveau spirituel.

Dante n'a-t-il pas voulu que le « poème sacré auquel ont mis la main et ciel et terre » (Par. XXV) servît à conduire les hommes de tous les temps de la misère morale à la joie de l'esprit ? Par conséquent, contribuer à faire connaître et goûter cette œuvre unique, c'est semer un peu de lumière et de paix divine dans la mêlée des détresses humaines.

Si Dante égale les plus grands parmi les poètes anciens et parmi les modernes, nul n'a su mieux que lui incorporer dans sa création toute la plénitude de la vie humaine en même temps que les réalités divines.

---

*Dantis,* Florence, depuis 1900; les *Studi danteschi* (Florence, depuis 1920) qui contiennent une mine précieuse de recherches et de documentation — l'*Enciclopedia dantesca* de Scartazzini. Milan, 1896-99; Zingarelli, *La Vita i tempi e le opere di Dante* Milan, 1931; Fr. Flamini, *Il significato ed il fine della Div. Com.* Livorno, 1916; M. Barbi, *Dante-vita-opere e fortuna* particulièrement remarquable par sa concision et son objectivité; T. Gallarati-Scotti, *Vita di Dante,* Milano, 1929; E. G. Parodi, *Poesia e Storia nella D. C.,* Napoli, 1920; *F. X.* Kraus, *Dante sein Leben und sein Werk,* Berlin, 1897; G. Papini, *Dante vivant,* trad. de l'italien, 1934; Pour la question spéciale de Béatrice: I. Del Lungo, *Beatrice nella vita e nella poesia del sec XIII,* Milano, ed. Hœpli 1891; Ozanam, *Dante et la phil. cath. au XIII^e siècle,* Paris, 1845; Lucie Félix-Faure, *Les femmes dans l'œuvre de Dante,* Paris, 1902; H. Cochin, *Introduction à la traduction de la « Vita Nuova »,* Paris, 1908 et 1914; Le Bulletin pour le jubilé dantesque du Comité français cath., Paris, 1921; *Scritti vari,* 6^e centen. publ. Rivista Filos. Neoscol., Milano, 1921; G. Salvadori, *La mirabile visione nel Par. terrestre,* Torino 1915.

Il partage dans une mesure supérieure à tous les autres poètes le don que Dieu communique aux grands génies, le don de mettre l'unité dans la multiplicité.

Il est certain que l'œuvre d'Homère exprime le fond immuable de l'humanité avec tout le charme du monde hellénique en sa première fleur. Mais son intérêt est limité à la réalité sensible de la vie terrestre. Le problème de la destinée n'est posé et résolu que d'une manière incomplète. Dans le poème homérique, les dieux eux-mêmes descendent sur la terre pour y trouver leur bonheur. Malgré la sérénité de son humanisme, l'œuvre d'Homère ne comprend donc pas le tout de l'homme.

Plus près de nous, l'homme moderne peut contempler son inquiétude et ses aspirations profondes dans Faust de Gœthe mieux que dans les héros d'Homère. Mais l'œuvre de Gœthe — malgré sa modernité — est incomplète. Gœthe donne à son Faust la soif de l'infini sans l'apaiser; le ciel de Gœthe n'est pas celui de Dante et aucun rapprochement n'est possible dans l'ordre moral entre la figure de Marguerite et la Béatrice dantesque.

Gœthe ignore les mystères profonds de l'âme et les plus hauts sommets du monde spirituel.

On est tous à peu près d'accord pour considérer Dante comme le poète souverain de l'humanité [1].

La Divine Comédie, sans doute, est une œuvre étendue et extrêmement complexe, une œuvre d'interprétation difficile, qui dans les 14 233 vers dont elle se compose contient toute la science philosophique et religieuse du moyen âge en même temps qu'elle reflète les idées, les passions, les luttes qui ont agité l'époque et le milieu mouvementé où vécut l'auteur (1265-1321).

A peine pouvons-nous nous figurer le tableau des passions et des haines partisanes qui ont empoisonné et déchiqueté les minuscules républiques

---

[1] A ce sujet, il me sera permis de reproduire quelques lignes écrites par P. Claudel dans l'introduction à un poème composé pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante :

« Seul entre tous les poëtes, Dante a peint l'univers des choses et des âmes en se plaçant non pas du point de vue du spectateur, mais de celui du Créateur, en essayant de les situer définivement dans le cadre non pas du *Comment*, mais du *Pourquoi*, en les jugeant de quelque manière, ou plutôt en les adjugeant, sous le rapport de leurs fins dernières ... » (P. Claudel. « *Positions et propositions* », Paris 1928, I, p. 170.)

italiennes sur les confins du XIII^e^ et du XIV^e^ siècles. C'est l'âge des factions et des bannissements, c'est l'âge des exilés et rien n'égale la rancune et la passion amère d'une âme d'exilé. Dante est une âme d'exilé et sa colère fustige tous ceux à qui, à tort ou à raison, il attribue l'injuste exil qui a brisé son existence. Sa passion a des explosions violentes non seulement dans les chants de l'Enfer et du Purgatoire, mais même au Paradis et — chose inouïe — jusque sur les lèvres de Béatrice. Il faut tenir compte de toutes ses passions, de ses doctrines, de ses rêves chimériques dans le domaine politique, de ses sources artistiques, pour comprendre l'œuvre de Dante.

Histoire et doctrines difficiles et confuses, que les savants spécialistes et les dantologues enthousiastes et patients travaillent chaque jour à démêler. Une foule d'érudits sans cesse renouvelée s'acharne au même homme et autour de la même matière qui se renouvelle sans cesse comme une interminable toile de Pénélope. Et chose merveilleuse, plus cette étrange, cette unique figure d'homme et de poète s'éloigne dans le temps et plus il semble qu'elle rajeunit. Après six siècles, on le connaît mieux qu'autrefois et — ce qui est plus rare — on l'aime d'un plus grand amour et on saisit plus clairement sa valeur universelle.

La Divine Comédie contient des mystères et des énigmes. Si le ciel et la terre y ont mis la main, rien de plus naturel qu'ils y aient apporté leurs mystères. A côté des énigmes inhérentes au sujet et voulues par l'auteur, il y a les problèmes fabriqués par les interprètes qui ont parfois étouffé la clarté harmonieuse des tercets dantesques dans la broussaille touffue de leurs commentaires contradictoires. Restent les vrais problèmes et d'abord ceux que Dante a voulu nous présenter pour stimuler notre sagacité. L'un des plus illustres critiques de la littérature italienne, Alessandro d'Ancona, a fait cette fine remarque: « Dieu, après avoir créé le monde physique et moral, l'abandonna aux disputes des hommes ; mais Dante aussi n'a pas agi différemment après avoir créé son monde poétique. Et voilà pourquoi nous continuons à en dire chacun notre avis et à rompre des lances l'un contre l'autre: à tout le moins c'est un exercice intellectuel innocent et agréable [1] !

---

[1] *Scritti Danteschi*, p. 251, Firenze, 1913. « Au delà de ce que le poète nous a dit, il faut toujours essayer de comprendre ce qu'il a voulu nous suggérer » remarque M. A. Masseron dans son livre *Les Enigmes de la Divine Comédie*, p. 26, Paris 1921.

D'autre part, il ne faut pas exagérer l'obscurité de Dante. Sans doute, la Divine Comédie n'est pas d'une lecture facile ; pour la pénétrer, le viatique d'une bonne préparation est indispensable. Mais à quoi bon vouloir résoudre tous les mystères qui se trouvent ou semblent se trouver dans le poème sacré? Leur solution n'est pas toujours chose tellement importante pour comprendre les grandes lignes de la pensée de Dante et pour jouir de la beauté de son œuvre.

Souvent, il suffit d'avoir l'esprit sain, en bon état, pour soulever « le voile des vers étranges ». C'est Dante lui-même qui nous en avertit: « O vous qui avez l'intelligence saine — admirez la doctrine qui se cache — sous le voile des vers étranges [1] ».

En second lieu, tenons pour ferme que si Dante fut vraiment le créateur de trois mondes, cette création inouie est le résultat d'une claire vision intérieure. Son poème est bien plutôt une révélation qu'une allégorie.

Rien n'est plus mystérieux que le don de la poésie. La poésie vient des profondeurs de l'âme et le secret du génie poétique de Dante réside surtout dans l'intensité de sa vie intérieure. C'est lui-même qui nous donne la formule saisissante de sa poétique au moment où il est questionné par le vieux poète Buonagiunta de Lucques sur le nouveau style:

*... I' mi son un, che quando*
*Amor mi spira, noto, e a quel modo*
*ch' e' ditta dentro vo significando* [2]

« Et moi je suis ainsi que lorsque — l'Amour m'inspire, je note, et sur le mode — qu'il me dicte au-dedans, je m'en vais le chantant ».

Dante, maître du « dolce stil nuovo » chante ce qu'il voit, ce qu'il éprouve dans le creuset incandescent de son âme. C'est dans ce monde intérieur qu'il nous faut pénétrer, c'est cette vision qu'il faut revivre dans notre âme, si nous voulons en avoir l'intelligence.

Tâche complexe et délicate. Car il faut prendre Dante tel qu'il est et ne pas se laisser entraîner par l'esprit de système. Le rôle de l'interprète ne consiste pas à colorier plus vivement les créations de l'art, mais à reproduire le plus fidèlement possible la vision et le sentiment du poète. Autre-

---

[1] *O voi ch' avete li' ntelletti sani,*
*mirate la dottrina che s'asconde*
*sotto il velame de li versi strani.* (Enf. IX, 61-63.)

[2] Purg. XXIV, 52-54.

ment on court le risque de suivre sa propre fantaisie au lieu d'exprimer la vraie pensée de Dante.

* * *

Impossible de parler de Dante sans se poser le problème de Béatrice. Elle est tellement omniprésente dans son œuvre, depuis la « Vita Nuova » de sa jeunesse jusqu'à la fin du Paradis [1], qu'on a pu dire, non sans quelque raison, que la clef du monde dantesque repose entre ses mains.

Le personnage de Béatrice et son rôle ont exercé la pénétration des historiens et des commentateurs. Des centaines de livres, parfois fastidieux ont essayé de déchiffrer le mystère. La question de Béatrice est l'une des plus âprement débattues parmi toutes celles que Dante a léguées à l'éternelle investigation de la postérité. Mais, comme dit Papini [2], le mystère et notre légitime stupéfaction subsistent devant la demi-déesse créée par le « theologus Dantes » [3].

La place que Béatrice occupe dans l'œuvre de Dante et particulièrement dans le poème a une signification très haute qu'il faut essayer de comprendre sans la réduire à une pure allégorie ou à un simple symbole.

On s'est posé un triple problème:

1° La Béatrice dantesque est-elle une femme réelle, en chair et os, ou une simple création du poète, une allégorie?

2° Dans le premier cas peut-on l'identifier avec un personnage historique, Bice Portinari ou autre femme inconnue ?

3° Si elle n'est qu'un symbole ou bien une femme réelle transformée en symbole que représente-t-elle: la révélation, la foi, la théologie, l'Eglise idéale, la sagesse divine, que sais-je encore ?

---

[1] A propos de Béatrice, dont il entend évoquer le nom au sommet du Purgatoire, Dante dit: «*...udendo il nome — che nella mente sempre mi rampolla* (Purg. XXVII, 42): entendant le nom — qui jaillit sans cesse dans ma pensée ». Voir aussi: Par. III, 1. « *Quel sol che pria d'amor mi scaldó il petto:* Le soleil qui d'amour jadis me réchauffa le cœur ». Au sommet du Paradis, Dante nous déclare qu'il n'a jamais cessé de chanter la grâce et la beauté de Béatrice: « Du premier jour où je vis son regard en cette vie, jusqu'à la présente vision, la suite de mon chant ne fut pas arrêtée ». Par. XXX, 28-30.

[2] *Dante vivant,* p. 179.

[3] « Le théologien Dante » ce sont les deux premiers mots de l'épitaphe que Giovanni del Virgilio avait écrite pour son ami Dante. « *Theologus Dantes nullius dogmatis expers,* le théologien qui connaît tous les dogmes ».

Que Béatrice ait été dans ce monde une Portinari ou une autre femme, cela n'a pas grande importance (à part la curiosité historique) pour comprendre son rôle dans la vie et dans la poésie de Dante.

Les dantologues les plus accrédités sont actuellement à peu près d'accord pour affirmer le double caractère et le double rôle de Béatrice. Ce n'est pas une simple jeune fille aimée d'un amour humain. Ce n'est pas non plus une simple allégorie. La jeune florentine rendue immortelle par l'amour et la poésie de Dante a un double rôle: réel dans la vie du poète, figuratif dans son œuvre [1].

Bien que toute hésitation ne soit pas complètement dissipée, il est vraisemblable que cette figure en chair et en os soit Bice, fille légitime de Folco Portinari et de Cilia Caponsacchi, née en 1266, épouse de Simone de Bardi, morte à l'âge de 24 ans [2].

En même temps, cette femme réelle subit une profonde sublimation qui la transforme et l'idéalise dans l'esprit rêveur de Dante et devient l'étoile lumineuse de sa vie morale, et, dans le poème, tout en gardant le charme de la jeune florentine, elle devient le symbole de la lumière supérieure béatifiante qui guide l'esprit du poète à travers les ciels de la gloire.

Il nous faut penser à cet idéal de l'amour intellectuel et courtois chanté au XIII^e^ siècle par de nombreux poètes d'Italie, de France et de Provence, pour lesquels l'Amour dégagé de la loi charnelle devenait le principe de la vertu, sinon la vertu même.

Cet amour hausse l'âme aimante à une vision pure et ne considère dans la Dame élue qu'une âme souveraine, angélisée et digne d'un culte désintéressé et ennoblissant.

---

[1] Cette opinion avait été déjà soutenue par Ozanam dans son étude sur Béatrice. Cf. « Dante et la phil cath. au XIII^e^ siècle ». Mais la lutte n'a pas encore entièrement cessé entre ceux qui affirment la réalité humaine de Béatrice et ceux qui ne lui attachent que la valeur d'un symbole.

[2] Cette identification se base sur les renseignements de Boccace et d'autres anciens commentateurs. Plusieurs dantologues ont soulevé des doutes assez graves au sujet de ces témoignages. Mais il semble que Boccace, malgré tous ces commérages, a donné un renseignement correct en disant que Béatrice appartenait à la famille des Portinari dont la maison dans les vieux quartiers de Florence était presque contiguë à celle des Alighieri, et que Béatrice était la fille de Folco, homme bon et très honorable.

Sur cette question voir: I. Del Lungo, *La donna fiorentina del buon tempo antico,* 1906; et *Beatrice nella vita e nella poesia del sec. XIII,* Milano, 1891; M. Barbi, *Studi danteschi,* I.

Sans doute, pour qu'un tel amour fût concevable, il fallut des siècles de discipline chrétienne, les mœurs adoucissantes de la chevalerie, l'influence de la dévotion à Marie et la tendre inspiration franciscaine [1]. Malgré la noblesse de l'effort, ce culte de la Dame aimée n'allait pas toujours sans une part dangereuse de convention et de mensonge. Au sujet de l'amour, les meilleurs eux-mêmes parmi les poètes du moyen âge n'ont pu surmonter complètement l'ambiguité de leur position.

Dante appartient à la lignée des poètes amoureux des générations précédentes. Il n'est pas étranger à la poétique de Chrétien de Troyes, d'Adam de la Halle, d'Armand Daniel et de Bertrand de Born.

Mais pour bien comprendre Dante, il faut brièvement dire ici ce que des études sérieuses ont mis en plus clair relief au sujet de sa poésie juvénile.

La jeunesse de Dante fut bercée par un vague mysticisme, éclairé par une lumière d'amour, non sans quelques délicates inspirations franciscaines puisées probablement [2] dans l'école religieuse de Santa Croce à Florence. Les chastes images et les suaves légendes de saint François, les mêmes que le pinceau de Giotto allait bientôt colorier, devaient agir sur son imagination très sensible comme un souffle printanier qui dépose des germes féconds sur un sol vierge. Son âme ardente et profonde devait facilement s'ouvrir à la compréhension de ce monde merveilleux du rêve, de la vision, de l'amour spirituel, de l'ascension céleste qui forme le fond essentiel de sa vie intérieure et de sa poésie. Le grand air de Florence, l'antique cité des aïeux; ses rues étranges avec les ateliers de ses artisans et les boutiques de ses marchands, avec ses poètes et ses luthiers; ses fêtes printanières et ses danses; les collines douces et lumineuses, la campagne féconde, les rivières et les olivaies au charme poignant de sa belle Toscane,

---

[1] Le douzième siècle fut témoin d'un progrès merveilleux dans la dévotion à Marie. L'activité et l'influence de saint Bernard contribuèrent dans une mesure très large au développement de ce culte. « Il ne faut pas s'étonner qu'au siècle suivant, le poète de la Divine Comédie cherchant dans le ciel un docteur qui le conduisit au pied du trône de Marie, n'ait pas trouvé d'introducteur plus autorisé que l'Abbé de Clairvaux ». Cf. Vacandard, *La vie de saint Bernard*, tome 2, p. 94 ss. Certaines expressions employées par les poètes pour désigner la dame de leur esprit sont devenues les noms usuels de Marie; en Italie: *Madonna*; en France: *Notre-Dame.*

L'influence de l'esprit franciscain a été mise en relief par Ozanam, *Les poètes franciscains en Italie au XIII siècle*, Paris, 1852.

[2] Voir G. Salvadori, *Sulla vita giovanile di Dante*, Roma, 1907.

devaient développer dans le jeune Alighieri le goût de l'impression directe et le don de l'imagination plastique. Ajoutez l'influence des premières études profondément pénétrées et dirigées par la tradition latine, l'amour des poètes anciens et particulièrement la préférence pour la grande âme limpide de celui qui deviendra son maître et son guide, Virgile.

Dante avait trouvé de la joie dans la poésie, non pas dans la poésie de l'école dite sicilienne qui reflétait encore l'ancienne conception d'un amour conventionnel, tout modelé sur les coutumes féodales, mais dans une nouvelle poésie qui avait fleuri à Bologne avec Guido Guinizelli [1] et en Toscane avec Guido Cavalcanti [2]. La haute spiritualité du premier et la spéculation subtile du second se fondent harmonieusement dans la poésie juvénile de Dante. Son âme de Florentin, avide de réalité, pas plus que son âme de philosophe nourri de fortes études, ne pouvait se résigner aux jeux surannés et aux vieilles redites de l'ancienne poésie amoureuse. Le groupe de poètes auquel il s'est affilié appartient à une nouvelle école qui recevra de Dante lui-même son nom « il dolce stil nuovo — le doux style nouveau » (Purg. XXIV, 55-59). Cette nouvelle poétique est un fait particulier assez bien défini dans l'histoire littéraire d'Italie [3]. Le

---

[1] Dante ne marchandera point les éloges à ce fin diseur qui, dans la grave Bologne, préparait l'art nouveau de ces poètes « qui écrivirent des rimes d'amour douces et gracieuses, *rime d'amor usar dolci e leggiadre* ». Dante appellera ce précurseur « celui qui fut mon père » (Purg. XXVI 97-99) car son art s'éloigne du genre, plus rude, du trouvère Guittone d'Arezzo et se rapproche déjà de la nouvelle poésie plus gracieuse et plus élégante qui fleurira à Florence.

[2] Ce grave patricien, ce doux et brillant poète, sceptique et dédaigneux, celui que Dante appelle « le premier de ses amis » donnait le ton au cercle florentin de ces poètes et de ces sages qui se consacraient à l'amour de la science, de la poésie et de la beauté. Ils faisaient des vers en langue « vulgaire » et pour des dames vertueuses. Chaque Dame avait son poète et chaque poète sa Dame. Dante se complaisait en leur compagnie, car il était poète plus encore que toute autre chose. Malgré l'amitié de Dante et de Guido Cavalcanti et malgré leur affinité dans le domaine de l'art, il faut cependant ajouter que les voies de ces deux poètes furent bien divergentes dans la vie et dans l'art.

[3] Autour du « *dolce stil nuovo* » il y a une littérature abondante. Tous les grands historiens et critiques de la littérature italienne, tels que Carducci, D'Ancona, Scherillo, etc., en ont largement parlé. Parmi les nombreuses et excellentes études spécialement consacrées à cette matière, voir: l'étude de Vitt. Rossi insérée dans *Lectura Dantis; opere minori*, Florence, 1921;

« dolce stil nuovo » est l'orientation la plus haute de la poésie amoureuse vers le symbolisme et l'expression de hautes vérités philosophiques. Mais il marque aussi un rajeunissement de la poésie dans la joie et dans l'amour. Sous l'oripeau des anciennes conventions, c'est un chant nouveau qui s'alimente à la vie, à la vie prise aux sources populaires dans cette vieille Florence qui élargit son ancienne enceinte et qui assiste à la décadence des Gibelins et au triomphe de son renouveau démocratique. Tout s'harmonise et s'embellit dans ce nouveau style ; le rêve et la doctrine, la mystique et la scholastique, l'idéalisme le plus haut et le réalisme le plus vivant. On peut y discerner des influences théologiques dominicaines et thomistes à côté du suave naturalisme de la pensée franciscaine. Là comme en d'autres points de l'histoire morale d'Italie, selon la remarque d'Henri Cochin, « le baiser mystique de François et de Dominique s'est échangé une fois de plus » [1].

Toutes les aspirations morales, toutes les extases amoureuses de Dante avaient pris corps dans la figure d'une femme angélisée, source d'amour et de vertu, qui n'était que l'idéalisation d'une jeune femme dont la grâce avait impressionné son âme juvénile. Il l'appela de son nom complet — Béatrice — pour indiquer qu'elle procurait la béatitude [2]. Les

---

G. Salvadori, *Sulla vita giovanile di Dante*, Roma, 1906 ; Parodi, *Poesia e Storia nella Div. Comm.*, Napoli, 1920.

La plus charmante expression de ce nouveau style est la célèbre chanson amoureuse, conçue le long d'un clair ruisseau toscan, qui commence par les vers *Donne ch'avete intelletto d'amore*, Dames qui avez entendement d'amour ; la plus belle de ces canzones qui fleurissent l'œuvre juvénile de Dante (Cf. « *Vita Nouva* », XIX. Dans ces vers qui respirent une fraîcheur printanière et une grande noblesse morale, la langue de Dante parle « Comme mue par elle-même » et s'adresse « non à toutes dames mais uniquement à celles qui sont gentilles et ne sont pas seulement femmes ». Au milieu de son œuvre maîtresse, le poète dira ». Je suis un qui écris — lorsque m'inspire Amour, et en ce mode — qu'il me dicte au dedans, vais exprimant » (Purg. XXIV, 52-54). Et il le dira justement après avoir cité le premier vers de sa canzone qui exprime toute la force de l'inspiration nouvelle et annonce déjà la poésie mystique.

[1] Voir *Introd. à l'éd. de la « Vita Nuova »*, 1908.

[2] La première fois que Dante parle de Béatrice, au chap. II de la « Vita Nuova » il le fait en termes un peu étranges « *la quale fu chiamata da molti Beatrice li quali non sapeano che si chiamare* ». Cette simple phrase a donné naissance à des débats contradictoires. H. Cochin traduit : « Elle fut appelée par bien des gens *Béatrice*, qui ne savaient pas comment l'appeler » et ajoute

trouvères de Provence — qu'il aimait beaucoup — se servaient souvent, dans leurs chants en l'honneur de la dame élue, d'un surnom comme d'un voile opaque pour cacher une figure réelle à l'indiscrétion d'autrui.

Par une fiction hautement poétique et originale, le poète faisait vivre, soupirer et mourir la dame de ses pensées, souvent si éloignée de l'humble réalité qui en avait été le point de départ.

Chez Dante, on ne trouve plus la plainte habituelle des autres poètes amoureux sur la dureté de la Dame, mais l'exaltation de la femme de son esprit, conçue comme un « miracle » de vertu envoyé par Dieu sur la terre pour aider les hommes à faire leur salut. Son exaltation amoureuse s'accompagne de tristes pressentiments et de la crainte de voir disparaître si noble créature. Béatrice meurt le 8 juin 1290 et le poète affligé la contemple dans la gloire du Ciel. Et si une autre dame « gentile » et « pietosa » montre sa compassion envers Dante et semble pour un temps absorber l'attention de celui-ci, le souvenir de la disparue triomphe de nouveau et remplit le cœur de Dante d'un vif chagrin pour l'infidélité passagère. De ce double sentiment de fidélité et de repentir naquit le propos de célébrer la vertu de Béatrice et de recueillir la fleur des rimes éparses composées pour « la Dame de ses pensées ». Ainsi parut le petit livre la « Vita Nuova », le poème de sa jeunesse, qui, par la sincérité de l'inspiration et l'originalité de l'expression, fut dans son ensemble une belle nouveauté [1].

La « Vita Nuova » est un recueil de 31 petits poèmes (sonnets, chansons, ballades) appesanties par des commentaires en prose qui en indiquent les occasions et la signification. Si l'on pénètre profondément ce « libello » on y découvre déjà en germe l'esprit qui triomphera plus tard dans la Comédie. La V. N. — suivant la remarque de Fr. Flamini — peut être regardée comme « le vestibule de ce temple auguste et solennel qu'est la

---

cette remarque pour expliquer le sens du texte. « Voici le fait: les gens qui disaient Béatrice, parlaient ainsi comme malgré eux; le nom s'imposait; on ne pouvait pas dire autrement ! Le lecteur a compris. Il songe au sens latin du mot *Beatrix*. Cela veut dire: la béatifiante, la faiseuse de béatitude. Nous sommes en vue du Paradis ». Cf. *Introd. à la « Vita Nuova »*, éd. Lyon, 1921.

[1] Un certain nombre d'autres poésies amoureuses de Dante furent réunies dans ce qu'on appelle le *Canzoniere*. Trois lyriques de sa jeunesse figurent dans le traité philosophique dit « Convivio » qui aurait dû devenir une vaste encyclopédie, mais qui est resté inachevé.

Comédie ». Les vers et les gloses sont reliés logiquement par une pensée unique qui peu à peu se développe. Cette pensée, c'est la transformation de la Dame dans le plus haut des symboles. Œuvre singulière et mystérieuse, la V. N. est pareille, dans les récits des apparitions de Béatrice, à une blanche légende enluminée par les anges.

Nous aimerions savoir bien des choses sur cette « Bice » que Dante connut à sa neuvième année et revit neuf ans plus tard. Sur les traits personnels de Béatrice, il se garde de rien préciser et se borne à remarquer qu'elle avait des façons si nobles et si louables « qu'elle ne paraissait pas fille d'un homme mortel mais de Dieu » (V. N. II).

La première fois qu'il l'aperçut, « elle était vêtue de très noble couleur douce et honnête, rouge, ceinte et parée, en la manière qui convenait à son très jeune âge ». La passion de Dante fut très vive comme sont les passions d'enfants amoureux. « Depuis lors, je vis qu'Amour gouverna mon âme... et il commença à prendre sur moi telle assurance et telle seigneurie, par la vertu que lui donnait mon imagination, qu'il me fallut complètement faire toutes ses volontés... aussi, dans mon enfance, bien des fois je l'allai cherchant » (V. N. II).

Dante nous parle de la commotion de son être intime à l'aspect de la créature belle et vertueuse qui deviendra le centre de sa pensée. L'homme de 27-28 ans, adonné aux études philosophiques, analyse selon les principes du temps l'émoi de sa neuvième année. Mais soyons certains que tout n'est pas fiction dans ces récits de la V. N. Sa sensibilité était profonde et nous sentons dans sa narration une chaleur, une vibration, un accent de vérité qui ne trompe pas. Il est impossible — d'autre part — de séparer l'histoire de la fiction dans ce livre singulier où les traces de la réalité sont couvertes par la trame fleurie du roman d'amour.

La seconde apparition de Béatrice à l'âge de 18 ans [1] et sa mort imaginée en des circonstances irréelles [2] marquent certainement une expérience décisive dans la vie intérieure et l'œuvre poétique de Dante.

---

[1] Cf. « Vita Nuova » chap. III « ...il advint que cette admirable Dame m'apparut, vêtue de couleur très blanche, au milieu de deux gentilles dames, qui étaient d'âge plus avancé; et, passant par une rue, elle tourna les yeux vers le côté où je me trouvais, fort craintif; et par son ineffable courtoisie, laquelle est aujourd'hui récompensée dans le Grand Siècle, elle me salua, en une manière très pleine de vertu, tellement qu'il me sembla voir alors toutes les limites de la béatitude ».

[2] Cf. V. Nuova », chap. XXIII. La mort de Béatrice est racontée comme un songe. C'est une vision où le souffle de mort excite l'imagination du

Au milieu de tant d'opinions divergentes qui se succèdent continuellement au sujet de la « Vita Nuova » et sur lesquelles nous ne pouvons nous attarder ici, l'opinion la plus stable est que la V. N. est ce qu'elle est selon la lettre, malgré son symbolisme, et qu'elle exprime l'état psychologique du poète rêveur revenu, après une courte déviation, à l'amour de Béatrice idéalisée qu'il contemple dans le Ciel de la gloire « nel reame ove li angeli hanno pace » (V. N. XXXI).

Certainement, il faut tenir compte du fait que la poésie était alors conçue surtout comme une « *fictio rethorica* » répondant au désir de la beauté artistique et que l'inspiration d'Amour n'était pas seulement du sentiment, mais aussi un enseignement. Sans doute, Dante semble vouloir montrer qu'il est bien « du métier » et qu'il peut tout oser pour conquérir la gloire de l'art et dès lors il s'applique à faire œuvre artistique sur les traces des grands poètes de l'antiquité et des meilleurs parmi les contemporains.

Mais pour ce qui concerne sa vie intérieure et la source de sa muse poétique, j'incline à penser que cet amour — qui paraît démesuré et absurde et qui est unique dans l'histoire universelle — constitue cependant le centre mystique autour duquel gravitent la vie et l'art du grand Florentin. Sans tomber dans les exagérations d'une certaine exégèse par trop romantique [1], sans oublier que le divin poème est puissamment inspiré

---

poète et laisse deviner déjà l'essence même de cette « fantaisie » qui produira le grand poème.

[1] Rien de plus difficile et de plus complexe que la tâche de préciser la genèse et l'inspiration des œuvres dantesques, ainsi que l'état d'âme du poète au moment de leur composition. On se trouve devant un tel ensemble de problèmes ardus et délicats, que les spécialistes eux-mêmes facilement se contentent de solutions unilatérales et superficielles. Il faut connaître et évaluer tous les éléments et toutes les données de chaque problème; sans quoi, on risque d'exagérer ou de déformer la réalité pour obéir à des opinions préconçues. Il est aussi une manière unilatérale et exagérée de concevoir l'amour de Dante pour Béatrice et la portée de cet amour dans la conception et la vision du poème. L'un des spécialistes les plus remarquables par sa compétence et sa probité, Michele Barbi, fait, à ce sujet, la remarque suivante: « Toute la grande révélation du poème auquel ciel et terre ont mis la main, ne dérive pas seulement de l'amour de Béatrice. La vraie vie de Dante n'est pas toute dans cet amour. Faut-il encore répéter que ce ne sont pas les Béatrices qui font les poètes, mais bien au contraire les poètes qui font les Béatrices ? » « Dante; vita, opere etc.» Firenze, 1933, p. 168.

par l'idéal politico-religieux de Dante, je crois que pour comprendre Dante, il faut aussi croire à Béatrice et pénétrer le centre de feu de cet amour qu'elle inspire et qui donne un caractère si émouvant à toute la vision de la Divine Comédie. Dans une âme pareille, l'Amour ne saurait être un simple jeu ; il devient une force profonde qui saisit l'homme tout entier et lui ouvre la source cachée de la poésie, qui illumine son esprit et devient la voix de sa conscience et enfin le sauve.

Sans doute la poésie de Dante connaît l'influence des règles et des conceptions littéraires de son temps et la casuistique d'Amour de son école; mais chez Dante, l'amour loin de s'épuiser dans les chansons devient une réalité puissante qui transforme sa vie. Ce n'est pas un simple artifice d'écrivain, mais une expérience d'homme.

Il paraît aujourd'hui à peu près certain que Dante a connu non seulement l'orgueil de l'esprit, mais aussi celui de la chair. Sans exagérer les égarements sensuels de sa vie si riche en contrastes, comme certains critiques se plaisent à le faire sans preuves suffisantes, on peut, cependant, considérer comme significatives certaines allusions de Dante lui-même dans la Comédie [1]. Mais quelles que soient les déviations de Dante pécheur, il est certain aussi que l'ombre silencieuse de celle qui avait dominé sa jeunesse revient dans sa mémoire, plus secourable et plus radieuse que jamais.

A la fin de la « Vita Nuova » il nous parle d'une « admirable vision » imprégnée de mysticisme, dont il ne fait pas la description. Mais il se contente de nous dire: « Je vis des choses qui me firent décider de n'en pas plus dire de cette Bénie, jusqu'à ce que je puisse plus dignement traiter d'elle. Et de venir à cela je m'efforce autant que je peux, comme elle le sait véritablement. Et donc, si c'est le plaisir de Celui pour qui toutes les choses vivent, que ma vie dure pour quelques années, j'espère dire d'Elle cela qui jamais ne fut dit d'aucune » (V. N. XLII).

---

[1] Purg. XXX, 118 ss.; XXXI, 34; XXIII, 115-117.

Cette inclination sensuelle a été soulignée par quelques biographes et commentaires anciens. Boccace nous dit que « la luxure tint une place extrêmement grande, non pas seulement dans ses jeunes années, mais dans sa maturité ».

Plusieurs auteurs modernes ont beaucoup trop appuyé sur ce côté de la vie de Dante qui offre encore des aspects obscurs — en se prévalant de quelques poésies amoureuses qui peuvent être interprétées simplement comme des fictions et des blandices littéraires. En parlant des amours de Dante, il faut éviter l'exagération des conflits passionnels.

Notre curiosité voudrait soulever le voile qui cache son secret. A-t-il déjà entrevu le rêve du Paradis terrestre qu'il décrira plus tard à la fin de son Purgatoire, a-t-il vu déjà le retour de Béatrice sur une nuée d'anges et de fleurs ? — Mystère ! — Mais il est certain que de ce ravissement devant la morte, Dante revint avec une puissante inspiration, avec l'étincelle du feu créateur. Le souvenir de Béatrice idéalisée, voilà le trésor qu'il gardera fièrement caché au plus profond de son âme, dans les tempêtes de ses passions, dans les luttes politiques de son temps, dans l'exil, jusqu'à la tombe !... La philosophie, elle-même, à laquelle il s'appliqua avec cette ardeur fiévreuse qui accompagnait toujours son caractère violent et absolu, ne suffira pas à étancher la soif de cette âme [1].

Dans la dure expérience de l'exil, l'idée d'une grande œuvre poétique grandissait dans son esprit avec l'impulsion d'une nécessité. Tout ce vaste monde de souvenirs, de pensées, d'aspirations qui fermentaient dans son âme tourmentée devait trouver une expression artistique digne du but qu'il poursuivait: le renouveau chrétien et civil de l'humanité et surtout de l'Italie. Dès lors, il se sentira de plus en plus appelé à montrer les conséquences funestes des déviations et des erreurs — vraies ou prétendues telles — de deux autorités établies par Dieu pour le salut de l'humanité, savoir la Papauté et l'Empire. Se voyant égaré à la recherche des biens fallacieux de ce monde, après la disparition de la femme qui le guidait vers le Bien souverain, il sentira aussi que lui, le fils de Marie, l'ami de Béatrice, ne doit pas périr. La visite des trois règnes l'an du jubilé — 1300— renouvellera son âme et la fera digne d'annoncer ce que Dieu a fait pour le salut des hommes.

C'est ainsi que le poème conçu dans l'exil, dans un but de réforme politique et morale, se rattache au premier dessein d'une œuvre qui était destinée à dire de Béatrice ce qui n'a jamais été dit d'aucune autre femme.

---

[1] Dante lui-même nous dit qu'il fut attiré par les écoles des religieux (très probablement chez les Maîtres Dominicains du Couvent de Santa Maria Novella) et par les discussions philosophiques et que l'étude de la philosophie avait complètement absorbé son esprit et gravement affaibli sa vue (Conv. II, XII, 7 et III, IX, 15).

De nos temps, les critiques et notamment Flamini, ont rejoint et complété la thèse d'Ozanam et précisé la portée de la philosophie thomiste dans la formation doctrinale de Dante. Il est à remarquer , cependant, que l'esprit très souple de l'Alighieri s'est ouvert, dans le domaine philosophique, à d'autres influences encore, particulièrement à celle du mysticisme doctrinal et de la spiritualité de St-Bonaventure.

La protection bienfaisante de Béatrice a ramené Dante sur le bon chemin, l'a stimulé à l'étude de la philosophie et de la théologie et, par le culte préféré de Virgile, l'a décidé à composer un grand poème où la bien-aimée devient une sainte qui élève Dante jusqu'à la souveraine pureté de l'amour mystique de Dieu.

Il est évident que dans son poème, Dante se propose un but moral et politique. Le voyage mystique le conduit à la béatitude de cette vie (représentée par le Paradis terrestre) et à la béatitude de la vie éternelle (représentée par le Paradis céleste). Il a donc atteint les deux fins que « l'ineffable providence de Dieu proposa à l'homme » et dont Dante lui-même parle dans un texte célèbre et décisif pour l'interprétation de sa pensée, dans la finale du traité de « la Monarchie » [1]. A ces deux béatitudes il est arrivé par des moyens différents et avec le secours de deux guides différents. Mais si, sous un voile, il nous raconte sa propre histoire, dans la Comédie, Dante est encore le symbole de l'âme humaine. Ce même voyage vers la double béatitude, chacun de nous doit l'entreprendre avec le double soutien de la raison et de la foi révélée. C'est la leçon religieuse et morale que par son poème il apporte au monde. Il lui apporte en même temps une leçon politique valable pour les peuples, car la cupidité et les autres passions qui dévastent et troublent le monde ne peuvent être réfrénées que si les deux pouvoirs suprêmes établis par Dieu, le spirituel — Papauté et le temporel — Empire, agissent chacun dans la sphère qui lui a été attribuée, sans les confusions et sans les déviations que, pour son époque, Dante déplore avec amertume [2].

---

[1] « De Monarchia », III, XVI. Il faut tenir compte de ce passage pour comprendre l'allégorie fondamentale du poème sacré. Impossibe ici d'entrer dans le mare magnum des hypothèses contradictoires et des discussions décevantes que les dantologues ont faites pour expliquer la signification allégorique et les autres sens de la Div. Com. Voir: Fr. FLAMINI, *Il significato ed il fine della Div. Comm.*, Livourne 1916, ouvrage qui révèle une profonde connaissance des sources de la Comédie, mais qui n'est pas complètement dégagé de l'esprit de système et qui a soulevé de vives discussions. Le lecteur français, surtout celui qui ne se contente pas de vues sommaires, trouvera un aperçu plein de verve de la « décourageante littérature dantesque » dans le livre d'Alex. MASSERON, *Les énigmes de la Div. Comédie*, Paris, 1921.

[2] Voir au centre du poème, le discours de Marco Lombardo sur la corruption du monde et la confusion des deux pouvoirs (Purg. XVI, 64-114).

Dante se sentait impérieusement poussé par une voix intérieure à exprimer ses idées aux hommes ; il ne voulait pas garder pour lui-même une « nourriture de vie » qu'il avait acquise au prix de longues études et de douloureuses expériences, dans sa patrie et sur le chemin de l'exil [1].

Mais dans la création artistique du poème, le symbole et la réalité apparaissent si étroitement fondus qu'ils forment pour ainsi dire un seul tableau aux couleurs changeantes. Chacun peut le regarder du côté qu'il préfère, sans porter préjudice à l'unité de la représentation. Je souligne cette remarque.

Les trois protagonistes du poème — Dante, Virgile et Béatrice — sont trois figures si typiques qu'elles peuvent incarner un rôle universel, sans rien perdre de leur personnalité. Le pèlerin qui parcourt les trois mondes, tout en restant Dante participe d'une manière si réelle à cette lutte qui s'agite entre l'esprit et les sens, entre la grâce et le péché, qu'il peut aisément représenter l'humanité en général. Le premier guide, tout en restant toujours le poète Virgile, objet des préférences de Dante, sera, à cause du charme de son art et du prestige de sa sagesse, le symbole de la raison humaine. De même, le deuxième guide, Béatrice, grâce au culte dont le poète entoura cette figure angélique et vertueuse, pourra facilement acquérir — tout en demeurant Béatrice — de telles perfections qu'elle sera apte à jouer le rôle de la lumière surnaturelle de la foi :

*...l'eterna luce*
*che vista sola sempre amore accende.*

L'attention que nous attachons à la réalité des trois personnages nous aide à l'intelligence du poème, en même temps qu'elle augmente en nous l'émotion et la chaleur de vérité qui émane du symbole.

* * *

Quel est le rôle de Béatrice dans le poème de la Divine Comédie ?

Pour Dante, comme pour saint Thomas, le monde de la révélation et celui de la raison, l'ordre de la grâce et celui de la nature demeurent

[1] Dante, à ce sujet, se fait donner , dans le Ciel de Mars, des ordres bien précis par son trisaïeul Cacciaguida qui, en répondant aux hésitations du poète, parle ainsi : « Néanmoins écarte tout mensonge, rends manifeste ta vision entière, et laisse-les se gratter la rogne où elle est. Car si ta parole est pénible au premier goût, une nourriture vitale en sera laissée quand elle sera digérée. Ton cri fera comme le vent, qui frappe le plus les plus hautes cimes, et ceci ne sera pas un petit motif d'honneur » (Par. XVII, 127-135).

distincts. C'est pourquoi Dante oppose Virgile à Béatrice dans leur rôle symbolique. Virgile conduit Dante jusqu'aux portes du Paradis terrestre après avoir parcouru les cercles de l'Enfer et gravi les terrasses de la montagne du Purgatoire. Mais ne possédant pas la grâce, il n'en franchit pas le seuil. Son clair regard n'est pas apte à pénétrer les mystères de la foi.

*Figlio... sei venuto in parte*
*dov'io per me più oltre non discerno*

« Mon fils, dit Virgile à son protégé, et tu es venu en un lieu d'où, par moi-même, je ne discerne pas plus loin » (Purg. XXVII, 129-130). Par contre, Béatrice, protagoniste de l'ordre surnaturel, étend son action et son pouvoir non seulement au Paradis, mais au Purgatoire et en Enfer et jusqu'à la forêt obscure qu'est la vie présente — point de départ pour le grand voyage.

L'amour de Dante, transfiguré et élargi par la foi, l'habitue à chercher la Dame de ses pensées dans le monde invisible, à la concevoir comme une sainte et à sentir autour de sa destinée terrestre des influences célestes.

Au début du poème, c'est la Vierge Marie (qui personnifie la miséricorde divine) qui prévient et envoie Lucie (la grâce illuminante). Sur la demande de celle-ci, Béatrice quitte sa place du ciel et va trouver le poète Virgile aux Limbes pour le persuader à porter secours à Dante égaré dans la forêt obscure et menacé par les trois fauves (images des passions humaines) Virgile, à son tour, dans ce deuxième Cante de l'Enfer qui est de toute beauté, encourage le poète hésitant: « Pourquoi donc, manquerais-tu de hardiesse et de confiance, quand trois femmes bénies s'occupent de toi dans la cour des cieux ? »

*Perché ardire e franchezza non hai?*
*poscia che tai tre donne benedette*
*curan di te nella corte del cielo.* (Enf. II, 123-125).

Béatrice est une âme vivante et charitable qui en même temps acquiert une nouvelle ampleur de signification. Elle figure ici la lumière de la foi qui vient solliciter la raison du pécheur à se mettre en mouvement. La femme qui est l'objet constant de l'amour du poète est en même temps la Béatrice des hommes. Elle est mue par l'Amour, par cet amour qui rend Dieu miséricordieux envers ses créatures.

« Amor mi mosse che mi fa parlare » dit-elle à Virgile. L'initiative, la motion céleste dont le développement est raconté par Béatrice à Virgile

est le point de départ de tout le mouvement spirituel qui constitue l'allégorie du voyage dans les trois mondes [1].

La pensée de Béatrice n'est jamais absente dans le voyage fait sous le guide de Virgile.

Celui-ci figure la raison embellie par les charmes de la poésie, dégagée du joug des passions et en même temps soumise à la Vérité révélée. En effet, Virgile est le messager de Béatrice et obéit à ses inspirations. Il a toutes les grâces de la nature humaine, la pitié, la tendresse, la vie. Quel charme dans sa sensibilité mélancolique !...

Arrivé au sommet du Purgatoire, Virgile sent qu'il ne peut atteindre le règne surnaturel de la révélation. Mais quelle beauté dans son humble geste de soumission ! « Je t'ai amené ici à force de génie et d'art » — dit-il à Dante. « N'attends plus mes paroles, ni mes conseils: ta volonté est libre, droite et saine: ce serait faillir de ne pas faire selon ton désir. Ainsi ton maître à toi je te couronne et t'emmitre » (Purg. XXVII, 130, 139-142). N'est-ce pas pour la raison humaine l'acte le plus haut et sa plus grande noblesse que de reconnaître et d'accepter ses propres limites ?

Et nous voici à la scène finale du Purgatoire, au Paradis terrestre où nous allons assister au retour de Béatrice [2]. Cette scène, pleine d'allégories mystiques, sorte d'apothéose apocalyptique, est toute pénétrée d'un sentiment humain très profond. Nous sommes dans une forêt verdoyante et fleurie (image de l'état naturel rectifié par le voyage de purification) qui fait contraste avec la forêt âpre et sauvage du début. Un souffle printanier pénètre sous ses frais ombrages. Dante, accompagné de Virgile, rencontre Mathilde, la belle et mystérieuse dame du jardin, qui marche à petits pas légers, cueillant des fleurs sur les rives du Léthé, le fleuve qui efface les traces du péché et des souvenirs amers. Soudain le bois s'illumine et une douce mélodie se fait entendre dans l'air lumineux.

*E una melodia dolce correva*
*per l'aere luminoso...* (Purg. XXIX, 22).

---

[1] Ce n'est pas sans motif — probablement — que le verbe *muovere* se rencontre trois fois dans le récit de Béatrice au 2e chant de l'Enfer: « Or *muovi* e con la tua parola ornata... » — ; « Amor mi *mosse* che mi fa parlare » — ; « Lucia... si *mosse* e venne al loco dove io era » (Cf. FLAMINI., op. cit. II, p. 135.)

[2] La scène du retour de Béatrice occupe le centre du poème; remarque non sans valeur quand il s'agit d'une œuvre de si savante structure.

C'est l'ordre surnaturel qui s'annonce par une grande procession se déroulant comme une liturgie. Ce chant et cette lumière sont les prémices du bonheur éternel. Sept candélabres pareils à sept arbres d'or (les sept dons du Saint-Esprit) s'avancent lentement au son des Hosanna.Suivent des personnages d'une éblouissante blancheur; vingt-quatre vieillards couronnés de lis (images des livres de l'Ancien Testament); les quatre animaux de la vision d'Ezéchiel (les quatre évangélistes); un char triomphal sur deux roues (l'Eglise appuyée sur les deux Testaments) qui était tiré par un griffon blanc et vermeil (symbole de Jésus-Christ unissant deux natures en une seule personne). Il y a les vertus théologales, vêtues respectivement de blanc, de vert et de rouge; il y a les vertus cardinales vêtues de pourpre. Deux vieillards vénérables (saint Luc et saint Paul) et puis quatre autres personnages d'humble apparence (les Epîtres mineurs); derrière eux un vieillard à la figure inspirée (saint Jean, personnification de l'Apocalypse). Ces sept personnages sont couronnés de roses et autres fleurs vermeilles, symbole de la charité. Alors à travers une pluie de fleurs, au milieu des chants (Veni, Sponsa, de Libano) »; « Benedictus qui venis » « Manibus o date lilia plenis) une Dame apparaît à Dante

*Sovra candido vel cinta d'uliva*
*donna m'apparve, sotto verde manto*
*vestita di color di fiamma viva* (Purg. XXX 31. ss.)

« Ceinte d'olivier sur un voile blanc, une femme m'apparut sous un vert manteau, vêtue de la couleur d'une flamme vive ». Sans la reconnaître à l'aide des yeux — dit Dante — mais « par la vertu émanant d'elle, mon esprit sentit d'amour ancien la puissance ».

*per occulta virtù che da lei mosse*
*d'antico amor senti la gran potenza* (Purg. XXX,38-39).

La robe de feu, image de la charité, remémore celle qui a ébloui Dante enfant. Toute cette scène symbolise l'ensemble de l'ordre surnaturel et Béatrice représente la lumière de la vérité révélée, sans cesser d'être la Béatrice de la « Vita Nuova » qui, par sa beauté bienfaisante, rayonnait déjà sur la jeunesse de Dante comme une lumière de vérité et une flamme d'amour [1]. A travers le symbolisme de cette révélation, la représentation

[1] Dans la « Vita Nuova » Béatrice était exaltée comme « une chose venue du ciel en terre, à miracle montrer ». Elle est la révélatrice du « salut » (voir N. V. XXVI, le magnifique sonnet: *Tanto gentile e tanto onesta pare la donna mia quand'ella altrui saluta*, etc. Elle est conçue comme une femme inspiratrice d'Amour, mais elle est aussi « la Foi ».

esthétique de Béatrice elle-même, acquiert une plus profonde unité. La Béatrice de la « Vita Nuova » qui était déjà un « miracle » un argument visible de la gloire divine, se révèle, dans la Comédie, à l'esprit de Dante comme « *splendor di viva luce eterna* » et peut apaiser sa « soif de dix années».

Au moment culminant de cette scène, la poésie sublime de Dante communique un frémissement à l'esprit du lecteur qui — lui aussi — discerne « la force de l'ancien amour ».

Et voici que le poète se tourne à gauche « avec le respect du petit enfant qui court à sa mère quand il a peur ou qu'il est affligé » voulant dire à Virgile « tout mon sang frémit, je reconnais les signes de l'antique flamme ».

*conosco i segni dell'antica fiamma.*

Mais Virgile a disparu et Dante est consterné se voyant privé de son guide naturel « *Virgilio dolcissimo padre* ». La Dame touchée de pitié s'adresse à Dante et en prononce le nom: « Dante, parce que Virgile s'en va, ne pleure pas encore, il te faut pleurer pour une autre blessure » il y a des fautes à avouer.

*Guardaci* ben ! Ben *son*, ben *son Beatrice*
*come degnasti d'accedere al monte?*
*non sapei tu che qui è l'uom felice?*

« Regarde bien — dit-elle — c'est bien moi, c'est bien moi Béatrice » (Purg. XXX 73 ss.). Dante se trouvant subitement en face de Béatrice est troublé et sent le regret d'avoir diminué son idéal. Honteux de lui-même, il se détourne du clair miroir des eaux du Léthé qui lui montre son image. Aux reproches de la Dame répond la douleur de Dante, sur un accompagnement de célestes harmonies.

Supposez qu'une main angélique déchire le voile de notre conscience et que soudain, dans une clarté nouvelle, nous apprenions l'histoire profonde de notre vie. Vous aurez quelque chose d'analogue au récit de Béatrice qui — devant les esprits qui veillent dans le jour éternel — évoque l'influence salutaire par elle exercée sur l'âme de Dante et les égarements de celui-ci (Purg. XXX 121 ss.).

*Quelque temps je le soutins de mon visage ;*
*je le menai avec moi tourné dans le droit chemin*
*quand de la chair à l'esprit je fus montée,*
*et que la beauté et la vertu s'étaient accrues en moi,*
*je lui fus moins chère et moins agréable*

*et il tourna ses pas dans les voies non vraies,*
*poursuivant les fausses images du bien*
*qui ne tiennent aucune promesse en entier.*

En vain, essaya-t-elle par des inspirations et des songes de le ramener dans la voie droite, mais il s'en soucia fort peu.

*Sa chute fut si profonde que tous les arguments*
*pour le sauver étaient déjà trop courts ;*
*il ne restait qu'à lui montrer la gent perdue.*

Et se tournant directement vers lui, Béatrice oblige Dante à avouer et accentue ses reproches. Sur un ton grave et ironique que devait prendre facilement une florentine fière de sa beauté, Béatrice dit à Dante:

*Jamais la nature ou l'art ne te présentèrent*
*un si grand plaisir que les beaux membres où*
*je fus enfermée, et qui maintenant sont perdus en terre* [1]
*Et si le souverain plaisir ainsi t'échappa*
*par ma mort, quelle chose mortelle*
*devait ensuite t'entraîner à la désirer?*
*Tu devais plutôt, après la première blessure*
*des choses fallacieuses, t'élever vers les cîmes*
*en me suivant, moi qui ne suis plus telle.* (Purg. XXXI, 49 ss.)

Béatrice dit ici le mot suprême de sa vie et de sa mort. Malgré sa pureté, elle s'est considérée elle-même comme une chose « fallacieuse ».

Dans cette scène unique, Béatrice « exprime à la fois l'éternel féminin, la Dame vigilante reprenant un cœur qui reste sien, et la souveraine connaissance de la vérité des âmes » [2]. La figure de son humanité est ici amplifiée par de grandes visées symboliques. Dante retrouve sa Dame à la fois identique et transfigurée. C'est l'amour uni à la foi du poète qui simplifie tout et rend possible cette prodigieuse transposition de l'humain dans le divin.

---

[1] Au moment où Béatrice rappelle:
*...le belle membra in ch'io*
*rinchiusa fui, e sono in terra sparte*
nous ne pensons pas à la révélation ou à la théologie, mais à une femme réelle morte dont le corps gît dans la tombe, qu'elle soit ou non la fille de Folco Portinari.

[2] E. BAUMANN, *Amour et sagesse*, Paris, 1934.

Après les durs reproches de Béatrice, Dante la regarde et la voit si belle qu'il regrette plus encore son égarement.

Ensuite il est entraîné par la compatissante Mathilde vers les eaux du Léthé, symbole de purification et de pénitence. Les quatre vertus cardinales et les trois théologales entourent Dante et invitent Béatrice à dévoiler sa face afin que son fidèle puisse contempler la « seconde beauté » qu'elle cache. La procession se remet en marche et Dante, dans une vision extatique pleine de mystère, sur laquelle je ne puis m'attarder, assiste aux vicissitudes de l'histoire de l'Eglise. Sur la demande de Béatrice, Mathilde fait boire à Dante l'eau de l'Eunoé qui a le don de raviver la vigueur de la pensée. Ainsi le poète se sent « refait comme les plantes nouvelles — renouvelées en leur nouvelle frondaison — pur et prêt à monter aux étoiles ».

*Io ritornai da la santissima onda*
*riffatto si come piante novelle*
*rinnovellate di novella fronda*
*puro e disposto a salire a le stelle.*

* * *

Dante a franchi la « *città dolente* » du désespoir, le nom de Béatrice dans son cœur et pas sur les lèvres. Il a gravi la montagne de la souffrance purificatrice où les paysages ont de la beauté, les âmes de la noblesse ; il a traversé la muraille de feu parmi des chants suaves. Enfin Béatrice s'est révélée à lui dans la région verdoyante du Paradis terrestre. Il arrive maintenant aux régions de la lumière et de la béatitude infinie. Ce poète, fils de la douleur et chantre de la colère, comment saisira-t-il cette joie des esprits bienheureux, comment l'exprimera-t-il par des images connues et par des mots humains ?

*Beatrice tutta ne l'eterne rote*
*fissa con gli occhi stava ; ed io in lei*
*le luci fissi, di là su rimote.* (Par. I, 64-66.)

Béatrice contemple le ciel et Dante les yeux de Béatrice. A chaque sphère nouvelle, elle resplendit d'un nouvel éclat et Dante sent qu'il se transhumanise dans la lumière des yeux souriants de Béatrice. L'extase amoureuse devient la forme de la contemplation parfaite. Le poète et son guide s'élèvent ensemble d'un mouvement rapide à travers les neuf

ciels mobiles qui, joints au dixième, l'Empirée ou ciel immobile, forment le Paradis.

Quelle tâche inouie pour le poète: représenter d'une manière sensible et en forme d'art dix degrés de cette joie et de cette béatitude infinie! Les flammes et les fleurs de notre terre ne sauraient y suffire.

La lumière, voilà l'élément sensible dont il se servira pour représenter la joie céleste, et cela avec un art comparable à celui des vieux maîtres verriers. La lumière fournit au poète les images de son incomparable rêve, avec l'éclat des gemmes et les reflets des rubis ensoleillés et des topazes vivantes. Béatrice flotte dans cette lumière qui est son élément. Toujours plus éclatante, elle conduit Dante parmi les couronnes flamboyantes des esprits bienheureux, parmi les rondes étincelantes et mélodieuses.

La joie, en effet, n'est pas que lumière. Elle est aussi musique. Et le mouvement de cette musique se fait plus rapide à mesure qu'on monte dans le règne de l'Amour éternel.

Béatrice en possède la science et la révèle à Dante qui découvre le secret de la béatitude dans le sourire des yeux de Béatrice et c'est en la voyant plus belle, que Dante apprend qu'il est monté à une sphère supérieure. Ce sont les yeux de Béatrice qui versent dans les yeux du poète la vision de la divinité

*ché dentro a li occhi suoi ardeva un riso*
*tal, ch'io pensai co' miei toccar lo fondo*
*de la mia grazia e del mio paradiso.* (Par. XV, 34-36.)

Dans ce sourire lumineux, Dante touche l'extrême de son bonheur [1].

Mais malgré cette éblouissante atmosphère, le cœur du poète-pèlerin du ciel bat encore au rythme de la vie mortelle. Son esprit est

[1] Le Père Mandonnet dans sa savante étude *(Theologus Dantes)* publiée aux soins du Comité français catholique pour le jubilé dantesque de 1921, fait remarquer que Dante, fidèle à une doctrine chère à saint Thomas, met la spécifique de la béatitude céleste dans la vision de l'intelligence et seulement par voie de conséquence, dans l'acte d'amour (Par. XXVIII 109-111). C'est pourquoi le sourire de Béatrice est placé non pas sur les lèvres mais dans les yeux, dans ses yeux « qui sont pleins d'étincelles d'amour » (Par. IV, 139). Cette remarque, qui me paraît fondée, sert au Père Mandonnet pour appuyer la thèse qui lui est chère, de l'irréalité de Béatrice. Pour lui Béatrice n'est rien d'autre qu'un symbole (cfr., p. 498). Mais cette opinion est fortement influencée par l'esprit de système.

hanté de souvenirs terrestres et de détails familiers. Au ciel de Mars, par exemple, il se fait évoquer par son aïeul Cacciaguida un charmant tableau de l'ancienne Florence en même temps qu'il se fait annoncer les épreuves de l'exil (voir Par. XV).

Dans le ciel des étoiles fixes, après la profession de foi que saint Pierre vient de lui réclamer, Dante songe à son baptême et évoque le « bel San Giovanni » où il fut baptisé. Florentin par la naissance et de toute son âme, il s'était dit qu'il adoucirait le cœur ingrat des concitoyens et pourrait revoir Florence, la cité de la terre !... Quelle émouvante nostalgie dans l'espérance qu'il exprime d'attendrir par ses chants, le cœur des ennemis qui l'avaient banni de sa patrie !

On se rappelle ces vers célèbres:

*Se mai continga che 'l poema sacro*
*al quale ha posto mano e cielo e terra*
*si che m'ha fatto per più anni macro*
*Vinca la crudeltà che fuor mi serra*
*Del bel ovile ov'io dormi' agnello*
*nimico ai lupi che li danno guerra;;*
*con altra voce omai, con altro vello*
*ritornero poeta; ed in sul fonte*
*Del mio battesmo prenderò 'l capello.* (Par. XXV) [1].

Les larmes de son exil sont tombées dans ces vers !... Hélas, l'espoir du poète fut déçu. Florence, la cité terrestre, ferma ses portes au plus glorieux de ses enfants !

Mais revenons à Béatrice. Elle brille comme une sainte de vitrail; elle s'illumine et transmet la lumière divine à Dante. Celle « qui emparadisait son esprit » semble parfois se coiffer d'un grand bonnet de docteur. Dans ces dissertations sur les taches de la lune, sur les vœux et la cor-

---

1 *S'il advient que jamais le saint poème,*
*auquel ont mis la main et Ciel et terre,*
*et dont je fus amaigri tant d'années,*
*vainque la cruauté qui me tient hors*
*du beau bercail où je dormis agneau,*
*ennemi des loups qui lui font la guerre;*
*avec une autre voix, un autre poil*
*je reviendrai poète, et sur les fonts*
*de mon baptême je prendrai le chapeau.*

ruption de l'humanité etc... nous pouvons saisir l'ampleur de l'érudition théologique et philosophique de Dante.

Béatrice représente la lumière béatifiante et au cours de son voyage de l'une à l'autre sphère céleste, elle exerce son action sur l'intelligence du poète d'une façon progressive. C'est dans l'exercice de son plus haut office qu'elle réalise pleinement le sens de son nom. La lumière de gloire, qui est l'épanouissement de la grâce, est nécessaire à l'âme humaine pour atteindre la béatitude dernière. Béatrice qui, suivant la définition de Dante, est « œuvre de foi », la foi elle-même, la vérité révélée, devient au Paradis la lumière de gloire et le poète en exprime l'action avec une rigueur admirable [1] et un lyrisme puissant.

Dès lors, on comprend pourquoi au ciel des théologiens et des grands docteurs de l'Eglise, la « bella donna » est le centre d'une double guirlande d'esprits qui l'entourent amoureusement. Parmi eux, saint Thomas occupe la place prééminente et présente à Dante les autres lumières. Le poète veut nous signifier que l'objet de l'amour de tous ces docteurs a été la vérité révélée, la foi, dont Béatrice est l'expression [2].

Le joie divine resplendit tellement dans les yeux de Béatrice que Dante souvent renonce à décrire ce qu'il y voit. Mais elle lui fait remarquer que tout le Paradis n'est pas dans ses yeux (Par. XVIII, 7-21).

Au ciel de Saturne où apparaissent les contemplatifs, le sourire de Béatrice cesse durant quelques instants et la symphonie du Paradis se tait, car Dante ne saurait en supporter l'éclat ni en exprimer la beauté (Par. XXI 4-12).

---

[1] Dante en donne même une définition strictement théologique quand il dit que Béatrice est une lumière entre le vrai, c'est-à-dire Dieu, et l'intelligence humaine: « Che lume fia tra il vero e l'intelletto » (Purg. VI 45).

[2] Par. X, 92-93. Saint Thomas occupe par l'étendue de ses discours la plus grande partie des trois chants (X, XI, XIII).

Il n'est pas rare que l'on fasse de Béatrice le symbole de la théologie, entendue celle-ci comme la science des vérités révélées. Mais cette identification est moins heureuse et moins logique que celle qui fait de Béatrice le symbole de la vérité révélée et de la lumière de gloire. La science théologique est mieux symbolisée dans le poème par la figure de saint Thomas. Cela est suggéré par la place prépondérante que Dante lui assigne et par cette remarque que la voix du Docteur Angélique ressemble à celle de Béatrice, c'est-à-dire à la foi, par la rigueur de son orthodoxie (Par. XIV 7-8). Cfr. FLAMINI, op. cit. II, p. 155-163. P. MANDONNET, op. cit., p. 499.

Mais au milieu de ces hautes contemplations, Béatrice ne cesse jamais d'être une âme aimante et maternelle. Toutes les images les plus douces de l'amour maternel servent au divin poète pour nous décrire cette vigilante tendresse de Béatrice qui est toujours prête à le réconforter de son regard et de sa voix. Lorsque Dante est troublé aux paroles de Cacciaguida qui lui annonce la douleur de l'exil et l'amertume du pain de l'étranger, Béatrice lui dit: « Change de pensées; souviens-toi que je suis près de Celui qui redresse tous les torts » (Par. XVIII, 5-6).

Quand Dante est oppressé de stupeur au grand cri qui retentit après la terrible invective de saint Pierre Damien contre les mauvais pasteurs de l'Eglise, Béatrice...

*... come madre che soccorre*
*subito al figlio pallido e anelo* (Par. XXII 1-12).

le console avec tendresse.

Nous ne pouvons suivre le poète à travers tous les degrés de son élévation. Rappelons qu'au ciel des étoiles fixes, c'est Béatrice qui montre à Dante le triomphe du Christ, dont l'existence réelle est dans l'Empirée, mais qui est déjà préfiguré dans le ciel des étoiles fixes (Par. XXIII 1-45).

C'est à la demande de Béatrice que saint Pierre examine le poète sur la foi , tandis que saint Jacques et saint Jean l'interrogent sur l'espérance et la charité (Chants XXIV-XXV).

Plus haut encore, dans l'Empirée, le ciel apparaît comme un fleuve lumineux, fleuri d'admirables primevères d'où s'élancent des étincelles resplendissantes. Quand Dante a baigné ses paupières dans l'onde mystérieuse, le spectacle se transforme. C'est l'incomparable rose blanche éternelle où siège, sur des degrés, la cour immense des élus.

*In forma dunque di candida rosa*
*mi si mostrava la milizia santa*
*che nel suo sangue Cristo fece sposa.* (Par. XXXI).

Dante est ébloui par cet émerveillement. A son insu, Béatrice est retournée à sa place dans la rose blanche parmi les Bienheureux et un vieillard, vêtu comme la foule glorieuse, la lui indique. Malgré la distance, son image parvient très claire à Dante.

*O Dame en qui dure mon espérance*
*et souffris pour gagner mon salut*
*de laisser tes vestiges dans l'Enfer;*

*si j'ai pu voir tant et de telles choses,*
*c'est la puissance et la grande bonté*
*à qui j'en dois la grâce et la vertu.*
*Tu m'as de servitude à liberté*
*conduit par tous les chemins et les modes*
*qui pour ce faire étaient en ton pouvoir...*

A ce magnifique remerciement, Dante ajoute une dernière invocation :

*Conserve envers moi ta magnificence*
*pour que mon âme, que tu as faite saine,*
*en te plaisant se détache du corps »*
*Ainsi priai-je ; et Elle, si lointaine*
*qu'Elle parût, sourit, me regardant,*
*puis revint à l'éternelle fontaine.* (Par. XXXI, 79-93)

La mission de Béatrice, commencée sur la terre par un *salut*, se termine au Ciel de la vision par un *sourire !*

Elle s'est éloignée pour céder la place à saint Bernard qui, sur la prière de Béatrice, va conduire le pèlerin à la suprême contemplation.

Après avoir peint les multiples degrés de l'oraison dans le crescendo de la splendeur, Dante arrive dans le règne de la pure contemplation et de la vision intuitive. C'est alors une ascension de poésie dans la lumière et dans le silence ! Celui qui ne discerne pas dans cette montée de l'âme le frémissement de la mystique la plus ardente du moyen âge, n'a jamais interrogé les saints contemplatifs, ni deviné leur joie profonde alimentée par le sentiment de la présence divine. Ce n'est pas sans motif que saint Bernard est choisi comme guide aux suprêmes élévations. Un souffle puissant anime toute la dernière partie du Paradis. Ici tout sort de l'âme profonde de Dante ; la théologie, la philosophie, l'histoire, la didactique, tout devient source de poésie.

Qui dira le mystère et le frémissement lyrique du dernier Canto qui commence par la prière sublime de saint Bernard à la Vierge Marie !

*Vergine Madre, figlia del tuo figlio*
*umile e alta più che creatura,*
*termine fisso d' eterno consiglio,*

L'âme du moyen âge vibre dans cette prière, la plus belle de la littérature italienne. Le souffle, qui fait surgir les cathédrales en l'honneur de Notre-Dame, pénètre toute la création poétique de Dante et son poème

se clôture par un hommage personnel du poète « au nom de la belle fleur qu'il invoque toujours matin et soir » (Par. XXIII, 88-89). Nous avons là une nouvelle révélation de son âme intérieure en même temps que le doux éclat de son génie poétique.

Par l'intercession de la Mère divine, l'âme du poète va pénétrer jusqu'à la dernière béatitude, jusqu'à « l'Amour qui meut le soleil et les autres étoiles ».

Le poète — toujours sobre et précis — qui concentre toujours et ne développe jamais — par son invention des lumières surnaturelles, par cette idée extraordinaire des âmes-lumières, a poussé jusqu'à l'extrême la plus haute des tentatives pour décrire et rendre visible l'inexprimable !

* * *

Le scénario de la Comédie nous éblouit et les splendeurs du Paradis montrent avec quelle maîtrise incomparable l'Alighieri a œuvré sa riche matière. Beaucoup ne voient que la poésie et s'en contentent. Mais tout cela ne doit pas nous cacher la pensée de Dante, car aucun poète n'a poussé l'esprit de système comme lui. La doctrine théologique et la représentation poétique coïncident pleinement, dans la Comédie, et se fondent ensemble dans un seul organisme.

Quant à la figure de Béatrice, je ne saurais accepter tout court une appréciation, telle que la suivante de Pierre Gauthiez: « La Béatrice humaine éclipse la Béatrice surnaturelle. Dans *la lumière de l'esprit toute pleine d'amour* (Par. XXX, 40) c'est l'amour qui survit pour nous à la théologie défunte et au mysticisme aboli. Et Béatrice devenue l'Amour mystique sous sa forme de vertu théologale créée par Dante, restera toujours B. Portinari »[1].

Il y a lieu de croire, sans doute, que c'est la même Béatrice. Initié dans la « Vita Nuova » par le réel, le poète monte à l'apothéose d'un amour souverain, sublime entre tous. Mais la réalité et le symbole se compénètrent dans la même figure. Et la partie doctrinale-allégorique — n'est pas étrangère, ni simplement juxtaposée à la partie esthétique. L'érudi-

[1] P. Gauthiez, *Dante, essai sur sa vie,* Paris 1908, p. 299. Deux illustres critiques italiens ont fortement exagéré le contraste entre le monde intellectuel et la poésie de Dante, entre la structure et le lyrisme du poème. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana,* Milano, 1912; et B. Croce, *La poesia di Dante,* Bari, 1921.

tion elle-même laisse jaillir un flot de poésie tout inondée d'air, de lumière sur des horizons infinis.

Qu'il me soit permis de compléter cet exposé nécessairement imparfait et fragmentaire par quelques remarques générales. Elles reflètent les idées et les impressions qui, de plus en plus nettement, se dégagent dans mon esprit chaque fois que j'essaye de naviguer dans ma « piccioletta barca » sur cet immense océan de l'être qu'est le poème dantesque.

Le Dante de la Comédie est le poète souverain qui, ayant vaincu les hésitations et les conflits de sa vie antérieure, à travers les déceptions des sens et de l'orgueil, a conquis pour son âme l'unité spirituelle qui lui permet de dominer de très haut le monde inférieur des hommes et des passions ; un homme qui, arrivé à la maturité de ses expériences, peut les projeter dans un horizon infini et éternel. La structure elle-même, si organique et si achevée des trois « cantiche » — où chaque tercet semble forgé pour l'éternité et chaque mot est définitif — exprime une profonde harmonie intérieure qui permet au sublime voyant de maîtriser son art. La *Comédie* ne veut pas être seulement de l'art donnant une jouissance esthétique (elle l'est à un degré sublime), ni un livre purement doctrinal (bien que la doctrine y soit surabondante), mais une œuvre pratique, agissante pour la restauration du genre humain. C'est une œuvre unique, qui ne se range dans aucune catégorie de la littérature.

La langue elle-même qui exprime les ténèbres et les lumières du mystique pèlerinage est, à son tour, un instrument nouveau, mais déjà mûr, achevé, capable de dire toutes les douceurs et les âpretés de l'âme humaine. C'est une langue nouvelle, sa langue à lui, qui du premier au dernier vers a une empreinte unique, éternelle, comme le masque osseux et anguleux du poète. Elle exprime la maturité de son âme et une foi profonde dans la valeur de sa création.

Mais l'unité de la conscience dantesque a sa source principale dans la conception morale et religieuse qui la pénètre d'un bout à l'autre.

Le pèlerin égaré dans la forêt sauvage est un homme qui cherche parce qu'il a déjà trouvé . Ce qu'il veut décrire est une expérience de libération morale qui s'est déjà opérée en lui. Dante peut traverser le règne du désespoir et de la douleur parce qu'il porte dans son âme la lumière de Béatrice.

La *Divine Comédie* est le poème d'un homme convaincu qui a une foi profonde et désormais invincible. C'est bien autre chose que le simple accomplissement de « l'Admirable vision » finale de la « Vita Nuova ». Si

Dante était resté à cette primitive ébauche, nous aurions eu probablement un roman d'amour, un voyage dans l'au-delà à la recherche de la Dame aimée, un récit dessiné sur un fond un peu rude, peuplé de démons et de chérubins tel que les tableaux naïfs conçus par les primitifs ou par les pieux narrateurs de légendes.

Mais, dans la Comédie, la trame initiale d'amour est pour ainsi dire submergée dans une vaste action dramatique; le drame d'un homme qui cherche Dieu à travers la contemplation douloureuse du monde, d'un homme qui a lentement découvert un vaste monde invisible à travers l'amour, les études et les souffrances de plusieurs années, d'un homme qui est dans la plénitude de sa foi et qui — tel qu'un prophète — veut indiquer à l'humanité égarée le chemin du salut. Philosophie et théologie, mysticisme et scolastique se fondent en lui dans une unité solide et ferme. Sa foi docile au magistère de l'Eglise ne l'empêche pas de revendiquer une sorte de ministère sacerdotal et prophétique.

Rien de petit, de médiocre, de vulgaire dans cette œuvre pétrie d'études et de souffrances, inspirée par un idéal de réforme morale et civile. L'orgueil de son esprit n'est que l'ombre révélatrice des grandes lumières de sa conscience, l'aiguillon qui le stimule à fuir la médiocrité pour tendre vers une conception très haute de la vie. Sa colère, qui fustige la lâcheté et la trahison , resplendit également comme un rayon de sa virilité morale.

Ce qui est vraiment extraordinaire dans cette œuvre gigantesque, c'est son unité poétique et la continuité de l'inspiration qui la pénètre dans toutes ses parties du début jusqu'à la fin.

L'idée de poésie, telle que nous l'avons actuellement, nous fait discerner et admirer dans le poème les parties où l'émotion lyrique éclate et triomphe et d'autres parties qui sont plutôt de l'éloquence ou de la figuration conceptuelle. Mais pour Dante, tout cela était poésie, parce que tout jaillissait de son monde intérieur. La conception initiale du poème lui accordait la plus grande liberté et il en profita en s'abandonnant tantôt à l'élan créateur, tantôt à la préoccupation de la discussion dans les questions physiques ou métaphysiques, tantôt à l'invective ou à la péroraison.

Qu'il se soit parfois trop attardé — plus que nos goûts ne le voudraient — sur des questions arides, qu'il soit trop dominé par une vigilante préoccupation de tout organiser et de tout contrôler, on peut l'admettre. Mais son génie poétique, soutenu par une préparation intense, a tenu du début jusqu'à la fin la direction de l'œuvre. Malgré les nombreuses

allusions historiques, souvent obscures pour nous, malgré l'excès même de tension de son style simple et majestueux, partout nous sentons vibrer ce qu'on appelle et qu'on ne saurait nommer autrement, l'« âme dantesque » !

Nul poète n'est mieux poète et nul n'est plus intraduisible. Il signe son œuvre en chaque vers d'une manière si personnelle, si incommunicable qu'on ne peut le transposer. On ne saurait s'approcher de lui, même en l'aimant, sans trembler !

Dante est vraiment protéiforme. C'est bien mal regarder que de ne voir en lui que l'âpre visage du chantre des sombres bouges et des passions violentes de l'Enfer. A côté du grave penseur et du partisan passionné, on trouve l'ami, si humain, du lecteur, on trouve le poète courtois qui a vécu sa jeunesse à Florence dans de rares et joyeuses compagnies, aimant les vers, les fleurs, la musique, la danse, les chevauchées et tout ce qui respire la « *leggiadria* ».

De ce monde charmant est sorti l'art à la fois réaliste et symbolique qu'il a nommé le « doux style nouveau ». A côté des tragédies infernales, il y a la douceur nuancée du Purgatoire et la merveilleuse splendeur du Paradis. « Cet homme est tout imagination et il est tout réalité » a dit Maurice Barrès.

Il en est qui se détournent avec dédain du Paradis et à propos de la Béatrice théologique parlent de création froide. Cela dérive de l'idée préconçue qu'ils se font de la vision dantesque.

La même plume qui a dessiné les sombres tableaux de l'Enfer et les douces silhouettes du Purgatoire, a su représenter dans les hautes sphères du ciel, des scènes de lumière et d'amour qu'on dirait créées pour le bonheur éternel des hommes. D'où vient cette musique de paroles répandues dans une atmosphère lumineuse comme une inoubliable mélodie ? C'est saint Thomas, dominicain, qui fait l'éloge du « *poverello d'Assise* » de celui qui fut « *tutto serafico in ardore* ». C'est saint Bonaventure, franciscain, qui chante la gloire de celui qui fut « *Di cherubica luce uno splendore* » (Par. XI). C'est saint Bernard qui élève à la Vierge l'harmonieuse prière du dernier canto.

Toute la Divine Comédie est une flamme d'amour et lorsque l'amour triomphe, l'art dégage l'imagination des liens de l'allégorie et accomplit ce miracle de faire du symbole lui-même, une source d'émotion et de poésie. Et c'est de là qu'est venu le miracle de Béatrice. C'est là la grandeur du génie dantesque.

Mais n'oublions pas que le poème qui « l'a fait maigrir » est conçu comme une grande bataille, la suprême bataille idéale de sa vie.

Et les derniers chants du Paradis — composés au déclin de sa vie tourmentée — reflètent, en même temps que les préoccupations de son âme pour les misères et les égarements de l'humanité, la lumière de ses espérances immortelles. Dante n'est pas un pessimiste aigri qui s'épuise dans sa sévérité morale. C'est un cœur aimant qui aspire à la lumière et à la paix parmi les hommes. C'est un croyant, un optimiste qui croit à un monde supérieur de beauté et d'amour, qui sait que dans le cœur de l'homme palpite une vie divine. C'est un mystique actif qui croit au triomphe du règne de Dieu et veut y apporter sa collaboration.

C'est pourquoi l'Allighieri, ce pauvre exilé , ami de la justice, accomplit sa mission de révéler au monde les vérités du salut. Il obéit à l'ordre de sa Dame. Le « doux et cher guide », en effet, au milieu de la scène apocalyptique du Paradis terrestre, lui dit: « ...ce que tu vois

*retourné là-bas, prends soin de l'écrire* » (Purg. XXXII 104-105.)

Si les mystères de la foi, grâce à l'art de Dante, resplendissent avec une puissance lyrique qui nous captive, il est aussi certain que sa poésie ne saurait atteindre son sublime rayonnement sans la lumière qui lui dérive des mystères célestes. Ce que B. Croce sépare nettement de la partie esthétique et qualifie de « roman théologique » est poésie vraie et sincère, poésie forgée — dans la foi et l'enthousiasme au feu du même esprit qui a créé les paysages et les épisodes sentimentaux.

Je fais mienne la juste remarque d'un écrivain catholique d'Italie : « Le fait que la gloire de Dante dure et va s'augmentant à travers les siècles n'a pas seulement pour cause la vitalité du beau style qui fait vivre encore aujourd'hui les poètes païens, mais la pérennité de ce qu'il aima et vénéra. Nous rendons hommage au poète, mais à un poète rendu plus vivant, plus élevé, plus fécond par les pensées dont il se nourrit amoureusement et les buts qu'il poursuivit avec passion [1]. »

ENRICO DRUETTI.

---

[1] F. CRISPOLTI, dans *Scritti vari del 6e Cent. Dant* (Rivista filos. neoscol. Milano 1921.

# Bibliographies.

## Théologie.

H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'héritage de Jésus*, Conférences de Notre-Dame de Paris, année 1935, Ed. Spes, 293 p.

Comment ne pas savoir gré au R. P. Pinard de la Boullaye, et à toute la Compagnie de Jésus dont il est membre, de l'effort qu'il soutient depuis six années pour annoncer au monde, de la chaire de Notre-Dame de Paris, avec un souci exemplaire d'exactitude, une probité qui repousse tous les malentendus même quand ils seraient capables de lui concilier des sympathies, une clarté qui cherche à être aussi parfaite que possible, une conviction et une foi profondes, la vérité catholique apportée par Jésus et conservée intacte par l'Eglise ? Ses conférences qui visent à instruire et à éclairer sont faites autant pour être lues que pour être écoutées. Les notes qui les accompagnent lors de leur publication en volume renvoient à des ouvrages qui, pour la plupart, sont d'une consultation facile, et qui peuvent diriger les lecteurs. Le volume sur *L'héritage de Jésus* est un manuel excellent (avec *Le vrai visage du catholicisme* de Karl Adam) qu'on pourra mettre dans les mains du grand public pour l'éclairer sur les points fondamentaux qui divisent le protestantisme du catholicisme, à savoir la valeur respective de l'Ecriture, de la Tradition, du magistère de l'Eglise. *Où trouver l'enseignement authentique de Jésus?* est-ce dans l'Ecriture seule ou dans l'Ecriture et la Tradition ? (1re conférence). Faut-il voir, dans l'enseignement infaillible de l'Eglise, *le juge suprême des controverses?* (2e). Mais l'histoire ne signale-t-elle pas, des *infiltrations païennes dans le dogme et dans le culte chrétiens*, ce qui témoignerait contre l'infaillibilité du magistère de l'Eglise ? (3e et 4e). La vraie religion évangélique est-elle *la religion sans intermédiaires?* (5e). L'autorité de l'Eglise doit-elle être opposée à la *religion de l'Esprit?* (6e).

Qu'on puisse captiver l'attention d'auditeurs innombrables en traitant de sujets si théologiques c'est un signe incontestable d'éloquence. Mais cette éloquence est très particulière. Elle ne tient ni au lyrisme, ni à la poésie, ni à ces vues psychologiques profondes, à ces trouvailles de génie qui séduisent chez Lacordaire, et qu'on rencontre si souvent chez Bossuet. Elle est même très différente de l'éloquence du P. de Ravignan (ou de la manière du P. de Grandmaison). Elle reçoit toute sa force d'une raison qui veut convaincre. C'est la méthode de Bourdaloue appliquée aux sujets dogmatiques, c'est la belle confiance de la Compagnie dans la raison raisonnante et dans la puissance de la volonté. Chaque conférence est pour le P. Pinard de la Boullaye une bataille qu'il faut disputer avec âpreté.

Il y a longtemps que le R. P. Pinard de la Boullaye, par son gros ouvrage scientifique sur *L'étude comparée des religions*, s'est attiré l'attention du monde savant. Ses conférences de Notre-Dame nous ont révélé ses exceptionnelles qualités d'orateur. Depuis son passage à Genève, et sa conférence au Victoria-Hall (c'est pour le fond la première des conférences de ce recueil), il y a entre lui et le *Groupe d'études catholique de l'Université de Genève*, des liens très intimes, dont nous sommes heureux de nous glorifier ici. Si nous disons ouvertement au R. P. Pinard, toute l'admiration que nous avons pour lui, nous permettra-t-il de lui soumettre quelques réflexions ? A la page 22 on aurait pu signaler que Calvin tente pourtant de justifier par l'Ecriture la nécessité de baptiser les petits enfants. Page 29, au lieu de « Luther *traduit* » j'aurais écrit: « Luther *interprète* ». etc. D'une manière plus générale, pour ce qui concerne les deux premières conférences, si l'on dit que la parole de Dieu a été transmise au monde par le Christ et les Apôtres soit par la bouche (et voilà la Tradition), soit par la plume (et voilà l'Ecriture), on devra considérer la Tradition et l'Ecriture comme deux lieux théologiques *contenant* le dépôt révélé et constituant l'une et l'autre, avec des avantages respectifs, la « règle suprême de la foi ». Et il n'est pas nécessaire que tout ce qui a été transmis par voie écrite l'ait été aussi par voie orale: en d'autres termes, quelques points de révélation peuvent

être contenus dans l'Ecriture seule (comme d'autres sont contenues dans la Tradition seule). Le magistère de l'Eglise, qui demeure aussi distinct de la Tradition qu'il l'est de l'Ecriture, n'est qu'un lieu théologique *déclarant*, ou *manifestant* le dépôt révélé; c'est en ce sens seulement qu'il est la « règle suprême de la foi ». Si l'on garde fidèlement ces définitions, il est facile de répondre, aux protestants qui nous accusent de mettre l'Eglise au-dessus de la parole de Dieu, comme le faisait, avec un sens théologique si exact, Bossuet: « *Nous ne disons pas que l'Eglise soit juge de la parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu* ». (Même sûreté chez saint François de Sales: cf. notre opuscule *De la Bible catholique à la Bible protestante*, p. 39.) Ce qu'on appelle, dans les manuels de théologie, la « preuve par la tradition » est en réalité une « preuve par le magistère »: on établit que l'Eglise, au cours des âges, a toujours cru telle vérité révélée, contenue soit dans la Tradition soit dans l'Ecriture. A propos de la 3e conférence, nous pensons que l'auteur aurait gagné à prendre connaissance des ouvrages du P. Marin-Sola sur l'évolution homogène du dogme catholique. Que le R. P. Pinard nous pardonne de lui faire part de nos scrupules théologiques.

Enfin nous aurions aimé qu'on insiste plus encore qu'on ne l'a fait, sur le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise. Nous nous demandons même si le titre de l'ouvrage répond exactement à son contenu. L'héritage de Jésus, c'est plus le pouvoir sacramentel qui communique la grâce que le pouvoir magistériel qui dirige la foi; et c'est plus la vérité acceptée et vécue que la vérité enseignée et communiquée; c'est la charité et la foi infuses des cœurs, la souffrance aimée pour le Christ, l'esprit de lumière, de liberté, de virginité: *Tous les peuples étaient dans l'infidélité et dans la concupiscence, toute la terre fut ardente de charité, les princes quittent leurs grandeurs, les filles souffrent le martyre. D'où vient cette force? C'est que le Messie est arrivé: voilà l'effet et les moyens de sa venue.* Sous le titre: l'héritage de Jésus, le R. P. Pinard de la Boullaye nous donne aujourd'hui le premier volume d'une série qui promet d'être magnifique.

« Des critiques, tout mandataire officiel doit en susciter, alors même qu'il remplit de façon idéale les fonctions dont il est chargé. Il doit en susciter, parce qu'il a des ordres à exécuter, ordres qui peuvent déplaire à bien des gens. En tant qu'intermédiaire, c'est son privilège de recevoir le premier les coups dirigés en définitive contre son maître. Qu'il en prenne son parti! S'il veut s'acquitter à souhait de sa mission, il lui faut réunir deux qualités: une certaine rigidité, parce qu'il est astreint, comme tout autre, plus que tout autre, à l'obéissance; une grande délicatesse, parce qu'il doit se maintenir dans son rôle de subalterne. » Rigidité et fidélité: ces mots par lesquels l'auteur définit le rôle et les qualités de l'Eglise, lui conviennent exactement.

Pourquoi ne dirions-nous pas, pour finir, à l'honneur du P. Pinard de la Boullaye, que certaines critiques, bruyantes et injustifiées, ont essayé d'étouffer sa voix: on lui a même fait grief « dans les temps si difficiles et menaçants où nous vivons », de présenter à ses auditeurs « une argumentation historique ou doctrinale ». Voilà certes des reproches bien étranges! Le P. Pinard de la Boullaye en prendra facilement son parti.

Charles Journet.

## Musique et Littérature.

CHARLES OULMONT, *Musique de l'amour*, I. Ernest Chausson et la « bande à Franck » II, Henri Duparc — 2 vol. 14 illustrations. Desclée de Brouwer, éditeurs.

« *Tout dans l'enseignement de Franck procédait d'un sentiment plus puissant que toutes les règles: l'Amour* », ces paroles prononcées par Vincent d'Indy, et qui fut l'opinion de tous les élèves de César Franck, servit de point de départ à Charles Oulmont pour écrire son ouvrage et lui inspira son titre *Musique de l'Amour*.

Aucun musicien ne voudra méconnaître ce livre, aucun profane ne peut ne pas admirer l'excellence de l'esprit qui régnait entre les élèves d'un même maître, entre des artistes, lesquels ont ordinairement plus de promptitude à la susceptibilité qu'à la charité. Mais là, tout se trouvait transfiguré, tout rayonnait de l'influence d'un grand chrétien et d'un grand artiste, tout avait couleur de vérité, tendresse et bienveillance, sévérité et humilité, tout à la fois.

César Franck entoure ses élèves dans un esprit de grande bonté, il ne sait dire qu'un mot « *j'aime j'aime* » et cela veut tout dire, comme lorsque de ses lèvres tombe la sentence « *je n'aime pas* ». Le maître cependant hésite « *Réfléchissez, disait-il volontiers, réfléchissez avant de changer ça, si vous l'aimez. Il n'est pas certain que j'aie raison.* »

Le maître sut créer une atmosphère favorable au développement de la musique, et autour de lui se sont rangés en une chaude amitié, Chausson, Duparc, Albeniz, Vincent d'Indy, Debussy et d'autres. Le livre de Charles Oulmont raconte cette harmonie et il nous apporte de toute cette période un véritable réconfort. L'amitié de Chaus-

son et de Debussy compte parmi les plus ferventes. Debussy ne manque pas de se poser des questions fort subtiles sur l'amitié, il parvient toujours à les résoudre. Il écrit à son ami: «Même en amitié, on sent bien souvent des reploiements de pensées très pénibles et cela ressemble à des gens qui, ayant un beau jardin, l'entoureraient de grilles en fer de lance. Donc vivent ceux qui nous ouvrent les portes toutes grandes ».

Un peu plus tard, Debussy démontre à la fois sa modestie et son cœur dans ces paroles: « Je m'ennuie furieusement de votre absence, et suis pareil à un pauvre petit sentier que l'on a abandonné pour la grande route ».

Dans le livre consacré à Henri Duparc, nous retrouverons également Debussy que Duparc fut un des premiers à savoir apprécier à sa juste mesure, non sans une pointe d'ironie: « En somme de tous ceux qui font du Debussy, vous êtes certainement celui qui réussit le mieux ». Ainsi la franchise de Duparc se découvre dans ce passage comme ailleurs. Lorsqu'il s'adresse à celui qui est également son très cher ami, Ernest Chausson, il ne manque pas de sévérité à son égard, c'est ainsi qu'il lui corrige entièrement son livret du Roi Arthus, et lui fournit des explications qui font preuve d'une raison très avertie et d'un goût précis et à toute épreuve. Duparc sut apprécier parmi les modernes l'aurore de Strawinsky et de Milhaud, on voit par là qu'il est plus que tout autre doué d'une large compréhension, qui lui permit de pénétrer la pensée de Baudelaire et de donner l'admirable interprétation musicale de l'*Invitation au Voyage*.

Comme autre preuve de l'amitié qui régnait entre ces musiciens, nous nous devons de rappeler à ceux qui n'auraient pas le temps de lire en entier ces deux beaux ouvrages, la générosité bien rare du compositeur espagnol Albeniz. Ernest Chausson venait de se voir refuser son manuscrit *Poème* pour violon par l'éditeur Breitkopf à Leipzig. Le musicien en est très mortifié; son camarade Albeniz y compatit à ce point qu'il décide de faire une nouvelle démarche. Il réussit, l'éditeur accepte l'œuvre et au surplus Ernest Chausson qui ne pouvait en croire ses yeux reçoit trois cents francs d'honoraires. Ce fut certainement là une des joies les plus vives qu'il put ressentir. Chausson écrivit immédiatement de Leipzig à sa femme ces mots où perce son contentement: « Je reviens de chez Breitkopf (où il avait été convoqué à la suite de la démarche d'Albeniz). Tout s'est très bien passé. C'est bête, mais ça me fait plaisir de toucher les trois cents francs».

Chausson ne connut jamais la cause de sa joie. Albeniz avait pris à sa charge tous les frais de l'édition et, pour rendre son stratagème plus vraisemblable, y avait ajouté les honoraires.

Duparc ne manque pas d'un esprit littéraire très développé, il écrit des pages chrétiennes de grande valeur, c'est une sorte de philosophe et de moraliste, il a des idées en politique, il est contre la centralisation, il admire la conservation de la langue provençale et rend grand hommage à Mistral.

Chausson est moins intellectuel, mais il s'intéresse beaucoup à la peinture, il apprécie Degas, il possède une collection de tableaux modernes, dont le portrait de M^me^ Chausson et de son fils par Maurice Denis.

Les deux volumes de M. Oulmont sont accompagnés de photographies admirables. On y voit une séance de musique où Chausson tourne les pages à Claude Debussy, une autre, où Chausson a 10 ans, une autre qui représente un crayon de Degas, etc. Une autre photographie nous montre une aubade donnée à M^me^ Duparc, tenant son parasol à la fenêtre et se laissant charmer par ces musiciens de rue qui sont Duparc, Brunel, de Seeger et Planté, en 1892. Nous avons des modèles d'écriture; Duparc lançant du pain aux mouettes du lac de Genève à Vevey, où il séjournait pour le repos de ses nerfs à la Tour-de-Peilz.

Tant de souvenirs charmants nous feront écouter la musique française de cette époque un peu délaissée pour des exercices plus vertigineux, certainement avec plus de compréhension et de sympathie. Nous en saurons gré à l'auteur de ces deux volumes, qui devraient servir de prix dans les conservatoires. Henri Ferrare.

A. CHÉREL, *La Pensée de Machiavel en France*, Editions « L'Artisan du Livre », Paris, 350 p., 20 fr. (argent français).

Un chapitre extrêmement important de l'histoire des idées morales et politiques en France, et posant combien d'importants problèmes: rapports de la morale et de la politique, sens de l'Etat, sens de la patrie, place de la religion dans l'organisation et de l'économie de l'Etat, le christianisme et la politique, et tant d'autres. M. Chérel a patiemment pourchassé dans les écrits traitant de politique et de morale, du XVI^e^ au XX^me^ siècle, mais surtout au XVII^e^ et au XVIII^e^ les traces avouées ou secrètes de la doctrine non seulement de l'auteur du *Prince* mais de ses disciples et commentateurs italiens, espagnols, allemands, anglais; il a noté également la réaction chrétienne à ces doctrines. Ce livre d'érudition n'est pas indigeste; les historiens, les moralistes et les hommes politiques le liront avec profit; ils constateront que la notion de l'Etat totalitaire ne date pas d'hier soir. Eugène Dévaud.

FRANCOIS MÉJÉCAZE, *L'âme d'un saint laïque Fréderic Ozanam*, 1 vol., 274 p., collection « La Vie chrétienne », Bernard Grasset, Paris, 15 fr. (arg. français).

Qui mieux que M. Méjécaze, qui a consacré deux volumes déjà à l'étude de la vie d'Ozanam dans ses relations avec l'Eglise, avec les lettres, pouvait nous initier à sa psychologie, à cette âme en laquelle, selon une parole de Léon XIII, «se réunissaient tous les élans généreux et purs, tous les nobles sentiments, toutes les vertus » ? Ce livre est émouvant, parce que nous y sentons vivre avec cette intensité retenue qui le caractérisait un homme que notre temps comprendra mieux que son propre temps. Le professorat à la Sorbonne uni à une tendre piété, la science et les œuvres, voilà qui ne nous étonne plus, en un temps où le souverain Pontife a réservé une large place au laïcat dans l'action catholique et le droit à l'initiative dans l'apostolat des masses populaires. Ce n'est point cependant sur son activité au dehors que nous renseigne M. Méjécaze; il nous fait pénétrer plutôt dans sa vie intérieure; il énumère les qualités exquises de sa pensée et de son cœur, faisant parler Ozanam lui-même, si bien que nous entrons sans intermédiaire en contact avec lui, nous pouvons l'entendre converser et se confier.

E. D.

## Morale et Pédagogie.

J. DE LA VAISSIÈRE, S.J., *La Pudeur instinctive*, Psychologie positive et Education. Collection « Les sciences et l'Art de l'Education », Juvisy, Editions du Cerf, 154 p., 10 fr. (argent français).

Les livres qui traitent de l'éducation de la pureté ne sont que trop nombreux; ils sont souvent déplaisants et paraissent être, disait je ne sais qui, l'expression transférée d'un refoulement freudien. Celui-ci tranche sur les autres. Il étudie la pudeur sans l'effaroucher ni ternir en rien sa fraîcheur. Il l'étudie dans les faits, à la lumière de la psychologie positive, sans méconnaître que, comme vertu, la pudeur relève de la morale et de la religion. On ne la considère ici que comme un instinct fondé au plus profond de notre nature, universel et inné, par conséquent, et le chapitre le meilleur de cet opuscule est, me semble-t-il, celui où l'auteur montre l'universalité et l'innéité de la pudeur comme instinct primaire. Cet instinct primaire est vif et profond, mais assez indéterminé, appréhension indistincte, mais active, dynamique, à l'égard de ce qui touche au sexe; il se détermine en des réactions et des coutumes diverses selon les temps et les pays. Pour n'avoir pas observé une distinction qu'il faut cependant toujours opérer quand il s'agit de l'instinctif dans l'homme entre l'instinct primaire et ses déterminations secondaires, plusieurs ont nié que la pudeur fût naturelle à l'homme et beaucoup sont intéressés à les croire. Le P. de la Vaissière a bien fait de s'étendre sur la première partie, sur la psychologie positive de la pudeur instinctive.

Les pédagogues lui sauront gré de la seconde, où il est question de son éducation. La pudeur n'est sans doute pas la pureté; mais elle en est une gardienne si nécessaire qu'on ne conçoit guère qu'un impudique puisse rester pur. Comment éduquer un enfant à la pudeur dans sa tenue, ses yeux et ses paroles, l'auteur le dit en quelques conseils brefs et sûrs. J'aurais souhaité qu'il ait été plus explicite au sujet des informations, indispensables au moment opportun, qu'il faut donner aux jeunes; elles peuvent et doivent être faites sans blesser la pudeur. Loin d'être diminuée, celle-ci, d'instinctive qu'elle est, devient consciente et vertueuse. Ce que l'on appelle bien maladroitement l'initiation intellectuelle paraît être dangereuse à l'auteur; elle est souvent accueillie et bénie comme une délivrance par ceux des intéressés qui sont les plus purs et les plus délicats.

Eugène Dévaud.

JACQUELINE VINCENT, *Rosie et l'Amour*, Collection « Perceval », Desclée de Brouwer, Paris, 340 pages, 10 fr. (argent français).

Une jeune fille devant l'amour, devant toute la gamme des amours qu'une jeune fille d'aujourd'hui, appartenant à une famille honnête, rencontre fatalement et qu'elle doit juger. Madame Vincent, qui est femme et chrétienne, a su traiter de ce problème avec une délicatesse que nous ne pouvons assez admirer. Les réponses qu'elle suggère sont celles de la conscience catholique, évidemment, mais comme elle excelle à les faire dire par les événements plutôt que par des discours, la leçon est acceptée de bonne grâce. Les adolescentes aimeront ce livre qui les aidera à voir clair dans leur cœur. Les adolescents, trop généralement grossiers et vantards, y trouveront un agréable moyen de s'affiner, à moins qu'ils ne soient indécrotablement sots. Comme *Maman du Ciel*, comme *Rosie grande sœur*, l'ouvrage est gai, avec quelques pages émues, par-ci par-là; ceux qui le liront passeront des heures élevantes et joyeuses en compagnie de Rosie et de son aimable entourage, d'une rare qualité d'âme. Et, le fer-

mant, diront comme un des personnages: « Ceux-là ont compris le mariage-sacrement ». Pour Rosie, un amour plus fort a fait monter sa vie beaucoup plus haut. E. D.

F. CUTTAZ, *Les Effets du Baptême, Le don de Dieu à ses enfants.* Aux Editions du Cerf, Juvisy, 270 pages.

Le supérieur du Grand Séminaire d'Annecy se plaint de ce que les baptisés ignorent la dignité et les richesses surnaturelles qu'ils ont reçues au baptême. Ne les estimant pas à leur juste valeur, comment s'efforceraient-ils de se conduire et d'agir conformément à ses droits, à sa dignité, à sa responsabilité de fils adoptif de Dieu. Il leur dédie donc ce volume qui détaille le don de Dieu à ses enfants, lors du baptême: l'incorporation au Christ et à l'Eglise, la rémission du péché et l'infusion de la grâce sanctifiante, obligations que le baptême impose et grâce sacramentelle qu'il accorde pour les accomplir. Ce livre substantiel est agréablement écrit; prêtres et fidèles, ces derniers surtout peut-être, pourront utilement s'en servir comme lecture spirituelle. A ce propos, pourquoi les parents chrétiens s'obstinent-ils à ne pas mentionner, sur les avis de naissance de leurs enfants, le sacrement de baptême que la formule conventionnelle semble appeler ? Il suffirait de dire: Anne-Marie, Pierre, François X... ont le plaisir de vous annoncer l'heureuse naissance de leur petite sœur *qui a reçu au baptême le nom* d'Elisabeth. Les imprimeries catholiques feraient bien d'en proposer la formule, puisque ce sont elles qui sont le plus souvent chargées de ce soin. E. D.

F. CUTTAZ, *Pour le succès de nos Catéchismes,* Editions du Cerf, Juvisy, 160 p., 12 fr. (argent français).

Une revue qui se vante d'être apologétique proclamait, il y a quelques années, que les leçons de catéchisme avaient une valeur nulle, une action nulle, des résultats nuls. Sans doute, fallait-il, à la suite des pédagogues de Genève, partir de l'enfant et développer une croyance issue non du cœur de Dieu, mais de l'instinct de l'homme. Alors que j'ai dit à plusieurs reprises ici-même que l'enseignement profane pourrait utilement s'inspirer des méthodes de l'instruction religieuse, certains de mes coreligionnaires s'agitent pour réformer celle-ci selon les « principes » de MM. Ferrière et Claparède.

Tel n'est pas l'avis de M. le Supérieur du Grand Séminaire d'Annecy, dans l'excellente, succincte et pratique méthodologie du cathéchisme qu'il vient de publier. Il parle à ses compatriotes; mais la Savoie est si proche de nous que ce qu'il recommande est applicable, moyennant facile adaptation, à nos usages et à nos besoins. Une seule objection: pourquoi ne pas commencer par présenter la doctrine sous sa forme concrète et n'arriver au texte qu'ensuite ? C'est ainsi que procédait Notre-Seigneur et c'est ainsi qu'on procède partout ailleurs qu'en France. Le catéchisme est l'indispensable condition du maintien et de la prospérité de la vie religieuse dans un pays; « tant vaut notre catéchisme, tant vaudra sous peu notre paroisse ». E. D.

A. BOYER, *Le Catéchisme vivant,* Collection « Problèmes d'Education », Desclée de Brouwer, Paris, 236 pages, 12 fr. (arg. franç.).

L'abbé Boyer, directeur des Catéchistes volontaires du diocèse de Dijon, se scandalise avec Pie XI de l'apostasie des masses. Pour reconquérir les masses adultes, on crée des œuvres et un apostolat spécialisé. Ce sont les masses des enfants qu'il faut reconquérir, et par l'œuvre du catéchisme, mais 1° en commençant plus tôt, 2° en organisant davantage, d'une façon plus pédagogique, et donc plus profitable, les années de catéchisme obligatoire et en cherchant à éveiller de toute manière l'activité personnelle de l'enfant, 3° en nous efforçant de faire collaborer la famille à l'œuvre d'éducation religieuse, 4° en utilisant et préparant tous les dévouements laïques qui peuvent nous aider dans cette tâche, 5° en amorçant, dès le temps du catéchisme, la persévérance et en faisant concourir toutes les œuvres à l'œuvre essentielle qui est de faire des chrétiens. Tout le livre est le développement pratique de ces cinq points; l'auteur y montre par le détail de quelles ressources nous disposons et comment les mettre en valeur. Ce qu'il dit vaut pour la France; nous en pouvons tirer grand profit pour nous. La moitié du volume, p. 155 à 228, est consacrée à une documentation extrêmement riche et précise de livres, tableaux, gravures, films, matériel de tout genre, dont nous pouvons user dans nos catéchismes, du jardin d'enfants aux cours de perfectionnement. Livre extrêmement suggestif et vécu. E. D.

HENRI PRADEL, *Les Devoirs de vacances des Parents,* Collection « Problèmes d'éducation », Desclée de Brouwer, Paris, 320 pages, 12 fr. (arg. franç.)

De vacances seulement ? Non, de toute l'année. Pour ceux qui ont des étudiants à la maison, parents assurément, maîtres de pension aussi. Car

les devoirs des parents envers le corps, l'intelligence, le cœur et l'âme des adolescents sont de toute l'année. De toute l'année et de tous les ans, les conseils variés sur le commerce avec les grands garçons qui remplissent la seconde partie, les deux derniers tiers du volume. C'est toute une pédagogie familiale que nous expose l'auteur avec un art charmant de dire aux pères, aux mères surtout, des vérités graves avec un sourire qui les fait agréer. Je devrais dire: les auteurs, car les conseils pratiques sont sorties de plumes diverses. Les familles de nos collégiens appartiennent à des milieux plus modestes que ceux qui envoient leurs jeunes gens à l'Ecole Massillon. Il est nécessaire d'opérer une adaptation qui est presque une transposition. Les collèges libres français ne sont-ils donc fréquentés que par les fils de la riche bourgeoisie ? On pourrait le penser, à lire les livres de pédagogie qui leur sont destinés. E. D.

RENÉE ZELLER, *Ascension*, Collection « L'Année en Fête pour nos Enfants », Desclée de Brouwer, Paris, 10 francs (argent français).

Combien adroitement, délicieusement, M^me^ Zeller a su conter ce que dit l'Ascension au cœur du chrétien ! Le petit Jean-François l'a très bien comprise et n'a plus reproché au bon Dieu de lui avoir enlevé sa petite sœur. Et tous ses congénères de neuf ans s'enchanteront de ce beau livre, qui se termine par le mangnifique discours d'un aviateur et une cocasse histoire de chameau.

E. D.

## Varia.

PAUL CHANSON, *Les droits du travailleur et le corporatisme*, Paris, 1935, Desclée de Brouwer & C^ie^, 244 p.

A l'aide des encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno*, qu'il cite « avec dévotion » et intelligence, M. Paul Chanson, Président du Syndicat Patronal Maritime au Port de Calais, examine le problème de la corporation. Il distingue avec justesse et tact le plan de la doctrine de l'Eglise et le plan des réalisations techniques. « La doctrine économique de l'Eglise est transcendante aux régimes corporatifs de droit positif, de même que sa doctrine politique aux constitutions des gouvernements établis. Mais ce que l'Eglise condamne, c'est le libéralisme politique, économique et social. » Le syndicat lui paraît une institution non seulement légitime, mais encore nécessaire. Cependant, il demeure insuffisant, tant qu'il ne devient pas corporatif: le véritable syndicat, c'est pour lui le syndicat mixte, le syndicat corporatif. L'organisation corporative, ainsi entendue, ne peut demeurer une institution de droit privé. Elle doit devenir obligatoire et de droit public. « La corporation de Léon XIII, malgré son potentiel *corporatif*, demeure une association facultative et de droit privé, tandis que dans *Quadragesimo* le *groupement corporatif*, l'*ordre*, la *profession* désignent une *corporation* autoritaire (c'est-à-dire pourvue d'autorité) officielle, obligatoire, une institution de droit public. » C'est l'idéal qui a prévalu en Suisse, comme l'auteur le remarque, p. 204.

Pour rétablir l'équilibre entre la production et la consommation, l'auteur n'envisage qu'une solution: la réglementation de la production (p. 65). Une autre hypothèse cependant devrait être étudiée: au lieu d'abaisser la production au niveau de la consommation, élever la consommation au niveau de la production (voir « Esprit », 1^er^ sept. 1934, p. 733).

Sur le point du salariat, l'auteur rappelle que selon Léon XIII et Pie XI, le contrat de travail n'est pas intrinsèquement injuste. Mais, conformément au souhait de Pie XI, il ajoute qu'à son avis un régime chrétien tend à conférer « à tous les travailleurs un droit virtuel à la cogestion du bien commun corporatif ». Il a raison. Mais ne faut-il pas ajouter que lorsqu'on aurait remplacé le contrat de salariat par un contrat d'association, la lutte des classes serait détruite, et que par conséquent l'aspect de la corporation serait profondément modifié ? En d'autres mots: la corporation actuelle qui groupera deux *classes* d'hommes (qu'il faut appeler moins les patrons et les ouvriers que les financiers et les ouvriers, l'argent et le travail) est-elle autre chose qu'un point de départ vers une corporation future où l'opposition de ces deux *classes* aura été surmontée ? Si oui, ne conviendrait-il pas de dégager dès maintenant le type de la corporation de l'avenir vers laquelle nous avons à nous acheminer ? Ce sont des questions que nous nous contentons de poser. Charles Journet.