

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



XI^{me} ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1936
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 2 :

EUGÈNE DÉVAUD <i>prof. à l'Université de Fribourg</i>	<i>Expériences pédagogiques allemandes : La péda- gogie de la spontanéité instinctive</i> 121
DIETRICH VON HILDEBRAND <i>prof. à l'Univ. de Vienne trd. par le R.P. Lavaud, O.P.</i>	<i>L'amour et le mystère du mariage sacramentel .</i> 149
CHARLES JOURNET	<i>La raison de la conversion de Newman</i> 161
ANDRÉ SECRETAN	<i>Poèmes sur les mystères joyeux</i> 171
THÉODORE MAGNAT	<i>Vers une graphologie réaliste</i> 180
CHARLES JOURNET	<i>Les régimes divins de l'E- glise</i> 198
MARGARET LEIPER	<i>Chesterton : In memoriam</i> 214
REPRODUCTIONS	<i>Deux tableaux de Jean Fouquet (1415- 1480) au musée de Chantilly</i> 1° L'Assomption de la Vierge . . . 121 2° Saint Thomas enseignant dans un couvent dominicain 136
BIBLIOGRAPHIES	<i>Rome — Politique chrétienne — Sciences biologiques et philosophi- ques — Russie — Lettres — Arts — Pédagogie.</i> 217

Conditions d'abonnement :

Abonnement annuel	Fr. 9.—
Prix du numéro	» 2.50
S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg	
Compte de chèques: II a 20.	Téléphone : 2.12



La pédagogie de la spontanéité instinctive en Allemagne¹.

Elle fut pratiquée à Hambourg, de 1920 à 1925 environ, mais ses origines remontent à 1896. Elle est intéressante à un double titre. Parce qu'elle prétend développer en l'enfant ce qu'il y a en lui d'instinctif, d'irrationnel, cette pédagogie fraye les voies à la pédagogie de la race et du sang qui est celle de l'Allemagne d'aujourd'hui. Parce qu'elle s'impose « de ne rien faire qui ne soit provoqué par une impulsion provenant de l'enfant lui-même », elle est un essai de cette école active dont on a beaucoup parlé, mais que l'on n'a presque nulle part réalisée sur un vaste plan, en pleine liberté. Ici, elle l'a été dans les conditions les plus favorables qu'on puisse souhaiter, pendant un laps d'années suffisamment long pour que l'éducation scolaire issue des principes du *vom Kinde aus* ait pu produire ses effets.

La lutte pour la « libération de l'école et de l'enfant » dura de 1896 à 1918 presque sans interruption, quoique dans des secteurs divers — je vous demande la permission d'user de ce terme militaire — tantôt dans celui-ci, tantôt dans celui-là, souvent dans plusieurs à la fois ; pour raison de clarté, je me vois obligé de sérier ce qui fut le plus souvent simultané.

¹ Le présent article est la reproduction presque textuelle d'une conférence donnée à Madrid, le 28 décembre 1935. Il a paru depuis un livre sur l'expérience de Hambourg : J.-R. SCHMID, *Le Maître-Camarade et la Pédagogie libertaire*, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris ; j'en ai fait bénéficier l'étude ci-dessus.

I. *Offensives sur divers secteurs.*

1. Au cours de l'hiver 1896, un ancien maître d'école primaire devenu directeur de la Galerie des Beaux-Arts (*Kunsthalle*), Alfred Lichtwark, fut invité à venir parler à ses anciens collègues sur l'éducation du peuple et la jouissance artistique. Cette conférence, publiée ensuite en brochure, trouva des auditeurs et des lecteurs enthousiastes. Lichtwark critiquait vivement l'école primaire d'alors : la culture qu'on y préconisait ne consistait qu'en un savoir mnémonique et stérile ; le peuple n'était plus capable, alors qu'il l'était si fort autrefois, en des siècles où cependant il n'y avait pas d'école, de sentir la beauté, de goûter une œuvre d'art, d'entendre un concert, d'agrémenter avec originalité la maison où il habitait. Moins de savoir, plus d'intelligence ; moins d'érudition, une plus intensive culture du sentiment du beau.

En cette même année paraissait un livre dont l'auteur, Auguste-Julius Langbehn, est resté caché jusqu'en 1907, livre qui exerça une influence considérable sur la pédagogie allemande : *Rembrandt comme éducateur (Rembrandt als Erzieher)*. Cet ouvrage montrait les désastreuses conséquences des méthodes scolaires alors en usage en Prusse : les enfants sortent de l'école sans personnalité ; l'âme ne sait plus prendre des initiatives, le cœur ne sait plus vibrer ; la routine scolaire tue toute spontanéité, tout naturel ; on caporalise le peuple entier qui devient un troupeau d'unités humaines sans personnalité marchant machinalement sous la férule des bureaucrates de tout poil. Il faut revenir à la nature, à la spontanéité ; il faut recréer des hommes qui sentent, qui sachent se décider par eux-mêmes et non plus seulement sous l'impulsion des bureaucrates et des *Schulmeister*.

Le mouvement artistique de Lichtwark suscita immédiatement une série d'initiatives pédagogiques. Un maître d'école, Karl Lange, écrit une méthode pour initier les petits primaires à l'intelligence des œuvres d'art par le double procédé de l'interprétation du chef d'œuvre (*Kunstbesprechung*) ou de sa contemplation (*Kunstabetrachtung*). On fonde une *Association des instituteurs en faveur de la culture artistique (Lehrervereinigung zur Pflege der künstlerischen Bildung)*, qui se divise en plusieurs sections : une pour les beaux-arts, une pour la littérature, une pour la musique ;

une pour le travail manuel, une pour la culture physique esthétique (rythmique et danse), une enfin pour la formation du sens de l'art chez les maîtres eux-mêmes. A la tête de l'*Association* fut élu un tout jeune instituteur, Karl Götze, qui devint par la suite, après 1918, le premier chef de service du département de l'instruction primaire au Ministère de l'instruction publique de la ville hanséatique. Götze se fit l'infatigable pionnier de la culture du sens artistique chez l'enfant et devint l'âme du mouvement de rénovation pédagogique à Hambourg. En été 1896, la puissante *Association générale des instituteurs de l'Empire allemand* tenait ses assises annuelles à Hambourg. Un maître berlinois remuant, Tews, y présenta un rapport sur le programme prussien et son ajustement aux besoins du temps. Un tout jeune instituteur de Hambourg, qui devait s'acquérir plus tard quelque renom dans le roman, Otto Ernst, préconisa avec ardeur l'introduction dans le plan d'études de leçons d'exégèse des œuvres d'art. L'assemblée n'était point mûre encore pour admettre de pareilles propositions; elle les rejeta avec scandale. Mais le scandale lui-même attira l'attention de l'Allemagne entière sur le mouvement réformiste de Hambourg et procura une fructueuse réclame à son journal *La Réforme pédagogique* (*Die pädagogische Reform*). Si les suggestions positives étaient encore restreintes à l'éducation du sens du beau, les critiques négatives atteignaient la pédagogie traditionnelle dans son ensemble, qu'on qualifiait d'école du savoir ennuyeux, inculqué (*eingepaukt*) par ressassement abêtissant, et routine sans intelligence; la logique amena promptement les novateurs à porter la bataille sur tout le front.

On commença par réclamer la réforme de l'enseignement du dessin. Les écoliers étaient entraînés à cet art en reproduisant une série graduée de plots en bois (*Klötze*), puis des modèles en plâtre. On exigea qu'ils s'exerçassent à saisir de l'œil et de la main les caractères plastiques des objets de la nature et de la réalité; le but de cet enseignement devait moins consister dans l'aptitude à reproduire des formes que dans la capacité de l'œil et du cerveau à saisir, à comprendre le beau. Le Synode scolaire (commission consultative supérieure auprès du Ministère de l'instruction publique) était assez réfractaire à ces idées et peu s'en fallut que les novateurs excités ne jetassent leurs plots de bois à la tête de ces vieux

routiniers. Götze et les siens menèrent si rondement l'assaut qu'en 1903 les modèles disparurent et l'on dessina d'après nature, moins pour apprendre à dessiner que pour apprendre à voir, à comprendre, à goûter la nature.

2. A ce moment, la lutte était portée sur un autre terrain. Le président de la section de la littérature, Henri Wolgast, avait publié, en 1896, un livre retentissant : *De la misère de la littérature juvénile (Vom Elend der Jugendliteratur)* ; dans un modeste périodique qui se proposait de faire connaître et de critiquer les ouvrages destinés à la jeunesse, *Die Jugendschriften-Warte*, Wolgast continue le combat avec un mordant provocateur. Contre quoi ? Contre ce qu'on appelle en pays germanique la « littérature de pacotille », (*die Schundliteratur*) sans doute, contre le livre patriotique, contre le livre religieux aussi. Les patriotes et les hommes religieux réagirent et protestèrent. Les socialistes soutinrent Wolgast et la librairie ouvertement socialiste qui fournissait les ouvrages qu'il recommandait. Les instituteurs se défendaient à vrai dire de faire œuvre politique ; ils ne visaient que l'éducation artistique de la jeunesse. De fait, l'appui qui leur vint de la gauche socialiste fut la bienvenue. Il parut, à Hambourg et ailleurs, que les bourgeois ne savaient soutenir que la fadeur, le conventionnel et la routine, tandis que la formation des jeunes à l'art, au goût, était un apanage du socialisme international. La section de la littérature juvénile se montrait fort agissante : conférences populaires sur les livres pour enfants et adolescents, sur les cadeaux à faire à Noël et sur la composition des bibliothèques de famille, fondation de bibliothèques juvéniles, édition et distribution d'une littérature moins médiocre, séances agrémentées de diction et de musique, où l'on lisait les pages les plus marquantes des œuvres qui devaient intéresser le menu peuple ou qu'on souhaitait répandre.

3. Une troisième offensive élargit le combat en faveur de l'école unique pour tous. Plus d'écoles confessionnelles. Plus d'écoles préparatoires aux gymnases pour les bourgeois. Une seule école populaire pour tous, de quatre ans, puis l'accès de tous les jeunes gens doués aux écoles supérieures. Ces postulats, portés devant l'assemblée plénière des maîtres de l'Empire, à Königsberg,

en 1904, furent écartés. Mais le délégué de la ville de la Hanse s'écria : « Les maîtres de Hambourg représentent ici l'avenir ». Et, de retour, il écrivait dans son rapport à ses collègues : « L'idée d'une école unique de quatre années élémentaires a fait froncer le sourcil aux instituteurs allemands. Leur Association n'a rien compris à l'idéal d'une société sans classes qui voit, dans les enfants, des citoyens futurs égaux en droit ; elle est en voie d'organiser l'école au profit de la société bourgeoise, dressant des ouvriers et des employés habiles au service de l'industrie puissante et asservissante ».

4. La quatrième offensive fut dirigée contre les autorités politiques, contre la surveillance qu'elles prétendaient exercer sur l'école, contre la direction qu'elles prétendaient exercer sur l'enseignement. Soucieuses de brider quelque peu leur personnel turbulent, les autorités firent mine d'élaborer une loi scolaire sur le modèle de celle de la Prusse. Menacés dans leur remuante liberté, les maîtres prirent les devants, organisèrent des meetings et des conférences, accablèrent les journaux de leurs protestations et se constituèrent une doctrine sur la question, qu'ils présentèrent plus tard, à Strassbourg, en 1910, au congrès général des instituteurs allemands, formulée en quatre thèses : « 1. Il est contraire à une pédagogie scientifique que l'école soit soumise à une législation autoritaire et bureaucratique. — 2. Le maître porte la pleine responsabilité de l'éducation et de l'instruction des élèves de sa classe. — 3. Le personnel enseignant d'une école doit pouvoir choisir un directeur pris dans son sein. — 4. Les maîtres et les parents, organes naturels et progressistes de l'éducation par l'école, doivent avoir le droit d'organiser et de régir souverainement l'école. » Ces thèses parurent par trop révolutionnaires aux instituteurs allemands, plus caporalisés que jamais, et furent repoussées avec indignation.

A Hambourg, les novateurs jouissaient en fait de tous ces droits. Le Synode scolaire était impuissant à faire passer une mesure que le bureau des instituteurs n'avait pas agréée au préalable. Les parents, par contre, n'avaient aucune part ni à l'administration, ni à la surveillance de l'école ; ils ne réclamaient au reste rien, surtout parmi le peuple. Wilhelm Paulsen, qui joua un rôle de premier plan dans les affaires scolaires du Reich après la Révolution, pensa

que la revendication du droit des parents pouvait être une excellente plateforme d'agitation. Il s'employa de son mieux auprès des prolétaires de son parti et les maîtres socialistes réussirent à créer, surtout dans les quartiers extérieurs, des associations de parents (*Elterngemeinschaften*), organismes extralégaux jusqu'en 1918, qui leur servirent de troupe dans l'assaut mené contre les institutions scolaires, associations que les autorités tolérèrent, parce qu'elles n'étaient guère en mesure de les dissoudre. Elles devinrent officielles après 1918, sous le nom de conseils auxiliaires scolaires (*Elternbeiräte*), dans l'Empire entier.

5. Les instituteurs de Brême avaient lancé en 1905 un manifeste contre l'enseignement religieux à l'école, qui suscita un grand tapage. Par ailleurs, les instituteurs radicaux de la Prusse bataillaient pour se débarrasser de « l'inspection religieuse locale », c'est-à-dire d'un droit de regard du clergé local sur les écoles de sa confession. Hambourg ne connaissait pas cette inspection religieuse locale. Les écoles y étaient cependant, comme partout, confessionnelles. Les thèses de Brême, qui écartaient toute religion de l'école, qui réclamaient un enseignement strictement positiviste et neutre, parurent sectaires aux maîtres de Hambourg. Ceux-ci ne voulaient plus d'un enseignement confessionnel, mais ils prétendaient qu'il était du devoir de l'école de cultiver le sentiment religieux dans le cœur de l'enfant. D'où l'axiome qu'ils lancèrent et qui eut quelque retentissement : religion, mais non enseignement religieux. Ici encore, le Synode scolaire opposa son veto, et victorieusement cette fois ; l'enseignement religieux confessionnel fut maintenu jusqu'en 1918.

II. Assaut général.

En 1896, il s'est agi d'éducation artistique. Le mouvement s'est étendu de Hambourg à l'Allemagne entière, si bien qu'en 1901 Karl Götze présidait à Dresde la première « *journée pour l'éducation artistique de la jeunesse (Kunsterziehungstag)* ». Or, c'est au cours de cette journée que fut prononcée, par un Hambourgeois, la parole qui servit, pendant vingt-cinq ans, de mot d'ordre et de consigne aux rénovateurs de l'enseignement : *vom Kinde aus !* Tout doit jaillir de l'intime spontanéité de l'enfant. L'agitation

en faveur de la formation esthétique de l'écolier par la contemplation et l'explication des chefs d'œuvre parut bientôt insuffisante. C'est la personnalité entière qu'il faut dégager et faire vibrer à la beauté entière de la nature et de la vie ; c'est le fond original encore qu'irrationnel de la personne qu'il faut éveiller et faire surgir du fond de l'inconscient. Ou plutôt, il faut placer l'enfant dans les conditions favorables où les puissances instinctives s'éveilleront d'elles-mêmes et s'épanouiront dans leur unique et splendide spontanéité.

1. La pédagogie en vogue vers 1900 était celle de Herbart, adaptée à l'éducation populaire par Rein et ses acolytes. Elle considérait comme essentielle la « matière » des programmes. C'est la matière qui éduque et l'on éduque en faisant absorber à l'enfant cette matière. Tout le souci des pédagogues, depuis cinquante ans — depuis Tuiskon Ziller, à Leipzig — s'était porté sur la manière d'enseigner, sur la manière de présenter et de faire assimiler cette matière, sur la relation : matière-enfant, comme on disait volontiers, *Stoff-Kind*. Voici maintenant que les nouveaux venus se tournent vers l'enfant, vers l'enfant tout entier, avec son intelligence assurément, mais en tant que puissance apte à permettre de se débrouiller dans l'existence ; avec son cœur et sa sensibilité, que la didactique herbartienne, tout intellectuelle, avait fort négligée, pour lui faire aimer le beau et désirer vivre d'après des normes de beauté ; avec ce fond inconscient que les éducateurs des représentations claires et multiples ont voulu ignorer, qu'ils ont refoulé de tout le poids de leurs agrégats d'idées dont la mécanique devait, selon eux, déterminer la conduite morale et la vertu. Ils substituaient à la volonté de conduire l'enfant celle de se laisser diriger par l'enfant, ce que Genève a traduit plus tard en latin : *discat a puero magister*. Laisser pousser (*Wachsenlassen*), telle est l'unique loi, d'où Lottig tirait, en 1909, les deux règles pratiques qui guideront désormais l'instituteur : « Toutes les forces de l'enfant sont dégagées, entretenues et développées. — L'occupation libre de l'enfant est partout la base du développement ». Ce qui suppose qu'en l'enfant il y a tout et que tout y est bon.

En 1904 déjà, W. Paulsen s'élevait contre l'emmagasinement passif du savoir mort ; il demandait que l'enfant fût appelé à saisir

par lui-même le savoir, à le créer. En 1907, Jean Gläser formulait en une opposition incisive les deux systèmes : « Tandis que l'ancienne école est fondée sur le principe d'une matière sans lacune, la nouvelle est fondée sur celui du développement spontané de l'individualité de l'enfant ». Eduquer, c'est laisser la nature agir d'elle-même dans sa tranquille et fatale poussée, se contentant de veiller à ce que les circonstances de l'ambiance soutienne cette action au lieu de l'entraver ou de la déformer. Le but de l'enseignement est moins le savoir (*Wissenschule*) que le pouvoir (*Könnenschule*), donc le développement des aptitudes pour l'action et par l'action ; on appelle en effet cette pédagogie la pédagogie de l'action (*Pädagogik der Tat*), jusqu'à ce que prévale la dénomination moins adéquate et plus équivoque d'école du travail (*Arbeitsschule*) que Kerschenstein va mettre en circulation (1912).

2. C'est toute une pédagogie nouvelle à créer, sans modèle ni précédent. Une commission se constitue au sein des maîtres novateurs sous l'impulsion de Paulsen, qui comprend les meilleurs et les plus actifs d'entre eux, Götze, Wolgast, Gläser, Lottig, Jensen, Lamszus. A côté de l'hebdomadaire *Réforme pédagogique*, devenue *Journal des instituteurs de Hambourg*, on lance, en 1904, une revue, le *Semeur* (*Der Sæmann*), d'abord trimestrielle, bientôt mensuelle. Jensen et Lamszus publient deux livres qui vont vivement frapper l'opinion : *Notre rédaction scolaire, une littérature de bas étage larvée* (*Unser Schulaufsatz, ein verkappter Schundliteratur*) et la *Voie vers le style personnel* (*Der Weg zum eigenen Stil*). Une rédaction, même scolaire, ne saurait être écrite sur l'injonction du maître ; elle ne peut être que l'expression au dehors du besoin intérieur, l'âme se libérant de l'oppression des pensées et des sentiments qui y ont spontanément jailli et qui demandent impérieusement à s'exprimer et à s'épancher.

De cette commission, Paulsen devient le président et l'infatigable animateur. Le principe fondamental dont chacun s'inspire est le suivant : ce n'est pas le maître qui doit emmailloter l'enfant dans le réseau étouffant de sa pédagogie ; c'est l'enfant qui impose au maître la pédagogie selon laquelle il doit être traité. Les travaux de la commission, publiés dans le *Semeur*, dans le *Journal des Instituteurs*, provoquent les clameurs des anciens, qui forment,

à Hambourg même, et surtout dans l'Empire, une énorme majorité, et les ardentes sympathies de quelques modernes, qui ne se font pas faute de les crier.

3. Pour que les suggestions théoriques fussent traduites en réalités, il fallait obtenir l'approbation du Synode scolaire. On en fit le siège. Ce corps se mit enfin en branle. Il rédigea d'abord une série de principes généraux, qui furent discutés, puis adoptés. On établit ensuite, conformément à ces directives, le programme de chacune des branches. Il en résulta un programme général que l'on appela le *Synodal Lehrplan*, lequel fut soumis en 1909 à l'approbation du Ministère de l'Instruction publique. Les bureaux le refusèrent et déclarèrent vouloir se charger d'en rédiger un autre. Il fallait, prétendaient-ils, commencer par refondre la loi scolaire. Ils s'y mirent à leur manière, qui est partout fort lente. La guerre les surprit, comme ils y travaillaient encore, en 1914.

4. Le 9 novembre 1918, c'est la révolution. Les socialistes s'emparent du pouvoir. Le 12, le sénateur socialiste Krause, devenu ministre de l'Instruction publique, proclame la liberté complète de l'enseignement à tous les degrés. Les instituteurs primaires ont la faculté d'opter entre trois alternatives: suivre l'ancien programme, adopter le *Synodal Lehrplan*, se livrer à l'expérience du *vom Kinde aus* dans les « écoles d'essai ». Trois groupes de maîtres acceptent ce dernier parti, un premier, sous la direction de Götze, à l'école de la Telemannstrasse, un second, sous la direction de Lottig, à la Berlinertorstrasse, un troisième, le plus radical, à la Wendeschule, sous la direction de Jöde, que remplaça Kurt Zeidler en 1921. Une quatrième école fut ouverte un peu plus tard à Tieloh-Sud. Elles commencèrent à fonctionner régulièrement le 1^{er} avril 1919. Il y était non seulement permis, mais prescrit, de jeter dans l'Elbe tous les règlements, tous les horaires, tous les programmes, toutes les méthodes, toutes les traditions, pour innover franchement, sans entraves, dans le sens d'une liberté totale pour l'enfant d'abord, pour le maître aussi¹.

¹ « Am 12. November 1918, ...Carl Götze und Wilh. Lottig erhalten den Auftrag, zwei Lehrkörper für neue Volksschulen zu bilden unter Befreiung vom sämtlichen behördlichen Vorschriften, vom Lehrziel, vom Stundenplan, von Schulordnung, von Methodik und Didaktik, einzig mit dem Auftrag, sich mit den Kindern einzuleben... » Voir la note à la fin de l'article.

III. *L'ivresse de la victoire.*

Une victoire, remportée après de dures batailles, s'obtient dans un grand désordre, mais enivre d'une ivresse joyeuse, parce qu'elle ouvre le champ à tous les espoirs. La victoire pédagogique des maîtres de Hambourg cependant était due à la défaite des armées allemandes, au renversement du régime bourgeois, au triomphe de la révolution politique, et non pas à la persuasion conquérante de la vérité des idées qu'ils soutenaient, lesquelles avaient encore à subir l'épreuve de la pratique et de la réalité.

Ce fut un indescriptible chaos. Chaos, oui, s'écriait, en 1923, Lamszus, mais chaos produit par l'écroulement de l'ancien ordre scolaire. Du chaos va sortir l'ordre nouveau. Un monde réclame quelque temps pour en émerger et se solidifier.

1. Voici qu'on va pouvoir fonder l'école, continue-t-il, non pas sur le latin, ni sur le grec, ni sur les mathématiques, ni sur les sciences, ni sur les programmes et les examens, ni sur l'encre et le papier, mais sur l'élève, sur ses dispositions foncières, sur son besoin de savoir et de créer; on va placer au centre des intentions, des sollicitudes et de l'activité des instituteurs la préoccupation unique de la personnalité en devenir, « de sorte que l'école devienne un lieu et un milieu où le jeune se découvre lui-même ». Pour quel résultat? A la fin de la scolarité, l'élève, ayant développé toutes les disponibilités encloses en lui, pourra conclure en face de la vie: voilà ce que je suis, voilà ce que je peux, voici donc ma place et ma voie dans la vaste communauté des hommes et sa marche vers son destin.

En vertu de la pleine autonomie laissée aux maîtres, ceux-ci se groupent selon leurs affinités. Ces affinités sont d'ordre pédagogique assurément, d'ordre politique tout autant. Les instituteurs qui forment l'équipe des écoles d'essai sont tous des socialistes et ce sont des familles socialistes qui leur envoient leurs effectifs d'élèves, car fréquente les écoles d'essai qui veut. L'école nouvelle, Lamszus est fier de le souligner, n'est pas le produit artificiel de quelques pédagogues qui ont eu à cœur d'expérimenter leurs élucubrations. Elle est l'aboutissement des tendances obscures, des souhaits imprécis du peuple, de tout un peuple, se réalisant

dans l'école parallèlement à d'autres domaines, politique, économique, culturel, etc. C'est le prolétariat qui, ayant balayé le gouvernement bourgeois, a balayé du même coup son école pour en établir une autre, où les enfants, préservés du virus bourgeois, seraient élevés dans l'esprit prolétarien de l'avenir et seraient mieux à même de constituer la société prolétarienne dans cet avenir très prochain : « L'école nouvelle est sortie du prolétariat, de l'idéal du prolétariat ».

Les instituteurs s'organisèrent donc entre eux dans chacune des écoles d'essai ; ils élurent un *Schulleiter*, que je n'ose appeler directeur, qu'il faudrait appeler président plutôt, car ce personnage ne jouissait sur ses collègues d'aucune autorité administrative autre que son prestige personnel. Il est, entre ses pairs, celui qui est désigné pour accueillir les parents des élèves, expédier les commandes de papier et de charbon, recevoir la correspondance adressée à l'école et présider les séances de la conférence des maîtres. Celle-ci seule a tout pouvoir et aucun pouvoir n'est reconnu en dehors d'elle.

2. On improvisa une vie nouvelle sans ligne de conduite, sans exemple dont s'inspirer, selon ce seul principe : ne rien faire qui ne vienne de l'enfant ; tout ce qui serait entrepris le serait sous l'impulsion spontanée de l'enfant obéissant lui-même aux poussées de son instinct profond.

On abandonne d'abord toute autorité extérieure, tout commandement et toute sanction. Et c'est, parmi les écoliers, la folle débandade d'un troupeau lâché après un long séjour à l'écurie. La maison et son préau deviennent comme un champ de kermesse, avec des cris, des gambades, des taquineries, des batailles, dans les escaliers, dans les salles, si ordonnées et silencieuses naguère. « La maison retentissait de bruit, notait un témoin, en 1919, comme si une tempête s'était déchaînée. Des chaises furent fracassées, des vitres brisées, des salles souillées, des cahiers déchirés, des parois salies. Ces irresponsables étaient comme emportés par la frénésie ». On s'assied aux fenêtres, les jambes pendantes au dehors, on grimpe aux grilles. On vient quand on veut, on s'en va quand on veut. Certaines natures brutales se révèlent, qui tyrannisent et maltraitent leurs camarades. Les maîtres ne sont plus

respectés, — je ne dis pas : obéis, puisqu'ils ne commandent pas ; on les tutoie ; au reste eux-mêmes se font tutoyer ; ils ne réagissent pas ; ils se sont imposé comme consigne d'attendre. Ils excusent les enfants : l'ancienne école ne les avait pas élevés pour la liberté, pour la discipline dans la liberté ; leur turbulente sauvagerie montre combien cette école les avait peu formés à la maîtrise d'eux-mêmes. De cette anarchie, l'ancienne école est responsable. Attendons que les enfants aient jeté leur gourme jusqu'au fond, après quoi, fatigués du chaos, ils demanderont d'eux-mêmes d'en sortir.

Entre temps, les parents protestent : « Mon enfant n'apprend rien ; il devient un bandit. » Ils retirent leur progéniture de l'école d'essai. Menacés dans l'existence de leur école, les maîtres se mettent en campagne, organisent des séances où ils expliquent leurs points de vue, justifient l'abandon de leur autorité, communiquent leur foi en l'avenir. Les nouvelles recrues compensent les défections. A la Berlinertor, 44 écoliers s'en vont en six mois, mais il en vient 49 autres.

3. Pas de programmes, pas d'horaires fixes et réguliers. On fait ce que décident les écoliers. Ceux-ci proposent un sujet de conversation ou de réalisation ; ils proposent de l'abandonner ; ou chacun fait ce qui lui semble bon. Si quelques-uns préfèrent jouer aux cartes, tandis que leurs camarades s'attachent à quelque problème de savoir et d'action, qu'ils jouent. Aussi le maître peut-il se demander, comme Gläser : « Qu'ai-je à faire dans ma classe ? A quoi suis-je bon ? ». Pour mieux identifier la classe à la vie, pour laisser aux écoliers plus d'initiative, on avait d'abord décidé que chaque classe comprendrait des garçons et des filles, et de tout âge, de 6 à 14 ans. Et ceux-ci s'adjoindraient aux maîtres de leur choix, qui serait le *Führer* du groupe, le conseiller d'âme et de vie. Gläser, jeune, vif, animateur très entraînant, notait dans son journal au commencement d'une nouvelle année scolaire, à Pâques 1922 : « J'ai terminé l'année passée sous l'impression que je dois m'effacer davantage. Je me suis demandé si mon intervention ne limitait pas la spontanéité de mes écoliers. Il faut démissionner en moi le vieil instituteur trop habile et trop bavard. Je dois renoncer à la joie du travail actif ; ce me sera très dur, parce que je pré-

vois combien souvent je devrai m'imposer silence ». J'avais considéré (je résume sa confession) qu'il y avait tant de choses qui me semblaient nécessaires à mes enfants que j'en ai oublié le droit de l'enfant à choisir, à agir. Je suis intervenu, lésant sa libre spontanéité. On n'a pas besoin de moi, écrit-il plus tard. Quand on a voulu chanter et danser, j'ai joué du violon ; on me l'a demandé, car je suis seul à savoir en jouer, dans la classe ; je me suis exécuté. Nous sommes partis en excursion dans la lande de Lunébourg ; les élèves ont fort bien su se tirer d'affaire tout seuls. Ils ont choisi les objets de leurs études ; j'ai fourni tout au plus quelques renseignements. J'ai passé deux mois à la campagne avec la moitié de mes élèves ; l'autre moitié a continué sa besogne sans moi. La maladie m'obligea à garder la chambre deux mois durant : personne ne m'a remplacé. Rentrant en classe, j'ai trouvé une communauté si empressée (*emsig*) au travail que l'on ne m'a pas d'abord aperçu. Je félicitai mes élèves de leur application ; ils m'ont avoué qu'il n'en avait pas toujours été ainsi. Des crises se sont élevées ; on les a surmontées sans moi. J'ai presque dû me réjouir de ma pénible maladie qui m'avait au moins fourni la preuve expérimentale de mon inutilité.

4. Et cependant, quand j'ai voulu me retirer et « m'exclure moi-même comme maître », les écoliers ont protesté ; ils exigent que je sois présent ; ils m'ont fait des remontrances sur mes « devoirs pédagogiques ». Non pour imposer une discipline. Je me désintéresse de la discipline. Non pour apprendre la langue, le calcul, le travail manuel : il n'y a plus de programme ni d'examens ; ce que les élèves désirent, ce dont ils sentent le besoin, ils l'apprennent d'eux-mêmes ; ils forment des groupes, cherchent, interrogent, trouvent. Cependant, ils ont voulu que je reste parmi eux. Les anciens, qui revenaient, le soir, tenir leurs réunions à l'école, m'ont instamment prié d'y assister, de me pousser davantage en avant, de leur servir d'animateur.

Un maître est donc nécessaire, les écoliers le sentent et le réclament. Mais lequel convient à l'école nouvelle ? Celui-là s'exclut qui n'a pas foi dans la spontanéité instinctive des enfants, dans leur possibilité d'apprendre et d'entreprendre, qui les traite en inférieurs trop insuffisamment évolués pour qu'on puisse se fier à

eux. Celui-là décide, commande, enseigne, et l'enfant doit le croire ; il est celui qui sait, l'homme fini, définitif, figé aussi et durci. Le maître de l'école nouvelle au contraire a confiance dans les enfants qui portent en eux les forces entraînant le monde vers l'avenir et son destin ; les enfants dépassent vite de leurs pieds impatients l'adulte qui s'est arrêté. L'éducateur des temps nouveaux n'écoute ni la science faite ni l'expérience immuablement acquise, mais l'instinct créateur qui propulse en avant l'humanité ; il veille à saisir l'instinct sourd qui travaille les âmes des jeunes dans l'inconscient profond ; il respecte leurs initiatives vers le but où les porte le génie de leur race ; afin de le mieux surprendre, il se fond dans la communauté, où son rôle est de le déceler, de l'aider à se manifester, à s'épanouir. Dans la communauté scolaire, le maître ne fait donc figure ni d'organisateur et de législateur, ni de prophète dont les paroles sont des oracles. Il est un membre parmi les autres. Les enfants y apportent leur fraîcheur de sensibilité plus frémissante aux touches de l'instinct ; lui, sa connaissance de la vie, sa finesse d'observation pour le prospecter en eux. Le résultat scolaire ne se mesure plus sur les notes de grammaire, d'orthographe, d'arithmétique, mais sur la conscience meilleure que chacun a prise d'appartenir à la communauté, d'y apporter sa part de bonne volonté, de dévouement, s'il le faut. Le résultat n'est pas obtenu sans heurts à l'école de la Berlinertor. Sans doute, on a le sentiment d'avancer plus vite, les jours pacifiques. Les dissentiments ne sont pas néanmoins sans profit. Ils font apparaître le fond des cœurs et la nécessité de combattre ce qui compromet l'accord, car on finit toujours par se remettre d'accord. « Que de fois n'avons-nous pas eu l'impression que nous avions progressé d'un pas plus large, à la suite d'un dissentiment résorbé. Si j'étais intervenu, l'ordre aurait été rétabli plus promptement. Mais cette intervention n'aurait rien appris aux élèves ; les antagonismes cachés, peut-être inconscients, n'auraient pas été résolus... Le maître est là, non pour écarter les conflits ou les apaiser, mais pour clarifier les débats, aider à la solution sans l'imposer ».

C'est pourquoi l'école ne saurait concevoir le maître au-dessus de la communauté des écoliers. Il vit de la communauté ; il ne le peut qu'en étant l'égal de tous. Son influence est la plus efficace

quand ni lui ni les écoliers n'en ont conscience, quand il se laisse envahir par l'esprit communautaire, loin de l'inspirer.

Au sentiment de Gläser, l'Etat n'a jamais rien compris ni ne comprendra jamais rien à ces vues. Les bureaucrates ne savent apprécier que ce qui se mesure, se compte, donc s'inspecte. Il ne saura jamais rendre justice à un maître qui n'est pas magister sur son pupitre. Une école où l'instruction ne compte guère, où la spontanéité de l'enfance est l'essentiel bien à promouvoir, voilà ce qui ne saurait jamais pénétrer dans la cervelle durcie d'un fonctionnaire. C'est pourquoi l'école nouvelle doit tendre son effort à s'affranchir du joug de l'Etat, à s'organiser en corporation où maîtres et parents auront autorité pour décider.

5. Mais où se formera le maître d'une telle école ? La révolution vient de lui ouvrir, à Hambourg, les portes de l'Université. Est-ce un progrès ? Gläser ne croit pas à la vertu de l'université pour inspirer aux maîtres l'esprit de l'école nouvelle ; elle risque fort de les y fermer, les munissant de cette science finie et de cette « autorité compétente » qui les pousseront à remonter sur le pupitre, d'où ils régenteront à nouveau. Un maître du mouvement *vom Kinde aus* ne devient maître que par les enfants, avec les enfants, continuant son enfance avec eux. Pourquoi tout, dans l'école, serait-il *vom Kinde aus* excepté la formation de l'instituteur ? Gläser regrette presque le bon vieux temps où l'élève apprenait à devenir maître dans l'école même où il venait de clore son enfance, sous la conduite de son instituteur aux ans nombreux, au milieu des enfants dont plusieurs ont été ses camarades. La rupture ne se fait pas ; la continuité du contact avec l'instinct profond est sauvegardée, ce qui est plus précieux que les cours universitaires. Il faut à tout prix garder cette continuité. Tout en bénéficiant des études académiques, les élèves-maîtres devraient être obligés de passer des semaines et des mois, chaque année, dans des écoles nouvelles où tout est organisé et vécu *vom Kinde aus*.

Tout n'est pas à rejeter des idées de Gläser. Et si nous tenons l'acquisition du savoir en meilleure estime que lui, nous pourrions accepter plus d'une de ses vues sur la classe, le rôle du maître et sa formation, substituant à la poussée obscure et obscurément définie de l'instinct la conscience de plus en plus claire que prennent

les écoliers de leur valeur de personnes douées d'intelligence et de liberté, que le Christ a rachetées au prix de son sang et que le Père destine à partager sa gloire.

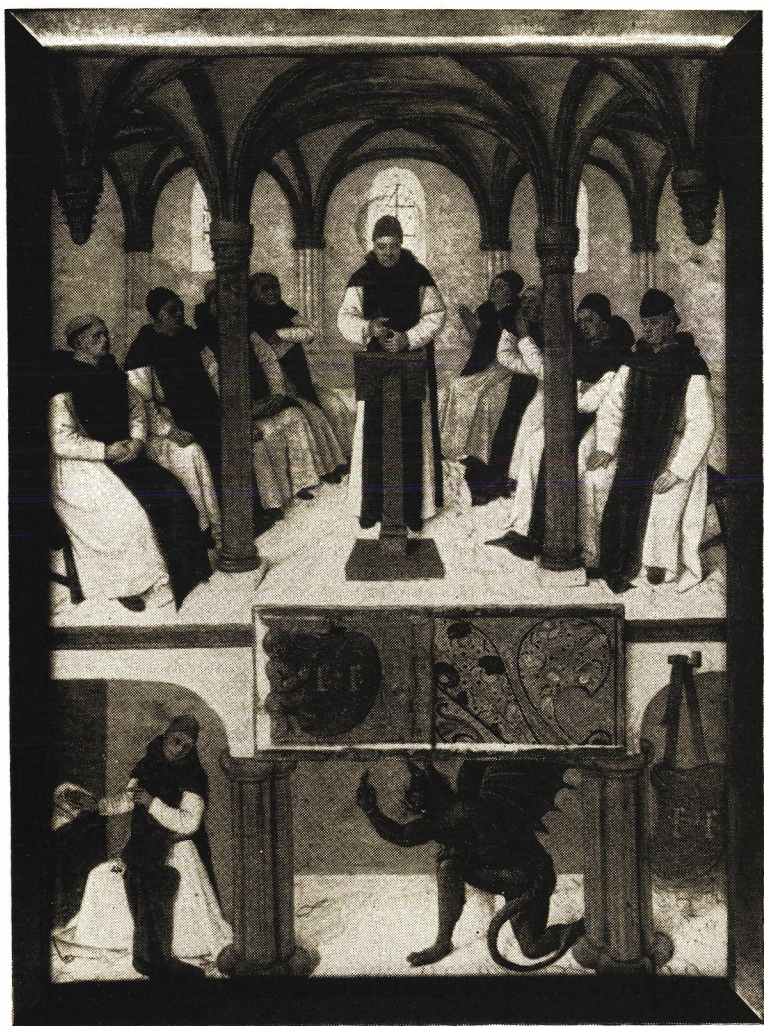
Nous n'aurons pas même à prendre la peine d'en expurger de manifestes exagérations. L'expérience de cinq ans s'en est chargée, qui a dégonflé bien des illusions.

IV. *La désillusion.*

En 1926, le directeur de la plus radicale des écoles d'essai, celle de la *Wendeschule*, Kurt Zeidler, publiait un livre intitulé : *La Frontière retrouvée (Die Wiederentdeckung der Grenze)*. Cette frontière, c'est celle du bon sens. Zeidler, qui fut l'un des plus ardents prosélytes de la pédagogie du *vom Kinde aus*, qui fut l'animateur de la première école d'essai, à côté de Jöde, auquel il succéda en 1921, qui fut le cosignataire d'un livre révolutionnaire : *Pédagogie de ton Moi, Pensée sur le renouvellement* [de l'école ? du monde ?] par le Cercle de la *Wende* des instituteurs révolutionnaires de Hambourg (*Pädagogik deines Wesens*, 1920), avoue avec une franche netteté que les avatars de l'éducation nouvelle ont conduit maîtres et élèves au-delà des limites de la raison et qu'il importe de revenir en arrière.

1. Donc, la pédagogie du *vom Kinde aus* « découvrit à nouveau » l'enfant ; on en appela à son initiative, à ses énergies créatrices, dans la mesure où l'autorité se retirait. On affirmait que les élèves, laissés à leur instinct, témoigneraient dans l'acte d'apprendre d'une ardeur joyeuse et entreprenante. Plus de visages renfrognés, plus de paresse à secouer ; le savoir allait être demandé et absorbé d'un appétit avide ; les jeunes personnalités, mieux armées pour la vie, laissaient tout espérer pour le renouvellement du monde.

Il fallut déchanter. Les écoliers ne se montraient nullement disposés à se mettre au travail. Ils ne retenaient, de cette révolution scolaire, que la possibilité de ne rien faire et de faire des riens. On organisa des fêtes, des concerts ; on monta des pièces de théâtre ; on partit en longues excursions. On assista à des représentations de chefs-d'œuvre classiques et lorsqu'on s'inquiétait de savoir ce que les jeunes spectateurs en avaient retenu, on constatait que



ce n'étaient que des détails insignifiants. « Les tentatives d'établir des records dans le rappel des acteurs par claquement des mains leur procuraient manifestement une plus effective jouissance que la pièce elle-même ». La plupart auraient assisté dix fois plus volontiers à une séance de cinéma.

2. Les maîtres assistaient, impuissants, à ce gaspillage du temps et des intelligences. User d'autorité pour réprimer le désordre ? C'était renier le principe même de l'école nouvelle et, dans l'anarchie générale, il était impossible d'exercer l'autorité. L'humanitarisme sentimental s'en mêlant, on ne devait causer aux enfants nulle peine, même légère, ni recourir à la moindre punition. Et, pour comble d'infortune, non seulement on n'avait rien ajouté aux exigences anciennes — les instituteurs des écoles d'essai avaient solennellement promis que leurs élèves ne seraient en rien inférieurs à ceux qui sortaient des écoles ayant conservé l'ancien système — mais on y avait ajouté. Les sociologues, les politiciens, avaient diagnostiqué les maux de la nation appauvrie, endolorie, épuisée ; ils prétendaient les guérir en chargeant les instituteurs de prescriptions didactiques qui devaient mieux armer les enfants pour la vie, en soulignant bien que ces prescriptions correspondaient aux tendances de la pédagogie nouvelle. Les maîtres ne réagirent pas contre ces intrusions qui leur venaient de leurs amis politiques. Par ailleurs, des docteurs en pédologie, considérant les enfants des écoles dites d'essai comme d'excellents cobayes de laboratoire, les avait accablés de tests psychologiques et d'une pédagogie expérimentale dont on avait oublié de leur donner le mode d'emploi. Ils étaient, à la lettre, écartelés entre les écoliers qui leur restaient fidèles tant qu'on ne leur demandait rien, mais qui se rebiffaient dès qu'on posait quelque restriction à leur bon plaisir, — les parents auxquels on accordait de larges droits et qui n'en usaient que pour contrecarrer les efforts du maître, — les professeurs de psychologie qui réclamaient des expérimentations, des courbes et des statistiques, — les autorités scolaires qui attendaient, à jour fixé, des résultats patents témoignant que les nouvelles pratiques l'emportaient de beaucoup sur les anciennes.

3. Autrefois, la méthode était simple ; on y était bien entraîné à l'école normale ; chacun savait « construire » une leçon en ses cinq étapes herbartiennes, au bout de laquelle les élèves avaient le sentiment d'avoir appris quelque chose et l'avaient le plus souvent appris en réalité. Les voici, maintenant, ces élèves, livrés à leur activité créatrice. Or, c'était chaque jour un problème de la créer, cette « activité créatrice », car la libre spontanéité n'arrivait point à la mettre au jour. On usait de toutes les roueries du métier pour capter l'attention des enfants et la retenir ; on essayait de susciter les intérêts les plus variés « par des moyens artificiels qui ressemblaient singulièrement aux promesses fallacieuses des politiciens de la plus basse démagogie ». Ce fut alors que les pédagogues de cabinet arrivèrent à la rescousse ; ils écrivirent des milliers de brochures sur les applications des méthodes nouvelles — preuve justement que l'on ne savait comment en tirer parti ; les instituteurs, désireux de sortir du gâchis, les achetaient, les lisaient avidement, puis les jetaient découragés.

4. Les forces des maîtres consciencieux étaient à bout ; leur joie à l'ouvrage aussi. Lorsqu'ils se réunissaient, après la classe, pour mettre en commun leurs expériences, on voyait rarement, ce qui était fréquent autrefois, luire une flamme dans les yeux ; des mines abattues, des visages contractés. Les anciens regrettaient ; les jeunes pressentaient s'être trompés, mais ne savaient qu'entreprendre, qui ne fût ni une défaite, ni un recul.

V. *Le bon sens retrouvé.*

Or, à ce moment, le *Wandervogel* obtenait toutes les faveurs de la jeunesse. Plusieurs maîtres de Hambourg appartenaient à ce mouvement ou lui étaient sympathiques. Le principe du *Wandervogel* proclamait bien que le jeune s'appartient à lui-même, mais on y joignait cet autre, qui lui est complémentaire, que le jeune homme de 14 à 20 ans, et à plus forte raison l'écolier impubère, ne peut devenir lui-même, épanouir ses énergies, actualiser ses possibilités, sans l'aide d'un adulte auquel il se confie absolument et qui l'amène à réaliser sa pleine personnalité. Ce *Führer* a sur ses subordonnés une autorité quasi religieuse ; il ne consulte pas leurs

goûts ni leur gré ; il exige effort, contrainte, travail persévérant sur soi. Si l'on introduisait cet esprit en classe ? Si l'instituteur y jouait le rôle de *Führer* ? Il commanderait, mais après avoir insufflé en ses pupilles l'esprit et l'élan généreux du *Wandervogel*.

De telles idées impliquent qu'on a renoncé à la mystique du *vom Kinde aus*. On sauvegarde, il est vrai, la spontanéité de l'enfant, puisqu'on suppose et requiert qu'il se confie, qu'il se donne au maître. Mais c'est le maître qui sait et décide ce qui convient à l'élève, qui lui enjoint une consigne, qui lui impose des tâches, qui fait sortir de leur passivité, en les actionnant du dehors, les puissances enfouies dans son âme et dans son corps. On reconnut donc qu'il ne suffisait pas de prendre le contrepied de l'ancien pour avoir du nouveau, « hier la contrainte, aujourd'hui la licence ; hier l'absolutisme du maître, aujourd'hui le droit reconnu à l'élève de disposer souverainement de lui-même et de la classe ; hier une régularité imposée du dehors par des règlements, aujourd'hui le règne du caprice du moment ». Mais il fallut plusieurs années pour s'en apercevoir.

1. Ce fut un retour à la raison en ce qui touche à la discipline, à commencer par le maître. La spontanéité de l'enfant est sacrée, proclamait-on depuis trente ans. Mais celle du maître ne l'est-elle pas aussi ? Etre soi-même, ne dépendre que de l'inspiration momentanée du moi profond, telle est l'axiome de la personnalité libérée. Et Zeidler de décrire avec une ironie encore indignée les résultats qui s'ensuivirent dans le personnel enseignant. D'abord, un bavardage énorme et cacophonique. Chacun étant soi, veut vivre selon sa formule individuelle ; mais chacun tient sa formule pour la panacée qui régénèrera la nation. Alors s'en donnent à cœur joie les sociologues, les philosophes, les politiciens, les philanthropes, les humanitaristes, parmi les instituteurs. On s'assemble selon des affinités idéologiques ; on crée des clubs, on discute des statuts, on fait paraître des communiqués dans les journaux, et quinze jours plus tard, on recommence à refaire le monde sur un autre plan. « On sonne le tocsin tous les jours et trois fois par jour et nul ne sait pourquoi ». Autre résultat : l'impuissance à réaliser quoi que ce soit. Pourquoi ? Parce que toute l'énergie disponible est épuisée par ce bavardage et cette agitation. Parce que, chacun

se devant d'obéir à sa spontanéité créatrice, il est impossible d'agir en collaboration concertée. Il aurait fallu, pour agir en commun, un programme de réalisations, un chef pour coordonner les activités, une méthode pour en poursuivre l'exécution. Mais, justement, on ne voulait pas de programme, car il fermait la porte à toutes les possibilités autres que celle qu'il contenait entre ses étroites barrières; ni de chef, chacun ne reconnaissant d'autre autorité que celle de son moi; ni de méthodes, car c'était pécher contre le dogme de la création personnelle, contre le jaillissement spontané de la vie. Troisième résultat: impossibilité d'avoir un horaire commun, un plan d'études cohérent et continu; impossibilité de s'en tenir à ce que la conférence des maîtres avait décidé et protocolé; l'inspiration personnelle ne s'accommode pas de procès-verbaux. Zeidler conte qu'ayant cru pouvoir faire appel, comme *Schulleiter*, au sentiment du devoir auprès d'un de ses collègues, il lui fut répondu: « Je n'ai pas à être un homme de devoir; je n'ai qu'à être moi-même », ce qui était au reste parfaitement conforme à cette *Pédagogie du Moi* à laquelle avaient collaboré les maîtres révolutionnaires de la *Wende*.

Il apparut que le prétexte d'être soi-même recouvrait tous les caprices, tous les égoïsmes, toutes les lâchetés. On ne s'en faisait plus, ni pour les collègues, ni pour les enfants. Le travail était nul chez beaucoup. A chaque instant, des conflits éclataient au sein du corps enseignant. Il était donc singulièrement nécessaire de soumettre à la discipline les maîtres eux-mêmes avant d'y plier les enfants. Le portrait est-il poussé au noir? Lottig le pense. Mais il n'en conteste pas l'exactitude foncière. J'ai moi-même, à Hambourg, entendu dire par nombre d'instituteurs et de pédagogues qu'il n'était que trop exact.

Qui donc mit de l'ordre parmi les maîtres? Les enfants; oui, les enfants. Fatigués de ces jeux sans fin, où ils n'apprenaient rien, fatigués de ces déclamations véhémentes et vides, de l'atmosphère fiévreuse de toute l'école, ils demandèrent qu'on changeât de système d'enseignement. Les parents vinrent à la rescousse, réclamant qu'on tint en respect ces garnements et qu'on les instruisît; la vie leur serait dure; il serait donc utile que l'école ne favorisât point le goût de faire leurs quatre volontés et leurs quinze fantaisies. Les jeunes gens récemment sortis de ces écoles, se mesurant avec

leurs camarades venus des classes où l'on usait des méthodes anciennes, constatèrent qu'ils ne savaient rien et n'étaient propres à rien ; ils se retournèrent vers leurs maîtres et leur reprochèrent sans aménité de ne pas leur avoir appris ce dont ils avaient besoin, de ne pas les avoir habitués à l'activité ordonnée et persévérante. Les maîtres consciencieux réfléchirent et conclurent que l'école était, dans la nation, un organisme chargé d'une fonction déterminée, celle d'instruire ; qu'en n'instruisant pas, elle faillissait à sa tâche et manquait à sa raison d'être elle-même. Mais instruire suppose un programme, une méthode, et, pour que l'enseignement produise quelque fruit, de la discipline. Par ailleurs, le *Wandervogel* montrait aux plus illuminés adeptes du *vom Kinde aus* que la jeunesse est capable d'obéir, de suivre un chef, qu'elle aime l'ordre et la régularité, quand elle sait ce qu'on veut d'elle et qu'on veut bien, non pas le lui demander, mais le lui commander. Elle sait et veut suivre son *Führer*. Et la question se pose à nouveau : Pourquoi le maître n'en serait-il pas un, et, s'étant discipliné lui-même, pourquoi ne disciplinerait-il pas les élèves ?

2. « Le droit de disposer d'eux-mêmes (*Selbstbestimmungsrecht*) ! Je plains ces démocrates scolaires que leur conscience tourmente parce qu'ils n'ont pu obtenir la majorité des voix des membres de leur classe. Je suis partisan de la dictature du maître, d'un maître qui sait conquérir la confiance de ses élèves ». Ces lignes ont été publiées par celui-là même qui signait avec ses collègues du « cercle révolutionnaire » de la *Wende* les pages farouchement anarchiques de la *Pédagogie de ton Moi*, « tournant » remarquable, dont le pivot fut le *Wandervogel*. Le maître n'a pas à demander aux élèves ce qu'ils veulent, il n'a qu'à dire ce qu'il veut et l'exiger. Il peut paraître sévère ; s'il veut le bien de tous, tous le sentiront quelque jour et lui en sauront gré. En attendant, qu'ils lui fassent confiance.

On s'occupa d'abord de proscrire le bruit. Habitués au silence commandé du caporalisme d'avant-guerre, les écoliers lâchés en liberté firent un vacarme infernal. Dans quelques classes, le maître réussit à réfréner le tapage et l'on essaya de travailler. Mais on était troublé par le bruit des salles voisines, des corridors, où des garnements non encore domptés criaient, sifflaient, se battaient.

Dès que l'on voulut sérieusement sortir du désordre, il fallut bien établir un règlement avec des heures fixes pour le temps de l'étude, pour celui des récréations. Il y eut des surveillants dans les corridors et dans les cours. On dut conséquemment commencer les leçons et les terminer à des moments déterminés et non selon le caprice et « l'intérêt » des enfants.

Ce n'est plus, nous dit-on, le silence de mort et l'attitude figée de l'ancienne discipline. Les salles frémissent de la rumeur légère du travail empressé et joyeux, des réponses qui se succèdent, des élèves qui s'annoncent pour besogner, bruit qui a une signification et sa légitimité.

La répression du tapage, l'introduction d'un horaire ne s'opérèrent point sans protestation de la part des écoliers, accoutumés au chahut, de quelques parents aussi, de maîtres encore infatués de la doctrine de l'autonomie juvénile. On parla de réaction commençante, d'atteinte aux droits de l'enfant, d'un fossé creusé à nouveau entre le maître et les élèves...

3. Un règlement n'est efficace que s'il peut s'imposer, au besoin par des sanctions. Oui, on rétablit les punitions, à Hambourg, dans les écoles de la spontanéité de l'enfant. Zeidler émet à ce sujet de pertinentes réflexions que nous avons profité à méditer. Le moyen âge, dit-il en substance, savait punir parce qu'il avait une doctrine du bien et du mal et que le mal perpétré appelait une réparation proportionnée. On avait alors une notion universellement admise du juste et de l'injuste. Notre temps doit bien punir, mais il ne sait plus pourquoi il punit, car il a perdu le sens du juste et de l'injuste avec la notion du bien d'où s'infère celle du mal ; il punit, mais sans trop savoir pourquoi, avec mauvaise conscience, avec indécision, ne sachant à quoi proportionner la punition ni même comment la justifier. On se rabat sur la nécessité de sauvegarder l'ordre : on punit pour protéger la communauté contre celui qui la trouble et non pour corriger la mauvaise volonté des enfants ; par définition, ceux-ci n'ont pas de volonté mauvaise ni de germes de perversion dans leur nature. *Der Mensch ist gut, wenn er selbst wollen darf*, lisait-on à la première page de la *Pädagogie de ton Moi* du *Wendekreis*.

L'école nouvelle a donc réintroduit la réprimande et la puni-

tion dans le régime de ses classes, ce qui démontre qu'on n'a plus foi en l'excellence de la spontanéité de l'instinct, qu'on ne la tient plus pour sacrée ; ce qui démontre aussi que l'on croit à la responsabilité de l'enfant, quand il agit mal, donc à la liberté, conséquemment à la grandeur à la dignité de l'homme maître de lui-même, ce qui est le placer plus haut et le respecter davantage que de le considérer comme un pantin mu par l'impulsion de l'instinct. L'école de 1920 prétendait que la punition ravalait l'enfant, le rendait sournois, lui donnait une idée fausse de sa nature, entravait l'expansion de son moi et son élan vers la vie. La pédagogie de 1925 déclare, au contraire, que la punition raisonnable et méritée est ressentie par l'enfant comme une réparation qui efface sa faute et rend son cœur léger à nouveau, si bien que, le sentiment du mal commis ayant disparu avec son expiation, il peut recommencer, d'un essor nouveau sa montée vers une vie meilleure. Evidemment, il y a la manière chez le maître et un esprit d'acceptation chez l'enfant...

4. Retour à la raison en ce qui touche à l'enseignement. Deux mots sont mis à l'index dans le vocabulaire réformiste : méthode et spécialisation.

La méthode appartient à l'école vétuste et à l'histoire ancienne. Un homme libre écoute la vie sourdre en lui et la communique à ses élèves ; il la laisse sourdre en ses élèves plutôt, se bornant à écarter ce qui empêche son jaillissement ; la vie ne saurait être enfermée entre les étroites berges des étapes herbatiennes. Il n'y a pas de méthode en famille ; il ne doit pas y en avoir davantage à l'école. Se plier à une méthode, c'est un signe infamant d'insuffisance de personnalité chez le maître. Et c'est un attentat à la spontanéité de l'écopier. Comme si rien de complet, rien d'achevé, ne s'est jamais fait sans méthode ; la science ne doit ses progrès qu'à la rigueur des siennes. Sans méthodes, on n'apprend rien ; mais aussi ne se souciait-on pas d'apprendre rien.

Autrefois, chaque instituteur s'efforçait d'exceller dans quel que enseignement, d'y devenir un maître. Peut-être y eut-il excès. Quelques classes eurent peut-être à souffrir de la manie du spécialiste qui ne voit de salut que dans sa spécialité. Toute spécialisation didactique est maintenant tenue pour crime envers la jeunesse ; elle l'empêche de boire au vaste fleuve de la vie pour l'atta-

cher auprès d'un mince filet d'une eau captée et captive. L'instituteur n'a pas à infliger ses manies à la jeunesse, mais bien plutôt à recevoir d'elle les indications sur ce qu'elle désire connaître et sur la manière dont elle désire être enseignée. Quiconque était notoirement expert en l'enseignement de quelque branche était suspect de spécialisation. Quiconque avait fait preuve de compétence en quelque domaine en était honteux et demeurait en arrière comme un publicain dans le temple de la pédagogie nouvelle. Une technique de l'enseignement ne pouvait que couper l'inspiration, asservir le génie, rendre incapable d'innover. Posséder le savoir qu'on enseigne, souci bien accessoire ; ce savoir n'était qu'un moyen d'exciter les énergies profondes de l'enfant, de les tenir en éveil ; il était d'importance secondaire de le posséder avec une minutieuse exactitude. Le résultat ne se fit pas attendre. Les élèves n'apprirent rien et l'ignorance « progressa » dans toutes les branches avec rapidité. Aucune d'elles ne bénéficia de l'initiative qu'on avait attendue ; on n'aperçut nulle part ni un renouveau ni une « création » quelconque.

Les maîtres en demeurèrent stupéfaits. Les moins illuminés, les plus soucieux du bien de leurs écoliers finirent par conclure que de rien on ne peut rien tirer ; l'esprit de l'enfant ne produit rien spontanément. Ils conclurent encore que ces « matières » qu'on jugeait insignifiantes étaient quand même l'essentiel de la culture et qu'on ne devenait des « civilisés » qu'en se les assimilant. Les maîtres étaient en classe pour présenter aux élèves ces biens de culture, les leur expliquer, les leur faire assimiler. Qui s'astreignait à pénétrer des connaissances venues du dehors, à se les approprier intellectuellement, bien loin de lier sa personnalité, bien loin de tarir en lui sa spontanéité native, posait au contraire les fondements indispensables de sa personnalité ; les sources de sa spontanéité et de sa création futures en étaient alimentées. Ce fut pour beaucoup une surprise de constater que les capacités personnelles de leurs élèves et leurs progrès correspondaient assez exactement à la qualité et à la quantité de leurs acquisitions intellectuelles ; que, lorsque ceux-ci avaient réussi à surmonter leur paresse et leur inertie, l'intérêt naissait, et l'entrain au travail, et la bonne humeur, et la spontanéité justement, et la possibilité de fournir des « créations personnelles » à leur portée.

5. Les branches avaient disparu avec le programme. Seul ce qui venait de la libre initiative des élèves était accepté. Malheureusement, les élèves ne montraient guère d'initiative et n'avaient rien à demander. Quelques-uns finissaient par se dévouer et, se creusant la cervelle, y découvraient une question assez courte, qu'on allongeait en fastidieuses discussions. [J'ai assisté à l'une ou l'autre de ces classes; on n'en saurait difficilement imaginer de plus mornes, de plus ennuyeuses pour les enfants, qu'on harcelait d'abord pour qu'ils posassent quelque question, qu'on harcelait ensuite pour qu'ils essayassent de trouver l'explication ... de par leur spontanéité créatrice.]

Force fut au maître de prendre l'initiative et de parler. De crainte d'abrutir les jeunes intelligences en enseignant un savoir indigeste, il se fondit en élévations d'âme, en effusions sentimentales. Ce furent de fort belles lectures, des récits avec mimique et diction, des contemplations d'œuvres d'art, des auditions musicales. Au bout de trois mois, les écoliers eurent la nausée de ces fades et stériles exercices.

On passa à l'autre extrême. Sous prétexte de faire comprendre leur temps aux fils et aux filles du peuple de 1922, de les préparer à faire face aux difficultés de la nation aux abois, on discuta production et consommation, échanges et monnaies, emblavures et séchage des fruits; on en vint à l'utilitarisme le plus sec, le plus court, le plus momentané, à un matérialisme plus abrutissant que tout ce contre quoi on avait guerroyé depuis 1896.

Au temps de l'emballlement pour l'éducation esthétique, quelques instituteurs avaient entraînés leur élèves à des performances qui avaient suscité des applaudissements émerveillés en musique, en danse improvisée, en dessin « d'inspiration », en diction, en expression mimique ou rythmique, sans omettre les fameuses rédactions spontanées de Jensen et Lamszus, dont les plus originales, dites par leurs auteurs devant le micro, étaient écoutées avec ravissement dans toutes les régions où l'on comprenait l'allemand. Les enfants, intensivement entraînés à quelqu'une de ces acrobaties, y obtinrent une étonnante dextérité. On s'aperçut, à la longue, que la culture exclusive d'une « spécialité », car c'en était une, chez les élèves, n'était acquise qu'aux dépens de la culture de la personnalité entière; les succès des jeunes prodiges

risquaient fort de compromettre leur santé mentale et l'harmonie d'une intelligence d'homme normalement constituée. On s'aperçut aussi que les enfants, produits en public et loués sans mesure, s'en croyaient beaucoup et se transformaient en cabotins vaniteux parfaitement détestables. Toute cette jeunesse, ainsi dressée, était perdue d'orgueil, de jalousie, de soif de compliments, de désespoir en cas d'échec, ce qui démontrait que le jeu était loin d'être inoffensif pour les nerfs et pour le cœur. L'école de la spontanéité aboutissait à la destruction de toute naïveté, de tout naturel, de toute vraie spontanéité.

On tira de cette nouvelle expérience la sage conclusion qu'il faut sans doute éveiller les dispositions des personnalités en devenir et cultiver leurs dons, mais dans un équilibre harmonieux, en veillant à ne pas surmener les organismes encore frêles, à ne pas les épuiser surtout.

Tous les jeunes au reste ne sont pas prédestinés à devenir des chefs de file ; la plupart rempliront leurs tâches dans le rang, subordonnés de valeur dans la hiérarchie sociale, indispensables à la bonne marche de la société, dont l'utilité et la dignité consisteront à suivre intelligemment, consciencieusement, les directives des chefs. Vérités que la nouvelle école n'avait pas voulu recevoir de son aînée, qu'elle a dû réapprendre au prix de cruelles déceptions et peut-être d'existences gâchées.

VI. *L'école communautaire de 1925.*

A quelle école aboutit le mouvement de la pédagogie du *vom Kinde aus* dans son retour à la raison ? A cette école communautaire dont un collègue hambourgeois de Zeidler, Julius Gebhard, décrit la geste de 1923 à 1925, dans un ouvrage paru peu après, celui du directeur de la *Wendeschule* : *Die Schule am Dulsberg*. Les écoles du *vom Kinde aus* se transforment en écoles communautaires, *Gemeinschaftschulen*.

Le mouvement du *vom Kinde aus* réclamait liberté complète pour toutes les impulsions natives de l'enfant. Les essais des premières années furent plutôt décevants. Aussi bien, à l'école sur le Dulsberg, y eut-il, dès le début, en avril 1923, un horaire

et de la discipline. La spontanéité de l'enfant est sacrée, proclamait-on en 1919; on la profane en la soumettant à l'autorité d'un maître. Or, voici que l'on prétend que la valeur du *Moi* individuel a été fortement exagérée. Ni le mouvement prolétarien ni les mouvements de jeunesse ne sont favorables à la superstition révérentielle des droits de l'individu. Les individus sont de durée trop courte et de trop manifeste infirmité pour rien entreprendre de grand et de durable. La collectivité seule peut et dure; seule, elle est génératrice de progrès, d'organisation, et partant de bonheur. Aussi bien, il importe que, dès son enfance, à l'école surtout, l'homme en devenir soit éduqué en fonction de la communauté. Il faut habituer l'enfant à se fondre dans la communauté scolaire, réduction à sa taille et à sa psychologie de la grande communauté de classe ou de race, à n'agir qu'en fonction de l'ensemble. Tout l'esprit de l'école, tout l'enseignement, sur le Dulsberg, tend à créer dans l'écolier une âme communautaire, à développer ses dispositions natives en fonction de la communauté. La religion semblait être, dans le livre de Zeilder, le dernier refuge de l'éducation selon le *vom Kinde aus*: que chacun rende dans son cœur aux puissances supérieures l'hommage qui lui semble convenable selon son intime conviction et spontanéité. Voici que, dans celui de Gebhard, la religion se confond avec la fusion d'âme dans la communauté, laquelle réclame amour et don de soi (*Liebe und Hingabe*) sans retour sur ses préférences personnelles. L'écolier sent que le monde communautaire le dépasse infiniment, que son bien à lui, sa destinée particulière, n'a qu'à se confondre avec le bien commun, avec la destinée collective. En se soumettant, en identifiant son *Moi* avec la communauté, il se hausse au-dessus de lui-même, de ses intérêts, de ses passions, de son monde individuel, fermé et minuscule. N'est-ce pas de la foi religieuse? Et regarder ce destin comme un ordre souverain, s'en inspirer, le reconnaître en soi et dans les choses, c'est de l'adoration religieuse. La conscience d'être bien inférieur à la collectivité, de lui devoir tout ce que l'on est, la conscience aussi de garder encore des coins d'égoïsme et quelque estime inconsidérée pour son moi individuel, c'est de l'humilité religieuse. Le sentiment de n'être pas isolé ni délaissé, d'être soutenu par l'ensemble de l'humanité, d'y être enraciné, de s'y abandonner, c'est le repos en Dieu, *die Ruhe in Gott*.

Voilà le cycle fermé, me semble-t-il. De la discipline et de l'horaire, on est revenu à la discipline et à l'horaire en passant par l'indiscipline et le désordre. D'un enseignement sur commandement à un autre enseignement sur commandement, en passant par un enseignement sur demande, sans programme ni méthode. De l'école à la mesure de la spontanéité de chacun à l'école communautaire où les individus sont broyés et agglutinés dans le groupe, où la destinée personnelle est confondue avec l'évolution de la collectivité, devenue l'Absolu. D'un extrême on est passé à l'autre extrême, sans avoir su s'arrêter au juste milieu.

EUGÈNE DÉVAUD,

professeur de pédagogie à l'Université de Fribourg.

Note sur la page 129:

Le chiffre total des maîtres et des élèves qui ont goûté du système pédagogique *vom Kinde aus* est infime par rapport à ceux qui se sont contentés des voies ordinaires. Le tableau suivant le montre. S'il y eut huit écoles d'essai en tout, les chiffres peuvent être doublés.

Année scolaire 1921—1922.

1. Nombre des <i>élèves</i> ayant fréquenté		
a)	l'école d'essai de la Telemannstrasse (Versuchsschule)	560
b)	» Berlinertor 29	639
c)	» Breitenfelderstr. 35 (Wendeschule)	531
d)	» Tieloh-Süd	709
	Total	2439
2. Nombre des <i>maîtres</i> (Lehrer) enseignant à		
a)	l'école d'essai de la Telemannstrasse	23
b)	» Berlinertor 29	21
c)	» Breitenfelderstrasse 35.	22
d)	» Tieloh-Süd	24
	Total	90
3. Nombre <i>total</i> des <i>élèves</i> de la <i>Ville</i>		
	(non du territoire) de Hambourg	113 876
4. Nombre <i>total</i> des <i>maîtres</i> , <i>ibid.</i>		3 796

L'amour et le mystère du mariage sacramentel.

« C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à son épouse, et les deux deviendront une seule chair. Ce mystère est grand, je parle dans le Christ et l'Eglise » (Eph. V, 25).

Nous avons trouvé, dans la plus étroite communauté d'amour de deux personnes humaines, qui fait d'elles en toute vérité un cœur, une âme, une chair, le sens premier de l'institution du mariage, qui seul le rend apte à devenir une image de la relation de l'âme avec Dieu.

Mais quel rapport cette communauté soutient-elle avec Jésus, le Mariage et Royaume de Dieu. salut des âmes, le Royaume de Dieu ? Nous voudrions maintenant considérer la signification surnaturelle du mariage, essayer de dire quelle transformation du mariage naturel intervient ; ce qui, dans le mariage, est pris pour constituer le sacrement ; ensuite, méditer la sublime valeur du mariage sacramentel, son incomparable excellence par rapport à toutes les autres communautés de la terre. Celui que saint Jean a entendu dire : « Voici que je fais toutes choses nouvelles » a renouvelé aussi le mariage. Il a élevé la plus noble des communautés humaines à une hauteur que l'homme n'avait pas pressentie, il l'a revêtue d'une dignité inouïe.

Si cette communauté durable d'amour est déjà en soi une très grande chose, le mariage dans le Christ et l'Eglise est chose incomparablement Le mariage dans le Christ ». plus sublime encore, sous le double rapport subjectif et objectif. Le mariage contracté solennellement en Jésus et pour Jésus dans le plus profond sentiment de responsabilité surnaturelle, avec des perspectives d'éternité, quel monde le sépare du mariage naturel, même le plus noble, mais où un conjoint ne voit l'autre que dans les cadres de l'ordre naturel !

C'est en premier lieu l'amour conjugal qui subit, dans le membre vivant du Corps du Christ, une transformation d'ordre qualitatif. Il ne perd aucune des propriétés que nous y avons discernées : don réciproque de soi, orientation de l'un à l'autre, vie l'un pour l'autre, formation du couple en unité fermée à tout autre être d'ici-bas. Il ne cesse pas d'être amour conjugal au sens plein du mot. Comment la surnature détruirait-elle ce bien terrestre si noble, au lieu de le transfigurer ? « Plus l'homme est grand, plus son amour est profond », selon une grande parole de Leonard de Vinci. Lacordaire disait qu'« il n'y a pas deux amours ». Le céleste se Transformation de l'amour conjugal.

distingue du terrestre en ce qu'il est infini. L'amour conjugal est chose si dernière, si grande, si centrale, il embrasse si bien toute la personne qu'on peut mesurer à sa profondeur la grandeur et la valeur naturelle de l'homme tout entier. Il donne le bonheur humain le plus intime et le plus noble. C'est lui qui peut le mieux combler l'âme ici bas. Il est la plus noble puissance naturelle. A peine en trouve-t-on une autre qui meuve le monde comme lui.

Approfon-
dissement
mer-
veilleux.

Dans le mariage chrétien, cet amour conjugal doit conserver sa plus grande plénitude. Mais par le regard conscient qui considère toutes choses par rapport à Dieu, qui discerne que rien n'a d'importance qu'en Jésus et pour Jésus, que se sanctifier soi-même et sanctifier autrui pour la gloire de Dieu est proprement le devoir, l'amour conjugal acquiert une tout autre profondeur, un tout autre sérieux, une tout autre pureté et générosité. L'amour conjugal chrétien repose d'abord sur la charité chrétienne du prochain. Non certes qu'il ne représente, par rapport à la charité envers le prochain, quelque chose de tout à fait nouveau, et qu'il ne doive conserver son originalité; mais le chrétien qui aime d'amour conjugal sait que son aimé est une créature de Dieu, bien plus, une image de Dieu, une âme immortelle rachetée par le sang de Jésus, que Jésus l'aime d'un amour infini, éternel. Tout le charme personnel de l'aimé, ce monde particulier de bonheur qu'il représente et qui s'offre si pleinement au conjoint, est incomparablement ennobli, lorsqu'il apparaît comme un aspect particulier de la valeur éternelle de la personne spirituelle, devenue temple de l'Esprit-Saint. Tant que la personne n'est pas saisie comme image de Dieu, comme être immortel destiné à la communion éternelle avec Dieu, tant qu'on n'a pas compris qu'elle est devenue un vase de grâce, sa dignité propre, le sérieux dernier qui réside en elle et s'attache à son sort, toute la profondeur et la beauté qu'elle est appelée à réaliser n'ont pas encore été comprises. Mais quel n'est pas l'accroissement, l'approfondissement que l'amour éprouve, quand on voit dans l'autre un membre du Corps du Christ, quand on sait qu'il appartient au Christ comme on lui appartient soi-même. Quelle révérence, quelle chasteté tressaillent dans l'amour conjugal qui prend conscience de ce mystère, quel rythme solennel le pénètre tout entier, que ne saurait posséder l'amour naturel, même le plus ardent et le plus noble! L'amour conjugal du chrétien englobe ainsi l'amour surnaturel du prochain. Et cela nuance l'amour conjugal en tout ce qu'il est, lui confère un sérieux inouï, une profondeur insoupçonnée, car l'amour pour le conjoint devient alors tout ensemble amour pour Jésus-Christ. Dans l'aimé, c'est en même temps Jésus qu'on aime.

Pureté et
désintéres-
sement.

Par là aussi cet amour acquiert une tout autre pureté, un tout autre désintéressement que l'amour naturel même le plus élevé. L'amour conjugal, comme d'ailleurs tout amour authentique, implique une tendance naturelle à donner le bonheur à la personne aimée. Qui aime veut le bonheur de l'aimé avant le sien propre. L'aimant vit dans l'aimé; c'est de

ce bonheur de l'aimé qu'il se préoccupe, et non de jouir de son propre amour. Mais, dans l'amour conjugal en Jésus, cette tendance s'élève au plus ardent désir du salut de l'autre. On ne le désire pas seulement comme on désire en général le salut du prochain, mais avec cette particularité qu'il s'agit de l'être à nous destiné, dont le salut nous regarde d'une manière spéciale, avant le salut des autres. Ici la collaboration à la sanctification de la personne aimée devient le foyer central de l'amour, qui s'élève ainsi glorieusement au-dessus de la vie terrestre, embrasse l'aimé, non seulement dans les limites de cette vie et pour cette vie, mais l'aime pour l'éternité. Le salut de l'aimé est le point culminant de tout ce que l'amour approuve en lui. Cela donne à l'amour un touchant oubli de soi, inconnu à l'amour conjugal naturel même le plus noble.

L'amour conjugal naturel est exposé à un danger : l'aimé risque de devenir le point de convergence absolu de la vie de l'amant ; l'amour peut dégénérer en idolâtrie. De l'amour conjugal dans le Christ, ce danger est tout à fait banni. Qui aime de la sorte ordonne avec conscience son amour à l'amour pour Celui qui est « le Roi et le Centre de tous les cœurs » ; le dernier mot de cet amour chrétien est la participation à la vie éternelle, don de Jésus à l'âme de l'aimé. Il n'en devient pas pour autant moins ardent, moins tourné vers l'aimé. Au contraire, il atteint à une ardeur, à une dernière ardeur, dont l'amour purement naturel ne peut même pas donner une idée, car l'abandon à un bien est d'autant plus profond et fort que ce bien est à la place que Dieu lui donne par rapport à Soi-même, tandis que, loin d'être un surcroît d'amour, l'idolâtrie n'en est qu'une perversion, donc un amoindrissement.

Plus de
danger
d'idolâtrie.

Nous avons vu plus haut que, comme tout amour authentique, l'amour conjugal possède en propre une fécondité spirituelle intérieure, qui est en mystérieuse connexion avec la procréation, mais ne s'y limite pas. Le *Sursum corda* immanent, qui distingue aussi l'amour conjugal, ne laisse pas ceux qui s'aiment s'abîmer sans retour l'un dans l'autre, mais suscite en tous deux un mouvement spirituel d'ascension, fait qu'ils se laissent porter plus haut par l'amour, détermine en chacun un assentiment au perfectionnement de l'autre. L'amour authentique et profond est toujours en train d'édifier un temple qui abrite les deux amants, mais qui se voûte haut sur leur tête, et c'est le mouvement essentiel de l'amour de faire pénétrer plus avant dans ce temple.

Fécondité
spirituelle.

Dans l'amour conjugal surnaturellement transfiguré, cette fécondité spirituelle reçoit aussi une nouvelle signification. Jésus lui-même bâtit le temple de cet amour et l'authentique amour des époux dans le Christ comporte un entraînement de l'aimé vers Jésus. Il n'est pas seulement rempli du désir insatiable de voir l'aimé croître et grandir dans le Christ, il ne se rattache pas seulement au divin amour de Jésus pour l'âme de l'aimé, il provoque la croissance de l'aimé en Jésus, comme, en retour, l'amour de l'aimé entraîne l'amant lui-même aux sommets.

Transfigu-
ration du
mariage.

Ce qui est encore plus important que la transformation de l'amour conjugal, c'est celle du mariage lui-même, transformation qui, nous l'apprendrons plus tard, réagit efficacement sur l'amour conjugal. Si un lien naturel est produit par la conclusion solennelle du mariage, par la volonté de s'appartenir mutuellement dans une durable communauté de vie, la conclusion du mariage accomplie consciemment en Dieu forme un lien d'une autre valeur sacrée et d'une tout autre efficacité. Comme le serment a une autre portée qu'une simple affirmation, comme l'invocation du nom de Dieu engendre une obligation autrement sérieuse et solennelle, ainsi en va-t-il ici. Seul le mariage conclu en Dieu réalise tout à fait l'immanente objectivité et valeur qui réside en tout mariage. En lui seul s'accomplit la pleine objectivation de l'unité et de la communauté d'amour dont l'existence est indépendante de toutes les attitudes que prennent et de tout sentiment qu'éprouvent les époux. Seul il représente tout à fait un bien pour lequel les deux époux doivent se sacrifier et travailler. En lui seul le mariage devient une réalité qui n'est pas seulement pour les époux, mais pour laquelle aussi les époux sont faits.

L'union
conjugale
confiée
à Jésus.

Il y a bien plus encore dans le mariage chrétien. Non seulement le mariage est conclu en Dieu, mais la promesse de fidélité est échangée en présence du Christ. Ce n'est pas seulement avec le conjoint qu'est contractée cette union solennelle, mais aussi à l'égard du Christ, à qui les deux époux appartiennent comme membres de son Corps mystique. La conclusion du mariage devient par là une consécration à Dieu analogue aux vœux de religion. Les deux époux ne se donnent pas seulement l'un à l'autre en Dieu, mais chacun d'eux, dans l'autre, se donne à nouveau au Christ. L'union même est remise aux mains du Christ. Elle lui est confiée. C'est au Christ qu'appartient le lien des époux. Développer cette union en sa forme idéale, en prendre soin comme d'une sublime communauté d'amour, la protéger comme un temple saint de toute profanation, devient service de Dieu, non seulement au sens large, où tout ce qu'on consacre expressément à Dieu, par exemple le travail professionnel, peut être appelé service de Dieu, mais en un sens beaucoup plus étroit, analogue à celui de l'état religieux, quoique dans une bien moindre mesure. Car déjà en soi le mariage contient une relation toute particulière à Dieu, qu'il glorifie en réalisant objectivement une communauté d'amour unique en son genre, et puis il est formellement, en tant que conclu solennellement dans le Christ, rattaché à Dieu d'une toute autre manière, et enfin Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ a établi ce rapport du mariage avec lui-même, et ainsi l'a lié intimement à Dieu d'une façon unique. Plus un bien a de valeur, plus il est, par son contenu même, directement lié à Dieu, et plus directement aussi il glorifie Dieu. C'est la première raison pourquoi tout ce qui concourt au développement idéal du mariage devient service de Dieu en un sens plus étroit que le travail professionnel par exemple, lequel n'est pas directement et par nature en relation avec le Royaume de Dieu. De plus le mariage solennellement conclu dans le Christ et confié à lui en tout ce qu'il est, est une

attache à Dieu beaucoup plus intime, plus organique que celle qui se réalise par simple offrande à Dieu des actions. Et enfin, troisièmement, ce n'est pas nous les premiers qui le rattachons au Christ au moyen d'actes particuliers, c'est le Christ lui-même qui a expressément établi ce rattachement.

Le lien objectif du mariage étant ainsi rattaché à Dieu d'une triple manière, en telle sorte qu'il appartient, non seulement aux époux, mais au Christ, tous les actes d'amour qui satisfont aux exigences immanentes du mariage, qui en réalisent le sens comme communauté parfaite d'amour, deviennent service de Dieu en un sens plus réel et plus étroit que le travail professionnel dirigé par la bonne intention à la gloire de Dieu. On va ici bien au delà du mode dont tous les actes de la vie, même les plus insignifiants en eux-mêmes, peuvent et doivent être référés à Dieu selon la parole de l'Apôtre: « Que nous vivions, que nous mourions, nous sommes au Seigneur. »

Amour
conjugal
et service
de Jésus-
Christ.

Si le lien du mariage chrétien est ainsi devenu chose sainte, comparable à l'état religieux où l'on est constitué par les vœux religieux, bien que l'état religieux l'emporte de beaucoup en sainteté sur le mariage (nous reviendrons sur ce point pour conclure), il faut donc dire que Jésus a revêtu le mariage d'une dignité qui, par rapport à tout ce que nous avons saisi et médité jusqu'ici, représente une nouveauté totale. Il l'a élevé au rang de sacrement, il a fait de ce lien sacré une source particulière de grâce. Il a transformé la conclusion du mariage, déjà sainte en elle-même, en quelque chose de sanctifiant. A cet égard, le mariage dépasse même l'état religieux, si largement qu'il soit dépassé par celui-ci au point de vue de la sainteté intérieure, comme nous venons précisément de l'affirmer. Sous l'aspect sacramentel, c'est à l'Ordre que le mariage doit être comparé. Abstraction faite de la sainteté intérieure de l'activité incluse en l'idée même du prêtre, laquelle, comme activité sainte, appelle, au titre du mérite, des grâces sur le prêtre, le sacerdoce, en tant que sacrement, est organe de grâces déterminées, dispensateur de grâces. Or, il en est de même du mariage. La consécration sacerdotale n'attire pas seulement des grâces après elle, elle produit la grâce, elle est le canal de grâces spéciales. Pareillement Jésus a daigné faire du mariage une des sources de participation à la vie divine. C'est peut-être le mariage qui possède, comme sacrement, la plus étroite analogie avec la consécration sacerdotale, car il n'effectue pas une renaissance, comme le baptême et la pénitence, ni une croissance et une union avec le Christ, comme la sainte communion, et de plus la question de la consécration sacerdotale ne se pose que pour les personnes déterminées qui en ont reçu la vocation spéciale.

Mariage et
sacrement
de l'Ordre.

Je n'ai pas à développer davantage ici le côté purement théologique de la question, et ne veux insister que sur un point. La sacramentalité du mariage est incorporée d'une manière spéciale à l'essence même du mariage. Ce n'est pas par la bénédiction du prêtre que le sacrement vient à l'existence, c'est à la décision même que les époux accomplissent que

Sacramen-
talité de la
commu-
nauté
d'amour.

le sacrement s'attache. Les mariés sont eux-mêmes les ministres du sacrement. Et en cela précisément, que le sacrement est réalisé par le consentement réciproque à l'unité qui est l'image du rapport du Christ à l'Eglise, en ce que, dans l'administration du sacrement, les deux époux agissent l'un sur l'autre, s'exprime d'une manière admirable le sens premier du mariage comme communauté d'amour. Mais c'est aussi une caractéristique propre au mariage que le sacrement soit ainsi incorporé à ce qui en est la matière. Et, que la sacramentalité soit ainsi placée dans le mariage même et si étroitement liée à son immanente sainteté, c'est bien là le témoignage de la haute valeur qui réside dans le mariage comme tel.

Indissolubilité du mariage sacramental

Nous avons vu plus haut comment la durée et l'exclusivité sont comprises dans les intentions de l'amour conjugal, comment le mariage représente une communauté où on entre librement, mais qui, une fois qu'on y est entré, ne peut plus être dissoute à volonté. Cette solidité, cette soustraction à l'arbitraire des conjoints, supposent essentiellement l'existence de Dieu et la destinée éternelle de l'homme, mais non pas nécessairement que les personnes qui s'épousent réfèrent subjectivement leur union à Dieu. Si l'on conçoit le monde comme un mécanisme sur lequel ne règne aucun Dieu tout-puissant et tout-bon, dans lequel notre être se dissout à la mort, un lien de valeur objective soustrait à l'arbitraire des époux est un non-sens. L'existence objective de Dieu admise, le mariage est soustrait à l'arbitraire, même si les conjoints ne se réfèrent pas personnellement à Dieu. Aussi bien tout vrai mariage, même chez les païens, exclut-il la dissolution au gré des conjoints. Son indissolubilité n'est d'ailleurs pas absolue, comme le prouve le privilège paulinien. Seul le mariage sacramental, image de l'union du Christ à l'Eglise, possède cette pleine validité et réalité qui le rend absolument indissoluble. Pourtant l'indissolubilité du mariage sacramental n'est pas simplement une loi positive de Dieu, qui ne tiendrait pas sa raison d'être de la nature du mariage. On doit dire plutôt qu'en elle le mariage trouve la perfection de son sens sublime. Ce qu'il y a de définitif dans la conclusion du mariage comme tel, et qui se trouve inclu aussi dans le caractère particulier de la communauté corporelle, dont nous avons parlé plus haut, trouve ici son plein développement et sa pleine réalité dans ce lien contracté dans le Christ, confié au Christ et qui représente son union avec l'Eglise. Car le Sauveur rétablit la stricte indissolubilité, en la rattachant à celle de l'état paradisiaque originel, par ces mots : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas. »

La vraie raison de l'indissolubilité.

Peu de points dans l'Eglise sont l'occasion d'autant de conflits, de ruptures et d'apostasies que le dogme de l'indissolubilité. Elle exige dans certaines circonstances les plus terribles sacrifices, en particulier, de la part de gens mal mariés, le renoncement à un mariage heureux. Ce serait une amère dérision, propre à susciter des plaintes justifiées, de soutenir qu'une loi qui entraîne des conséquences si douloureuses a

été portée par Dieu simplement pour des raisons pédagogiques¹, en tenant compte uniquement du rôle du mariage dans la société politique, — pour ne rien dire du point de vue biologique — au lieu de chercher la raison d'être de cette indissolubilité dans la grandeur immanente du mariage chrétien comme sacrement. Ce serait être bien superficiel que de ne pas comprendre que la tendance à l'indissolubilité procède, de soi, du sens du mariage en tant qu'intime communauté d'amour; que de vouloir la déduire de considérations utilitaires telles que celles-ci: sans l'indissolubilité, la société tomberait dans le désordre, ou: l'éducation serait rendue difficile, etc., autant de raisons qui n'établissent l'indissolubilité que d'une manière indirecte et assez peu rigoureuse.

C'est comme si on voulait fonder l'indélébilité du caractère sacerdotal en disant qu'il est nécessaire pour raffermir la confiance des fidèles envers le prêtre, au lieu d'en chercher la raison dans la nature même du sacerdoce et dans sa sublimité immanente. Non, le mariage chrétien, comme communauté d'amour créée la plus intime qui soit, est, par nature, si sublime, si intimement lié au Christ que, même dans le cas où il se révèle malheureux, il demeure indissoluble.

L'efficacité en retour de cette indissolubilité sur l'amour conjugal revêt une importance particulière. Beaucoup voient dans l'indissolubilité du mariage une loi oppressive qui prive l'amour de ses ailes et en fait une contrainte; on s'imagine que l'amour meurt dès qu'il n'est plus libre don de soi, ou qu'on sait que le lien subsistera, soit qu'on s'aime encore, soit qu'on ne s'aime plus. Rien n'est plus faux. La conscience d'être liés dans le Christ, de former une communauté objectivement indissoluble, soustraite en sa validité à toutes nos oscillations et fragilités, est de la plus haute importance pour des époux qui s'aiment. Chacun d'eux veut être un avec l'autre, il est heureux et reconnaissant que cette communauté se réalise ainsi et soit au-dessus de toutes les vicissitudes de la vie.

La conscience d'entrer dans une communauté si sublime, indissoluble *in Christo*, n'élève pas seulement l'amour conjugal en lui conférant un sérieux tout à fait nouveau, elle crée seule l'atmosphère où l'amour conjugal peut se développer en son ultime grandeur et profondeur. Justement, la conscience que l'amour, en raison même du lien objectif du mariage, est désormais exigé par le Christ, que ce lien existe une fois pour toutes, que l'on ne peut plus rien y changer arbitrairement, que personne ne peut le rompre, parce qu'il est remis aux mains du Christ, ennoblit et élève l'amour conjugal, lui donne l'ampleur voulue pour embrasser la personne du conjoint tout entière, dans son présent et son avenir.

Si maintenant nous nous représentons toute la grandeur et la sublimité mystérieuse du mariage chrétien: ultime communauté d'amour en Jésus et pour Jésus, qui appartient à Jésus et doit conduire les époux à la sainteté, qui fait que deux personnes humaines deviennent un en

Indissolubilité et amour.

Les motifs du mariage.

¹ C'est-à-dire en vue de l'éducation des enfants.

une chair; si nous pensons que cette communauté donne naissance à de nouvelles personnes humaines; si, surtout, nous pensons que cette communauté est élevée au rang de sacrement, qu'elle est une image de l'union du Christ à l'Eglise, alors la question de savoir ce qui représente le vrai motif de la conclusion d'un mariage acquiert une importance capitale. Le seul motif pleinement proportionné est l'existence d'un amour conjugal réciproque et la conviction ferme que ce lien deviendra pour les deux époux la voie du salut éternel. Comme la foi pénétrée d'amour à la vérité divine est le seul vrai et dernier motif d'entrer dans l'Eglise, ainsi la conviction que telle autre personne est celle que Dieu me destine, que je suis celui que Dieu lui destine, que Dieu nous a liés tous les deux dans cet amour conjugal, cette conviction est le seul motif qui puisse donner son sens plein à cette communauté et la rendre désirable. Seule la présence de cet amour, dont il faut d'ailleurs bien éprouver et examiner l'authenticité, doit former la raison dernière de la conclusion d'un mariage. Si le mariage une fois conclu exige des deux époux l'amour, comme nous l'avons vu plus haut, si le fait que l'autre personne est mari ou femme représente aussi un motif de l'aimer, cependant le dernier motif de l'amour doit résider dans la personnalité même du conjoint. L'amour conjugal n'existe pas seulement en vue du mariage, pour faciliter ou rendre possible le mariage, en sorte qu'il conviendrait d'aimer quelqu'un parce qu'on veut l'épouser, mais le mariage est l'accomplissement de l'amour conjugal et l'on doit se marier parce qu'on aime et qu'on tient la personne ainsi aimée pour celle que Dieu nous destine.

L'amour
motif pro-
pre et pro-
portionné.

L'amour est donc le motif propre et proportionné de la conclusion du mariage. Les autres motifs ne sont pas pour autant à réprover moralement. Un amour « résigné » peut aussi justifier la conclusion d'un mariage. J'entends un amour qui ne repose pas sur cette ultime et bienheureuse découverte, cette conviction d'une destinée réciproque des personnes l'une à l'autre, mais que pénètre un profond respect pour l'autre, et qu'anime l'intention de former avec lui une noble communauté de vie. L'amour conjugal dans la plénitude de sa perfection n'est pas accordé à chacun. Il se peut, pour une raison ou une autre, que le mariage soit impossible avec la personne aimée de ce parfait amour. Si l'on en épouse une autre en vertu d'un amour résigné, il n'y a pas là de désordre moral, quoique, dans ce cas, le mariage ne puisse déployer tout son sens et sa perfection. Certaines personnes du reste sont incapables d'un si grand amour : elles sont trop grossières, rudes, primitives; elles peuvent cependant contracter mariage, quoiqu'elles n'éprouvent qu'un amour beaucoup plus superficiel.

Motifs
inaccepta-
bles.

Au contraire, il faut considérer comme un motif tout à fait inacceptable, un désir sensuel, sans véritable amour. Ce rapport égoïste extérieur, qui dégrade l'autre personne à la condition de chose, est en contradiction directe avec le sens élevé de cette communion qui lie deux êtres humains en pleine unité jusqu'à ce que la mort les sépare. Il y a une sorte de sacri-

lège à entrer dans cette alliance solennelle, dont le sens est la plus profonde union d'amour, pour un motif si superficiel, passager et inférieur.

Sont à rejeter entièrement tous les motifs qui ne se prennent pas de la personne comme telle: les considérations d'intérêt ou d'ambition, le désir de partager la position, de porter le nom, d'être associé à l'influence de l'autre. Il serait honteux d'entrer dans un Ordre religieux parce qu'on ne réussit nulle part dans le monde et qu'on espère être entretenu en religion. Il est pareillement honteux de contracter un lien dans lequel deux êtres doivent devenir un par l'intime amour réciproque en Jésus, pour un avantage extérieur. On n'entend pas dire par là qu'un mariage contracté pour des motifs moralement inacceptables, inférieurs, ne peut pas devenir, après coup, une vraie communauté d'amour, un mariage agréable à Dieu. De même que l'entrée en religion pour des motifs inacceptables n'empêche pas nécessairement le religieux en question de devenir plus tard un bon religieux. Mais ce développement ultérieur ne corrige en aucune façon l'indignité du motif.

Malheureusement, semble-t-il, ces motifs inavouables ne sont pas toujours condamnés parmi les catholiques avec la rigueur qu'il faudrait. On devrait les rejeter avec une clarté inexorable, comme totalement indignes, et insister sur ce point que, seul, l'amour conjugal doit constituer le motif propre du mariage. Au lieu de cette attitude, on rencontre souvent, même dans les milieux catholiques, la malheureuse notion du « mariage de raison ». On entend par là un mariage qui procède, non du sentiment, comme on dit, mais de « considérations sérieuses ». C'est là une fausse alternative. Il va de soi que la conclusion du mariage doit faire l'objet de réflexions sérieuses, mais celles-ci doivent précisément porter sur le point de savoir si l'amour conjugal, que ces personnes traitent avec mépris de « sentiment », existe réellement des deux côtés, si le conjoint éventuel est vraiment ce qu'il paraît, s'il est celui qui m'est destiné, si l'union projetée plaît à Dieu, s'il n'y a pas, dans cette union, quelque danger pour mon salut ou le sien. Dès que les « considérations sérieuses » ont pour objet des points non essentiels au mariage et sont transformées en motifs, au lieu de servir seulement à éclairer et éprouver le vrai motif déjà existant, nous sommes en face d'une décision de mariage qu'il faut qualifier bien plutôt de déraisonnable. N'est jamais raisonnable que ce qui est conforme à la nature, au sens des choses. Une entrée en religion est raisonnable lorsqu'elle est la réponse à un appel réel, quand la présence d'une vocation est nettement établie. Mais, que des « considérations sérieuses », si avisées qu'on les suppose, sur l'utilité d'une entrée en religion pour des fins égoïstes, viennent à remplacer la vocation, cela est contraire au sens même de la vocation religieuse; une telle entrée en religion est déraisonnable. Le soi-disant mariage de raison, décidé parce qu'on calcule froidement que la situation financière sera améliorée, qu'on obtiendra des avantages d'ordre professionnel, que l'on est, l'un comme l'autre, ami de la paix, que les âges sont assortis, un mariage motivé

Mariages
de raison?

par de telles considérations, au lieu de l'amour conjugal et du désir d'étroite communauté indissoluble, n'est pas seulement dépourvu de toute beauté et richesse spirituelle: il est dépourvu de raison.

Nous connaissons maintenant dans les grandes lignes la transformation et glorification du mariage naturel représentées par le mariage sacramentel. Nous avons encore à traiter brièvement de la valeur du mariage sacramentel lui-même.

Valeur
unique
de la com-
munauté
conjugale
sacramen-
telle.

Toute communauté d'amour est riche d'effets heureux. Non seulement les actes de dilection des personnes qui s'aiment sont porteurs d'une valeur, mais aussi la liaison permanente des personnes dans l'amour: «Oh! qu'il est bon, qu'il est délectable pour des frères de vivre ensemble!» (Ps. 102, 1). Plus cette liaison d'amour est profonde, centrale, plus grande est la valeur de cette communauté. Or, le mariage, nous l'avons vu, est la plus étroite communauté d'amour parmi les hommes. Par là, comme communauté naturelle, il dépasse déjà toutes les autres: famille, Etat, nation; il glorifie Dieu davantage.

Il l'emporte de beaucoup en valeur sur toutes les autres communautés de la terre. Une communauté est d'autant plus haute qu'est plus grand le bien qui constitue sa raison d'être, ou qui en dépend étroitement; que le point d'unité est situé plus profond dans la personne; qu'y est plus grand et plus essentiel le rôle joué par l'amour; enfin, que le principe unificateur est en rapport plus étroit avec notre destinée surnaturelle. Une société de camarades, par exemple, se situe moins haut que la communauté nationale, car le grand bien culturel, qui forme la raison d'être de la nation, est d'ordre très supérieur à ce qui constitue la raison d'être d'une société de camarades: la recherche en commun de satisfactions superficielles. Le principe d'unité nationale s'enracine dans la personne beaucoup plus profondément; l'amour mutuel y joue un rôle plus important. Mais la famille est encore incomparablement plus haute que la nation. Ce qui unit les membres d'une même famille s'insère plus profondément dans la personne que l'élément national. La raison d'être de son unité dépasse de beaucoup tout plan culturel, et touche au plan métaphysique. L'amour mutuel y joue un rôle central. L'amour appartient en une tout autre mesure à l'accomplissement exigé de cette communauté, et ce qui appartient à la perfection de cette communauté est dans un rapport beaucoup plus étroit avec le surnaturel que dans la nation ou même l'Etat. Mais la communauté conjugale est située plus haut que la communauté familiale elle-même. Le principe d'unité y touche à la racine la plus profonde des personnes. L'amour y est l'essentiel du rapport. Font partie de sa raison d'être, non seulement le bonheur le plus intime de chacun, mais l'amour qui s'abandonne pour l'autre, l'intérêt le plus ardent pris à sa croissance spirituelle et morale, l'assentiment plein de compréhension à la pensée particulière de Dieu que représente sa personnalité. Cette communauté saisit l'homme tout entier, comme ne le fait aucune autre. Elle s'étend à tous les domaines de la vie, de la surface

aux plus intimes profondeurs. C'est aussi pourquoi elle est si exclusive. Dans le mariage comme communauté conclue dans le Christ, et avant tout dans le mariage comme sacrement, l'image de l'amour du Christ pour l'Eglise est la raison d'être centrale. Par là son rapport au Christ et à notre destinée éternelle est plus étroit que dans toute autre communauté créée. C'est une des erreurs païennes de notre temps de croire que l'Etat, la nation, sont situés plus haut que la famille et le mariage, et surtout de voir, dans l'intérêt qu'on prend ou l'abandon qu'on fait de soi à la nation ou à l'Etat, moins d'égoïsme que dans l'abandon à la famille ou au foyer conjugal. Parce que ces communautés sont plus nombreuses, on les tient pour supérieures. En réalité, elles sont bien au-dessous. Dans leur plus parfait état, elles ne sauraient glorifier Dieu autant qu'un parfait mariage. Or, la question décisive est toujours : Par quoi Dieu sera-t-il davantage glorifié ?

Le mariage est aussi plus exempt d'égoïsme, parce qu'il n'est pas d'abord une communauté en *Nous*, mais une communauté en *Je-Tu*. Le vrai pôle opposé à l'égoïsme n'est pas le *Tout* dont je fais partie, mais le prochain qui se tient en face de moi en tant que « Toi ». Sans pouvoir approfondir davantage cette importante question, nous voyons cependant quel rang occupe le mariage parmi les communautés et qu'il représente en soi une réalité beaucoup plus haute que toutes les autres et que, en qualité d'image de la relation du Christ et de l'Eglise, ils glorifierait Dieu, alors même qu'il n'existerait aucune autre communauté.

Notre Seigneur et Sauveur a dit : « Là où deux sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ». Quelle haute valeur unique s'attache donc au mariage chrétien où deux créatures humaines, non seulement s'unissent pour élever ensemble leur regard vers le Christ, mais forment dans le Christ une unité dernière dont la seule existence déjà glorifie le Sauveur ! Quelle haute valeur s'attache à ce touchant, lumineux et chaste amour conjugal, qui fait que les deux époux ensemble, comme dans une même pulsation de leurs âmes, n'ont plus qu'un deuil, une douleur, une joie, un amour en Jésus-Christ ! Quelle beauté possède ce lien qui exige de nous cet amour conjugal et nous impose un tel devoir, image de ce qui est notre fin éternelle : l'union de l'âme avec Dieu ! Pensons au mariage d'une sainte Elisabeth qui, lorsqu'elle passait la nuit en exercices de pénitence, laissait sa main dans la main de son mari endormi. Touchante expression de l'amour conjugal authentique et ardent et, en même temps, de l'union sacrée, toute pénétrée de révérence, devant la face de Dieu. Une telle communauté d'amour ne glorifie-t-elle pas Dieu d'une manière particulièrement directe et immédiate ?

Ajoutons que l'amour conjugal est, pour les deux époux, moyen de parvenir à l'union toujours plus étroite avec Jésus. Le lien étant formé en Jésus et unissant à Jésus, la croissance dans l'amour conjugal signifie aussi croissance dans l'amour de Jésus. Le don unique qu'on fait de soi, la vie d'amour qu'on mène et doit mener, ouvrent le cœur toujours davan-

Splendeur
du mariage
chrétien.

Progrès
spirituel
dans et
par le
mariage.

tage et le rendent plus capable d'aimer. Ce qui, dans l'amour conjugal en dehors du Christ, risque d'élever un mur entre l'âme et Dieu, est devenu ici source de progrès dans l'amour pour Jésus-Christ.

Mariage et
virginité.

C'est précisément pour cette raison que l'état de virginité consacrée à Dieu est incomparablement supérieur à l'état de mariage. Sa supériorité ne vient pas du défaut d'amour conjugal pour un époux, mais de ce que, au lieu d'un simple rattachement de l'amour conjugal à Jésus, il y a un mariage avec Jésus lui-même. Le mariage avec Jésus est la propre fin de toute âme et peut l'être sans préjudice du mariage humain. Mais l'état de virginité consacrée à Dieu réalise, comme état, ce mariage avec le Christ. Il est supérieur, parce qu'on y fait à Jésus, consciemment, le grand sacrifice du plus noble bien terrestre, et avant tout parce qu'on y accomplit directement, par état, les fiançailles avec le Christ. Le simple célibat n'implique aucune supériorité par rapport au mariage, mais plutôt une infériorité¹. Seule, la virginité consacrée consciemment par un vœu exprès, dans un Ordre religieux ou dans le monde, constitue un état plus haut, parce qu'elle est formellement mariage avec le Christ, parce que, en comparaison du mariage, il y est exigé plus d'amour. Le devoir n'y est pas de se dessécher le cœur mais de le remplir du plus intense et du plus vigilant amour. Malheur à ceux qui, dans un état supérieur, au lieu de progresser en l'amour, au lieu de devenir plus capables de s'éprendre et de sentir, sont atteints d'une sorte de dureté de cœur qui les éloigne plus de Dieu, qu'ils ne s'en rapprochent par le renoncement. Non, l'état religieux est incomparablement plus haut, parce qu'il exige encore plus d'amour, parce que, pour être parfait, il ne doit pas être le tombeau du cœur, mais aspirer à la plus totale plénitude du cœur surnaturellement transformé. C'est ainsi que la conception catholique de la supériorité de l'état virginal nous montre précisément comment c'est le « plus » d'amour qui en fait l'excellence aux yeux de Dieu et que, si nous voulons comprendre le sens et la valeur du mariage, nous ne devons jamais oublier la grande parole de Jésus : « Je suis venu apporter le feu sur la terre et que voulu-je sinon qu'il brûle ! »

DIETRICH VON HILDEBRAND,
prof. à l'Université de Vienne
(traduction de Benoît Lavaud O. P.).

¹ Il n'en va pas ainsi du célibat gardé pour Dieu. Le concile de Trente déclare que l'état de virginité ou de célibat est préférable à l'état de mariage. Et Cajetan notait que l'état de virginité et l'état de viduité, quand ils ne sont point confirmés par une consécration spéciale, apparaissent moins comme des états de vie distincts que comme les formes d'un état de vie unique, le célibat. (Note du Traducteur.)

La raison de la conversion de Newman au catholicisme.

1. C'est vers le problème de l'Eglise, plus particulièrement vers le problème de l'apostolicité de l'Eglise que convergent les recherches théologiques de Newman. Il reçoit de l'Eglise d'Angleterre, telle qu'il la trouve à Oxford, la doctrine de l'Eglise visible. Il emprunte encore aux théologiens anglicans l'idée de s'emparer de la règle d'orthodoxie formulée par saint Vincent de Lérins dans la première partie du V^e siècle et constamment citée depuis ce temps par les théologiens catholiques, pour essayer de la retourner contre l'Eglise romaine elle-même. On peut en effet attribuer au principe du moine lérinien, comme à beaucoup d'autres principes, des sens distincts et même inconciliables.

2. Tout le monde connaît cette règle célèbre de saint Vincent : « Dans l'Eglise catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours, et par tous, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* ; car c'est cela qui est véritablement et proprement catholique, comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, qui enveloppe l'universalité des choses. Et il en sera ainsi si nous suivons l'universalité, l'antiquité, le consentement général. Nous suivrons l'universalité, si nous confessons comme uniquement vraie la foi que confesse l'Eglise entière répandue dans l'univers ; l'antiquité, si nous ne nous écartons en aucun point des sentiments manifestement partagés par nos saints aïeux et par nos pères ; le consentement enfin si, dans cette antiquité même, nous adoptons les définitions et les doctrines de tous, ou du moins de presque tous les évêques et les docteurs » ¹.

¹ *Commonitorium*, II, 5 et 6, traduction Brunetière et de Labriolle.

Quel est, maintenant, le sens catholique du canon lérinien ?

Avant de le préciser, qu'on nous permette de présenter deux remarques.

D'abord, c'est que les trois signes d'orthodoxie que donne saint Vincent peuvent aisément se réduire à deux : la cohérence doctrinale dans le temps (voilà l'antiquité de la doctrine, le *quod semper*), et la cohérence doctrinale dans l'espace (voilà l'universalité de la doctrine, c'est-à-dire le *quod ubique*, et le *quod ab omnibus*).

Ensuite, c'est que, pour saint Vincent comme pour nous, il appartient à la hiérarchie, au corps apostolique, d'enseigner le monde. S'il arrive donc que la cohérence doctrinale soit sauvegardée dans le temps et dans l'espace, ce sera en vertu de l'assistance promise par le Christ à la véritable hiérarchie, au vrai corps apostolique. Le *quod semper* et le *quod ubique* sont à la fois des effets et des signes de l'apostolicité divine et authentique.

Ceci présupposé, venons-en à l'exacte signification du canon.

Les théologiens catholiques rappellent d'abord que le *quod semper*, c'est-à-dire l'antiquité, n'entend nullement condamner le progrès dogmatique, si expressément et si génialement affirmé par saint Vincent lui-même dans son *Commonitorium* : « Mais peut-être dira-t-on : La religion n'est donc susceptible d'aucun progrès dans l'Eglise du Christ ? — Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable ! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu pour essayer de s'y opposer ? Mais sous cette réserve, que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même ; le propre de l'altération, qu'une chose se transforme en une autre »¹. Cela signifie que le vrai progrès dogmatique se fera non point par addition de choses étrangères, venues du dehors, mais par pur désenveloppement, par explicitation authentique de la doctrine révélée intégralement, dès le principe, par le Christ et les apôtres. Le dogme de l'Immaculée Conception, par exemple, qui n'a été défini solennellement qu'en 1854, a été révélé implicitement dès le principe, et a toujours été cru implicitement par l'Eglise, du seul fait qu'il était réellement contenu dans une autre vérité, révélée et crue explicitement dès l'origine, à savoir que Marie fut pleine de grâce et qu'elle fut la digne Mère de Dieu².

¹ *Commonitorium*, XXIII, 1 et 2.

² Cf. F. MARIN-SOLA, O.P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, 1924, t. I, pp. 257 à 258, et sur le dogme de l'Immaculée Conception, pp. 322 à 331.

Les théologiens catholiques rappellent encore que le *quod ubique*, le *quod ab omnibus*, c'est-à-dire l'universalité, ne signifie d'aucune manière que l'orthodoxie sera fatalement l'apanage de la majorité numérique. Il est manifeste d'abord qu'une majorité quelconque est loin d'être un sûr critère de vérité : « Qui ne sait qu'il arrive fréquemment que les plus nombreux l'emportent sur les meilleurs, que ce qui plaît au plus grand nombre n'est pas toujours le plus parfait ? », écrit Melchior Cano¹. Est-il même question d'une majorité d'évêques, les meilleurs théologiens penseront qu'elle peut s'égarer, juger à l'encontre du souverain pontife en matière de foi, et même persévérer dans son erreur. Ainsi Melchior Cano. Ainsi encore Benoît XIV : « Du fait que les évêques, rassemblés en concile général, sont de véritables juges [de la foi], qu'on ne conclue pas que le pontife romain est tenu de décider conformément à la majorité des juges et d'approuver leur doctrine. Car, comme le remarque Melchior Cano, si tous les évêques sont de véritables juges, cependant le jugement suprême a été commis, par le Seigneur Christ, à son vicaire sur terre, et la charge lui a été confiée de rappeler à la vraie foi, qu'ils soient le petit ou le grand nombre, tous ceux qui fléchissent : *J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point, et toi, quand tu seras revenu, confirme* — non l'un puis l'autre, mais qu'ils soient minorité ou majorité —, *confirme les frères* »². Les quatre cents prophètes d'Achab n'ont pas prévalu jadis contre le seul prophète Michée ; de même le concile arien de Rimini n'a point prévalu contre Vincent de Capoue et les quelques évêques restés attachés alors à l'évêque de Rome. Cela non plus, Vincent de Lérins ne l'ignore pas : « De même, quand le venin de l'arianisme eut infecté, non plus une faible partie, mais la presque totalité de l'univers, alors que tous les évêques de langue latine s'étaient laissés séduire, les uns par la violence, les autres par la ruse, et qu'une sorte de nuage obscurcissait les esprits et leur dérobait, en un si grand trouble, la véritable route à suivre, tout ce qu'il y avait de vrais disciples et de vrais adorateurs du Christ préférèrent la foi antique à de perfides innovations et se préservèrent ainsi de la contagion du fléau »³. Par conséquent le *quod ab omnibus* signifie que l'orthodoxie se trouvera toujours du côté de ceux qui forment, sous la garde de Pierre, le troupeau des brebis du Christ, ou, comme vient de le

¹ *De locis theologicis*, lib. V, cap. 5.

² *De synodo dioecésana*, lib. XIII, cap. 2, n° 3.

³ *Commonitorium*, IV, 3.

dire saint Vincent, du côté « des vrais disciples et des vrais adorateurs du Christ ».

Il y a donc une façon matérielle d'entendre le *quod semper*, l'antiquité, qui conduirait à nier le vrai progrès dogmatique, l'évolution homogène du dogme catholique. Et il y a une façon matérielle d'entendre le *quod ubique*, l'universalité, qui conduirait à nier que la qualité des suffrages prime leur quantité¹. Au sentiment de saint Vincent lui-même, ce sont là deux erreurs. L'antiquité et l'universalité doivent être entendues formellement, non matériellement. Cela va forcément diriger l'attention sur ce qu'il faut appeler les vrais disciples, les vrais adorateurs, les vrais brebis du Christ, et sur celui qui est leur pasteur. Le critère visible d'orthodoxie, contenu sans doute implicitement mais réellement dans la règle lérinienne, c'est donc l'autorité de Pierre, c'est l'autorité de Rome. Avant saint Vincent, saint Augustin en avait appelé déjà, contre les donatistes, à l'universalité et à l'antiquité²; et c'est lui encore qui, un peu plus tard, avait invoqué expressément, contre les pélagiens, l'autorité même de Rome³.

3. Mais, nous l'avons dit, ce n'est pas au sens catholique que Newman commença de recevoir le canon de saint Vincent. Il était persuadé que Rome avait ajouté à la foi primitive des éléments humains et par conséquent hétérogènes. Il invitait tous ceux qui ne voulaient ni du libéralisme, ni du papisme, à chercher une *via media* dans l'authentique Eglise anglicane. A ses yeux, cette Eglise anglicane possédait seule l'antiquité. C'était, pensait-il, son privilège le plus visible, le plus incontestable.

Or, l'histoire allait ébranler la certitude de Newman.

C'est en étudiant, pendant les vacances de 1839, l'histoire des monophysites que le doute sur la vérité des principes de l'anglicanisme l'assaillit pour la première fois. Voici le récit qu'il nous a laissé : « Ma forte-

¹ Entendus de cette manière, qui reste superficielle et inadéquate, le *quod semper* et le *quod ubique* ne pourraient fournir tout au plus qu'une première indication, une vague présomption. Ils ne dépasseront jamais la valeur de ce qu'on appelle un signe probable, et par conséquent faillible.

² « Ce que tient l'Eglise universelle, ce qu'elle a tenu toujours, même quand cela n'aurait pas été défini par les conciles, est considéré de plein droit comme venant de l'autorité apostolique. » *De baptismo contra donatistas*; lib. IV, cap. 24, n° 31.

³ Les résolutions des conciles de Carthage et de Milève « ont été transmises au siège apostolique. De là aussi sont venues les décisions. La cause est finie. Plaise à Dieu que l'erreur finisse un jour ! » *Sermo* 131, n° 10.

resse était l'antiquité. Or ici, en plein milieu du Ve siècle, je crus trouver, réfléchi comme dans un miroir, la chrétienté du XVI^e et du XIX^e siècles. Dans ce miroir je regardai mon visage : j'étais un monophysite. L'Eglise de la *via media* était dans la situation de la communion d'Orient. Rome était où elle est aujourd'hui, et les protestants étaient les eutychiens [...]. Il était difficile de prouver que les eutychiens ou monophysites étaient des hérétiques, sans prouver que les protestants et les anglicans l'étaient également ; difficile de trouver des arguments contre les Pères du concile de Trente, qui ne fussent pas en même temps la condamnation des Pères du concile de Chalcédoine ; difficile de condamner les papes du XVI^e siècle sans condamner ceux du Ve. Le drame de la religion, la lutte entre l'erreur et la vérité étaient toujours uns, toujours les mêmes. Nulle différence entre les principes et les actes de l'Eglise d'aujourd'hui et ceux de l'Eglise d'alors ; nulle différence entre les principes et les actes des hérétiques d'alors et ceux des protestants d'aujourd'hui. Voilà ce que je découvrais sous une forme presque effrayante ; il y avait une similitude terrible, d'autant plus terrible qu'elle était muette et impassible, entre les annales mortes du passé et la chronique fiévreuse du présent. L'ombre du Ve siècle couvrait le XVI^e siècle. C'était comme un esprit sortant des eaux troublées du vieux monde sous la forme et les traits du monde nouveau. Alors comme maintenant, on pouvait accuser l'Eglise d'être tranchante et dure, résolue, impérieuse et implacable ; et les hérétiques étaient changeants, mobiles... »¹.

Quelques semaines plus tard, un texte de saint Augustin sur la controverse donatiste le frappa d'une manière extraordinaire : « *Securus judicat orbis terrarum*, avec sûreté l'univers a jugé ». Saint Augustin, l'un des oracles de l'antiquité, en appelait, pour convaincre les donatistes d'erreur, non pas à l'antiquité, au *quod semper*, mais au *quod ab omnibus*, à l'Eglise actuelle, à l'univers chrétien :

« *Securus judicat orbis terrarum*. C'étaient des paroles qui allaient plus loin que la question des donatistes ; elles s'appliquaient à celle des monophysites²... Elles décidaient des questions ecclésiastiques d'après une règle plus simple que celle de l'antiquité ; car saint Augustin était un des premiers oracles de l'antiquité ; ici donc l'antiquité décidait contre elle-même. Quelle lumière se trouvait par là jetée sur toute controverse

¹ *Apologia quo vita sua*, ch. 3, trad. de Georges du Pré de Saint-Maur.

² Les donatistes n'étaient qu'une secte africaine ; les monophysites essayaient de dresser l'Eglise d'Orient contre celle de Rome.

dans l'Eglise ! Non que, pour un instant, la foule ne pût errer dans son jugement ; non que, dans la tempête arienne, plus de sièges qu'on n'en saurait compter n'aient ployé devant sa furie et n'aient abandonné saint Athanase ; non que la foule des évêques d'Orient n'ait eu besoin, pendant le combat, d'être soutenue par le regard et la voix de saint Léon. Mais parce que le jugement réfléchi auquel l'Eglise entière s'arrête et adhère enfin, est une prescription infaillible, une sentence définitive contre celles de ses branches qui protestent et s'éloignent d'elle. Qui peut rendre compte des impressions qu'il reçoit ? Par une simple phrase, la parole de saint Augustin me frappait avec une puissance que je n'avais jamais trouvée dans aucune autre. Pour prendre un exemple familier, elles étaient comme le *Turn again Whittington* des carillons de Londres, ou pour prendre un exemple plus sérieux, comme le *Tolle lege* de l'enfant, qui convertit saint Augustin lui-même... Par ces grandes paroles de l'ancien Père, la théorie de la *via media* était absolument pulvérisée¹. »

Pourtant, ce n'était point encore la lumière décisive. « Au bout de quelque temps, écrit Newman, je redevins calme et la vive impression produite sur mon imagination s'évanouit... J'avais vu l'ombre d'une main sur la muraille. Il était évident que j'avais beaucoup à apprendre dans la question des Eglises, et que peut-être quelque lumière nouvelle se levait pour m'éclairer. Celui qui a vu un Esprit ne peut être comme s'il ne l'avait jamais vu. Les cieux s'étaient ouverts, puis refermés. La pensée immédiate avait été : On finira par trouver que l'Eglise de Rome est dans le vrai. Puis cette pensée avait fui. Mes convictions anciennes demeuraient telles qu'elles étaient auparavant. »

Deux ans plus tard, en 1841, alors que Newman s'occupait de traduire saint Athanase, son agitation revint : « Le fantôme m'apparut une seconde fois. Dans l'*Histoire des ariens*, je trouvais, sous des traits encore plus accentués, précisément le même phénomène que j'avais trouvé dans celle des monophysites. Je ne l'avais pas observé en 1832. Chose étrange ! ce que je n'avais point cherché venait au devant de moi. Oubliant les controverses du jour, et suivant simplement le cours de mes études, je lisais et j'écrivais sur ce qu'on appelle un sujet métaphysique. Mais tout à coup, je vis clairement dans l'*Histoire des ariens*, que les ariens purs étaient [dans la situation] des protestants ; que les semi-ariens étaient

¹ Loc. cit.

[dans la situation] des anglicans ; et que Rome, enfin, était alors ce qu'elle est aujourd'hui ».

Ainsi, à la règle du *quod semper* telle qu'il l'avait entendue, Newman se voyait contraint de substituer la règle du *quod ab omnibus*. Et dans chaque cas, cette foi chrétienne crue *par tous*, cette foi orthodoxe, c'était la foi de Rome.

4. A ceux qui persistaient à le ramener au *quod semper*, à l'antiquité, comme à la règle qui permettait de prouver que l'Eglise divine était l'Eglise anglicane, non l'Eglise romaine, Newman répondait déjà que « la doctrine romaine (moderne) est aussi solidement (ou plus solidement) fondée dans l'antiquité, que ne le sont certaines doctrines que, pourtant, nous et les catholiques romains, nous croyons ensemble. C'est ainsi qu'il y a dans l'antiquité des témoignages plus forts en faveur de la nécessité de l'unité, qu'en faveur de la succession apostolique ; en faveur de la suprématie du siège de Rome, qu'en faveur de la présence réelle dans l'eucharistie ; en faveur de la pratique d'invoquer les saints, qu'en faveur de la canonicité de certains livres qui pourtant font partie de la collection actuelle de l'Ecriture »¹. Un peu plus tard, il faisait remarquer que la règle du *quod semper*, entendue de manière à exclure tout progrès dogmatique, est sans doute sans réplique contre Rome, mais qu'alors « elle devient, dans le même sens, sans réplique contre l'Angleterre. Elle frappe Rome à travers l'Angleterre. Elle peut être interprétée de deux manières. Ou bien on la *restreint* afin de prouver que, dans le catholicisme, le symbole de Pie IV² est une superfétation ; mais alors elle devient en même temps une objection au symbole [dit] de saint Athanase. Ou bien on l'*étend* assez pour admettre les doctrines conservées par l'Eglise d'Angleterre, et elle cesse d'exclure certaines doctrines de Rome rejetées par cette Eglise »³. Admettre le principe du développement dogmatique, c'est entendre le *quod semper* comme l'entendait saint Vincent de Lérins et comme l'entendent les catholiques. Refuser ce principe, c'est renverser le credo catholique, et avec lui bien d'autres credo : celui des Gréco-Russes, celui de Calvin, celui des Anglicans.

5. En même temps qu'il se voit forcé de renoncer à l'interprétation

¹ *Apologia*, chap. 4.

² Profession de foi tridentine, Denz., n° 994.

³ *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Introduction.

anglicane du principe d'antiquité, Newman, qui avait d'abord reproché à Rome d'avoir admis des adjonctions hétérogènes à la foi primitives, prend conscience du principe du développement dogmatique, qu'il découvre dans saint Vincent de Lérins lui-même: « Je vis que le *principe du développement* non seulement expliquait certains faits, mais qu'il était en lui-même un phénomène philosophique remarquable, imprimant un caractère à tout le cours de la pensée chrétienne. Ce principe était visible depuis les premières années de l'enseignement catholique jusqu'à ce jour, et donnait à cet enseignement son unité et son individualité. Il était là comme une sorte de témoignage, et l'Eglise anglicane n'en pouvait produire de semblable. Il démontrait que Rome moderne était bien réellement ce que furent autrefois Antioche, Alexandrie et Constantinople, exactement comme une courbe mathématique suit sa loi propre et en est l'expression »¹. La vérité du principe de développement finit par s'imposer avec tant de force à Newman qu'il voulut en avoir le cœur net: « Je me décidai donc à écrire un *Essai sur le développement de la doctrine*; puis, si à la fin de ce travail mes convictions en faveur de l'Eglise romaine n'étaient pas affaiblies, à demander définitivement mon admission dans son sein »².

On sait ce qui arriva: « J'avais commencé mon *Essai sur le développement de la doctrine* dans les premiers mois de 1845, et j'y travaillai avec ardeur toute l'année jusqu'au mois d'octobre. A mesure que j'avancai, l'horizon s'ouvrit si clairement devant moi qu'au lieu de parler des *catholiques romains*, je les appelai hardiment les *catholiques*. Avant d'arriver à la fin, je résolus de demander mon admission; et le livre reste inachevé, dans l'état où il était alors »³.

6. Plus tard, on objectera à Newman qu'étant soumis à un pouvoir infaillible, qui « impose aux hommes comme il veut et quand il veut de nouveaux dogmes de foi, quels qu'ils puissent être », il ne peut donc pas dire « si demain il ne devra pas répudier ce qu'il croit aujourd'hui ». Il répondra alors, en théologien catholique, que l'infaillibilité ne peut jamais rien définir qui ne soit réellement contenu dans l'Ecriture et la Tradition: « Rien ne peut m'être imposé qui soit d'une nature différente de ce que

¹ *Apologia*, ch. 4.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

je crois déjà, ni rien à plus forte raison qui soit d'une nature opposée. La nouvelle vérité qui est promulguée, si on peut l'appeler nouvelle, doit du moins, considérée dans ses rapports avec l'ancienne vérité, être une vérité homogène, parente, contenue implicitement en celle-ci. Elle doit être telle que j'aie toujours pu deviner qu'elle était renfermée dans la révélation apostolique, et désirer qu'elle le fût »¹.

7. Avant d'abandonner l'Eglise anglicane, Newman essaiera toutefois, pour la défendre, d'en appeler à la note de sainteté. L'Eglise anglicane, dira-t-il, possède, en dépit de ses désordres, une vie divine clairement manifestée, qui constitue une note aussi évidente qu'aucune autre puisse l'être².

Mais, après la publication de son fameux Tract 90, Newman dut constater que ni les évêques ni les membres de son Eglise ne pouvaient plus croire ce qui n'était pourtant que la doctrine patristique primitive. Un peu plus tard, la consécration, à Jérusalem, d'un évêque anglican à qui l'on confia la charge d'exercer la juridiction sur les calvinistes et les luthériens, lui apparut comme une reconnaissance officielle de l'hérésie par l'Eglise d'Angleterre³.

L'Eglise d'Angleterre, dans laquelle il croyait néanmoins devoir encore rester, lui sembla dès lors, par rapport à l'Eglise vraie, être dans un état anormal, un peu comme autrefois Samarie était par rapport à Jérusalem. Les éléments divins qu'elle pouvait encore conserver étaient chez elle comme en exil. « Pour l'instant, écrivait-il alors, je crains, pour autant que je puisse analyser mes propres convictions, d'en être venu à considérer la communion catholique romaine comme étant l'Eglise des apôtres. La part de grâce qui est chez nous, part qui, à cause de la bonté de Dieu n'est pas petite, est d'ordre extraordinaire et vient de la surabondance de sa dispensation, *from the overflowings of His dispensation* »⁴.

En même temps, Newman se rendait compte que les reproches qu'il adressait jadis à l'Eglise romaine étaient bien plutôt imputables à ce qui subsistait d'humain chez les catholiques, et que, par exemple, pour aimer

¹ Ibid., ch. 5. Le pape ne peut définir ni les choses *contraires* au dépôt révélé, ni les choses *étrangères* comme par exemple le nombre des étoiles du ciel.

² Ibid., ch. 4.

³ Ibid., ch. 3.

⁴ Ibid., ch. 4.

profondément la Sainte Vierge, un Anglais n'était pas obligé de l'aimer à la manière et dans le goût d'un Italien.

C'est après sa conversion seulement que l'Eglise d'Angleterre devait lui apparaître sous un nouveau jour: «Je ne peux dire à quel moment, mais ce fut très tôt, naquit en moi une extrême surprise d'avoir pu imaginer qu'elle était une partie de l'Eglise catholique. Pour la première fois je la regardai de l'extérieur et, à parler de mon point de vue, je la vis telle qu'elle était... Tout en n'étant pas divine, elle peut être une grande création humaine, et c'est ainsi que je la juge aujourd'hui... Mais qu'elle soit quelque chose de sacré, qu'elle soit l'oracle de la doctrine révélée, qu'elle puisse réclamer pour elle saint Ignace ou saint Cyprien, qu'elle puisse prendre le rang, contester l'enseignement, entraver la voie de l'Eglise de saint Pierre, qu'elle puisse s'appeler *la Fiancée de l'Agneau*, voilà ce qui a simplement disparu de mon esprit depuis ma conversion »¹.

CHARLES JOURNET.

¹ Ibid., Note E.

Poèmes pour les Mystères Joyeux

Premier Mystère Joyeux

La Prophétie

*Trinité sainte,
l'éternité
sous d'autres cieux*

*a contemplé
la Vierge enceinte
de l'Enfant Dieu.*

*Trinité sainte
votre clarté
luit en tous lieux.*

*Les yeux fixés
au firmament
les patriarches*

*ont vu passer
le peuple et l'arche
du testament.*

*Les patriarches
ont annoncé
le Dieu vivant.*

*Et les prophètes
qui le saluent
voient au couchant*

*le Fils marchant
parmi les nues.
Rois et Prophètes*

*l'ont désigné
dans sa parfaite
divinité.*

L'Immaculée Conception

*Chaste saison,
l'Eve nouvelle
est préservée*

*des corruptions
originelles.
Fleur de Judée,*

*je suis, dit-elle,
la Conception
Immaculée.*

*Le lis royal
est élevé
au cœur du tem-*

*ple restauré.
Au cœur du temps
sacerdotal*

*le virginal
et pur instant
a triomphé.*

*Et des autels
monte l'encens
selon la loi ;*

*le peuple attend
en psalmodiant
le Roi des Rois ;*

*et des autels
monte l'encens
comme autrefois.*

L'Annonciation

*Trinité sainte,
de vos desseins
l'aube attendue*

*tressaille et tinte
aux avenues
où l'Ange, ceint*

*d'azur, soudain
franchit l'enceinte
de l'étendue.*

*Et l'Ange embrasse
de feu l'Elue :
Je vous salue,*

*dit-il, Marie
pleine de grâce.
Notre-Seigneur*

*est avec vous —
la Vierge prie
à deux genoux.*

*Et de son cœur
monte et s'élance
la voix : Je suis*

*l'humble servante
de mon Seigneur,
sa volonté*

*se fasse en moi.
Et Marie croit
la voix de l'Ange.*

*Par la vertu
du Saint-Esprit
elle a conçu*

*le Fils promis.
La gloire soit
sous notre toit*

*au Père au Fils
au Saint-Esprit.
Ainsi soit-il.*

Deuxième Mystère Joyeux

Saint Jean Baptiste

*Aplanissez
aplanissez
la route où vient*

*Notre Seigneur.
Le Précurseur
étend la main*

*pour l'anathème —
pour le baptême
sur le Jourdain.*

*Puis le roi jette,
pour couronner
ses durs travaux,*

*le saint Prophète
dans un caveau.
Et Salomé*

*durant la fête
reçoit sa tête
du noir bourreau.*

*C'est ainsi qu'en
son lent dessein
Dieu prête à Jean*

*tandis qu'il est
encore au sein
d'Elisabeth*

*et le trépas
et le destin
de Golgotha.*

Saint Joseph

*Epoux fidèle
de la très belle
Maison de Dieu,*

*vrai protecteur
du Sacré Cœur
très précieux,*

*gardien zélé
de nos foyers
oh Bienheureux.*

*Joseph prudent
sur votre rêve
l'Ange descend,*

*Il vous révèle
le Sacrement
que porte en elle*

*Marie — et vous
très noble Epoux
croyez le ciel.*

*Puis vers les monts
s'en est allée
Marie au pas*

*de son ânon.
Elle s'en va
l'Immaculée*

*dans les vallons
de la Judée.
Alléluia !*

La Visitation

*Enfin Marie
s'est arrêtée
chez Zacharie.*

*Elisabeth
est visitée
du Paraclet*

*qui de son aile
touche le bel
enfant en elle.*

*Elisabeth
alléluia
répond à la*

*Vierge Marie :
tu es bénie
entre les femmes*

*et Jésus est
bêni le fruit
de tes entrailles.*

*Marie alors
d'un saint transport
a répondu*

*magnificat :
mon âme exalte
Dieu le Seigneur*

*car il a vu
l'humilité
de sa servante,*

*le Tout-Puissant
parfait en moi
de grandes choses.*

*Alléluia
sous notre toit
la gloire soit*

*au Père au Fils
au Saint-Esprit.
Ainsi soit-il.*

Troisième Mystère Joyeux

La Nativité

*Noël, voici
Noël, voici
Noël, aussi*

*pour nous, Seigneur,
et dans nos cœurs
et sous nos toits,*

*Notre Seigneur,
sous notre toit
dort l'Enfant Roi.*

*Nativité —
Des lis, des roses
l'humble beauté*

*sur toutes choses
met sa clarté.
L'Enfant repose*

*parmi l'été
des lis, des roses —
Nativité.*

*Et s'allumant
près de l'Enfant
voici des flammes.*

*Voici qu'un chant
va proclamant
le seul dictame.*

*Voici l'Enfant
et l'adorant
c'est Notre Dame.*

Gloria in excelsis

*Brillant Archange !
De vos louanges
De votre ébat*

*le blanc arpège
de cette neige
porte les pas.*

*Oh ! paysage
d'un tel message —
Paix ici-bas !*

*Mille flocons
couvrent Sion
de leurs légions.*

*De neige et d'anges
partout se range
l'albe phalange.*

*Et leur concert
tombe à travers
le doux hiver.*

*Et les bergers
qui vont chercher
le vrai mystère*

*de l'Enfant Dieu,
dormant près de
la Vierge mère*

*ont dit cent fois
tout d'une voix :
Paix sur la terre !*

L'adoration des berges

*Ils sont venus
peuple menu
vers l'adorable*

*ils ont offert
de tous leurs biens
le nécessaire.*

*petit Jésus.
Ils sont venus
joyeux confus*

*Et voici qu'en
bêlant s'en vient
un agneau blanc.*

*vers le miracle
et tabernacle
du vrai Salut...*

*Mais le cadet
qui s'agenouille
plein de respect*

*où déposant
lait, beurre et pain
dévotement*

*ne porte lin,
fils ni quenouille
de ses deux mains.*

*Larmes le mouillent.
Jésus sourit
quand il le vit.*

*Et me voici
très humble aussi
et priant Dieu*

*que sous nos toits
et qu'en tous lieux
la gloire soit*

*au Père, au Fils
au Saint-Esprit.
Ainsi soit-il.*

ANDRÉ SECRETAN.

Vers une graphologie réaliste.

I. Généralités.

Le thomisme est une philosophie si justement engagée dans le réel qu'on doit pouvoir, avec elle, discipliner toute science nouvelle. La graphologie en peut être un exemple qu'il serait utile de rendre évident.

Il ne suffit pas de faire de la graphologie avec sa pure intuition, avec un tempérament d'artiste. Il est nécessaire de la justifier par en haut au moyen de principes philosophiques solides.

Il s'agit donc de passer du plan psychologique au plan graphologique, le second plan dépendant du premier.

Pour simplifier les choses, qu'on me permette d'exposer ce passage d'un plan à l'autre à l'aide de tableaux schématiques. Ils sont bien incomplets mais représentent l'orientation générale d'un système graphologique réaliste.

1. Schéma psychologique thomiste.

L'homme au point de
vue psychologique est
un être à la fois :

raisonnable ; voilà sa forme,
son esprit. Les facultés spiri-
tuelles, qui lui appartiennent
en propre, sont de l'ordre de :

la connaissance ; voilà l'intelli-
gence, qui joue un rôle spécifi-
cateur, un rôle formateur par
rapport à :

l'appétit ; voilà la volonté, envi-
sagée comme matière.

animal ; voilà sa matière,
base de son tempérament.
Les facultés sensibles sont
de l'ordre de :

la connaissance ; c'est le domaine
des sens externes et des sens in-
ternes, qui jouent un rôle for-
mateur par rapport à :

l'appétit ; c'est le domaine affec-
tif et personnel.

2. Schéma graphologique réaliste.

L'écriture décèle le comportement de l'homme grâce au	{	TRACÉ, qui se lit dans les proportions, le dessin de l'écriture, dans lequel on peut reconnaître deux éléments :	{	L'HARMONIE qui se lit dans l'ordonnance et l'arrangement. Élément statique qui est la «forme», le style de la cadence.
		TRAIT, qui se lit dans le volume d'encre et la gravure, dans lequel on peut reconnaître deux éléments :		La CADENCE qui se lit dans le mouvement, la fréquence. Élément dynamique, rythme de l'harmonie.
			{	La NATURE se lit dans les dimensions, poids, densité, etc. Élément statique, style de l'allure.
			{	L'ALLURE se lit dans la direction, l'inclinaison et la vitesse. Élément dynamique, rythme de la Nature.

Notons que le *tracé* tout entier a, par rapport au *trait* le rôle d'un élément formel par rapport à un élément matériel. De ce point de vue le tracé tout entier mérite le nom de style ; et le trait, le nom de rythme.

Ces schémas sont à lire de manière analogique, c'est-à-dire qu'il y a un rapport de proportion entre la psychologie de l'homme et son écriture qui révèle son comportement.

Il en est de même avec les autres termes de la subdivision analytique. S'il est parlé du style et du rythme, par exemple, c'est de façon analogique à la forme et à la matière. Au sens psychologique nous disons : le style, c'est l'homme ; de même saint Thomas dit que l'âme spirituelle, ou âme proprement dite, c'est le propre de l'homme.

Autre exemple : nous disons que la volonté, qui se lit dans la cadence, est un rythme spirituel dont l'intelligence qui se lit dans l'harmonie, est la forme propre.

En adoptant une terminologie plus moderne, ce que nous avons nommé les « facultés sensibles » pourrait s'appeler par exemple l'impressionnabilité ou la réceptivité. Ce que nous avons nommé la « connaissance sensible » pourrait s'appeler la *sensibilité*, la perceptivité, l'idéation ; c'est aussi le domaine de la « fantaisie » thomiste. Ce que nous avons nommé l'« appétit sensible » relèvera de l'ordre passionnel, de l'*affectivité*, de l'émotivité, de l'amativité.

II. Théorie graphologique.

Pour préciser les notions de rythme et de style, quelques comparaisons s'imposent.

En musique, le flot des notes s'écoule selon un certain rythme. Le style, c'est l'arrangement intelligent (l'harmonie) produit par la fréquence et la cadence des périodes. Nous avons donc ici une matière, le rythme et une forme, le style. De même en psychologie, on peut considérer le tempérament comme une matière, et l'esprit comme une forme. La cadence musicale, la mesure doit être intérieure. Elle est alors le meilleur soutien de l'harmonie et le style du morceau est aisé. Nous constatons que le plain-chant semble se passer de cadence, de morale musicale, si l'on veut. En réalité, celle-ci est intérieure. Elle maîtrise le rythme de chaque mot, fait naître invinciblement l'harmonie du tout et confère à la musique grégorienne un style parfait. Rythme et style se sont si bien interpénétrés qu'ils ne font qu'un.

En littérature, une succession de mots crée un rythme qu'il s'agit d'harmoniser intelligemment en le soumettant à une cadence, la grammaire. Selon la personnalité de l'auteur, il en naîtra un certain style. L'œuvre en soi appartiendra à la collectivité, mais le style, c'est-à-dire une maîtrise du rythme de la langue appartiendra à l'auteur en propre. Si le poète survient, il impose à la prose une cadence supérieure, sa règle personnelle de versification. Et pour autant qu'il en sera le maître, celle-ci deviendra intérieure. L'œuvre alors ne sent plus l'effort, elle plaît par sa fraîcheur.

Il est possible de développer des analogies semblables à propos de la danse, de la peinture, de la sculpture, de l'architecture. Qu'il nous suffise de constater que partout, les données psychologiques s'adaptent parfaitement.

Ayant ainsi brièvement dépeint notre position générale, nous allons nous cantonner dans le domaine graphologique. La graphologie est un moyen d'investigation du comportement psychologique. C'est une science qui a sa grammaire et son style. Il faudrait la traiter avec art. Quant à sa grammaire, nous en parlerons peu, car comme toute technique, elle est ennuyeuse et « intéressante ».

Mettons-nous devant une écriture, regardons-la. Non pas comme d'habitude pour y lire des idées exprimées par les images tracées, mais voyons-la comme un tableau, un paysage scriptural.

Le rythme, le style, où sont-ils ? Il s'agit d'en découvrir les principes dans l'écriture, et le travail du psychologue sera virtuellement terminé.

Le rythme est indiqué par le trait de l'encre. On le lit dans le volume d'encre gravé sur le papier. Il y a là une question de poids, de quantité : notions entendues dans un sens psychologique, il va sans dire. C'est en effet normal qu'au côté animal de l'homme corresponde un côté matière dans ses moyens d'expression.

Le style est dans la forme de l'écriture. Plus question de matière, mais de rapports, de proportions soutenues par la matière. L'unité qui doit résulter de la synthèse du rythme et du style ne permet pas de séparer ces deux notions, mais bien de les distinguer pour mieux les unir.

Nous retrouvons notre échelle qui sera, cette fois, pour nous, une sorte d'observatoire caractérologique.

A la sensibilité, matière première psychologique correspond la *nature* de l'écriture. Celle-ci est considérée comme un matériau dont nous aurons à définir les grandeur, largeur, grosseur, poids, dureté, densité et consistance. Cet examen, sera évidemment d'ordre formel, symbolique même.

A l'affectivité correspond le premier élément dynamique lisible dans l'écriture, l'*allure*. Dans la notion d'allure, nous englobons celles qui la composent : l'inclinaison, la direction, la vitesse. Le rythme d'une écriture sera la jonction intime de sa nature et de son allure.

Dans le domaine supérieur, nous avons affaire au tracé de l'écriture. Nous examinons son dessin, les proportions qu'elle livre au regard.

La volonté se lira dans la *cadence* de l'écriture. Si l'allure révèle un mouvement sentimental, inférieur, la cadence indique le mouvement psychologique supérieur : le dynamisme volontaire. La cadence est faite ici de la répétition des gestes graphiques se succédant selon une certaine fréquence. Il est normal que la volonté soit marquée par une constance dans le graphisme.

Enfin, l'*harmonie* nous amène au terme de la reconstruction du caractère. Cette harmonie sera livrée par l'aspect de l'écriture. Celle-ci sera envisagée comme un objet dont il faut définir le relief (sensation de volume) la surface, le contour et la couleur.

La synthèse de la cadence et de l'harmonie nous donnera le style de l'écriture. Le style révélera la personnalité proprement raisonnable du scripteur.

Le tout, le caractère, sera l'amalgame indissoluble du rythme et du style.

A bientôt la joie de me voir
le my embra de tout avec

2

Veuillez agréer, je vous prie, l'assurance de
vouement au Notre-Seigneur

J. L. L. de la Rochelle ;

Que j'embrasse
au affectueux

J. L. L. L. L. L.

beaucoup plus avantageuse*
- pu n'en présente pas moins
apliments aux lectures du 9^e foyer,
CRAMU

III. « Poétique » graphologique.

Ayant exposé notre doctrine psychologique et ses relations fondamentales avec l'écriture, nous allons pouvoir en toute sûreté remonter de l'effet à la cause, de l'écriture au caractère du scripteur.

Qu'est-ce que l'écriture ?

Mettez dans la main d'un homme un instrument capable de graver dans une matière, dites-lui d'inscrire un trait avec cet instrument, voici l'écriture.

De la matière est déposée (encre) ou plus simplement un creux est fait ; une forme accomplit cette matière ou dessine ce creux et leur donne leur principe d'unité.

Grâce à ce moyen d'expression, l'homme entre en relations avec son semblable.

Au cours des temps, il passe du dessin à la représentation d'un son ; des hiéroglyphes à l'idéogramme, enfin à la calligraphie.

Pendant chacune des étapes de l'écriture, la graphologie est possible, car ses principes sont indépendants des formes qu'elle peut revêtir. Mais elle est compliquée et rendue plus difficile à interpréter par l'ignorance où l'on peut être du modèle de base.

De même qu'un forgeron s'empare de son marteau, l'écrivain prend sa plume. Le forgeron met sur l'enclume un morceau de fer et le forge : ainsi fait l'écrivain quand il trace des traits et « forge » son texte sur le papier. On peut encore imaginer le forgeron devant copier un modèle, et l'écrivain se servir de la calligraphie.

La calligraphie est une convention, un pacte de neutralité établi dans une société donnée. Il s'agit pour chacun de la respecter non seulement en l'imitant, mais aussi en l'innovant tout en lui conservant sa lisibilité.

De même l'artiste devant la nature, qu'il doit tout à la fois imiter et innover pour faire œuvre d'art. C'est le même dilemme étudié par Marin-tain dans « Art et Scolastique ». La calligraphie est la convention d'une époque, d'un lieu. Elle variera selon la conception de la culture.

Le moyen âge avait une calligraphie gothique, architecturale ; elle reflète la « ligne » de son temps. La renaissance a efféminé cette calligraphie. Le XIX^e siècle a une calligraphie liée, courante, anglaise, commerciale et rapide.

Notre époque voit prôner une calligraphie mécanisée, droite, séparée, faussement logique.

Quoi qu'il en soit, l'homme se sert d'une calligraphie et la transforme. S'il la déforme, c'est qu'il s'en sert mal. Voyons les règles générales de cette transformation. Elle s'opère un peu comme les couleurs par rapport au blanc. Le blanc contient toutes les couleurs, la calligraphie contient toutes les couleurs psychologiques, d'une manière formelle, bien entendu.

* * *

Nous entrons alors dans ce que l'on peut appeler la « symbolique » ou la « poétique » de la graphologie. Il s'agit de distinguer les caractères humains en un certain nombre de tempéraments. La méthode que nous employons est discutable. Nous en userons pour créer un cadre psychophysiologique qui vaudra ce que vaudra la manière d'en user.

Nous reprenons donc la psychologie thomiste et discernons les quatre facultés principales de l'âme :

La sensibilité (ou connaissance interne et externe sensible). L'affectivité (ou les passions ou encore le mouvement de l'appétit sensible).

La volonté.

L'intelligence.

Dans ce système psychologique, il faut envisager les affectifs et les volontaires comme des types dynamiques, les uns d'une manière passive, les autres d'une manière active.

Les affectifs seront en d'autres termes des lymphatiques, et leur écriture sera ronde, tranquille, droite, prête à subir une influence. Les volontaires seront des sanguins, et leur écriture sera violente, aiguë, très inclinée, prête à pourfendre l'ennemi. D'autre part, la même distinction est à faire chez les sensibles et les intellectuels.

Ils seront tous deux d'ordre statique, les uns de manière passive, les autres de manière active.

Les sensibles sont plutôt des bilieux et leur écriture sera renversée en arrière, lourde et tremblée.

Les intellectuels ont le tempérament nerveux et leur écriture sera harmonieuse, architecturale et sèche.

Ces indications étant d'un ordre trop abstrait nous voulons nous expliquer dans le concret. Nous allons entrer dans le vif du sujet en racontant quatre caractères, chacun choisi comme étant plus spécialement le représentant-type d'une faculté.

Le sensible: C.-F. Ramuz.

Le passionné: Le P. Sertillanges.

Le volontaire: P. Pinard de la Boullaye.

L'intelligent: J. Maritain.

IV. Exemples (Plan naturel).

C. - F. Ramuz.

Il convient de se pencher avec un respect très spécial sur les êtres sensibles. Ils ont la mission de nous rappeler avec insistance que nous sommes Terriens. Pas de platoniciens chez eux. Mais bien plutôt des oiseaux de nuit de la pensée. Ramuz est un sensible.

Son écriture, c'est la nature même; une nature qui se créerait sans cesse elle-même. Elle a l'aspect d'une glèbe spirituelle féconde. Elle est comme un reflet de beau terreau humain.

Malheureusement, c'est le terreau pour le terreau. Dans cette écriture meuble, on lit que son auteur plante tous les jours des graines très profond. Le lendemain, il les enlève pour les planter plus profond encore.

Ramuz est près de toutes choses. Celles-ci lui dictent bien des réalités. Mais il en est proche en s'y incorporant. Il les dote de son âme, il les fait vivre.

Il fait de même vivre les tendances les plus contradictoires de sa propre vie.

Chacun de ses personnages est une bouture de lui-même, qu'on aurait forcée dans une serre. C'est pourquoi l'écriture est lourde et hantée. Chaque fois qu'il appuie sur sa plume, Ramuz veut laisser une partie de lui-même. Il veut se confier à la nature, se confesser à la matière. Ce n'est pas la paix qu'il reçoit en retour, mais c'est lui-même. C'est pourquoi l'on peut dire que Ramuz a une pensée sensible où les idées s'accumulent et font ployer l'être avec art, avec artifice même.

La signature est plus dégagée que le texte. Elle tente de remonter le courant. Cela signifie que Ramuz hisse avec héroïsme sa personnalité hors de sa nature. Elle apparaît comme ces esclaves de Michel-Ange, encastrés dans la pierre, cherchant à s'en sortir. Et à qui la souffrance confère un début de personnalité. L'écriture de Ramuz est sur place. Elle stagne presque. Ramuz rassemble en lui sa passion, il la contient. Il lui donne l'ordre de stationner en lui. Le « connais-toi toi-même » devient

peut-être un « aime-toi toi-même ». Mais précisons. Ramuz ne s'aime pas tout entier. Il se penche avec délices sur son mécanisme intérieur. Il en oublie un peu de s'ouvrir aux autres. C'est ce qu'explique cette stabilité lourde de l'écriture, ce manque de mouvement vers la droite.

C'est sur cette base d'une originalité très bizarre que l'être de Ramuz se construit. A ces éléments premiers, il impose la cadence d'une volonté désespérée, de tous les instants. Cette volonté a pour fin le maintien absolu d'un masque artistique devant sa vraie figure.

Ce masque, ce sont les attitudes de Ramuz.

Il apporte à leur affichage un art consommé. Il leur prête même une façon hiératique due à cette sorte de mysticisme de l'inconscient qui l'entraîne. Et que l'on lit dans les barres de t ayant l'allure des sémaphores indiquant une voie ouverte. On le lit également dans les finales de l's et du z de Ramuz pointant vers le ciel d'une manière insolite. Ramuz sait que l'enfant a la plus belle vision. Aussi, pour l'imiter, en prend-il l'attitude !

C'est ici que nous bouclons la boucle : Le rôle de l'intelligence de Ramuz, si nette et découpante en soi, est de baser toute recherche de vérité sur la sensibilité, ce qui est juste... et de tout faire aboutir à cette sensibilité, ce qui ne l'est pas.

Au moins faut-il reconnaître qu'il parcourt ce circuit avec génie.

Le Père Sertillanges.

Le temps, c'est de l'amour.

Telle est la devise de l'écriture du P. Sertillanges. Il faut aimer fort, vite et généreusement.

Nous sommes ici en présence d'un tempérament fougueux. La richesse en est débordante. C'est la matière première d'un cœur qui veut se livrer à autrui dans le plus bref délai. Ce caractère n'accepte pas qu'on puisse garder en soi un certain « stock » d'amour. Il faut tout donner.

A voir le trait de cette écriture, on conclut presque que son auteur a de la charité une conception quantitative.

Ce romantisme vrai qui en découle pourrait être appelé « romantisme », pour ne pas dire « romanité ».

L'allure débordante de l'écriture est basée sur une nature abondante et stable. On en déduit que la sensibilité contient, outre un bon sens solidement ancré dans le réel, une imagination telle qu'on peut sans dommage l'intituler fantaisie. Au sens thomiste du mot, la fantaisie est un

élément très positif du caractère : elle lui donne cette conception plastique des choses. Elle est à la base de la vision artistique. Chez le P. Sertillanges, elle fait partie de sa facilité à s'emparer de la beauté. La faculté d'enthousiasme en est également tout imprégnée. Nous avons dans ce caractère une sensibilité, des sentiments passionnés et une volonté qui marchent avec un accord parfait. Ce tout fonce en avant avec une vigueur, un élan et une santé indéniables.

Cependant ce trio qui existe chez tout homme à un degré plus ou moins fort doit être dirigé par l'intelligence. Ici, l'intelligence est d'une rapidité inouïe. Elle semble même enrôlée dans cette vitesse. Comme si elle s'était laissée aller à jouer un rôle dynamique qui n'est pas le sien. Certes, elle conduit la barque d'une manière suprême. Son habileté est consommée. La plume passe d'un mot à l'autre avec acrobatie : cela signifie un art de se servir de la logique qui pourrait devenir dangereux. Prendre de telles libertés avec la calligraphie, c'est magnifique. Seulement ici, la rapidité nuit à la simplicité. On a trop l'impression d'une suite de virtuosités. Ça enthousiasme son monde. Mais celui qui voudrait imiter pourrait bien se casser les reins. On passe en somme de l'image à l'idée comme en se jouant. Ne risque-t-on pas ainsi de mêler un brin le concret avec l'abstrait. Chez le P. Sertillanges, le cœur est si solide que l'être ne risque pas grand chose. C'est au contraire en vertu d'une générosité très grande que l'intelligence suit le mouvement.

Le bon côté qui s'en dégage, c'est le manque complet de calcul, un don complet de soi qui se lit dans l'allure artistiquement « endiablée » de cette écriture si pleine et si vraiment sentimentale.

Le Père Pinard de la Boullaye.

Examinons maintenant une écriture où la volonté domine, où la joie de l'action directe se fait sentir particulièrement. Les Jésuites ont une si haute considération de la discipline militaire que leur écriture révèle une cadence admirable.

L'écriture du Père Pinard de la Boullaye est d'une tenue rigoureuse. Elle s'aligne sans écart, allant droit à son but. Cela ne l'empêche pas d'être parée des fleurs de l'éloquence qui en égaient l'aspect en soi sévère. Les jambages s'alignent, tous identiques, selon une ligne d'une rigidité presque géométrique. C'est réglé comme du papier à musique. Cela signifie que cet homme est doué d'un esprit avant tout méthodique.

Il tient à ce que les hommes aient dans la tête des notions claires

bien alignées. Les objets doivent aussi être rigoureusement rangés : une place pour chacun, chacun à sa place. Il rend ainsi un peu rigide la conception de l'amour. Sur le domaine de celui-ci plane l'ombre des dix commandements. Pourtant le caractère est heureux, joyeux même. Il va de l'avant avec une grande rapidité

La lutte est son élément.

Ayant aligné ses raisonnements solides et bien armés comme des soldats, il les lance et prend plaisir à faire des brèches dans les rangs adverses. Il ne le fait pas méchamment, mais sérieusement, trouvant par surcroît le moyen d'être candidement indigné de la résistance offerte. On lit cette volonté constante d'attaquer dans les finales des traits, souvent terminées par un petit point (poing).

L'intelligence est vouée à l'agir. Elle est méfiante de toute intuition. Celle-ci lui semble un moyen arbitraire d'investigation. Elle choisit la voie sûre de la déduction ; là, elle est maîtresse et accule l'erreur au pied du mur. La Père Pinard de la Boullaye, par la souveraineté politique de sa volonté, a une grande maîtrise sur sa sensibilité et sur ses passions. Il est presque superflu de parler de l'allure de son écriture, tant elle s'est résorbée dans sa cadence. Sa passion n'a d'autre direction que celle de la discipline et de l'action.

Quant à la sensibilité, à l'imagination surtout, elle a le loisir de s'exprimer dans le geste.

L'écriture a le style jésuite de manière évidente. C'est signe de la fémininité enveloppante, mais nette, qui fait des grands militaires, à tous les étages de la lutte, des êtres malgré tout sensibles, séduisants et délicieusement persuasifs.

La signature monte un peu, avouant une juste ambition. Elle est tracée sans hésitation, se lance hardiment, toutes voiles ouvertes, en avant. Elle s'arrête pile, prudente. Et, utile précaution, elle se met à l'abri derrière un trait descendant, indice de principes protecteurs. Enfin, dernière précaution, un point veille devant ce trait, sentinelle avancée d'une armée vigilante.

Jacques Maritain.

Ils sont rares, ceux qui cultivent leur intelligence. Mais ceux qui en font bénéficier autrui sont encore plus rares. Jacques Maritain, peut-être par souci de synthèse, concilie en lui ces deux extrêmes. Il les rassemble

sur un sommet : Avec une belle indifférence dominatrice, il domine les systèmes.

Maritain est un passionné de l'intuition en même temps qu'un volontaire du raisonnement. Essayons d'explicitier cette phrase qui, semble-t-il, le résume exactement.

Passionné de l'intuition parce que, dans son écriture, les mots éclatent : ils s'ouvrent à la connaissance directe. Ils laissent pénétrer la réalité par tous côtés.

L'intelligence ne laisse pas de paix à la sensibilité. Celle-ci doit, en servante, presque en esclave, fouiller partout, fouiner, épouser la matière sur tous ses contours pour ensuite la présenter à l'esprit absolument apte à être « idéifiée ». Vis-à-vis des personnes, cette intuition épouse avec passion les malaises spirituels d'autrui, comme pour, après coup, mieux faire divorcer autrui d'avec lui-même.

D'autre part, son intuition spirituelle est si dominante qu'elle a maîtrisé le « sensus communis », la fantaisie, de façon magistrale. Au point de vue artistique, elle saisit tout d'abord le tranchant du beau, puis consent ensuite à jouir du suave.

C'est aussi son génie de l'intuition qui le pousse à s'enthousiasmer pour une simplicité d'ordre supérieur. Elle donne à sa pensée l'amour du raccourci philosophique. C'est vraiment là que Maritain est maître. Cette acrobatie périlleuse n'est jamais accomplie pour faire effet sur une foule. Maritain préfère rester incompris un certain temps. Autrement dit, rien d'artificiel dans sa pensée. Mais, parfois, une manière de l'exprimer qui laisse tout pantois, force à réfléchir et nécessite une adhésion préalable de la part du non-initié.

Son intuition spirituelle et artistique, Maritain la laisse filer à toute vitesse. Il ne craint pas qu'elle s'emballe, car le rythme solide du bon sens marque à merveille les pas de ce galop effréné.

Volontaire du raisonnement, parce que dans cette écriture, les liaisons sont rigoureuses. Le mouvement en avant, nous l'avons décrit. Qu'il nous reste maintenant à constater que cette vitesse ne démembre pas les mots. Chaque lettre, en général, est liée à la suivante, chaque idée donc, est émise en vertu d'un tout, d'un ensemble rigoureusement synthétique.

Nous sommes en face de la prudence intellectuelle de Maritain.

Jamais une faute de raison.

A peine un principe a-t-il bondi dans son esprit qu'il est capté, dompté, lié. De même, ceux qui font les diadèmes sertiennent-ils rigoureu-

sement le diamant qu'ils viennent de polir. Ce magnifique « endroit » de la prudence intellectuelle possède un « envers » point trop fâcheux : un manque de méfiance total. Ce qui est surprenant dans cette écriture, c'est l'union intime entre la raison et l'intuition. D'habitude, l'intuition se lit dans la séparation des lettres. Ici, elles restent liées ; mais pour tout recevoir de la vie sans intermédiaires, elles ont décidé d'éclater comme des fruits mûrs. Que dire de la signature, sinon que c'est un éclair qui ne manque pas de douceur.

V. La graphologie orientée.

Jusqu'à présent, nous nous sommes cantonnés dans le « naturel ». Essayons de parler des rapports qui peuvent exister avec le « surnaturel ».

Notre catéchisme nous enseigne qu'il faut connaître, aimer et servir Dieu. Ces trois activités de l'âme sont sagement hiérarchisées. Il est évident qu'elles sont étroitement liées l'une à l'autre. Cependant, il est facile de se représenter une personne, un saint par exemple, qui a excellé tout particulièrement dans l'une d'elles. Il nous reste à établir les rapports entre le quaternaire naturel et le ternaire surnaturel.

Tout ce qui concerne la pensée (le connaître) est résumé dans la sensibilité et l'intelligence, l'une soutenant et nourrissant l'autre grâce à sa faculté d'appréhension du réel concret, l'autre dominant la première et en abstrayant les idées.

L'amour est la jonction intime des passions et de la volonté.

Connaître, aimer, voici le travail, ou plutôt la vie contemplative de l'être qui est assurée. Mais nous sommes sur la terre, et, qui plus est, en société. Il faut donc servir. C'est-à-dire non seulement connaître Dieu et l'aimer, mais avoir la précocupation spirituelle du prochain, avoir les soucis du plan spirituel incarné. La vie active, le service, nous sont également réclamés.

* * *

Appliquons maintenant ces vues à des cas concrets en systématisant quelque peu, et tirons la leçon ultime que la graphologie peut nous donner.

Etudions l'écriture de :

Saint Thomas ou l'apôtre du « connaître ».

Sainte Marguerite-Marie Alacoque ou l'apôtre de l'« aimer ».

Saint Ignace de Loyola ou l'apôtre du « servir ».

VI. Exemples (Plan surnaturel).

Saint Thomas.

*Le moyen âge énorme et délicat.
Verlaine.*

Comme son siècle, l'écriture de saint Thomas est énorme et délicate. Au premier abord, elle est déconcertante.

Elle semble bouleverser les théories graphologiques, car elle contient des contraires extraordinaires. En effet, la page apparaît à nos yeux comme un bloc statique, comme un monument qui serait posé là, énorme, tranquille, installé pour toujours.

Chaque ligne par contre, quand on l'observe de près, témoigne avoir été écrite avec une grande rapidité, disons même à toute vitesse. C'est dans le mot enfin, et plus encore dans la lettre, que se lit la finesse, la délicieuse et délicate nuance.

Après avoir effectué ce voyage du tout à la partie, notre regard revient à l'ensemble. Il se trouve alors devant un monument, une «énormité» de la délicatesse.

Observation déconcertante aussi, saint Thomas écrit penché en arrière. Dans une écriture quelconque, c'est une indication de méfiance, de retenue outrée, de repli sur soi. Et bien, nous admettons que saint Thomas ait été retenu à l'extrême. Mais ce malencontreux don de la nature, il a laissé la grâce le surnaturaliser en lui.

N'appelait-on pas saint Thomas le «bœuf silencieux» de la Sicile. Et s'il est resté si coi toute sa vie, n'était-ce pas pour mieux «mugir»?

Avec la calligraphie de son temps, saint Thomas a pris des libertés toutes spéciales. Mais le texte n'en est pas moins clair, ordonné, aéré et dégagé de tout artifice. «Unus artifex est Deus», proclamait-il. Et en le disant, il se montrait lui-même grand artiste.

Car si l'harmonie de l'écriture de saint Thomas est suprême et préside à la facture de l'ensemble, la nature de cette écriture est infiniment variée. Elle se trouve sur la ligne sans y être: saint Thomas obéit aux choses sans s'y soumettre. Il écrit comme n'écrivant pas. Il philosophe comme ne philosophant pas. Sa philosophie se lit ici dans la liaison rigoureuse des lettres. Et pourtant quelle intuition, chaque jambage semble un petit monde à lui tout seul.

L'apôtre du «connaître» a surtout l'écriture architecturale, mais il sait aussi aimer: cette architecture est sans pointe. Son squelette est cha-

ritablement habillé de vie douce, dont l'austérité est orientée vers un sacrifice joyeux.

Nous n'avons jamais vu d'écriture aussi solide, et si délicate. C'est un régal graphologique.

* * *

Sainte Marguerite-Marie Alacoque.

*Une fête particulière pour honorer mon Cœur...
Le Christ à sainte Marguerite.*

Une personne du Grand Siècle est amoureuse du Cœur de Dieu, et le style du temps est magnifié dans son écriture. Le siècle, c'est le dix-septième. Sa calligraphie nous indique la grandeur aristocratique et la noble froideur: c'est le triomphe de l'académisme.

Que va faire une sainte avec cet instrument compassé? Elle le ploie en avant; les lettres, l'une après l'autre, se prosternent. Il en est même certaines, comme les *p*, qui semblent le profil d'une religieuse agenouillée.

L'admirable cadence qui règne dans cette écriture révèle une douce et intense ferveur plutôt qu'une ardeur fougueuse. Le texte apparaît comme une profusion de flammes élégantes qui montent, dont la crête plie sous le zéphyr. Dieu n'est pas dans les grands vents, mais dans les souffles. Et une belle écriture concrétise cette vérité d'une manière toute sensible, sûre quand même. La distinction et l'ordre qui se dégagent de ce graphique sont frappants: une discipline, une décantation obtenue par la souffrance acceptée n'ont pas nui à une vraie ascension de la passion. Cette dernière a même été consacrée par le Christ lui-même, à travers le canal d'une volonté consciente et exempte de faux enthousiasmes. Cette écriture est frêle et inébranlable; la créature qui l'a tracée était incapable de traverser les obstacles à coup de « vouloir ». Sa volonté consistait entièrement à s'en remettre et à laisser faire Son Epoux à travers elle. Incapable de prendre une décision humaine, elle en prenait de divines: elle faisait des vœux. Sainte Marguerite, avec des antennes toutes spirituelles dont on retrouve le reflet dans les jambages supérieurs de l'écriture, se dirigeait à tâtons vers la volonté suprême. Elle marchait légèrement et sûrement vers « l'amour de la fin ».

Dans la vie pratique, elle fait penser à la coque du bateau qui fait à son tour penser au bouchon subissant la moindre vaguelette. Par ce fait même de se laisser conduire par les événements, elle ne « force » pas

les choses, elle ne conquiert pas les solutions. Elle sait profondément que tout est résolu.

L'écriture de sainte Marguerite offre certaines ressemblances avec celle de saint Jean de la Croix. Mais elle est malgré tout l'expression parfaite de l'élégance française comme celle du saint témoigne la somptuosité espagnole.

Elle est un des plus séduisants exemples de fraîcheur surnaturelle.

* * *

Saint Ignace de Loyola.

*L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu.
Saint Ignace.*

Connaître et aimer sont ici remplacés par louer et honorer ; comme si ces deux derniers verbes traduisaient les deux premiers dans un monde spirituel incarné, engagé dans la matière.

Louer et honorer seraient comme une manière de contemplation dans la vie active. Servir reste le « servir ». Saint Ignace en est le véritable apôtre. Comme tous ceux qui se meuvent aisément sur le plan pratique, saint Ignace a l'esprit combatif et souple. C'est un militaire. Il est enrôlé sous « l'étendard du Christ », combat ceux qui sont rassemblés sous « l'étendard de Lucifer ». Une foi aiguë lui sert d'épée ; voyez plutôt cette finale de la signature : un trait ne peut être plus solide à la base, plus pointu à son extrémité. Quiconque vient s'embrocher là-dessus est un bienheureux en puissance. L'étendard, le voyez-vous flotter, il encadre son nom. Et les troupes, formant des carrés de combat parfaits, sont figurées par les lettres séparées les unes des autres. Toute cette armée s'aligne fièrement sur la place, impeccable, prête à l'inspection et figée dans un garde-à-vous impressionnant. Les soldats, c'est-à-dire les jambages, sont comme autant de hampes vivantes de la morale.

Voilà un spectacle bien sec et bien prussien, direz-vous.

A quoi, il faut ajouter : regardez d'un peu plus près et vous remarquerez que dans cette fixité il n'y a pas une once de raideur. Le dessin est net, coupé au rasoir. En outre, il est d'une jolie tendresse. On y lit une âme féminine. C'est là le côté joli cœur des officiers qui, chez saint Ignace est transposé. Cette tendresse est aussi le signe de la charité parfaite qui lui permettait d'épouser les esprits biscornus et d'orienter leurs erreurs vers le vrai.

Le galbe des courbes scripturales du saint contient les éléments décoratifs du style baroque si cher aux Jésuites. Ces pleins et ces déliés se succèdent avec l'harmonie calligraphique qui fait le charme de ce style féminin.

(Combien l'on se trompe en voulant voir dans saint Ignace l'apôtre du service raide et guindé.)

Dans son écriture se trouve tant de grâce charmante et même un brin de romantisme. La structure reste classique et c'est la jonction de ces deux éléments qui rend cette magnifique écriture si justement paradoxale.

* * *

VII. Humour graphologique.

Il nous reste enfin à envisager le rôle tout relatif que joue la graphologie. La touche humoristique se chargera de le souligner. — « Après tout, la graphologie n'est qu'un symbolisme expérimental, n'est-ce pas, mon Père ? »

Mais j'ai omis de dire que je parlais à un religieux aimant l'inconnu de la vie cachée.

Il vous adresse cependant votre portrait, cher lecteur, sous la forme suivante :

GRAPHOLOGIE DE N'IMPORTE QUI

Cette écriture révèle, sous des palliatifs insuffisants, un fond de peur, d'incertitude, qui se trahit, trop souvent au gré du sujet, par des actes ou des omissions. Il voudrait, ou bien prendre nettement conscience de ce qui lui manque et y porter remède, ou bien l'oublier, mais jusqu'ici il n'atteint ni l'un ni l'autre de ces pôles entre lesquels il oscille. « Qu'est-ce que je dois faire ? qu'est-ce que je puis faire ? S'il le fallait, serais-je capable de... » Il voudrait trouver enfin une assurance, une garantie de son identité profonde, mais les touffes d'herbes auxquelles il essaie de se raccrocher lui restent souvent entre les mains.

Pour autant même que sa conduite paraît continue, qu'il dit et croit posséder cette assurance, il n'arrive pas à se cacher complètement que c'est la façade d'un instant.

Des efforts, pourtant, et des victoires même ; un noyau de noblesse morale indéniable. Mais à côté de petites choses très soignées, fermement

maintenues, nous en voyons d'autres, importantes, qui sont négligées, on ne sait pourquoi, c'est le costume d'un roi nègre : un gibus et pas de chemise.

On est souvent brusque, parfois dur, pour des détails souvent, et c'est toujours par faiblesse.

Pas de place pour un vrai désespoir, d'ailleurs : au fond de ce cœur se maintient une espérance, une foi dans l'être, une bonne volonté qui justifient une conclusion optimiste.

Signalons enfin les signes graphiques d'une affectivité très forte, écrasée, ou du moins dominée par les circonstances extérieures et la volonté.

Une île de gaieté enfantine n'a pas été atteinte par les souffrances assez copieuses d'une vie où il y a de grosses déceptions, et des lullies qui ne sont pas terminées.

L'intelligence, douée, a plus de connaissances en magasin qu'elle n'est capable d'en ordonner : des ressources, une jolie fortune même, mais mal gérée.

Quelle joie de connaître la vérité et de la faire connaître, d'ailleurs... et l'on voit poindre un désir non seulement d'instruire le prochain mais de le dominer, quand cela ne coûte pas trop cher.

Heureusement, les saints et les criminels échappent à ce portrait. Mais ne sommes-nous pas parmi les derniers qui aimeraient à devenir les premiers?

THÉODORE MAGNAT.

Les phases de l'acte générateur de l'Eglise ou les régimes divins de l'Eglise.

Le premier acte de la toute puissance divine est celui par lequel elle a créé de rien l'univers, et par lequel elle continue de soutenir dans l'existence, en vertu d'un contact immédiat incessant, l'être substantiel des choses. « Il y a dans chaque être, dit saint Thomas, un effet qui relève de Dieu d'une manière prochaine et immédiate. Car, comme on l'a montré, Dieu seul peut créer. Or, l'on trouve, au cœur de chaque être, quelque chose qui est dû à la création: dans les êtres corporels, c'est la matière première; dans les êtres incorporels, c'est la simplicité de leur essence... Il faut donc que Dieu soit présent à la fois à toutes choses, du fait surtout qu'il conserve dans l'être, d'une manière ininterrompue et durable, ces choses qu'il a fait passer du néant à l'existence. Aussi le Seigneur dit-il, dans Jérémie (xxiii, 24): *C'est moi qui remplis le ciel et la terre*. Et il est écrit dans les psaumes (cxxxviii — Vulgate —, 8): *Si je monte au ciel, je t'y trouve; si je descends aux enfers, tu y es* »¹.

Le second acte de la toute puissance divine est plus étonnant encore. C'est celui par lequel elle cherche à revêtir les personnes humaines, à les enrichir de dons si purs, si merveilleux, qu'elles pourront devenir, unies entre elles et avec Dieu, comme une vivante demeure collective où Dieu lui-même trouvera ses délices à venir habiter. Quand, dans l'Ancien Testament, la Sagesse ouvre la bouche, c'est pour dire, en effet: « J'ai cherché le repos: dans l'héritage de qui habiterai-je ? » (Eccli. — Septante —, xxiv, 11). De même, vers la fin de l'Apocalypse, l'Eglise apparaît à saint Jean comme « la ville sainte, la Jérusalem nouvelle »; à ce moment, il entend une grande voix, venue du trône et disant: « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il dressera sa tente avec eux; et eux, ils seront ses peuples, et lui-même sera Dieu-avec-eux » (xxi, 2 et 3).

¹ III, *Contra Gent.*, cap. 68. « De même que Dieu seul peut créer, il peut seul anéantir les créatures: seul il les conserve dans l'être, les empêchant de sombrer dans le néant. Pour ce qui est des effets atteignant les créatures dans leur fond même, l'âme du Christ ne participe pas à la toute puissance divine. » SAINT THOMAS, III, qu. 13, a. 2.

Cet acte producteur de l'Eglise, de la demeure de Dieu au milieu des hommes, qu'on appelle cette demeure une hutte, en considération des péchés des hommes, ou un temple, en considération de l'hôte qu'elle abrite, n'a-t-il connu qu'une seule forme, est-il demeuré inchangé à travers les âges ? Dieu a-t-il, dès l'origine, produit l'Eglise telle qu'elle est aujourd'hui, et le temps n'a-t-il pour rôle que de faire durer une Eglise d'emblée parfaite ?

La réponse est claire. L'acte divin qui produit l'Eglise a connu plusieurs phases. Elles constituent ce qu'on pourrait appeler les régimes divins du peuple de Dieu au cours des âges, les régimes divins de l'Eglise. Car Dieu a produit successivement son Eglise sous plusieurs états, et le temps avait pour fin, en se déroulant, de permettre à cette Eglise non seulement de durer, mais encore de progresser par étapes vers l'état, ici-bas définitif, où elle est entrée aux jours de l'Incarnation et de la Pentecôte¹.

Rappelons brièvement quelle est la suite des régimes divins du peuple de Dieu et de l'Eglise.

1. Le régime antérieur à l'Eglise.

Si l'on veut être fidèle à la doctrine du docteur Angélique, il faut affirmer que Dieu avait résolu d'agir d'abord lui seul, et en dehors de toute cause intermédiaire, sur les hommes, pour les revêtir de la grâce de l'innocence et pour faire d'eux la première demeure terrestre vivante où il viendrait habiter. En cela, le premier régime du peuple de Dieu différerait profondément des régimes postérieurs à la chute, avec lesquels commencera l'Eglise proprement dite. Ni la médiation du Christ, ni celle de causes instrumentales comme sont les pouvoirs sacramentel et juridictionnel, n'étaient alors supposées.

Il est clair tout d'abord, en effet, que les dons surnaturels de grâce et de vérité, qui devaient descendre sur le premier homme, ne pouvaient passer *par* le Christ, puisque le Verbe ne s'était point encore incarné. Il faut dire davantage. Ces dons surnaturels n'étaient pas accordés non plus *en vue* des souffrances futures du Christ, puisque, si l'homme n'avait pas péché, le Christ n'aurait pas eu à le racheter par ses souffrances ; puisque même, comme l'a pensé saint Thomas vers la fin de sa vie, si l'homme n'avait pas péché, Dieu ne se serait jamais incarné². En conséquence, ni la grâce conférée au premier homme, ni la grâce conférée aux anges n'étaient, à proprement parler, la grâce du Christ, *gratia Christi*. Il y a toutefois sur ce point, nous aurons plus tard à y revenir, une différence entre la grâce du premier homme et la grâce des anges ; car tandis que la grâce de l'innocence devait être perdue pour faire place à la grâce de la rédemption, à laquelle

¹ Il est remarquable que les anciens, qui ignoraient nos vues sur l'évolution de l'univers et croyaient à un certain immobilisme de la nature, aient, grâce à la révélation, pris conscience de la loi du développement historique dans son cas le plus éminent, celui du salut spirituel qui devait progresser depuis la chute jusqu'à l'avènement du Messie.

² III, qu. 1, a. 3.

elle n'était donc ordonnée que d'une manière tout indirecte et toute matérielle, la grâce des anges se trouvait, d'avance, ontologiquement préaccordée à la grâce parfaite (intensivement et extensivement) qui devait remplir la sainte âme du Christ, dans le cas où le Verbe s'incarnerait. Aussi, quand l'homme eut brisé par le péché l'harmonie de l'innocence et que le Verbe eut décidé de s'incarner pour mourir sur la croix, la grâce plénière, créée à cet instant dans son cœur, devint le lieu de toutes les grâces existant antérieurement dans les anges, comme le centre, marqué après coup dans un cercle, y devient aussitôt le lieu de tous les points de la circonférence¹. On pourra même aller plus loin dans cette voie, et dire qu'aussitôt l'incarnation du Verbe accomplie, les anges ont commencé à recevoir par la médiation physique de l'humanité du Christ la grâce qu'ils avaient jusque là reçue immédiatement. En sorte que le Christ est vraiment le Roi des anges, leur distribuant maintenant cette grâce essentielle qu'ils ont toujours possédée et les grâces accidentelles qui lui ont été surajoutées².

Il est clair en outre, suivant la doctrine de saint Thomas, que si les hommes avaient vécu dans l'innocence, les dons surnaturels de grâce et de vérité leur seraient parvenus sans passer par la médiation de causes instrumentales comme sont le pouvoir sacramental ou le pouvoir juridictionnel. La loi d'innocence voulait en effet que la vie spirituelle se communiquât de Dieu à l'âme et de l'âme au corps. Il aurait fallu bouleverser cette ordonnance pour que la grâce ou la vérité surnaturelles vinssent à l'âme, qui est spirituelle, par des moyens ou par des signes sensibles³.

Ainsi, la toute puissance divine était la cause unique du peuple de Dieu dans sa première forme. Le ministère des anges s'exerçait sans doute déjà à ce moment pour secourir l'homme contre les embûches du démon⁴ et pour lui transmettre les instructions divines⁵, mais l'objet de cette média-

¹ « De toute cette multitude (anges et hommes), le Christ est le chef; car il est placé plus près de Dieu; et il participe aux dons divins plus parfaitement que les hommes et que les anges. » Saint THOMAS, III, qu. 8, a. 4. La création et la justification des anges, remarquent les Salmanticenses, qui devaient non point être saccagées, mais au contraire toujours durer « ont très bien pu être ordonnées au Christ comme à leur fin, et en conséquence être, dans l'ordre de la cause finale, le terme de son influence. » *De incarnatione*, disp. 16, dub. 5, n° 77.

² L'influx du Christ, dit saint Thomas, « atteint non seulement les hommes, mais encore les anges; car on lit dans l'épître aux Ephésiens (I, 20-22) que Dieu le Père a fait asseoir le Christ à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui peut se nommer non seulement dans les siècles présents, mais encore dans les siècles à venir, et il a tout mis sous ses pieds. » III, qu. 8, a. 4. Nous croyons pouvoir dire de la grâce des anges, ce que Jean de Saint-Thomas dit de la grâce des justes antérieurs au Christ: « L'influx que le Verbe de Dieu, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, donnait directement aux anciens justes, il continue de le leur donner en se servant, maintenant, de la nature humaine dont il s'est revêtu comme d'une cause instrumentale. » III, qu. 61; disp. 23, a. 3, n° 95; édition Vivès, t. IX, p. 141.

³ III, qu. 61, a. 2. Cajetan note, dans son commentaire sur cet article, que si l'état d'innocence avait persévéré, les enfants y seraient nés avec la grâce et avec les dons surnaturels perfectifs de l'intelligence.

⁴ Saint THOMAS, I, qu. 113, a. 4, ad 2.

⁵ Ibid., a. 1, ad. 2.

tion, d'ailleurs toute spirituelle, restait accidentel. Les dons essentiels de grâce et de vérité venaient immédiatement de Dieu. Le régime antérieur à l'Eglise excluait donc tout intermédiaire corporel et visible.

2. Le premier régime de l'Eglise.

Pourquoi Dieu a-t-il permis que l'état d'innocence fût détruit ? On connaît la réponse : Dieu ne permet le mal que pour en faire l'occasion d'un plus grand bien. Au régime de création, qui semblait parfait, succède le régime de rédemption, qui, au total, sera meilleur. Ces deux régimes diffèrent profondément. Le régime de création excluait tout médiateur visible¹ ; le régime de rédemption sera essentiellement le régime d'un médiateur, attendu puis reconnu, « le Christ Jésus, homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (I Tim., II, 5-6). Le premier régime avait donné naissance à la première forme du peuple de Dieu ; les régimes suivants donneront naissance à l'Eglise proprement dite, qui sera non pas simplement un peuple de Dieu, mais un peuple de Dieu marqué à l'effigie de l'incarnation rédemptrice, un peuple de Dieu appelé « le corps » du Christ, et dont la vocation sera de prolonger dans l'espace et le temps la vie temporelle du Sauveur.

Aussitôt après la chute commence le premier des régimes de l'Eglise. Une médiation visible dispensera la grâce et la vérité.

La *grâce* qui est envoyée aux âmes tout de suite, est celle-même que le Rédempteur devra mériter un jour par son amour et payer de ses souffrances. En ce sens, elle est déjà la grâce du Christ, *gratia Christi*. Et c'est pourquoi elle agit, de l'intérieur, non seulement pour commencer à organiser le nouveau peuple de Dieu, mais encore pour l'acheminer peu à peu, à travers les vicissitudes de l'histoire, vers le statut concret et définitif qu'il recevra du Christ lui-même.

Pour laisser pressentir obscurément, dès l'origine, qu'elle vient par anticipation du mystère de l'incarnation rédemptrice, c'est-à-dire du mystère d'un Dieu qui se fera visible et descendra dans notre chair, la grâce sera désormais donnée en dépendance de signes visibles, de gestes extérieurs, que les théologiens appellent des sacrements. Sans doute ces sacrements sont rudimentaires. Ils ne sont point encore, comme ils le deviendront dans la loi nouvelle, les moyens, les causes instrumentales de la grâce ; ils n'en sont que les signes pratiques, ils ne font que désigner les sujets auxquels Dieu dans sa miséricorde promettait de conférer la grâce

¹ Saint Thomas, qui tient que si l'homme n'avait pas péché Dieu ne se serait pas incarné affirme pourtant qu'avant le péché originel Adam connaissait l'incarnation du Verbe (II-II, qu. 2, a. 7). Comment concilier ces deux passages ? La réponse est donnée par les Salmanticenses : Adam n'a pas cru que le Christ serait chef du peuple de Dieu *pour l'état d'innocence* ; mais il a cru, ce qui est très différent, que le Christ serait chef du peuple de Dieu *pour un nouvel ordre de choses* qui lui restait impénétrable. *De incarnatione*, disp. 16, dub. 4, nos 62 et 63.

immédiatement, s'il les trouvait disposés¹. Les sacrements existent déjà sous la loi de nature, mais leur nombre et leur importance se préciseront sous la loi mosaïque. En même temps que se déroule l'histoire du peuple de Dieu et que progresse l'œuvre du salut, l'on verra s'accuser la loi de la sacramentalité.

Il en va semblablement de la prédication de la *vérité* divine. Tout d'abord la révélation primitive se transmet, au dehors, de génération en génération, par l'organe d'un magistère essentiellement faillible. Dieu se contente d'éclairer intérieurement chaque âme particulière par des inspirations secrètes. Mais, à ce régime, l'œuvre du salut périclite plutôt qu'elle ne progresse. C'est alors que Dieu suscite des hommes qui auront pour mission non seulement de rappeler le contenu de la révélation primitive, mais encore de l'explicitier et de le préciser graduellement au cours des âges. Ce sont les prophètes. Avec eux, le principe d'un enseignement extérieur infailible, d'abord oral puis écrit, érigé en moyen normal de gouvernement divin, entre pour la première fois dans l'histoire.

Ainsi, à mesure que l'œuvre du salut se poursuit, l'importance de la médiation visible apparaît avec plus de netteté. L'immédiation est un signe d'infériorité, la médiation un signe de perfection et de progrès. Quelles sont les raisons d'une loi à la fois si générale et si mystérieuse ? Il n'est pas difficile de les entrevoir. La médiation visible ne signifie pas que Dieu se désiste du soin de gouverner les hommes ; elle signifie au contraire que sa condescendance commence à devenir plus pressante, à se faire plus secourable à notre nature blessée par le péché. Au moment où elle se produit, les sollicitations immédiates et directes de l'amour, loin de se raréfier, se font même plus abondantes que jamais. On peut formuler le principe qu'à toute promulgation extérieure de la loi, est jointe une effusion secrète de la grâce. Ces choses sont claires pour celui qui a compris que le régime de la médiation visible se présente, dès le principe, comme l'annonce et l'ombre lumineuse du mystère de l'incarnation².

Il reste que, tant que dure le régime dont nous parlons, la médiation visible est encore trop imprécise pour que l'acte divin producteur de l'Eglise puisse faire sentir la plénitude de ses effets de grâce et de vérité :

1^o la grâce descend alors immédiatement de Dieu sur les hommes. Elle ne passe point par l'humanité du Christ : aussi n'est-elle pas encore cette complaisance, cette dilection singulière qui se concentrera d'abord dans le cœur du Verbe fait chair pour déborder, à partir de là, sur tous les autres hommes. Et elle ne passe point non plus par les sacrements, qui n'ont alors pour fin que de signifier sa venue : aussi n'a-t-elle pas encore la vertu ni

¹ Les sacrements de la loi ancienne « ne causaient pas la grâce ; ils ne faisaient que signifier qu'elle serait donnée par la passion du Christ » ; pour les sacrements de la loi nouvelle, ils « contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. » *Concile de Florence*, Denz., n° 695.

² Il s'agit d'une médiation « de suppôt » (celle du mur portant le toit) appelant une immédiation « de vertu » (celle du fondement portant en définitive toute la maison) : par la médiation de suppôts visibles, l'Eglise en fin de compte repose toujours tout entière sur Dieu lui-même.

la richesse de ces grâces sacramentelles dont le Christ usera pour établir l'Eglise dans son état parfait ;

2° quant à la vérité surnaturelle, faute de médiation visible organisée, elle n'est encore ni complètement révélée ni parfaitement conservée.

Aussi bien, le premier régime de l'Eglise, en ses réalisations diverses sous l'état de nature et sous l'état légal, ne représente-t-il qu'une phase préparatoire de l'acte producteur de l'Eglise.

3. *Le régime actuel de l'Eglise.*

C'est au moment où Dieu, inaugurant le dernier âge de l'histoire, décide de répandre enfin sur les hommes les faveurs suprêmes tenues en réserve pour eux dès l'éternité, qu'il établit l'Eglise dans son statut temporel définitif, en portant à son plus haut point de perfection le régime de la médiation visible, qui sera ensemble la plus grande douceur et le plus grand secours, mais aussi la plus grande épreuve et le plus grand exercice de notre foi : la plus grande douceur et le plus grand secours, puisqu'il n'y a rien de si connaturel à l'homme que de recevoir humainement les choses divines¹ ; la plus grande épreuve et le plus grand exercice, puisqu'il n'y a pas de mystère plus surprenant que cette collaboration de l'incrédé et du créé, de la toute puissance et de l'indigence, de l'éternité et du moment, de l'immensité et du lieu.

Le Verbe est d'abord envoyé du ciel dans notre chair, et lui-même enverra semblablement ses disciples vers les pécheurs : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean, xx, 21). En sorte que le régime parfait de l'Eglise militante comporte une double médiation : celle de l'incarnation et celle de la hiérarchie.

A. *La médiation de l'incarnation.* — La première et la principale médiation est celle de la nature humaine du Christ qui devient, au jour de l'incarnation, l'organe de la divinité², l'instrument par lequel l'action divine³ remplira l'univers des biens de la grâce. Désormais, tous les dons qui descendent de l'abîme de la déité passeront d'abord dans le cœur du Christ, c'est de sa plénitude que recevront tous les hommes et même, nous l'avons dit, les anges. Mais comment la nature humaine du Christ, qui est finie,

¹ C'est de soi et essentiellement qu'il est connaturel à l'homme de recevoir les choses divines par le ministère des hommes. *Accidentellement*, cela peut devenir une grande épreuve (pensons, par exemple, au peuple vaincu dans une guerre injuste, à qui l'Evangile est apporté par les vainqueurs). Mais Dieu pourra susciter, de part ou d'autre, de l'héroïsme, et tirer de ce mal quelque bien.

² « La chair servait d'organe à la déité. » Saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, lib. III, cap. 15 ; P. G., t. XCIV, col. 1060. « Humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis. » Saint THOMAS, *De veritate*, qu. 27, a. 4.

³ « Humana natura est instrumentum divinae actionis. » Saint THOMAS, III, qu. 43, a. 2

et circonscrite en raison du corps, peut-elle donc étendre son influence à tous les hommes dispersés sur la terre, et même aux anges ? Il faut répondre qu'à la manière dont l'instrument peut produire, par la vertu de l'agent principal, un effet qui le dépasse et qui est à l'image de l'agent principal, la nature créée du Sauveur, en devenant l'instrument de l'immensité divine, peut franchir ses bornes naturelles et recevoir une vertu illimitée¹. Et c'est précisément parce que le Christ peut envoyer les rayons de sa charité à tous les hommes sans exception, c'est parce qu'il peut frapper à la porte de chaque âme, être acteur dans le drame secret de chaque conscience individuelle, que Dieu a fait de lui l'instrument absolument universel de la sanctification du monde, à l'exclusion de tout autre, en sorte que, depuis sa venue, nulle grâce de salut n'est donnée en dehors de lui. On comprend que la grâce divine, qui mérite maintenant le nom de grâce du Christ non seulement parce qu'elle a été méritée par sa charité et ses souffrances, mais encore parce qu'elle traverse son cœur avant de nous atteindre, apporte avec elle des privilèges nouveaux.

Elle délivre en effet pour la première fois les hommes de la peine du péché originel, leur ouvrant aussitôt les portes du ciel, ce que ne pouvait faire la grâce donnée par anticipation aux anciens justes².

En outre, c'est en christianisant les hommes, c'est-à-dire en travaillant à conformer de plus en plus leur vie à celle du Christ, qu'elle essaie de les diviniser. Certes, nous avons dit tout à l'heure que la nature humaine du Christ agissait comme organe de la divinité, et que d'une manière générale les effets ressemblent à la cause principale, non à l'instrument ; mais il faut pourtant ajouter dès maintenant que la nature humaine du Christ, étant unie à la personne du Verbe comme notre main est unie à notre personne, possédait elle-même en plénitude cette vie qu'elle répandait sur les autres hommes. Elle était de ce chef un instrument privilégié, *speciale divinitatis instrumentum*³, causant notre salut « comme par sa vertu propre »⁴, non par une vertu transmise aussitôt qu'empruntée, comme fait un instrument détaché, et comme peut faire même un ministre pécheur. C'est la raison pour laquelle, à partir du moment de l'incarnation plus encore que dans

¹ La passion du Christ, remarque saint Thomas, est corporelle et n'a pu toucher tous les hommes ; mais, en raison de la divinité qui lui est unie, elle possède une vertu spirituelle : elle agit par contact spirituel. III, qu. 48, a. 6, ad 2. Les Salmanticenses diront que si le contact corporel du Christ est souhaitable (*connaturalis*), il n'est pas nécessairement requis (*essentialis*) pour qu'il y ait causalité physique : un contact spirituel suffit. *De incarnatione*, disp. 23, dub. 4, n° 37 et 38.

² Cf. saint THOMAS, III, qu. 49, a. 5, ad 1 ; 52, a. 5, ad 2, et a. 8, ad 3.

³ Saint THOMAS, *De veritate*, qu. 29, a. 5.

⁴ « Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod, in eo esset gratiae plenitudo. » Ibid., ad 3. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 8 ; disp. 10, a. 1, n° 45. Plus loin, Jean de Saint-Thomas explique que la grâce du Christ, étant de même espèce que la nôtre, est de soi incapable de causer physiquement la nôtre : c'est en raison du Christ où elle se trouve, et parce qu'elle sert d'instrument à la vertu divine, qu'elle peut devenir cause de notre grâce ; il suit de là que le Christ, en tant qu'homme, est cause *instrumentale* physique, mais non pas cause *seconde* physique de notre grâce. III, qu. 13 ; disp. 15, a. 4, n° 45.

les temps antérieurs, la grâce tend à rapprocher les hommes de Dieu en les conformant au Christ¹.

B. *La médiation de la hiérarchie.* — La seconde médiation, subordonnée à la précédente, est la médiation de la hiérarchie. Comment la présenterons-nous ?

1. Pour en révéler pleinement le sens, il convient de remarquer que Jésus, au cours de sa vie temporelle, pouvait, comme instrument physique de la puissance divine, agir de deux manières : ou bien *à distance*, ou bien *par contact sensible*.

On le voit dans les guérisons corporelles. Quand le fonctionnaire juif le supplie de descendre à Capharnaüm où se meurt son fils, Jésus le renvoie rassuré, et l'enfant est aussitôt guéri (Jean, iv, 46-54) ; quand le centurion lui demande, au contraire, de guérir de loin son serviteur par une seule parole, il est lui aussi exaucé (Mt., viii, 5-13) ; quand la Syrophénicienne rentre chez elle, elle voit sa petite enfant déjà délivrée du démon (Mc., vii, 29-30) ; et quand les dix lépreux sont en route vers les prêtres, ils se trouvent soudain purifiés (Luc, xvii, 14). Cependant, le plus souvent, c'est par un contact sensible, plus direct, que Jésus guérit les misères corporelles : il touche un lépreux en Galilée (Mc., i, 41) ; à Bethesda, il crache sur les yeux de l'aveugle et lui impose deux fois les mains (Mc., viii, 23-25) ; à Capharnaüm, il touche les yeux de deux aveugles (Mt., ix, 29) ; de même à Jéricho (Mt., xx, 34) ; il permet que la femme au flux de sang touche la houppe de son vêtement (Luc, viii, 44) ; il touche la civière où l'on emporte le jeune homme mort (Luc, vii, 14) ; il prend la main de la petite fille de Jaïre (Luc, viii, 54) ; il fait ôter la pierre qui le sépare de Lazare (Jean, xi, 39), etc. Et comment ne pas remarquer en même temps que Jésus se donne pour tâche, en quelque sorte, tantôt d'insister sur l'utilité de ce contact sensible, par exemple lorsqu'il met les doigts dans les oreilles du sourd-muet pour signifier qu'il va les ouvrir, et humecte sa langue pour signifier qu'il va la délier (Mc., vii, 33) ; tantôt d'en faire passer la vertu par de pauvres instruments matériels tout à fait disproportionnés, par exemple lorsqu'il met de la boue sur les yeux de l'aveugle de Siloé (Jean, ix, 6) ; tantôt d'en élargir le champ par la parole, par exemple lorsqu'il commande au paralytique de se lever (Mc., ii, 11) ou à Lazare de sortir (Jean, xi, 43). Pourquoi enfin a-t-il voulu prolonger une absence sans laquelle Lazare ne serait pas mort (Jean, xi, 21 et 32), sinon pour nous laisser entrevoir tout ce que peut faire sa présence corporelle ?

Mais les guérisons corporelles que sont-elles, avant tout, sinon le sym-

¹ « Le Fils de Dieu a voulu communiquer à d'autres une conformité de sa filiation, afin non seulement d'être Fils, mais encore aîné de nombreux fils. Et ainsi, celui qui est, par la génération éternelle, unique-engendré, est, par la transmission de la grâce, premier-né de beaucoup de frères, » Saint THOMAS, *Comm. ad Rom.*, cap. 8, lect. 6.

bole des spirituelles ? Nous l'avons dit, dès que Jésus paraît, les rayons de la grâce partent de son cœur pour illuminer au loin le monde: il connaît à distance Nathanaël sous le figuier (Jean, I, 48-50) et, bien au delà, tous les vrais adorateurs en esprit et en vérité (Jean, IV, 23), toutes les brebis qui ne sont pas dans le bercaïl d'Israël (Jean, X, 16). Pourtant, il agit plus merveilleusement encore sur ceux qui l'approchent; il les désaltère: « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi et qu'il boive » (Jean, VII, 37); il les reconforte: « Venez près de moi, vous tous qui êtes fatigués et accablés, et je vous donnerai le repos » (Mt., XI, 28); il les absout: « Elle a oint de myrrhe mes pieds; et c'est pourquoi je te le dis: ses nombreux péchés lui sont remis parce qu'elle a beaucoup aimé » (Luc, VII, 46-47); il les touche de repentir: « Et le Seigneur s'étant retourné regarda Pierre, et Pierre se ressouvint..., et étant sorti dehors, il pleura amèrement » (Luc, XXII, 61); il les réchauffe: « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, tandis qu'il nous parlait sur le chemin » (Luc, XXIV, 32); il les comble: « L'un des disciples, celui que Jésus aimait, reposait sur le cœur de Jésus » (Jean, XIII, 23). On le verra, ici encore, se servir de la parole pour élargir le champ de ce contact sanctificateur: c'est une parole qui chasse l'esprit impur dans la synagogue de Capharnaüm (Mc., I, 25) et chez les Geraséniens (Mc., V, 8), qui ôte les péchés du paralytique (Mc., II, 5), qui purifie la femme adultère (Jean, VII, 11).

Ainsi donc, il est clair qu'au temps de sa vie mortelle, Jésus agit de deux manières: il envoie ses grâces à l'Orient et à l'Occident, c'est l'*action à distance*; mais il les communique d'une manière plus intime à ceux qu'il peut toucher, c'est l'*action par contact*. Et sans doute, le contact n'est pas un moyen d'agir qui lui soit *indispensable*; il faut dire pourtant que c'est le moyen d'agir qui lui est *connaturel*, sur lequel il attire notre attention, qu'il s'efforce en quelque sorte de multiplier en parcourant la Galilée, la Samarie, la Judée, la Décapole, et jusqu'à la Phénicie. Et si l'on demande la raison dernière d'une telle conduite de notre Sauveur, il faudra la chercher non pas seulement dans le *principe* encore trop général que le contact direct entre agent et patient favorise le bon exercice de l'action physique (car lorsqu'elle vient de Dieu par le cœur du Christ, l'action physique, même à distance, peut être parfaite), mais surtout dans le *fait* beaucoup plus immédiat que, tant que notre nature est blessée, elle a besoin d'un choc sensible pour être éveillée connaturellement à la vie de la grâce. Et cela nous explique pourquoi la perfection du ciel, où l'homme sera glorifié, ne sera pas incompatible avec une action du Christ à distance, tandis que la perfection de la terre, où l'homme reste blessé, requiert l'action du Christ par contact sensible¹.

2. Maintenant, Jésus a été « enlevé au ciel », il est « assis à la droite de Dieu » (Mc., XVI, 19), pleinement associé à la puissance de son Père.

¹ Le contact direct de l'agent et du patient peut être dit connaturel en raison des exigences génériques de l'action physique: c'est ainsi que les Salmanticenses, dans un passage cité plus

Dès lors, l'action à distance lui sera-t-elle seule possible ? Sera-ce la fin de son action par contact ? Non. Car, avant de nous quitter, il a voulu qu'il y eût toujours, au milieu de nous, des hommes revêtus de pouvoirs divins, par lesquels l'action qu'il exerce du haut du ciel pourrait être conduite sensiblement jusqu'à chacun de nous et continuer de nous atteindre de la manière qui nous est connaturelle, par la voie d'un contact direct. Ce sont les pouvoirs hiérarchiques : loin de se substituer à l'action du Christ, ils se subordonnent à elle pour la véhiculer en quelque sorte à travers le temps et l'espace ; à la manière de ces nuages sortant de la pluie et continuant après elle de rafraîchir la terre, ils naissent du mystère de l'incarnation pour en perpétuer parmi nous le bienfait¹. Ces pouvoirs sont essentiellement ministériels, c'est-à-dire transmetteurs ; ils resteraient sans effet si la puissance divine, passant dans le cœur du Christ, ne venait chaque fois les toucher pour les animer. Ils comprennent deux sortes de pouvoirs : le pouvoir juridictionnel, transmetteur de vérité, et le pouvoir sacramental, transmetteur de grâce². Le Sauveur les a lui-même annoncés, préparés, institués lorsqu'il était encore visible au milieu de nous : n'a-t-il pas envoyé d'abord les douze apôtres en Galilée (Luc, ix, 1), puis les soixante-douze disciples en Judée (Luc, x, 1) et enfin les « onze » qui devaient enseigner toutes les nations jusqu'à la fin des siècles (Mt., fin) ? n'a-t-il pas fait baptiser ceux qui venaient à lui (Jean, i, 2) et n'a-t-il pas voulu qu'on baptisât après lui toutes les nations (Mt., fin) ? Et le signe, à la foi mystérieux et manifeste, que ce qu'il recherche à travers ces pouvoirs hiérarchiques c'est un contact sensible avec nous, n'apparaît-il pas dans le fait que le plus élevé de ces pouvoirs, le pouvoir d'ordre, a pour fin de nous donner, sous les voiles du sacrement, sa présence même, réelle et corporelle ?

Sans doute Dieu aurait pu nous sauver sans s'incarner, et il est probable que même alors il aurait institué une hiérarchie : on peut apporter en faveur de cette opinion des raisons d'ordre général, rappeler par exemple que la providence se plaît à régir les choses inférieures par les choses supérieures. Mais on ne peut se contenter de justifier la hiérarchie chrétienne par ces vues générales. Il faut passer à des raisons plus immédiates et plus précises. D'une part, nous savons que c'est le désir de nous toucher qui a porté Dieu à s'incarner. Et d'autre part, nous savons que le Christ, après

haut, font remarquer qu'il est requis « connaturellement », non « essentiellement » ; à titre de condition « naturelle », non « essentielle ». *De incarnatione*, disp. 23, dub. 4, n° 37 et 40. Mais ce contact peut être dit connaturel d'une autre manière, en raison de la *condition particulière du patient* : aux hommes blessés par le premier péché, seule l'action par contact sensible apportera la grâce connaturellement. C'est l'enseignement de saint Thomas exposant les convenances de l'incarnation et de la sacramentalité. Cf. III, qu. 1, a. 2 ; qu. 61, a. 1.

¹ Prologue du quatrième livre des *Sentences à Annibald*. Cet écrit est en réalité d'un dominicain du nom d'Annibald, ami et disciple de saint Thomas. Cf. P. MANDONNET, O.P., *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 153.

² Certes, la présence des pouvoirs hiérarchiques n'est pas nécessaire dans le ministre du baptême et du mariage, et c'est pourquoi ces deux sacrements peuvent subsister dans le protestantisme ; toutefois ces mêmes sacrements sont rattachés à la hiérarchie par de nombreux liens et c'est pourquoi, dans le protestantisme, la validité demeure malgré tout précaire.

un séjour de quelques années sur notre terre, a été enlevé au ciel, où il est assis à la droite du Père. Comment donc un contact sensible entre lui et nous restera-t-il possible ? Il n'y aura qu'une solution. C'est que le Christ, sur le point de quitter la terre, y ait fondé une hiérarchie visible, assistée par lui, dirigée par lui, et qui, étant placée au milieu de nous, pourra lui servir d'instrument pour entrer en contact avec nous. Il continuera donc de nous toucher par son action, mais sous les apparences étrangères de la hiérarchie; comme, dans le plus grand des sacrements, il continuera de nous toucher par sa substance, mais sous les apparences étrangères du pain et du vin. Telle est la raison qui explique d'une manière immédiate et prochaine l'institution de la hiérarchie chrétienne.

3. La vertu venant de Dieu par le contact d'une hiérarchie visible — on pourra donc l'appeler vertu hiérarchique, ou encore vertu apostolique — aura pour effet propre la formation de l'Eglise. Elle portera les marques de sa double origine, divine et visible. Et c'est pourquoi elle pourra présenter des caractères en apparence opposés. Ainsi elle sera parfaite, mais aura besoin d'être complétée; elle sera universelle, mais aura besoin d'être suppléée.

Elle est *parfaite* puisqu'elle seule confère les effets sanctificateurs capables d'amener l'Eglise militante à son âge historique parfait, à son ultime forme spécifique, et de faire d'elle le corps achevé du Christ, la communauté ayant le Christ pour tête et les chrétiens pour membres, la demeure merveilleuse où Dieu réside un peu comme il réside dans le Christ lui-même. Et pourtant elle a besoin de grâces *complétives*, destinées à préparer son intervention et à perpétuer ses effets. Comment, d'abord, l'action de la hiérarchie serait-elle acceptée par les adultes, s'ils n'y étaient préparés intérieurement par des influences cachées, envoyées à distance pour les prédisposer, et qui, dans la suite, continueront à les stimuler à de nouveaux progrès¹ ? Et, puisque la hiérarchie ne peut agir que par à-coups, d'une manière sans doute moralement continue mais pourtant physiquement discontinue, comment les effets divins qu'elle seule fait naître dans les âmes, tels le caractère sacramentel et la grâce sacramentelle, seraient-ils ultérieurement soutenus dans l'existence, sinon par l'œuvre d'une influence constante et secrète ? Sans le contact de la hiérarchie, jamais certains dons de plénitude, nécessaires à la constitution de l'Eglise, ne seraient faits aux hommes; mais pour assurer l'acceptation de ces dons et leur conservation à chaque instant

¹ Il y a deux vocations: « L'une *extérieure*, qui se fait par la bouche du prédicateur: *La Sagesse a envoyé ses servantes qui nous appellent à la ville* (Prov., IX, 3); c'est ainsi que Dieu a appelé Pierre et André (Mt., IV, 19). L'autre *intérieure*, qui n'est autre chose qu'un certain élan de l'esprit, *quidam mentis instinctus*, par lequel Dieu incline le cœur de l'homme à consentir aux choses de la foi et de la vertu: *Qui a fait venir le juste de l'Orient, qui l'a appelé pour qu'il le suivît?* (Isaïe, Vulg., XLI, 2.) Cette seconde vocation est nécessaire, car notre cœur ne se tournerait pas vers Dieu, si Dieu lui-même ne nous tirait à lui: *Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire* (Jean, VI, 44). *Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous serons convertis* (Thrénes, V, 21). » Saint Thomas, *Comm. in Rom.*, cap. 8, lect. 6.

de la durée, il faut l'action d'une force complétive, venant elle aussi du Christ, mais agissant à distance et tout entière invisible.

En outre la vertu hiérarchique est *universelle*, car elle est faite pour s'étendre à toutes les nations et pour durer jusqu'à la fin des siècles: « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les... Et voici que moi-même je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du temps » (Mt., fin). Mais la hiérarchie atteint les hommes par un contact sensible. Un contact de cette nature peut-il être vraiment universel ? Oui, sans doute. D'abord en *droit*: la hiérarchie est l'unique instrument visible choisi par Dieu pour former ici-bas son Eglise et communiquer au monde la plénitude de la grâce et de la vérité évangéliques. Et même en *fait*: dès le jour de Pentecôte, la hiérarchie entre en contact avec une foule d'hommes appartenant à diverses conditions, à diverses classes, à diverses langues. Pourtant cette universalité de fait de la hiérarchie ne sera jamais achevée. Elle pourra toujours progresser: les conditions de la prédication évangélique ne pourraient-elles pas toujours s'améliorer, les dispositions à la recevoir toujours se clarifier, le zèle de la répandre toujours s'accroître ? Supposer que la hiérarchie réalise un jour son universalité maxima, c'est supposer qu'alors elle entrerait en contact non seulement avec chacune des grandes catégories où l'on peut ranger les hommes, mais encore avec chacun des groupes plus restreints en lesquels ces catégories se subdivisent: voilà, en effet, l'universalité la plus parfaite qu'on soit en droit d'attendre d'un instrument visible et social de salut. Même dans une telle supposition, la hiérarchie n'aurait pas nécessairement à entrer en contact avec chaque individu de chaque groupe: à l'intérieur de chaque groupe l'ignorance invincible, ou non coupable, du caractère divin de la hiérarchie resterait encore possible en tel ou tel individu. Or, ne savons-nous pas, par ailleurs, que Dieu voulant « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 5), il est impossible qu'aucune personne humaine, qu'aucun homme doué de raison et de liberté, soit abandonné de lui, même quand cet homme, par quelque irresponsable malentendu, ignorerait ou méconnaîtrait la hiérarchie ? Privé du secours de la hiérarchie, un tel homme sera du moins visité à distance par les influences secrètes de la rédemption du Christ, et ce n'est que pour avoir méprisé en connaissance de cause ces invitations expresses au salut, qu'il pourrait être définitivement condamné. Nous l'avons dit: seule l'effusion de grâce qui se fait par le contact visible de la hiérarchie est capable d'amener l'Eglise à son dernier état spécifique et de former dans le monde le corps achevé du Christ. Mais cette effusion, bien qu'elle soit plénière et *universelle* dans son ordre, en appelle une autre toute spirituelle et faite à distance, qui aura non seulement pour fin normale de la compléter, mais encore pour fin extraordinaire de la *suppléer* dans une certaine mesure.

En conséquence, il faut reconnaître deux influences du Christ. L'une qui s'exerce par le *contact* de la hiérarchie: elle est parfaite; et elle est universelle en droit et en fait, mais dans un genre donné, à la manière dont la

hiérarchie, instrument visible et social de salut, peut être universelle, à savoir en atteignant chaque classe d'hommes, non chaque homme de ces classes, *genera singulorum, non singula generum*¹; on pourrait parler d'« universalité collective ». L'autre qui s'exerce à distance : elle est universelle à la manière dont peut l'être un pur rayon spirituel, elle entre librement dans chacune des consciences humaines, *normalement* à titre completif, pour les disposer à recevoir l'influence hiérarchique et pour en conserver les effets, mais *exceptionnellement*, là où cette influence manque, à titre supplétif, pour y remédier dans une certaine mesure ; on pourrait parler d'« universalité individuelle ».

4. La puissance divine du Christ utilise exclusivement le contact de la hiérarchie pour constituer l'Eglise dans son dernier âge historique, pour communiquer aux hommes les caractères sacramentels, les grâces sacramentelles, la droite orientation que devront prendre leur pensée et leur action. Pourtant la puissance divine du Christ n'est pas liée aux instruments visibles². Elle peut s'en passer. Elle envoie à distance dans chaque conscience humaine sinon les mêmes dons, du moins la grâce élémentaire du salut. De cette action à distance, pour autant qu'exceptionnellement elle est appelée à *suppléer* l'action par contact, il faut dire ici quelques mots.

Elle s'exercera jusqu'à la consommation des siècles. Car il y aura toujours ici-bas des hommes qui, sans qu'il y ait de leur faute, vivront dans l'ignorance où la méconnaissance de la hiérarchie. Ils ne recevront pas les grâces qui leur permettraient d'être d'une manière complète membres de l'Eglise. Et cependant, nul d'entre eux ne sera privé, sinon par sa faute, de la grâce du salut.

S'ils refusent cette grâce, ils se condamnent eux-mêmes. S'ils y sont dociles au point de vivre dans l'amour, ils sont des brebis du Christ. Ils ne sont point encore réunis visiblement au troupeau que Pierre a mission de paître. Ils sont des brebis encore dispersées, encore exilées.

Cependant la grâce qui vient les visiter est, de soi, une grâce pourvoyeuse. Elle oriente secrètement tous les hommes vers l'unique troupeau du Christ³. Elle ne réussira pas toujours à les y introduire effectivement.

¹ Cf. saint THOMAS, I, qu. 19, a. 6, ad 1 ; *Comm. super I Tim.*, cap. II, lect. 1 ; saint AUGUSTIN, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, cap. CIII, n° 27.

² « Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependit ab effectu. Et ideo praeter baptismum aquae potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi... » Saint THOMAS, III, qu. 66, a. 11. « Deus... cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. » Ibid. qu. 68, a. 2.

³ « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce berceau ; il faut aussi que je les conduise, et elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur » (Jean, X, 16). Les brebis d'Israël, sortant de leur ancien berceau, s'uniront aux brebis de la gentilité pour ne faire qu'un troupeau n'ayant qu'un pasteur. Dans le texte de saint Jean, le mot *conduise* ne signifie pas amener au berceau (*perducere, adducere*), mais conduire comme un troupeau, l'essentiel dans la parabole n'étant pas « d'être au berceau, mais d'être conduit par le vrai pasteur. » M.-J. LA-GRANGE, O.P., *Evangile selon saint Jean*, 1925, p. 281. Littéralement, il est donc question non d'un seul berceau, mais d'un seul troupeau. Toutes les brebis, que le vrai pasteur conduit, tendent à faire un seul troupeau. C'est cela qui importe.

Beaucoup, sans qu'il y ait de leur faute, pourront mourir avant de toucher au terme de leur voyage. Ils ne sont pas encore et déjà ils peuvent être de l'Eglise. Ils n'en sont pas encore d'une manière stable et définitive, mais ils peuvent en être d'une manière précaire et provisoire; ils n'en sont pas encore complètement, en acte achevé, *re*, mais ils peuvent en être incomplètement, en acte virtuel, *voto*; ils n'en sont pas encore assez pour recevoir l'influence causale efficiente des pouvoirs hiérarchiques, mais ils peuvent en être assez pour être déjà en marche, peut-être sans le savoir, peut-être malgré eux, vers les régions éclairées et fécondées par les pouvoirs hiérarchiques. En sorte qu'en un sens il est vrai, déjà maintenant, qu'il n'y a sur la terre qu'un seul troupeau, rassemblé par le Christ et pour le Christ, confié par lui à Pierre, auquel beaucoup de fidèles appartiennent consciemment, ouvertement, visiblement, auquel beaucoup d'autres fidèles appartiennent inconsciemment, secrètement, invisiblement.

En résumé, le régime actuel de l'Eglise comporte deux actions divines.

D'abord, l'action *créatrice* et *conservatrice* de l'être substantiel des choses, qui vient tout entière de Dieu seul.

Puis l'action *salvatrice*, qui passe tout entière à travers le Christ. Elle s'exerce de deux façons distinctes:

par le *contact* sensible de la hiérarchie, atteignant alors des hommes de toutes classes (universalité collective), d'une manière proportionnée à la condition de leur nature blessée, pour leur communiquer les dons spécifiques, seuls capables de constituer l'Eglise dans son dernier âge historique;

et à *distance*, atteignant alors tous les hommes sans exception (universalité individuelle), normalement pour les préparer à recevoir l'action hiérarchique et pour en conserver les effets¹: voilà son rôle *complétif*; et extraordinairement pour leur communiquer les seules grâces de salut qui puissent leur parvenir: voilà son rôle *supplétif*.

4. Le régime futur de l'Eglise.

Avec la mission visible du Verbe, au jour de l'Incarnation, lui donnant le Christ qui sera sa tête, et la mission visible de l'Esprit, au jour de la Pentecôte, lui donnant les fidèles qui seront son corps, l'Eglise est entrée dans son économie définitive. Ce qui a été inauguré, à ce moment que les apôtres appelleront avec insistance la « fin des jours » (Hébr., 1, 2), la « fin des temps » (I Pierre, 1, 20), c'est cela même qui devra durer pour l'éternité. En effet, toutes les richesses que Dieu tenait en réserve dans son cœur, dès le commencement du monde, nous ont vraiment alors été communiquées. Nous ne

¹ Le petit enfant qui meurt un moment après avoir été baptisé, a besoin de cette influence extrahiérarchique, qui conserve en lui jusqu'à la mort les dons apportés par le baptême.

les possédons *ici-bas* que sous des voiles et dans une nature encore toute blessée par le péché. Mais *plus tard*, tous les voiles étant déchirés, nous les posséderons à découvert, dans une nature glorifiée et transfigurée. Et c'est pourquoi il faut distinguer, jusque dans l'économie définitive de l'Eglise, deux régimes successifs: le *régime de la terre* et le *régime du ciel*.

C'est directement et *immédiatement* dans la Déité même, que plongeront la vision et l'amour béatifiques des anges et des élus. Pourtant, la force qui leur donnera de pouvoir connaître Dieu comme il se connaît et l'aimer comme il s'aime, continuera de leur parvenir *médiatement*, en passant par la nature humaine du Christ, éternel Roi des hommes et des anges. Mais alors, il n'importera plus du tout que le Christ atteigne les élus par contact sensible ou à distance.

Il est bien vrai, en effet, qu'*ici-bas*, où nous sommes blessés, nous avons besoin d'un choc sensible pour être éveillés connaturellement à la vie de sa grâce, et c'est pourquoi, lorsque le Christ a voulu nous communiquer les faveurs suprêmes, il nous a touchés d'une manière sensible, d'abord à travers ses apparences naturelles quand il a vécu au milieu de nous; puis à travers les apparences étrangères de la hiérarchie quand il s'est assis à la droite de Dieu¹. Mais, au ciel, où toutes nos infirmités se seront évacuées, l'action à distance égalera l'action par contact; elle pourra pénétrer en nous avec la même aisance et la même connaturalité; elle possédera par rapport à nous les mêmes privilèges.

Alors la hiérarchie ne servira plus de rien. Elle avait été instituée pour prolonger le contact sensible par lequel le Christ voulait toucher nos blessures pour les guérir. Et c'est pourquoi les Pères et les Docteurs ont présenté si souvent la médiation de la hiérarchie comme un remède. Elle n'avait donc aucune raison d'être dans l'état de justice originelle². Elle en aura moins encore dans l'état de nature glorifiée: « *Quand sera venu l'achèvement*, l'usage des sacrements cessera; car les bienheureux, dans la gloire céleste, n'ont plus besoin du remède sacramentel; ils se réjouissent en effet sans fin dans la présence de Dieu, contemplant sa gloire face à face, et transformés de clarté en clarté en l'abîme de la déité, ils goûtent le Verbe de Dieu fait chair, tel qu'il était au commencement et qu'il demeure pour l'éternité »³.

¹ Même dans l'état de nature *pure*, et donc abstraction faite des blessures du péché, l'action par contact est meilleure que l'action à distance; car, remarque saint Thomas, III, qu. 61, a. 1, il est dans la condition de la nature humaine de s'aider des choses corporelles et sensibles pour atteindre aux choses spirituelles et intelligibles. Mais l'état de nature pure n'a jamais existé. Par ailleurs, l'action par contact ne conserve ses privilèges ni dans l'état d'*innocence* ni dans l'état de nature *glorifiée*. En fait, il n'y a donc que l'état de nature *blessée et réparée* où elle puisse les posséder.

² Saint Thomas, qui a si profondément analysé l'état de justice originelle, pense même que l'homme n'avait alors aucun besoin des sacrements « non seulement pour autant qu'ils ont pour fin de remédier au péché, mais encore pour autant qu'ils ont pour fin la perfection de l'âme ». III, qu. 61, a. 2.

³ *De imitatione Christi*, lib. IV, cap. 11.

En résumé, le régime futur de l'Eglise comportera, comme le régime présent, deux actions divines.

D'abord l'action créatrice et conservatrice de l'être substantiel des choses, venant de Dieu seul.

Puis l'action productrice et conservatrice de la grâce et de la gloire dans des anges et des élus. Eternellement elle viendra de Dieu par le Christ. C'est alors seulement que la médiation visible et corporelle du Christ sera pleinement manifestée.

Nous pouvons revenir à la question posée au début de ces pages. L'acte qui forme le peuple de Dieu, l'habitation de Dieu chez les hommes, a connu plusieurs grandes phases. Elles représentent plusieurs grands régimes divins. Après le régime de l'innocence, commence la suite des régimes de l'Eglise proprement dite. Elle naît aussitôt après la chute. Le temps aura pour fin non seulement de lui permettre de durer, mais encore de lui permettre de progresser par étapes vers son état parfait. Elle y entre ici-bas déjà, lors de l'Incarnation et de la Pentecôte, à ce moment qui, en un sens très haut, marque véritablement la « fin des jours », la « fin des temps », l'entrée dans l'éternité. Désormais, en effet, l'Eglise, tête et corps, est spécifiquement constituée pour toujours. Elle résulte de la pleine médiation visible de l'humanité du Christ; elle est pleinement l'Eglise du Verbe incarné. Au ciel, où toutes les conséquences du péché seront détruites, la nature humaine, entièrement spiritualisée, transfigurée, glorifiée, recevra les effets de la médiation du Christ avec une égale connaturalité, qu'ils résultent d'une influence par contact ou d'une influence à distance, et, par conséquent, la hiérarchie n'aura plus d'emploi: voilà le régime futur de l'Eglise. Mais tant que notre nature humaine est blessée, tant qu'elle demeure anesthésiée par le venin du premier péché, la médiation du Christ a besoin, pour produire en nous ses pleins effets, d'un contact corporel; il faut que nous soyons touchés sensiblement, d'abord par le Christ lui-même qui parcourt la Palestine, et plus tard par sa hiérarchie: voilà le régime présent de l'Eglise, qui nous importe le plus, qui devra nous retenir davantage, et dont il est parlé en termes si nets dans le Nouveau Testament.

CHARLES JOURNET.

G. K. Chesterton.

« Il a combattu le bon combat, il a lutté pour sa foi. » Ainsi s'exprime, dans sa lettre de condoléance, Mgr Hinsley, Archevêque de Westminster.

Oui, Chesterton était, en Angleterre, le plus grand de ceux qui servaient l'Eglise militante par la plume et sa perte est d'autant plus douloureuse qu'il n'y a personne pour le remplacer. Personne qui possède cette verve, cet esprit scintillant. Mais il brillait, plus encore, par l'ardeur de sa charité. Dans l'essai connu, où il pousse jusqu'au paradoxe l'analyse des vertus théologales, il déclare, en substance, que la charité commence d'exister seulement au moment où nous avons le moins de raisons purement naturelles de l'exercer. Et il l'a précisément exercée dans les circonstances les plus difficiles. Quel est l'homme qui ne se fâcherait s'il entendait calomnier sa mère? Chesterton défendait notre sainte Mère l'Eglise, le sourire aux lèvres, l'âme sereine, sans jamais se démonter. Fort dans la charité, fort grâce à la charité — amour de Dieu et amour du prochain en Dieu — il a su triompher de lui-même, et, grâce à cela, se faire aimer même par ses adversaires. C'est là qu'il peut et doit être notre modèle. Cette charité est la note fondamentale de son être.

Gilbert Kieth Chesterton était un vrai Londonien, de lignée bourgeoise. Il est né en 1874. Sa mère, Marie-Louise Chesterton, était de souche suisse romande.

A l'école déjà, deux de ses nombreux talents se sont révélés : le dessin et la poésie. Un poème sur saint François lui obtint un prix. On crut d'abord qu'il deviendrait peintre, et on l'envoya à l'Ecole des Arts. Quoiqu'il ait gardé toute sa vie, l'habitude de dessiner — il a illustré plusieurs de ses livres — le désir d'écrire prit le dessus, et au bout d'une année de journalisme, toute l'Angleterre connut les initiales G.K.C. Il débuta comme critique littéraire, puis il publia son premier livre de vers *Le Chevalier extravagant*.

Contrairement à d'autres convertis, Chesterton pourrait-on dire n'a pas eu à changer d'opinion pour devenir catholique. Ses deux grands livres, *Hérétiques* et *Orthodoxie*, qui sont pour nous ses chefs-d'œuvre, ont été écrits dès avant sa conversion. Comme le fait remarquer le directeur du *Catholic Herald*, il était une anima naturaliter catholica. Ce catholicisme inné, il avait bien l'occasion de le mettre à l'épreuve dans sa famille, qui se rattachait au protestantisme libéral, et où l'on encourageait les discussions sur toute espèce de

sujets. Chesterton fut reçu dans l'Eglise en 1922. C'est son grand bon sens qui l'a conduit au catholicisme, et qui en a fait l'ennemi de toutes les hérésies et de toutes les marottes modernes. Dans un petit poème sur L'Etat mondial il parle des :

Maisons et des chapelles
Où j'appris sans peine
A aimer l'humanité
Et à haïr mon voisin.

Avant d'aller plus loin dans l'étude de ses idées, jetons un coup d'œil sur l'homme. Comme saint Thomas d'Aquin, Chesterton était remarquable par sa taille. Il était grand et fort, « un bon géant ». Il s'était fait la réputation d'être « l'homme le plus poli de Londres » parce qu'il pouvait, en se levant, donner son siège à deux dames à la fois. Il était très distrait, et avait, par conséquent, peu d'ordre. L'un des devoirs de sa secrétaire était de retrouver les objets perdus. Quoique cette mémoire que j'appellerais utilitaire, lui fût défaut, sa mémoire théorique était très développée. Une fois, au cours d'une polémique, l'un de ses adversaires insinua qu'il n'avait pas lu tel ouvrage. Chesterton répondit en récitant mot à mot deux ou trois pages du livre en question. Prodiges, il l'était de tout : de sa gaîté, de son génie et de son argent. Il a dit une fois que, s'il était millionnaire, il aimerait jeter de l'argent à pleines mains. Il avait une joie de vivre inimitable, qui était encore une sorte de prodigalité : il prenait à pleines mains dans le premier don que nous fait Dieu. Sa prodigalité encore trouvait sa source dans son christianisme. Il n'adorait ni la vie ni l'argent. Il en usait simplement, avec une grande reconnaissance à l'égard de leur Donateur. Le snobisme était la bête noire de Chesterton, et sa haute intelligence ne comportait aucune trace de supériorité intellectuelle — le pire des snobismes, à son avis. Cette attitude était le résultat, d'une part d'une profonde humilité chrétienne, et d'autre part d'une connaissance vécue de la véritable nature de l'homme, dont l'âme immortelle contient, en elle, l'inimaginable possibilité de voir Dieu face à face, et celle, atroce, de ne jamais le voir. De là, l'amour de Chesterton pour l'homme. Amour chrétien, mais que tous les chrétiens n'ont pas au même degré, vu la faiblesse de leur foi ou leur incapacité de vivre leur philosophie.

L'amour de Chesterton pour l'homme l'a conduit, tout d'abord, vers un vague socialisme, d'où il tourna au libéralisme, qu'il quitta bientôt pour adopter les principes de la sociologie catholique. Il a fondé le G.K.'s Weekly (l'hebdomadaire de G. K.), afin d'appliquer à la pratique l'enseignement des grandes Encycliques sociales. Le programme du G.K.'s peut se résumer en quelques mots : la distribution équitable de la propriété, doctrine qu'il appelle le distributisme. Quelques jours avant sa mort, il projetait d'écrire un poème sur saint Martin de Tours, qui serait le vrai patron du distributisme. Il n'a pas donné son manteau entier au mendiant, mais a fait une distribution équitable de la propriété. Chesterton était le champion de la propriété privée, et l'ennemi tant des grands trusts que du monopole socialiste. Malgré sa passion admirable de la justice, il n'a pourtant pas hésité à confondre l'aristocratie et la

ploutocratie. Il a écrit un poème qui s'intitule Le diable est gentilhomme. Ce qui est une façon polie de dire que le gentilhomme est diable.

Comme poète, Chesterton est connu et apprécié par toute l'Angleterre littéraire. Son poème épique Le cheval blanc exprime son patriotisme profond : amour du peuple anglais et de la terre anglaise. Amour qui n'exclut pas la critique des aberrations des dirigeants. L'Elégie sur un cimetière de campagne résume sa pensée.

Les hommes qui ont travaillé pour l'Angleterre
Ils ont leur tombeau chez eux
Et les abeilles et les oiseaux d'Angleterre
Peuvent voler autour de la croix.

Mais ceux qui ont combattu pour l'Angleterre
A la suite d'une étoile descendante
Hélas, hélas pour l'Angleterre
Ils ont leur tombeau au loin.

Et ceux qui règnent en Angleterre,
Réunis en un conclave solennel
Hélas, hélas pour l'Angleterre
Ils n'ont point de tombeau encore !

Dans Lépante, nous avons un poème guerrier qui sera , nous semble-t-il, immortel.

Chesterton a encore choisi la forme du roman pour exposer ses idées. Ne dites pas, lecteur, en bâillant : « Ah oui, je les connais, ces romans à thèse ! » Lisez plutôt la série des romans sur la clairvoyance du Père Brown, lisez l'Auberge volante. Vous serez entraîné, et vous rirez. Ce sont des romans, oui. Ils ont une thèse, oui. Mais c'est avant tout du Chesterton, du Chesterton tout pur, et cela c'est tout dire.

Il touche également à l'histoire, où il a montré une grande érudition. Il faut lire la délicieuse Petite histoire de l'Angleterre. Et en 1933, il a entrepris, en pleine agitation, une vie de saint Thomas d'Aquin à la demande d'un éditeur. Prétendant n'être pas philosophe, il a cru la tâche au-dessus de ses forces, pourtant il a produit un livre dont M. Gilson a pu louer pleinement l'intuition centrale. Cependant son chef d'œuvre, en hagiographie, restera pour nous son Saint François d'Assise.

Bref, aucun domaine ne fut inconnu de cette intelligence universelle.

A la mort d'un grand écrivain, son œuvre passe par une sorte de seconde naissance. Elle devient, en quelque sorte, majeure. Désormais, elle devra, se suffire à elle-même. Celle de Chesterton sera un levain puissant, qui continuera de travailler dans le monde entier.

MARGARET LEIPER.

Bibliographies.

Rome.

NOËLE MAURICE-DENIS et ROBERT BOULET, *Romée ou Le pèlerin moderne à Rome*, épilogue de Georges Goyau, avec 23 plans schématiques dont 2 hors-texte et 25 illustrations. XXII et 952 pages, relié toile, 40 fr. franç., chez Desclée de Brouwer, Paris, 1935.

Cet ouvrage a été couronné par l'Académie des Beaux-Arts en 1935. Le 15 juin, les auteurs ont reçu de S. E. le cardinal Pacelli une lettre dont nous extrayons le passage suivant: *Sa Sainteté vous remercie de cœur de ce témoignage de vénération filiale, heureuse de voir avec quelle consciencieuse recherche des sources ce travail a été fait, heureuse aussi des pieuses réflexions intercalées dans le texte en l'honneur des nombreux saints dont la dépouille est vénérée à Rome.*

Pourrons-nous dire de ce livre tout le bien que nous en pensons ? Il devient vite un ami. On le commence à Rome, et quand on est de retour, on ne cesse pas de le rouvrir. Combien de saints, fêtés par la liturgie, dont le souvenir est intimement lié à celui de Rome, au sujet duquel il ne sera pas loisible à chacun de consulter chaque fois les derniers travaux critiques, et sur lesquels on aimerait pourtant à trouver quelques pages historiquement sûres, quelque raccourci évocateur ? Et combien de termes historiques: catacombes, confessions diaconies, titres, stations, etc., dont on est toujours heureux d'avoir sous la main la définition précise ?

La rencontre exceptionnelle, chez les auteurs de cet ouvrage, de dons biens rarement compatibles, leur a permis de faire usage avec aisance et sûreté de toutes les grandes disciplines indispensables à qui se propose d'évoquer concrètement la plus riche et la plus haute des réalités, la réalité de la vie chrétienne, de la vie même de cette Eglise qui a son cœur à Rome. L'archéologie, l'histoire, l'art, la théologie, la mystique, sont tour à tour conviées, à propos d'une peinture, d'un sarcophage, d'une relique, d'une église, à nous

dire, toujours avec simplicité et avec grâce, ce qu'elles peuvent aujourd'hui savoir du mystère qui nous captive. Beau livre, à la fois nuancé et résolu, plein de science et d'émotion, d'esprit et de solidité, de mesure et de lyrisme. Ajoutons: livre écrit avec une admirable probité, avec une foi profonde et communicative.

Le plan lui-même est remarquable. On nous conduira d'abord aux souvenirs les plus anciens, les premiers tombeaux chrétiens, placés comme le voulait la loi romaine, hors de l'enceinte de la ville: tombes de saint Pierre, de saint Paul, puis, par le grand circuit décrit par les catacombes, on nous acheminera peu à peu vers le pont Milvius où l'on nous rappellera les causes et la signification historique de la victoire de Constantin. On franchit alors les murs d'Aurélien. Déjà, en effet, avec la période impériale, nous entrons au Latran.

Puis ce sont, successivement, les témoignages de la fin de l'Empire, du haut moyen âge, de la Renaissance, de la Contre-Réforme. Sans doute, en tout cela, les souvenirs d'époques diverses se mêleront, parce qu'il ne peut en être autrement à Rome, mais si tu veux être bien attentif, tu verras qu'une trame ténue est sous-jacente à nos allées et venues à travers les siècles: c'est-à-dire qu'un certain ordre historique est autant que possible respecté, afin qu'en chaque chapitre (à peu d'exceptions près) une époque de l'Eglise soit évoquée, et domine en quelque sorte notre commune promenade.

L'esprit de ceux qui nous conduisent, comment le caractériser mieux qu'en transcrivant ici ces quelques lignes d'eux: *Nous aimons passionnément la nature et les arts, mais nous croyons que Rome n'a rien à dire de profond à celui qui ne la consulte qu'en esthète. Si simple et familière qu'y soit la vie, si doux qu'en paraisse le climat, Rome soulève et résout les problèmes les plus ardues qui puissent tourmenter l'homme: c'est le rapport de la tradition et de la nouveauté, de l'autorité et de la liberté, du rite et de la religion intime. Un vieux proverbe italien disait: Chi vâ a Roma perde la fede o si fa santo. Cet audacieux dilemme n'est*

pas absolument inexpugnable ! Sauf à de bien mal disposés, Rome n'a jamais ôté que l'écorce ou le superflu de la foi. Peut-être, en l'étudiant, en y vivant, la foi se purifiera-t-elle de bien des préjugés et des confusions qui l'encombrent. Elle deviendra adulte, pour retrouver ensuite une plus surnaturelle ingénuité. Elle sera moins différente de la foi sans illusions des saints.

Devrons-nous essayer de signaler quelques-unes de ces grandes touches lumineuses, de ces grandes pages ferventes, autour desquelles se rassemblent les diverses parties de ce livre, et dont le souvenir semble se fixer pour toujours dans la mémoire du lecteur ? Citons, presque au hasard : les pages consacrées à l'art des catacombes. (*Jamais, dans l'histoire de l'homme, n'avait été dit un aussi formidable acte de foi collectif dans l'inexistence de la mort. Il nous semble qu'en parlant d'attente de la Résurrection ou de Parousie, on particularise encore trop cette immense intuition de la Foi. Si les premiers fidèles ont choisi pour les représenter, parmi les scènes bibliques, celles qui disent le salut qu'on n'eût osé espérer (Noé, Daniel, Suzanne, Jonas, Lazare, etc.) ce n'est pas seulement pour se consoler de la perte de leurs par un banal « au revoir », c'est que cette grande idée de salut par l'union au Christ-Dieu était toute leur croyance*) ; les pages consacrées au martyre de la petite Agnès, raconté diversement par saint Ambroise et par le pape Damase, mais dont les textes nous semblent ici heureusement accordés ; celles où est analysée si compréhensivement l'âme du bon pape saint Grégoire ; celles où sont narrées la vie et la mort de sainte Catherine de Sienne (ne sont-elles pas les plus belles du livre, ou est-ce notre amour de la vierge de Sienne qui nous rendrait ici partial ?), de saint Ignace de Loyola, de saint Philippe Neri, de saint Benoît-Joseph Labre.

A dernier chapitre, c'est la vie de Don Bosco, d'un saint tout moderne qui préparera l'émouvant adieu adressé à Rome et au lecteur : *Ce que nous aurions voulu avant tout suggérer et montrer, c'est la présence indéfectible ici, à travers le temps, de la même sève de vie surnaturelle. Si les cadres humains varient, le même Principe germe indéfiniment. Mais au moment de quitter la Ville, il est bon de penser aussi que cette même continuité existe à travers les lieux. La grande leçon de Rome, c'est d'y trouver concentrées, grossies, les mêmes vérités, concernant la vie de l'Eglise, que la foi constate partout où des chrétiens habitent ensemble. Les catacombes sont sacrées, mais il y a des saints dans le moindre cimetière de village, en terre catholique. « La poussière de Rome », disait saint Pie V, « est tout imprégnée du sang des martyrs », mais les mêmes particules bénies, nous les respirons*

et les dévorons depuis des siècles sur le sol de toutes nos paroisses. Sanctuaires croulants d'antiquité aux vieux pays, radieuses bâtisses neuves aux plus jeunes missions : partout où l'esprit, le cœur et la main de l'homme essaient avec plus ou moins de bonheur d'exprimer la vie divine, c'est l'église, c'est l'Eglise, c'est Rome !

Le livre se termine par un épilogue de M. Georges Goyau, une précieuse bibliographie, quelques documents et plusieurs tables dressées avec autant d'intelligence que de soin.

Charles Journet.

Politique chrétienne.

YVES SIMON. *La campagne d'Ethiopie et la pensée politique française*, 2^e édit., S.I.L.I.C., 41, rue de Metz, Lille, 130 pages.

A la différence des publications dictées par la passion politique, et des articles d'une presse tendancieuse — disons-le ouvertement ici : à part de très honorables exceptions, la presse catholique elle-même de chez nous, par souci général de s'opposer au communisme (ce qui certes est très louable) nous semble avoir manqué singulièrement de courage pour défendre la cause de la justice (ce qui certes est moins louable) — voici un livre écrit avec calme, avec force, sans nulle autre passion que celle de la lumière et de la justice ; un livre loyal, où rien de ce qui peut être pris en considération, soit dans un sens soit dans l'autre, n'a été volontairement négligé, et où les difficultés, loin d'être écartées, sont abordées de front.

Voici la suite des questions examinées par l'auteur : *De l'avant-guerre à la conférence de Stresa — Que nous importe l'Ethiopie ? — La croisade antifasciste. — Mais cette guerre est-elle juste ? — Les relations extérieures de l'Ethiopie. — Le chien enragé. — La situation intérieure de l'Ethiopie. — Le Pacte des Nations. — La politique britannique. — Intervention des intellectuels (« Manifeste pour la défense de l'Occident », suivi de « Manifeste pour le respect de la loi internationale », puis du « Manifeste pour la justice et la paix ») — Réflexions sur certaines résistances au progrès du droit international — Le 7 mars 1936.*

Beaucoup sans doute, auront intérêt à faire le silence sur un tel livre. Ceux qui s'inquiètent de savoir où est la justice seront heureux de le connaître. Il est, dans une heure solennelle, un beau témoignage, donné par un philosophe catholique, à ce que doit être une politique chrétienne.

Charles Journet.

Sciences biologiques et philosophiques.

D^r ALEXIS CARREL, *L'homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1936, 400 pages.

Tout le monde parle de ce livre et il mérite d'être lu. L'idée centrale est que, tandis que les sciences de la matière faisaient d'immenses progrès et nous entraînaient à modifier profondément les conditions de notre existence, les sciences de l'homme et, on le comprend, se sont surtout, pour le D^r Carrel, les sciences biologiques et psychologiques, restées dans un état relativement rudimentaire, ne nous ont pas permis de nous adapter sans inconvénients au nouveau régime de vie que nous nous sommes fait. D'où la fréquence des maladies mentales, la dégénérescence de beaucoup d'hommes (même de type athlétique), la crise sociale. Il importe donc de chercher sans tarder les conditions biologiques et psychologiques qui nous permettront de vivre humainement dans la Cité nouvelle.

L'auteur parle comme un savant, mais qui ne veut pas être qu'un simple spécialiste (« L'émittance même d'un spécialiste le rend plus dangereux »). D'où son recours fréquent au bon sens. Il en résulte avec un certain nombre de naïvetés, beaucoup de vues justes, profondes, trop souvent méconnues, qu'il exprime avec clarté et netteté. Il met en garde contre les excès des sports, contre les dangers de la vie artificielle. Il déplore que l'aspect quantitatif ait fait oublier partout, depuis Galilée, l'aspect qualitatif. Il loue, du dehors, l'Eglise catholique qui, « dans sa profonde connaissance de la psychologie humaine, a placé les activités morales bien au-dessus des intellectuelles ». Il tient que les « écrits de Ruysbroeck l'Admirable contiennent autant de vérité que ceux de Claude Bernard », l'un décrivant les aspects les plus rares, l'autre les plus communs, du même être. Il admire l'excellence de la vie mystique : « La beauté que cherche le mystique est plus riche encore et plus indispensable que celle de l'artiste ». Il s'intéresse aux miracles de Lourdes : « A la suite du grand essor de la science pendant le XIX^e siècle..., il fut généralement admis que non seulement le miracle n'existait pas, mais qu'il ne pouvait exister... Cette attitude est aujourd'hui encore celle de la plupart des physiologistes et des médecins. Cependant elle n'est pas tenable en face des observations que nous possédons aujourd'hui ». Il nous confie qu'« il a commencé cette étude en 1902, à une époque

où les documents étaient rares, où il était difficile pour un jeune docteur, et dangereux pour sa future carrière, de s'occuper d'un tel sujet ». Contre l'eugénisme égoïste, il propose l'eugénisme volontaire, qui demande la continence. Il ne croit pas que cet eugénisme volontaire soit irréalisable. Nous non plus. Mais, à la vérité, nous nous empresserions de battre en retraite si nous n'avions de plus solides raisons que celles du D^r Carrel : « Sans doute, l'amour souffle aussi librement que le vent. Mais la croyance en cette particularité de l'amour est ébranlée par le fait que certains jeunes hommes ne tombent amoureux que de jeunes filles riches, et *vice versa*. Si l'amour est capable d'écouter l'argent, il se soumettra peut-être à des considérations aussi pratiques que celles de la santé ». Enfin, le D^r Carrel se demande s'il ne conviendrait pas de fermer les prisons, qui pèsent lourdement sur le budget des Etats. Voici la solution expéditive qu'il propose : « Le conditionnement des criminels les moins dangereux par le fouet, ou par quelque autre moyen plus scientifique, suivi d'un court séjour à l'hôpital, suffirait probablement à assurer l'ordre. Quant aux autres, ceux qui ont tué, qui ont volé à main armée, qui ont enlevé des enfants, qui ont dépouillé les pauvres, qui ont gravement trompé la confiance du public, un établissement euthanasique, pourvu de gaz appropriés, permettrait d'en disposer d'une façon humaine et économique. Le même traitement ne serait-il pas applicable aux fous qui ont commis des actes criminels ? » Qui n'admirerait l'aisance de ces dernières lignes ? Et dire que nous avons été traité nous-même d'homme sanguinaire, désireux de relever les bûchers de l'Inquisition, parce que nous avons osé soutenir, dans cette Revue, avec la Bible en mains, que, dans certaines circonstances, la peine de mort pouvait être légitimée ! Jamais nous n'avons été si loin que le D^r Carrel.

Qu'on ne cherche pas dans ce livre le vrai remède à nos misères. Il contient trop de sagesse bourgeoise. Pas d'appel à l'héroïsme. C'est pourquoi tout le monde le lit. En dépit de nombreux traits remarquables, il ne satisfera que ceux qui n'ont pas encore compris que « les maux dont les choses humaines souffrent aujourd'hui sont incurables si les choses divines ne sont pas portées dans les profondeurs de l'humain lui-même ».

Le D^r Carrel n'a ni l'intelligence de la misère ni celle du pauvre. En outre, il commet bien des erreurs et bien des méprises théologiques. Si nous les avons pas relevées, c'est que nous ne avons préféré souligner ce qu'il apportait de positif.

Charles Journet.

D^r RENÉ BIOT, *Lourdes et le miracle, dialogues de médecins*, Bloud & Gay, Paris, sans date, 146 pages.

Sous forme d'entretiens alertes et cordiaux entre deux médecins, le D^r Biot explique le fonctionnement et le rôle du Bureau des constatations médicales, les faits qu'il retient, les objections qu'un médecin peut y opposer, les réponses à ces objections. Nous aimons ce petit livre écrit avec une parfaite loyauté et une intelligence subtile. Les pages où le D^r Biot passe du fait *inexpliqué* dans l'état actuel de la science, au fait *inexplicable* qui sera seul retenu comme miracle, nous ont vivement intéressé. Le progrès de la pensée, qui consiste à passer de la conclusion négative portée par le médecin en tant que tel, à la conclusion positive portée par le médecin en tant que philosophe, ou en tant que doué de cette métaphysique rudimentaire qu'on peut appeler le « sens commun », se fait par la perception positive d'une intervention d'un plan supérieur au plan proprement médical. C'est ici la solution véritable. Le D^r Biot a le mérite de l'indiquer. C'est elle qui permettra à l'apologiste de répondre à l'objection des « forces inconnues ».

Charles Journet.

Groupe lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques, Médecine et Education, Lavandier, Lyon, 230 p., 12 fr. (argent français.)

Les éducateurs et les médecins devraient collaborer systématiquement à l'éducation des enfants, et non pas seulement à l'occasion d'une maladie, d'un accident. Les uns et les autres ont discuté de questions d'éducation, à Lyon, et c'est très bien. Les médecins s'y sont accordé la part du « lion », et c'est très bien encore. Nous ne manquons pas de travaux d'éducateurs; ceux des médecins nous font souvent défaut ou sont enfouis dans des publications inaccessibles, écrites dans un jargon professionnel inaccessible aussi. Voici des études claires, encore que plusieurs de leurs auteurs ont cédé par trop encore à leur manie de parler grec, sur des problèmes où les lumières médicales sont indispensables à l'éducation: le premier éveil de l'activité psychique de l'enfant, les réflexes conditionnels et leur rôle dans l'éducation, les insuffisances de développement physique de l'écolier, pour ne citer que les trois rapports qui m'ont intéressé le plus; je signale le remarquable appel « des éducateurs à la collaboration des médecins » du R. P. Charmot, S. J., que j'aurais signé avec conviction.

Eugène Dévaud.

HENRI L. MIÉVILLE, *Nietzsche et la volonté de puissance*. 92 pages, Librairie Payot, Lausanne 1934.

Ce petit ouvrage, fort agréable à lire, écrit avec vivacité, n'a pas de peine à découvrir dans les événements de l'heure, le résultat trop certain de la doctrine de la volonté de puissance. Le primat de la volonté sur toute autre faculté, fut l'œuvre de Schopenhauer, Nietzsche reprit ce point de départ philosophique, mais cherchant à vaincre son maître, tôt se rangea du côté de l'optimisme. La doctrine de la vérité va subir chez lui de nombreuses contradictions. Au premier abord, elle n'est qu'illusion, il n'y a rien de vrai, puis par un étrange retour la vérité devient indispensable, parce que Nietzsche a découvert qu'elle désagrégeait, qu'elle versait une lumière empoisonnée. Enfin en dernier lieu le poète reprend l'affirmation du mensonge nécessaire, de l'idée de force, du racisme au besoin, qui peut aider à vaincre.

On peut dire que Nietzsche n'a eu qu'une éclaircie sur la vérité psychologique, sur le mensonge intérieur, il ne s'est jamais élevé à la vraie philosophie, et encore moins à la métaphysique. L'auteur ne le dit pas d'une façon assez sûre. Il reconnaît le déséquilibre du poète, son absence de mesure, ses contradictions sans nombre. Il admire en lui l'attitude nouvelle qu'il a donnée au monde, qui consiste en fait à ne plus donner la moindre créance aux vérités chrétiennes, à mépriser les « draperies pieuses ».

M. Miéville n'admet pas entièrement l'immoralisme, il déplore les excès qu'on peut en déduire, ne pense pas que ces erreurs de fait correspondent à la vraie intention de l'auteur de Zarathoustra. Ainsi, sa méfiance de l'Etat mettrait Nietzsche en contradiction directe avec l'hitlérisme. M. Miéville voudrait sauver une morale de cet immoralisme. L'attitude du critique n'est certes pas d'un philosophe, plutôt d'un psychanalyste, ce qui lui permet de garder une certaine réserve à l'égard des complexes et refoulements de son auteur. Cette attitude de docteur dispense de raisonner plus avant. Le savoir scientifique paraît donner une certaine sécurité. Nous sommes entre hommes de bon sens.

Combien il eut été profitable à M. Miéville d'approfondir ce problème de la morale qu'il désire établir. Il esquisse une théorie de la connaissance en parlant du sujet et de l'objet, pourquoi n'a-t-il pas pris note des ouvrages de Maritain et du réalisme thomiste, qui depuis longtemps a dépassé ses tâtonnements, d'ailleurs marques de bonne volonté? Il est vrai que les thomistes n'ont jamais eu le mépris des « pieuses draperies »,

ce qui met leur bonne foi en doute, n'est-ce pas, et ne permet pas d'apprécier leurs efforts séculaires ?

Henri Ferrare.

PAUL CLAUDEL, *La légende de Prākṛiti*, Edition de luxe, Gallimard, Paris, 1934, 74 pages, dédié au Dr Alexis Carrel.

Ce qui m'a frappé en lisant ces pages, précédées d'une épigraphe d'Ovide, et où sont racontées, à la lumière du récit biblique de la création, et à l'aide des renseignements fournis par la science, les grandes péripéties de l'histoire de Prākṛiti, c'est-à-dire de la Terre, de la Nature, c'est, bien plus que les diversités de surface, l'identité profonde de ce que disent, sur l'origine de notre monde, les anciens et les modernes. L'apport capital n'est pas celui des doctrines évolutives modernes, car la notion d'évolution se trouve déjà dans les *Métamorphoses*, mais celui de la Bible, qui nous révèle le nom de la puissance absolument transcendante qui façonne le monde en le traitant non pas comme une masse purement passive, mais comme une réalité toute pleine de raisons séminales : *Et la terre fit sortir du gazon, des herbes portant semence selon leur espèce... Que les eaux foisonnent d'une multitude d'êtres animés... Que la terre fasse sortir des êtres animés...* C'est le poète qui insiste sur toutes ces choses, mais elles sont dans le texte, dans « cette Histoire sainte maltraitée dont un pouce mouillé de salive nous aide à tourner les pages en lambeaux ». Comment n'y aura-t-il pas avantage à connaître, sur l'immense récit de la Genèse, le commentaire d'un grand poète ? L'intelligence créatrice du poète n'est-elle pas petite-fille de celle de Dieu ? Les raccourcis puissants, les vues profondes et suggestives abondent dans la *légende de Prākṛiti*. Et quelle langue ! Jamais, depuis Rabelais, l'on a parlé avec une telle prolifération verbale, une telle fantaisie, un tel entrain. Et comme les mœurs de la nature naturante nous sont clairement révélées !

Depuis le temps que nous sommes les invités de Prākṛiti et que nous partageons son sabbat, nous avons eu le temps de l'étudier et de comprendre ses manières de faire. Profitons de ce moment où elle fait semblant de dormir pour récolter nos notes. Que de contradictions à la fois et que d'obstination dans les idées ! Quelle routine et quelle fantaisie ! Quelle naïveté et quelle rouerie ! Quel instinct conservateur et quelle fureur révolutionnaire ! Quelle sournoiserie et quels tintamarres ! Quelle patience et quels réveils ! Après des siècles et des millénaires où elle a mis sur pied toute une serre et toute une ménagerie, tout à coup on dirait qu'elle s'en dé-

goûte, elle a mal au cœur, elle balaye le plateau d'un revers de bras et elle recommence sur de nouveaux frais, elle flanque au dépotoir des ordres entiers avec leurs genres, leurs sous-genres et leurs espèces, et ne garde qu'un pou et un criquet. Et en même temps elle met soigneusement en réserve certains principes au fond d'elle-même qu'elle ne lâche jamais, la symétrie par exemple, certaines idées dont elle n'a jamais fini de tirer des développements, ainsi l'étoile qu'on retrouve partout depuis la cellule primitive jusqu'à ces mains savantes et ouvrières que l'homme au bout de ses bras porte sur toute la Création et qu'il élève vers Dieu.

On peut se fier à elle pour exploiter jusqu'aux plus infimes détails toutes les possibilités d'une situation et d'une forme données. Quand par exemple le thème de la palme, ou celui de la fougère, ou celui du champignon est mis au concours, elle soumet des variations par dizaines de mille. Elle se donne un mal énorme pour peindre sur la poitrine de ses oiseaux ou de ses poissons les armoiries qui leur appartiennent... Et d'autres fois, elle s'ennuie, elle fait la bête, elle s'obstine, elle se livre à tous les abus de la production industrielle, elle multiplie au dépens des types superbes les articles les plus communs, on dirait qu'elle ne peut plus s'arrêter. Ou bien, elle a reçu visiblement une commande et elle s'est arrêtée au milieu de l'exécution, on dirait qu'elle a trouvé cela trop difficile ou qu'elle s'est mise tout à coup à penser à autre chose. Elle rêve, elle bâille, elle dit oui, elle dit non, elle entend de travers, elle se livre à des calembours de sourde, à moins que ce ne soit de simples farces. Par exemple, on lui dit : Cheval, et elle fabrique aussitôt cette ridicule petite pièce de jeu d'échecs qu'on appelle un hippocampe, qu'elle lâche dans son aquarium. Elle dépose un dragon dans un pot de chambre. Ou bien alors elle est saisie d'un enthousiasme déplacé : on lui avait dit : Léopard, et elle fait un ichthyosaure ; on lui avait dit : Queue-de-cheval et elle introduit avec orgueil des equisetums aussi grands que des sapins et totalement inutilisables. Nous n'en finirions jamais de visiter les réserves, le rayon des laissés-pour-compte et des rossignols, des pièces manquées, des expériences et des écoles. Les conservateurs de muséums fouillent là-dedans avec attendrissement, comme un couturier parmi les robes de sa grand'mère. Mais ce qu'il y a de plus profond dans la nature, c'est l'humour, l'espièglerie, on dirait que Prākṛiti sait bien que son Créateur ne l'a faite que pour s'amuser avec elle, bien qu'elle fasse semblant de ne pas s'en apercevoir. Elle ne tient pas mal sa partie, elle est de connivence. Et quand on la gronde, elle ferme les yeux, et avec un sourire enchanteur, d'une rose aussi pure que le souffle d'une jeune fille elle exhale un papillon.

Pour ce qui est de la création de l'homme, le poète estime que Dieu a dû se servir de quelque organisme évolué. Cette hypothèse est acceptable, on le sait; et les théologiens ne « fronderont pas les sourcils » pourvu qu'on admette premièrement la création immédiate de l'âme spirituelle, et, secondement, la nécessité d'une transformation profonde de ce corps préexistant, dans lequel on suppose que l'âme est infusée (que ce soit un corps minéral ou végétal, ou animal). Citons ici les dernières pages de ce magnifique poème:

Mais pourquoi ser-ons-nous obligés de prendre la terre au sens littéral et de nous représenter l'Eternel s'abaissant à ce travail de potier ? Evidemment l'homme vient de la terre, mais il en vient par l'effort et la contribution de toute la Création coalisée. C'est à la terre, cet ensemble de plasticité au travail... que Dieu pour couronnement de son activité et de ses immenses études, demande un projet plausible, quelque chose qui soit capable de servir de support à Sa ressemblance, une ébauche, un croquis dont il soit possible de tirer un dessin. Est-il impossible d'imaginer la Nature à la fin de la Sixième Journée présentant à son Créateur une série de propositions et de maquettes ? Est-il téméraire de la concevoir, quelle que soit l'hésitation avec laquelle je m'abandonne à cette idée, produisant au-dessous du singe le plus réussi, une espèce de primate supérieur, capable peut-être d'user du feu et même de manier des instruments grossiers, comme le gorille aujourd'hui se sert d'une branche d'arbre ? qui a vécu familièrement avec certains animaux ne peut leur refuser une espèce d'âme et de personnalité, en dehors de ce qui est nécessaire à leur devoir général de chien et de chat. Après tout ni le feu ni l'usage des pierres n'impliquent absolument la présence de la conscience lucide et des idées générales. Les insectes sous nos yeux réalisent des exploits mécaniques bien autrement surprenants, telles les fourmis qui cousent des feuilles et qui cultivent des jardins. Saint Thomas nous dit que dans la forme embryonnaire de l'homme, l'âme végétative, puis l'âme sensible et animale, ont précédé l'âme intelligible. Si Dieu a daigné avoir compassion de l'une de ces misérables tentatives, Il aura pu vraiment lui dire ainsi qu'à l'orpheline d'Ezéchiel (XVI) : Ta racine et ta génération vient de la terre de Chanaan : ton père était Amorrhéen et ta mère était Céthéenne. Faut-il croire qu'Il ait daigné la prendre par la main, la redresser, lui insuffler dans les narines un esprit de vie et d'intelligence et en faire ce fils dont il est écrit : Voici Adam qui est devenu comme l'un de nous ?

Qui ne nous pardonnerait d'avoir transcrit

tout au long des textes d'une si belle venue ?

Charles Journet.

CAROLUS BOYER, S. J., *Cursus philosophiae ad usum seminariorum*. vol. I, in-8°, 560 p. 18, fr. français. Desclée de Brouwer, Paris, 1936.

Les manuels de philosophie scolastique m'ont en général déçu; beaucoup d'entre eux offrent un recueil de thèses qui ressemble à une collection de momies; plusieurs auraient pu être écrits, à très peu de choses près, au XVI^e siècle. C'est donc sans aucun préjugé favorable que j'ai abordé le Cours du P. Boyer; aussi, fus-je très agréablement surpris, en constatant que je me trouvais en face d'un cas exceptionnel. Il s'agit, en effet, d'un manuel vivant, et moderne au meilleur sens de ce mot. L'Auteur a de beaux dons pédagogiques; il sait rendre intéressantes les questions arides; son style est limpide et sa pensée facile à saisir; surtout, il s'agit et ordonne fort bien les questions, en sorte que l'élève se rend compte, à chaque instant, de quoi il s'agit, d'où l'on vient et où l'on va.

Très caractéristique m'a paru, à cet égard, l'introduction critériologique que l'auteur a placée au début de sa logique majeure. Les étudiants se perdent facilement dans le maquis de la critique, embroussaillé comme à plaisir; rien que par sa manière de poser et de diviser les problèmes, le P. Boyer dissipe bien des malentendus, et c'est une belle lumière que nous apportent ses solutions parfaitement équilibrées.

Outre l'introduction générale à la philosophie, et à la logique, ce premier volume contient une introduction à la philosophie de la nature et le début de la psychologie. Un deuxième tome complètera, cette année encore, l'ouvrage. La doctrine suivie est le thomisme des 24 propositions romaines, défendues avec conviction, mais sans acrimonie. L'Auteur, qui est fort au courant du mouvement philosophique et scientifique contemporain, ne manque pas d'en faire profiter ses lecteurs; il fournit en outre de précieuses indications bibliographiques; enfin sous forme de lectures, il cite des extraits importants soit de philosophes anciens, soit d'auteurs modernes comme Maritain, Mattiussi, de Tonquédec, Brunschvicg, Bergson, Lachelier, etc. Cette innovation paraît particulièrement heureuse, car elle permettra aux élèves d'entrer directement en contact avec de grands esprits. Il faut recommander chaudement cet exposé, solide et honnête, de la philosophie scolastique.

M. T.-L. Penido.

Russie.

HÉLÈNE ISWOLSKY, *L'homme 1936 en Russie soviétique*, Courrier des Iles, Desclée de Brouwer, Paris, 1936, 122 pages.

L'auteur a pour fin de montrer que l'homme nouveau, qui sort de la grande épreuve subie par la Russie soviétique, n'est pas l'œuvre du marxisme théorique. Il résulte d'une lutte héroïque de 19 ans contre la tyrannie du Parti. Il est l'œuvre positive des aspirations fondamentales du peuple russe vers la justice sociale et vers un idéal de transfiguration du monde. « Après 19 ans de persécutions, le gouvernement soviétique n'est pas parvenu à étouffer le sentiment religieux, qui a survécu d'une façon toute surnaturelle, ni le sentiment d'une justice sociale transcendante. Si le peuple russe a vu sombrer le monde pré-révolutionnaire, vers lequel le retour est impossible, s'il a acquis dans la souffrance et la lutte une dignité nouvelle, ce n'est pas pour bâtir la cité marxiste, mais sa propre cité, placée sous le signe d'une chrétienté régénérée ». Petit livre intelligent, lucide, passionnant. Il permet d'entrevoir pour quel dessein providentiel la tragédie du communisme russe a été permise.

Charles Journet.

NADEJDA GORODETZKY, *L'Exil des Enfants*, roman. Collection « Les Iles », 296 p., 12 fr. (argent français), Desclée de Brouwer, Paris.

Des enfants russes transplantés en France dès leur bas âge. On parle russe en famille, français à l'école et dans la rue. On parle de la Russie, de ce qu'elle était, de ce qu'on était, quand on y était. On était riche, on est pauvre ; on respectait la religion et le tsar, il n'y a plus de tsar et la religion orthodoxe qu'est-elle à Paris ? Quelle est donc la psychologie des enfants grandis dans de pareilles conditions ? Ce livre le fait sentir, qui est étrange et poignant. Les uns se laissent envahir par les idées occidentales, souhaitent une naturalisation. Beaucoup se font de la Russie une image chimérique et prestigieuse, d'après les livres, d'après les films soviétiques surtout. Le principal personnage du roman — si peu romanesque — une jeune fille, Nina finit par retourner en Russie, reprise par le pays sans doute, et plus encore par une idéologie vague et le désir de s'y vouer, effrayée aussi de ce qui l'attendait, si elle restait à Paris. Les autres mènent une vie dure et se constituent en cercles fermés, espérant le changement qui leur permettra de rentrer car ils n'attendent aucun avenir dans le pays

qui les a hospitalisés, où ils se sentent maintenant des intrus prenant la place et le pain des nationaux, dans le chômage et la misère générale. Nous avons peine à pénétrer dans ces âmes slaves, si différentes de la mentalité latine. Le livre pathétique de M^{me} Gorodetzky ouvre une nouvelle perspective sur les souffrances et le désarroi de notre siècle de barbarie.

Eugène Dévaud.

Lettres.

GÖTTE, *Le serpent vert*, conte symbolique traduit et commenté par Oswald Wirth, préface d'Albert Lantoin, 2^e édit. revue et complétée, Paris, Aux éditions du symbolisme, 1935, 202 pages.

Il faut faire effort pour aller jusqu'au bout de ce conte trop systématiquement abstrait et hermétique. Les symboles n'ont point par eux-mêmes une existence et une vie suffisantes pour séduire l'imagination et charmer l'attention. Mais l'auteur est Goethe. N'est-ce pas une raison suffisante pour se mettre en peine de déchiffrer les énigmes qui nous sont proposées ? Comment s'orienter dans ce jeu de devinettes ? O. Wirth rappelle que Goethe était Franc-Maçon, qu'il fut reçu dans la Loge *Amalia*, en 1780, promu Compagnon, puis élevé à la Maîtrise en 1782, Illuminé en 1783. Le conte est de 1795. Il y a là une nouvelle indication. Il est difficile de croire, en effet, qu'il ne reflète pas dans quelque mesure les événements de la Révolution française. M. Wirth, spécialiste en matière de symboles maçonniques, nous explique que le grand serpent vert inoffensif, qui devient lumineux en se nourrissant des pièces d'or semées par les feux-follets, est la franc-maçonnerie seule assez souple pour assimiler les vérités dangereuses proclamées par les Encyclopédistes, et seule capable de relier le passé à l'avenir. « Si le Serpent symbolise la vie initiatique, telle qu'elle se maintient grâce aux associations d'Initiés qui se succèdent, il faut admettre que l'initiative d'une étude approfondie du passé, en vue d'y découvrir les éléments de la construction de l'avenir, sera prise par la Franc-Maçonnerie. N'est-ce point elle qui remonte aux sources mêmes de la pensée humaine et s'efforce de moderniser les mystères de l'antiquité ? »

Que dire de cette interprétation ? Elle nous épargne les exégèses sexualistes que les freudiens ne manqueraient pas de donner, avec une imperturbable assurance, à ce conte de Goethe. Elle ne paraît pas dépourvue de vraisemblance. En un tel domaine, la seule critique possible serait de

proposer soi-même une explication plus séduisante. Nous n'allons pas, on le pense bien, nous livrer à ce jeu. Goethe écrivait, avec esprit, au prince Auguste de Gotha, qu'il ne comptait publier sa propre interprétation « qu'après 99 prédécesseurs, car, en pareil cas, ce n'est jamais que le dernier interprète qui capte l'attention ».

Disons que le culte de la sagesse ésotérique, telle qu'elle est conçue par Goethe, par la Franc-Maçonnerie, par certains hindouistes comme René Guénon, est une protestation contre le mystère surnaturel de cet Amour qui est venu chercher les hommes pour les délivrer de leurs misères et de la prison de leur moi. Il perpétue le péché de l'Ange, qui s'est complu en lui-même au point de refuser les avances du souverain Amour, et qui, depuis, est tombé sur la terre pour y devenir, comme le dit l'Apocalypse, le Séducteur des hommes, le grand Serpent, inoffensif pour ceux-là seuls qui ne lui résistent pas, mais dressé contre la Femme qui est l'Eglise, et son Enfant qui est le Christ.

Charles Journet.

HENRI MASSIS : *Blaise Pascal, « Les Pensées » classées et commentées par Henri Massis*, Paris, 1935, Bernard Grasset, 516 pages, 25 fr. fr.

Une *Introduction*, résumant l'itinéraire spirituel de Pascal, ouvre ce beau volume. M. Massis n'a pas de peine à rattacher la conversion de Pascal à des causes plus solides que l'« accident de Neuilly ». Il a raison encore, lorsqu'il déclare que le système janséniste comme tel n'« intéressait pas » Pascal. Mais il nous paraît moins heureux lorsqu'il essaie de caractériser l'œuvre formée par les *Pensées*. Pascal, certes, n'a pas voulu faire la théorie de l'Apologétique. Il a voulu construire une Apologie. Mais on va trop loin quand on dit que « l'apologétique pascalienne n'a rien de commun avec l'apologétique classique ». Dans son désir de nous présenter un Pascal réaliste, M. Massis écrit encore : « Loin de céder au vertige, ce géomètre s'affermir dans le réel et oppose à la raison orgueilleuse, enivrée de soi-même, le Dieu des théologiens, ce Dieu que nous connaissons comme nous connaissons les premiers principes de la science, et qui est au-dessus de la raison, mais non pas contre ». Mais le Dieu des théologiens ne se connaît pas comme nous connaissons les premiers principes de la science. C'est le *Deus absconditus*. Et Pascal le sait.

Dans la *Préface*, M. Massis résume ainsi son dessein : *Quand tout l'effort de la critique moderne s'est fait un devoir de briser ce qui est déjà en fragments, ne convient-il point de ressaisir ces morceaux de plus en plus épars et de les considérer dans leur lien probable et dans leur ensemble ? Sainte Beuve*

croyait qu'on avait ce droit, qu'on en pouvait user, et lui-même nous a donné l'exemple. C'est ce dernier plan, qui est celui d'une tradition confirmée par les recherches des plus récents commentateurs de Pascal, qui a servi ici de base de classement. Par souci de rendre le texte accessible à tous, on a pris soin de traduire en note la plupart des citations latines.

M. Massis a modifié une quinzaine de fois les lectures de M. Brunschvicg. Plusieurs de ces modifications nous paraissent heureuses (bien que nous ne soyons pas actuellement en état de les contrôler). Citons, par exemple :

Le peuple a des opinions très saines : par exemple 1° d'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la PRISE (Br. a : poésie).

L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté ; l'un en SUIVRE la nature (Br. l'un en la science de la nature.)

N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses VRAIES qui ne sont point la vérité même ? (Br. n'a pas : vraies), etc.

On nous avertit que le passage sur Salomon de Tultie est une glose d'un des amis de Pascal.

On note qu'un fragment barré a été rétabli dans le texte, où il doit figurer : *On cherche le repos en combattant quelques obstacles ; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il faut en sortir et mendier le tumulte.*

En faut-il davanatque pour signaler tout l'intérêt de cette édition des *Pensées* ?

Disons-le pourtant, elle pouvait être préparée avec plus de soin. A la seule page 408 nous relevons plusieurs fautes d'impression. Lire : *Somnum*, au lieu de : *Somnum*. Lire : I Cor., VII, 31, au lieu de I Cor., XVII, 31 (même erreur chez Brunschvicg). En outre, toutes les notes de cette page doivent être décalées, la première référence ayant été omise.

A la page 430, on renvoie à saint Thomas I, qu. 113, a. 10, ad 2. Or, il n'y a que huit articles dans cette question (ici de nouveau, l'erreur est transcrite de Brunschvicg) !

On aurait voulu que la *Table analytique* des « *Pensées* » fût plus complète. Un progrès sur l'édition Brunschvicg pouvait être ici aisément réalisé. Or, il n'en est rien. Pour le mot *Eglise*, par exemple, c'est la table de Brunschvicg qui est, de beaucoup, la plus copieuse.

Ces critiques ne nous empêchent aucunement de croire aux services que rendra l'édition de M. Massis. Entre autres, elle épargnera au lecteur les erreurs théologiques qui ne manquent pas dans l'édition Brunschvicg.

En terminant, louons sans réserve l'éditeur d'avoir joint au texte des *Pensées*, la *Préface* de

Port-Royal, le Mémorial, le Mystère de Jésus, l'Entretien avec M. de Sacy, et la merveilleuse Prière pour demander le bon usage des maladies.
Charles Journet.

HUBERT COLLEYE, *Idées du temps*, 2^e série. Librairie Pax, 12 place St-Jacques, Liège, 236 pages, 14. — fr., 1936.

Ce nouveau critique belge possède pour lui une rapidité de conception étonnante. En quelques mots il nous met au centre d'un écrivain. et nous en fait faire le tour. Ainsi de J. Malègue, l'auteur d'un roman de 800 pages, Augustin ou le maître est là, Gertrude von Le Fort, auteur au style classique, chantant la gloire extérieure de l'Eglise, la Rome chrétienne, Hilda Bertrand, beaucoup moins claire, plus touchante aussi, comme sacrifiée qui reste à l'intérieur de l'amour intime de Celui qu'elle reçoit. Citons le Cantique du Vitrail d'Edmond Joly, le grand Paul Claudel, courageusement défendu contre une certaine incompréhension néo-classique. Enfin des essais où l'on parle de tout, de Jeanne d'Arc, de Péguy, de Valéry, de Léon Bloy.

En résumé, cette façon de critique est hautement sympathique, elle a de l'élan, de l'amour, se base sur un fond chrétien, n'aime pas à faire les petites différences, à classer avec étroitesse. L'auteur pense que l'art ne peut être que chrétien, dans une Europe faite par les moines. Il y a là une erreur, imputable à cet élan que nous aimons. En justice, il faut reconnaître la possibilité d'un art non-chrétien, ne serait-ce que de Goethe et de Nietzsche, entre les plus grands. Pourquoi voiler cette vérité douloureuse? ne vaut-il pas mieux, comme Charles du Bos, parler de « spiritualité naturelle », se pencher vers ces esprits qui n'ont pas rencontré le Christ, déceler les raisons de leur aveuglement, le pourquoi des empêchements. Il y a là tout un domaine pour un critique chrétien. Une autre étroitesse, qui pourra s'effacer, se découvre dans cette approbation trop large de toutes les opinions de Léon Bloy, de son attitude injustement méprisante de la philosophie et de la théologie.

Un critique chrétien devra nous expliquer ce qui a poussé notre grand Léon Bloy à cet absolutisme (tempérament, imagination, soulèvement de la foi nouvelle). De même Léon Bloy voit le démon dans tout ce qui est appelé « moderne », le critique l'approuve entièrement. Ne sait-il pas que certains bourgeois trouveront Rimbaud, Claudel, démoniaques, que d'autres estimeront la peinture de Rouault, œuvre du démon en personne, puisque tout y sent des apparitions infernales? Il fallait une réponse au problème mal

posé par Léon Bloy, et tant d'autres. Nous espérons qu'Hubert Colleye, qui par ailleurs se rebiffe contre les faux-classiques, arrivera à une attitude plus généreuse à l'égard des artistes contemporains. Une sympathie à leur égard, et non une condamnation hâtive, peut seule leur permettre de progresser dans une voie qui ne peut être entièrement vaine, et tout à fait faussée.
Henri Ferrare.

CHARLES CLÉMENT, *Ma Jeunesse*. Editions Charles Bonnard, Lausanne. 188 pages, 1936.

Cette œuvre « illustrée d'une centaine de dessins originaux de l'auteur » nous rappelle « *Le hardi chez les Vaudois* » ce livre drôlatique de Paul Budry qui raconte l'entrée des Bernois dans le pays, illustré également par Charles Clément. Ces dessins sont humoristiques et pleins d'un sans gêne très curieux. (Pourtant leur auteur n'est pas quelconque). Il leur arrive parfois de nous faire frémir.

Le texte, au contraire, est d'une mollesse bien vaudoise, avec cette malice qu'on ne perçoit pas immédiatement, qui n'est pas toujours très agréable non plus, très courtoise.

Avec ses défauts qui sont ceux de la Suisse romande, ce livre a du bon. Il ne force à aucune lutte spirituelle, il va son petit train train, détaillant chaque chose, avec un réalisme minutieux. On reconnaît tout, une lutte contre les choses établies, la rêverie d'un polisson. Ce livre est très peu transposé; même les saltimbanques de Picasso, y viennent avec leur réalité trop crue.

Ce livre est ce qu'il est, on ne peut pas lui en vouloir, il est comme une plante poussée chez nous, un peu commune, très lac Léman, bateau sur la rive. On se demande en parcourant ces pages, si la caricature n'est pas une invention du diable. Il n'y a de la tendresse pour personne; on le ferme en pensant que cette jeunesse semble avoir manqué des dons réels de l'humilité et du cœur, qui sont les germes de toute sublimation.

Henri Ferrare.

GIOVANNI FERRETTI, *Le drame de Léopold Robert*. Librairie Payot, Lausanne. 1936, 76 pages, 1 fr. 50.

Ce livre permet de s'instruire du drame de Léopold Robert en quelques minutes. Il se rapporte souvent aux ouvrages de tête de Berthoud ou Florentin. Il veut nous démontrer que le suicide du célèbre peintre neuchâtelais, qui fut amoureux d'une étoile, Charlotte Napoléon, veuve de Napoléon-Louis, n'est pas dû au sentiment trop peu idéaliste de la jalousie, mais plutôt à l'attitude

plus élevée d'avoir vu à ses yeux son idole brisée. Charlotte s'était déplacée en vue de rencontrer à Rome, Odier, rival et ancien ami du peintre.

Pourquoi suivre Léopold Robert dans son romantisme, et ne pas en faire un portrait d'homme? On aurait découvert que la littérature du XIX^e siècle, ne parvenait pas à orienter les plus banales déceptions. Les Vénitiens ne voulaient pas rendre des honneurs funèbres à un « suicidé », cela en bons catholiques. Le talent doit-il excuser toutes les erreurs humaines ?

Henri Ferrare.

HENRI GHÉON, *Le Noël sur la place* ou les enfances de Jésus. Jeu en trois parties sur les cinq mystères du Rosaire. André Blot, éditeur, Paris. 1935, 139 pages.

La poésie se perd à perte de vue dans l'inexistence des sujets. Un chrétien ne peut se contenter d'un jeu verbal, serait-il virtuose. Ce jeu des mystères joyeux se rapporte aux événements que tous les fidèles ont à la mémoire. Chacun a une représentation différente de l'objet de sa méditation, il se fait un tableau intérieur avec des éléments pris dans la réalité actuelle. Ainsi l'œuvre de Ghéon qui parvient par endroit à beaucoup de douceur, demeure simple et populaire. Je ne crois pas cependant que l'originalité du moyen âge puisse se reproduire aujourd'hui. Notre rire n'est plus si bon. Lorsque nous voulons être simple, nous cotoyons une trivialité sans fraîcheur. Les ressources de la poésie moderne, éloignent d'une pieuse et correcte narration. Un quelque chose des grands mystères la transforme en obscurité douloureuse. L'humanité du Christ nous captive peut-être moins que sa divinité. Dans Ghéon, nous rencontrons son humanité, nous la comprenons, nous admirons sa perfection morale. Combien plus hautes et presque inaccessibles au théâtre sont les perfections cachées de la divinité. Après avoir trop « naturalisé » le Christ, notre époque est à la recherche de son mystère. Je crois que le mystère est la nourriture du peuple, autant que de l'élite.

Henri Ferrare.

Michel SEUPHOR, *Dans le royaume du cœur*. Préface de Stanislas Fumet, collection « Témoignages chrétiens », R.A. Corrèa, Paris.

C'est l'élan de ce livre qui est un témoignage plus encore que les choses qui s'y trouvent exprimées. Ce que l'auteur dit en faveur de la liberté de l'amour, de cet amour qui est la grâce, il sait, tout comme nous, que cela vaut contre le ratio-

nalisme, non contre la raison ; que cela vaut encore contre la lourdeur des chrétiens, ouailles ou pasteurs, non contre l'Eglise qui, bien qu'elle contienne des pécheurs, beaucoup de pécheurs, est à la fois tout entière sainte et visible. Mais le souffle qui agite les feuilles de ce livre nous apporte une fraîcheur délicieuse. Où trouvera-t-on l'enfance du cœur sinon chez cet auteur ? Et combien de pages qui nous touchent ! Depuis celles presque trop vécues, puis-je le dire, presque gênantes des *Confidences à une morte*, jusqu'à d'autres qui sont pleinement séduisantes :

Si quelque chose, vous paraissant précieux, vous tombe des mains, dites-vous bien que c'est Dieu lui-même qui vous le prend ou qui permet qu'il vous soit pris par de malignes forces.

Pleurez un peu et tâchez de remercier quand même. Car vous devez savoir que Dieu ne saurait vous priver de ce qui est bon et juste.

Ce qu'il nous ôte c'est pour nous débarrasser, et la valeur de ce qu'il ôte il la rend au centuple.

Seulement, voilà,

Nous ne sommes pas prompts à voir les dons de Dieu, à cause de la corruption de l'œil.

Où encore :

La distance est infinie entre « un enfant va naître » et « un enfant est né ».

Nous étions deux, deux êtres bien distincts que Dieu a envoyés en messagers l'un près de l'autre. Deux messagers-mendiants. Nous sommes trois personnes, nous sommes une société.

Nous travaillons ensemble dès ce jour, à la cité vivante.

La grande sincérité de Seuphor, sa haine absolue du mensonge, l'on pousse à faire ce qu'il ne veut pas qu'on appelle une folie. Il a quitté Paris, en se mariant, pour vivre, pauvrement bien sûr, à Anduze. Il rédige un journal dactylographié bimensuel, qu'on voudrait savoir plus connu, et où il nous fait part de ses découvertes. Mais Seuphor pourra quitter l'autobiographie. Qui ne sait qu'il y a beaucoup de ressources dans le royaume de son cœur.

Charles Journet.

Arts.

GINO SEVERINI, *Ragionamenti sulle arti figurative*, 43 tavole fuori testo, edit. Ulrico Hoepli, Milano, 1936, 270 pp., 15 lire.

C'est une joie de retrouver, dans ce volume de la grande collection milanaise, la sensibilité l'intelligence, le cœur de l'artiste si subtil, si délié, si ouvert aux recherches de son temps, si mêlé à l'évolution de l'art contemporain, que nous aimons en Suisse romande, et qui rend ici un

hommage délicat à notre pays, puisqu'il assure que l'art religieux y peut rencontrer, plus qu'en France et en Italie, des conditions de réalisation exceptionnellement favorables. Ce recueil limpide présente les écrits les plus importants publiés par Severini en ces dernières années, et condense toutes les expériences significatives de sa vie de peintre. On y rencontre un homme dont le cœur demeure jeune, toujours prompt à croire à l'espérance et avec qui la conversation commence à s'engager sur les sujets les plus élémentaires (on sait que ce sont toujours les plus difficiles): le dessin, la caricature, la couleur, le ton, la valeur, le clair et l'obscur, l'imitation et la représentation, la décoration, la peinture de chevalet, la peinture murale, la mosaïque. Puis avec les études sur Manet, Picasso, Cézanne, Matisse, Renoir, les Surindépendants, c'est à toute l'évolution de la peinture française que nous assistons, rattachée à Ingres et à Delacroix « ces deux points complémentaires sur la ligne de l'art », et à la grande tradition qui va de la *Piété* d'Avignon jusqu'à Corot. Car, de tous les peintres italiens, Severini est, et restera toujours le plus français.

Ce qu'il nous plaît par dessus tout de louer dans ce livre, c'est le grand élan de foi qui le traverse. Severini voit trop haut pour s'arrêter un seul instant à la notion de l'art pour l'art. *L'objet de l'art, c'est l'œuvre. Mais cela ne veut pas dire que l'artiste doive considérer comme fin dernière de son activité, la fin de son art, la beauté de son œuvre. En tant qu'homme, il faut au contraire qu'il travaille pour quelque chose d'autre. En tant qu'homme, si l'artiste est fort, il peut travailler pour tous les buts humains qu'il voudra. Certes, il ne faut pas confondre l'habitus moral et l'habitus artistique, et il est mieux de ne pas s'en prendre directement à l'habitus artistique, mais on peut le nourrir par une « augmentation » de l'être, « augmentation » qui ne peut venir que d'un principe éthique, et ce principe ne peut être que l'éthique chrétienne de laquelle dérivent vingt siècles d'art et toute une culture qu'il nous incombe précisément de soutenir et de continuer. Peut-être ne peut-on pas établir comme règle que le progrès de l'être commande le progrès de l'ordre purement artistique; toutefois il est évident que tel est l'homme, tel est l'artiste, comme a dit Goethe. Severini cite à ce propos, en italien, un peintre dont le nom pourrais surprendre quelques lecteurs. C'est Renoir qui a écrit que les règles établies sous l'influence du sentiment religieux avaient des fondements si solides que, jusqu'à la période révolutionnaire, ce qui en subsista fut suffisant à maintenir l'art à un niveau supérieur dans les peuples de culture catholique. Et c'est délibérément que j'emploie l'expression culture catholique. Severini ajoute ces ré-*

flexions profondes: Vraiment la société moderne est encore construite en grande partie sur la culture chrétienne, alors que nous sommes nourris d'une morale anti-chrétienne. Bien plus, on peut dire que nous agissons à l'égard du catholicisme, comme celui qui entrerait dans une famille pour bénéficier de tous ses avantages et, dans le même temps, pour en bouleverser l'ordre. On le voit, ce sont tous les problèmes que pose l'art, depuis les plus techniques jusqu'aux plus universels, qui sont étudiés dans ce livre par un homme à qui conviennent véritablement les deux grands noms d'artiste et de croyant.

Les quarantes reproductions qui ornent l'ouvrage sont non seulement très belles. Elles sont groupées de façon à s'éclairer mutuellement, et chacune d'elle est accompagnée d'une brève légende qui en dégage une leçon. Au lieu d'entourer le texte, elles l'illustrent véritablement.

Charles Journet.

PAUL FIERENS, *Gino Severini*, collection « Art italien moderne », éditions des Chroniques du jour, Paris, 1936, in-quarto, dix pages de texte, 35 grandes planches.

Dans une excellente introduction, Paul Fierens résume l'évolution artistique qui a conduit Severini du *Bal Tabarin* au portrait de Ramuz et à la conque absidiale de Notre-Dame du Valentin de Lausanne. Il montre avec justesse que cette évolution est une éclosion, un progrès, non un reniement. Severini ne renie rien de ses tentatives antérieures, et il n'a rien à renier d'une personnalité qui lui fut donnée, cela va de soi — le don, nul effort n'y supplée — mais qu'il s'est appliqué à développer méthodiquement, à enrichir de toutes les façons et, comme il le dit, à « construire ». « Il y aurait encore tant de choses à apprendre, et peut-être une plus grande simplicité, une plus grande clarté à atteindre; avec le secours de la Providence, je pourrais faire encore des progrès ». Voilà ce que nous écrivait de Rome — où depuis un an il réside — ce grand chercheur, ce grand travailleur, ce grand modeste, dont l'œuvre, au-dessus de tous les « mots d'ordre », est la fleur d'un ordre nouveau.

C'est bien en effet cette impression d'une évolution continue vers un ordre nouveau qui se dégage des grandes et belles planches de ce recueil.

Charles Journet.

La Quinzaine de l'Art suisse, à Berne.

A l'exception de la Poésie, toutes les Muses s'étaient donné rendez-vous dans la ville fédérale: la Musique, la Tragédie, la Comédie, la Danse,

l'Eloquence; puis la Peinture et la Sculpture, qu'abrita l'Architecture. Elles ne témoignèrent pas toutes d'un talent égal. Dans son ensemble, pourtant, leur effort est digne de louanges. L'impression demeure, notamment, qu'on travaille, en Suisse, parce qu'on a quelque chose à dire; et ce quelque chose, on veut le dire normalement, au sens où Cocteau demande du « pain musical ».

Bornons-nous à des remarques générales et, comme les Romands ont eu la part congrue, en ce qui concerne le théâtre et la musique, nos premières notes ne concerneront que la Suisse allemande.

Les concerts et spectacles de Berne laissent le souvenir d'un art sobre, fort, constructif. Ni névrose ni sentimentalité. Dans la ligne de leurs grands devanciers, nos Confédérés continuent de se trouver une âme. Schoek n'est pas indemne de tout germanisme; mais sa ligne propre n'en est pas moins autonome. Willy Burkhardt et Mœschinger écrivent une musique très cérébrale et d'une portée vraiment universelle. Le théâtre suisse allemand, en revanche, se montre fortement enraciné au sol. *Der Heilige Held* (le Bienheureux Nicolas de Flue) de von Arx marque, dit-on, un magnifique progrès sur le *Novarra* du même auteur. Et si le dramaturge est encore loin d'atteindre à l'ampleur du *Marignan* de Hodler et du *Printemps Olympien* de Spitteler, il se montre cependant profondément humain, vigoureux et sain. Tantôt wagnérienne (dans *Penthesilée*), tantôt genre folklore (dans *Der Heilige Held*), tantôt anglo-prussienne (dans *Hopsa*), la décoration théâtrale n'a pas trouvé, malgré les grandes qualités d'un Kohlund, l'artiste éminent du Théâtre de Berne, la fermeté de conception à laquelle on est en droit de s'attendre de la part des Suisses-allemands. Mais c'est surtout dans le domaine de la danse qu'il y a encore tout à faire. L'Allemagne, comme l'Europe entière, est à cet égard en plein chaos. Mais ce n'est pas ici le lieu de nous attarder à ce problème, si passionnant soit-il.

Malgré l'éloge que mérite donc l'effort de nos Confédérés, on n'y peut pas reconnaître encore le signe régénérateur de la scène, lyrique ou dramatique, que nous attendons.

Il en est tout autrement dans le secteur des Beaux-Arts. L'architecture moderne a fait sa trouée, ou du moins la construction moderne. La révolution matérielle est accomplie et plusieurs en ont déjà tiré un parti très honorable du point de vue de la beauté. L'aile toute récente du Musée des Beaux-Arts, où se trouve la XIX^e exposition nationale des peintres et sculpteurs, est une immense réussite du point de vue fonctionnel; du point de vue de l'art, hélas, elle laisse beau-

coup à désirer. Elle répond à la Bibliothèque nationale et au Musée d'histoire naturelle, qui me paraissent être des monstres, sous le rapport du beau. Le nouveau quartier du Spitalacker, en revanche, me paraît assez harmonieux et j'incline à penser que notre siècle collectiviste a trouvé un style dont l'application à l'édifice isolé est particulièrement difficile. L'absence de modénature en stérilise les murs. Aucun accent, aucun relief n'y peut encore naître. Aussi les nombreuses et belles statues exposées à Berne demeurent-elles totalement étrangères à leur cadre architectural. La lumière, il est vrai, les y fait admirablement valoir.

Déplorons donc que François Baud ait été exclu de l'exposition. Sa place y était d'autant plus marquée qu'on y trouve, d'une part des œuvres excellentes et un concours sculptural auquel il devait être associé, d'autre part, quelques médiocrités qu'on aurait avantageusement pu laisser de côté.

Milo Martin présente, à côté d'une *Ethiopienne* de très belle venue, une *Statue de parc* qui confine à la perfection. C'est l'œuvre la plus classique du Salon et elle montre l'aboutissement du long effort fait chez nous pour adapter à nos climats la leçon des Grecs. Depuis Pradier, quel chemin nos artistes n'ont-ils pas parcouru !

Notre coreligionnaire de Stans, von Matt présente notamment une *Jeune Fille à la colombe*, fragment d'un monument à Isabelle Kaiser, qui est faite de beaucoup de force et de subtilité. Von Matt a quelque chose à dire. Il est dommage qu'un certain esprit de système vienne artificiellement figer le hiératisme de bon aloi qui l'inspire.

Un sculpteur zurichois, Probst, expose une statue qui est une magnifique promesse — car les autres ouvrages de cet artiste sont bien informes. Je trouve proprement haïssable la statuaire dynamique, les Niobés et les Hercules anciens et modernes. Dans sa *Jeune Fille à genou*, pourtant, Probst a trouvé une note d'un pathétique si plein, si dénué de recherche et d'un métier si sobre qu'on lui pardonne d'avoir mutilé les bras de son modèle et de s'être permis quelques singularités inexpliquées.

Les peintres ne nous apportent rien de proprement neuf. Mais leurs dons se sont magnifiquement épanouis. Les belles et bonnes choses abondent. Mais comme je voudrais me borner ici à marquer la tendance de nos artistes, je dirai simplement ce que me faisait remarquer un Bâlois, c'est que l'impressionnisme français est maître du terrain, les Böcklin, Hodler, Stuckelberger, Anker, Buri n'ayant pour ainsi dire aucun successeur. Soulignons, d'autre part, le progrès no-

table, dit décoratif. La *Clio* et la *Statue* de Th. Bossardt, puis l'*Ange de la paix*, de Maurice Barraud me paraissent remporter la palme. Ils ont atteint à un art si ferme et si allégué à la fois que la Poésie s'y joue en pleine liberté. Mentionnons à côté d'eux les trois panneaux de Cingria, où la fantaisie s'allie à un sens rigoureux de la composition. Bischoff est le seul graveur qui se soit imposé à notre attention. Une aisance exquise combat ce qu'il pourrait y avoir de trop intellectuel dans son art. L'*Annuaire romand de St-Luc*, qui vient de paraître, donne une haute idée de la maîtrise de cet artiste.

Elsi Giaque, et Carl Roesch présentent des mosaïques un peu ternes, mais d'un caractère sobre et vigoureux. Quant aux vitraux, ils sont fort nombreux. Des travaux présentés aucun pourtant ne m'a donné la joie intime que vous procure les verrières de Cingria, par exemple. Je nommerai cependant la *Montée à l'alpage* d'Edmond Bille et les *Anges* d'Otto Staiger, enfin les deux cartons de Fred. Stauffer.

Constatons, en résumé, l'intérêt toujours plus marqué des artistes pour les arts complémentaires de l'architecture: relief, peinture murale, mosaïque, vitrail. Aux architectes à comprendre la portée de ce mouvement de collaboration.

André Secretan.

Annuaire Romand de Saint Luc, 1936.
A Fribourg, chez Galley & Cie, imprimeurs-éditeurs.

Nous nous faisons un plaisir de reproduire l'*Introduction* de ce bel annuaire, imprimé avec goût, et présentant, avec de beaux bois de Jean-Louis Gampert, et de Henri Bischoff, plusieurs photographies d'œuvres d'art et quantité de renseignements sur les artistes romands. Nous accompagnons l'*Almanach Romand de Saint-Luc* 1937 de nos vœux les plus fraternels.

Le groupe romand de St-Luc se proposait d'éditer à partir de 1936 un almanach qui servirait à la fois de calendrier et d'annuaire pour ses sociétaires et leurs amis. La difficulté de trouver un éditeur et de réunir les matériaux nécessaires à cette entreprise ne nous ont pas permis d'être prêts assez tôt pour éditer cet almanach, de manière (à ce) qu'il pût être utilisé pour 1936. Pour y suppléer cette année, nous publions cet annuaire qui ne contiendra que des renseignements concernant notre société et quelques photographies comme témoignage de notre activité. Mais pour préparer nos sociétaires à l'almanach de 1937 qui verra le jour à la St-Nicolas de l'année que nous venons d'entamer, nous avons pensé donner à notre annuaire le même format que cet almanach et illustrer sa couverture avec un des

bois de Jean-Louis Gampert, destiné à paraître, avec un certain nombre de gravures d'autres artistes de chez nous, en regard des douze mois du calendrier. Cet almanach comprendra un calendrier liturgique établi par les soins de M. l'abbé Stuckelberger, un conte inédit de Gonzague de Reynold, le prologue d'un mystère, des poèmes, de la musique et des récits de voyages. Il contiendra le récit de l'activité du groupe romand de St-Luc au cours de 1936 seize photos commentant ce rapport, la liste de nos membres et nos règlements. Nous ajouterons comme partie récréative une page sur la mode, une sur la gastronomie en terre romande, des recettes de cuisine régionale, des mots croisés et un rébus. La couverture en couleur sera gravée par Henry Bischoff. La société de St-Luc est une société suisse ayant comme objet le développement de l'art religieux. Elle fut fondée en 1924 sous le nom de Societas Sancti Lucae, à l'issue du Katholikentag de Bâle. Jusqu'en 1932 c'était une société suisse ayant comme siège central Lucerne. Depuis 1932 elle s'est séparée en deux groupes: le groupe alémanique et le groupe romand. Ce dernier comprend tous les sociétaires habitant les régions où l'on parle français, italien et romanche. Jusqu'en 1933 la société de St-Luc a publié un annuaire bilingue *Ars sacra* que remplacera désormais pour la Suisse latine notre almanach. C'est en demandant la protection de notre saint patron St-Luc et de la Ste-Vierge Marie que nous lancerons pour la fin de 1936 cette modeste publication qui grâce à leur protection continuera à paraître, espérons-le, durant de longues années.

Ars Sacra, 1936, *Schweizerisches Jahrbuch für Christliche Kunst*, Gebr. Hess, Basel.

Nous y trouvons quelques reproductions intéressantes. Une tête du bienheureux Nicolas de Flue, de M. Burch, formant un détail du reliquaire du frère Nicolas. Les yeux clos, dont la ligne de la paupière légèrement en relief dessine un fin ourlet, la bouche entr'ouverte comme pour aspirer l'air une dernière fois, une ride prenant naissance aux ailes du nez et s'effaçant dans le bas du visage: c'est une figure de souffrance, saisissante et belle. Les cheveux taillés comme des copeaux, la barbe courte derrière laquelle descend le cou maigre, ajoutent encore à l'expression douloureuse de la physionomie.

La Madonna en bois, de B. Gasser, qu'on vit à Fribourg durant l'exposition d'art religieux lors du Congrès catholique de 1935. Une Vierge mince, encore enfant, mais dont les traits graves et la bouche close trahissent le pressentiment de la souffrance future. «Voilà mon Fils» semble-t-elle dire en présentant Jésus qui tient la boule du

monde dans ses toutes petites mains et la regarde comme un enfant considérant attentivement une grosse balle à jouer.

Un saint François d'Assise, de Léo Steck, aux yeux profonds; un tabernacle de A. Stockmann sur lequel les personnages sont sculptés, hiératiques, presque trop sévères derrière leurs yeux clos. Plusieurs vitraux, de dessins et de conceptions différents, signés Hans Stocker, A. Oesch, A. Wanner; des projets pour diverses églises: de J. Schütz et de Ernest Rehm, pour l'église Don Bosco à Bâle, de Fritz Metzger et de A. Stalder pour l'église de Zoug. A côté de ces esquisses dénotant le souci d'une architecture nouvelle, c'est l'église de Birmenstorf, de A. Higi; façade claire dont les trois fenêtres rapprochées accueillent le soleil, clocher blanc dont l'origine se trouve chez nous, le clocher qu'il faut dans la campagne suisse. La touche moderne se reconnaît dans ce que le cadran de l'horloge et l'ouverture éclairant l'intérieur sont côte à côte et non point l'un au-dessus de l'autre, comme autrefois, et dans ce que la croix qui le surmonte est légèrement plus haute également que les croix du siècle dernier.

Un « Calvaire » de A. Schilling; le saint Joseph de l'église de Flawil, par A. Magg; un saint Charles de granit à Lucerne, de E. Bick; un Christ en relief, à Niederuzwil, de A. Blöchliger; une tapisserie « Alpegen » de Erna Schilling; l'intérieur de l'église de Niederuzwil, de K. Zöllig.

La revue *Ars Sacra* nous offre encore un article substantiel du Père Damase Zähringer, O.S.B.: « L'Art chrétien conçu dans l'esprit de la liturgie ». Lorsque l'art dépeint le même thème que la liturgie, il faut qu'il le fasse selon l'esprit de la liturgie, celle-ci représentant par son culte ce que Dieu a révélé; elle est l'expression de ce qu'il y a de plus grand, de la réalité de notre rédemption. Le Père Zähringer prend comme exemple la liturgie de la Passion et celle de Noël. Les temps modernes, en traitant la Passion, ont laissé des créations remarquables par la douleur dont sont empreints tous les personnages. Temps du Carême, et de la Passion, temps de deuil, mais aussi préparation à la fête de Pâques. La Résurrection suit de près le Vendredi-Saint, le soir de la Crucifixion est proche de l'aube de Pâques, et quand les artistes raidissent leurs personnages dans une douleur implacable et tragique, ils ne saisissent pas complètement ce que chante la liturgie de ces jours-là: l'espoir de la Résurrection naît, fragile et lointain, mais réel.

Il en est de même pour les tableaux, statues et autres compositions se rapportant au temps de Noël. Trop d'artistes se sont attachés à l'Enfant-Jésus, attendrissant dans sa faiblesse de nouveau-né. Mais cet Enfant est Dieu, il reçoit les

justes hommages des bergers et des Mages; il faut le revêtir d'une majesté divine; c'est un tort de l'entourer de détails fades, dénotant une féminité trop mièvre.

Suivent une discussion sur les honoraires que sont en droit de percevoir les artistes pour leurs œuvres, par l'Abbé A. Süss, et de la plume de A. Higi, un regard sur l'exposition d'art religieux à Fribourg en août et septembre derniers.

Un article de Paul Claudel, traduit en allemand par le Dr. Paul Hilber termine la partie littéraire de la revue *Ars Sacra*: « Le Goût du fade ». Le XVII^e siècle nous a donné le sens des proportions, l'éloquence et la majesté, le XVIII^e l'esprit, la grâce, la légèreté, le style Louis-Philippe, sa sagesse assise dans un art bourgeois cosu. Mais que nous apporte notre siècle ? La décadence de la statuaire religieuse provient du goût faussé du peuple, de ce que beaucoup d'églises ne sont fréquentées que par quelques vieilles femmes ignorantes, de ce que, aussi, le clergé n'a pas fait appel à des maîtres tels que Rodin, Carpeaux, Bourdelle, Maillol, Despiau, mais à des bâtisseurs de second, de troisième ordre. Cependant depuis quelques années un progrès véritable se fait jour dans l'art religieux; des artistes comme Dom Bellot, Maurice Denis, Desvallières, Cingria, Charlier, Severini ont fait leur preuve. L'art chrétien n'est pas mort sous une eau bourbeuse, mais il cherche sa voie, pour s'acheminer ensuite sans entrave vers une vie nouvelle.

M. B.

Pédagogie.

EL. HUGUENIN, *Les enfants moralement abandonnés*, 224 p. Editions du Cerf, Juvisy, 12 fr. (argent français).

Cet onzième volume de la collection « Les sciences et l'art de l'éducation » répète et complète celui de M^{me} Loosli-Usteri sur *Les enfants difficiles*. Je lui souhaite, en France, et chez nous aussi, des milliers de lecteurs. On se rendra mieux compte, en le méditant, de l'infamie criminelle d'une organisation sociale qui produit nécessairement de tels déchets. M^{me} Huguenin signale la misère physique comme cause de la misère morale. Elle s'abstient systématiquement de signaler la misère religieuse, comme elle s'abstient de compter la religion parmi les moyens de relèvement de cette jeunesse en voie de perdition, encore qu'elle décrive les heureuses méthodes de deux ou trois maisons tenues par des religieuses, en Belgique, sinon en France.

Trop rares maisons ! Non qu'il n'y en ait d'autres. Mais M^{me} Huguenin se plaint légitimement

de ce qu'elles n'ont pas su profiter des progrès des sciences psychologiques et pédagogiques accomplis depuis trente ans et plus. Aussi devons-nous féliciter M. le Professeur Spieler d'avoir créé, grâce à son énergie et son savoir-faire, cet Institut de pédagogie curative, annexé récemment à l'Université de Fribourg; le but qu'il se propose est justement de pourvoir les maîtres, et spécialement les Sœurs des établissements religieux, des moyens les mieux appropriés à la rééducation de la jeunesse abandonnée, difficile, irrégulière et délinquante. La religion n'en est pas exclue, et combien j'aurais souhaité que les normaux eussent les leçons de catéchisme que j'y ai entendues.

Eugène Dévaud.

MARIE FARGUES, *La formation religieuse des enfants du peuple dans le milieu déchristianisé*, 120 p. Spes, Paris, 5 fr. (argent français).

Cet opusculé me paraît résumer toute la science et toute l'expérience de l'admirable catéchiste qu'est M^{me} Fargues en faveur d'enfants vers lesquels se porte son zèle d'apôtre avec prédilection: les abandonnés, les patens des milieux déchristianisés. Il faut commencer par les notions les plus rudimentaires; il faut se contenter des connaissances essentielles; il faut retenir une attention fugitive; il faut surtout éveiller le sentiment religieux dans des cœurs qui n'ont pas même appris à éprouver les sentiments humains les plus élémentaires. Comment faire? Lisez Madame Fargues; elle est de bon conseil. Ce qu'elle propose peut être utilement employé dans les milieux « christianisés », qui ne laissent pas d'être bien entamés au reste, par l'indifférence ou tout au moins la négligence.

Eugène Dévaud.

FRANÇOIS MAURIAC, *L'éducation des Filles*. Ed. Corrèa, Paris, 80 pages.

L'auteur de tant de destinées de femmes, depuis *Genitrix* jusqu'à Thérèse Desqueyroux, avoue n'avoir point pensé une heure à leur éducation. Il y réfléchit donc, la plume à la main, et découvre qu'elles ont à rester ce pour quoi Dieu les a faites, pour enfanter les fils des hommes à la vie de la chair, puis à celle de l'esprit, à moins qu'elles ne se constituent mères des enfants des autres et de ces autres enfants malheureux que sont les pauvres et les malades. Il faut les élever pour ce qui est leur tâche de par la nature même. A part cela, il n'y a guère de différence entre la manière d'éduquer les garçons et les filles, mais justement, « cela » est considérable et change toutes les perspectives. Notons que ce romancier

souhaite que les jeunes filles ne lisent guère les romans, encore qu'il ajoute: « L'air du temps, je le crains, sera plus fort que nos préférences ».

Eugène Dévaud.

EDOUARD FROIDURE, *Toi qui commences à aimer*. 1 vol., 228 p., Edition universelle; 53, rue Royale, Bruxelles, Editions Mariage et Famille, 86, rue de Gergovie, Paris, 12 fr. (argent français).

Encore un! Si chacun des livres, brochures, articles publiés sur l'adolescence depuis le commencement du siècle avait affirmé ou converti un seul adolescent, le monde serait transformé devant Dieu et devant les hommes. Celui-ci est original en ce qu'il ne veut être un livre ni « d'initiation » — il suppose qu'elle est faite — ni d'éducation de la pureté au sens de la répression de la sensualité. Il se propose d'aider le jeune homme et la jeune fille à dominer et diriger le sentiment qui les porte l'un vers l'autre, qui n'est point encore de l'amour, qui ne le deviendra que dans trois et quatre ans, en se fixant. Que faire en attendant?... Mais justement: attendre. En se durcissant le cœur? En lui faisant subir je ne sais quelle congélation? M. l'abbé Froidure connaît trop bien la perdue adolescence pour croire à la nécessité d'une pareille tentative: « Toi qui commences à aimer, mets ton cœur au frigidaire ». Alors quoi?...

Hé bien, lisez le livre et vous saurez. Vous y trouverez en outre de fines analyses, des variations aussi pertinentes que spirituelles sur la mode, le flirt, le sport à deux et sur de nombreuses déviations sentimentales. Seulement, soucieux de se tenir dans les limites du sentiment, M. l'abbé Froidure semble oublier que, tout proche, gronde la passion en effervescence, comme un botaniste qui s'attarderait à observer des fleurs « intéressantes » au bord d'un volcan dont le cratère bout et s'appête à cracher un jet de lave qui risque de l'emporter, lui et son butin.

Et puis, quant à moi, j'ai perdu confiance en l'efficacité de ces finasseries psychologiques, même imprégnées de christianisme. L'unique argument qui porte est celui-ci: « Qui veut me suivre, qu'il prenne sa croix — l'attente fait partie de cette croix — qu'il se la mette sur ses épaules » non pas seulement pour la porter, mais pour y crucifier sa chair et son cœur.

Il est adjoint à cet ouvrage une utile bibliographie de 150 publications sur l'éducation du cœur juvénile, avec une brève appréciation qui m'a paru judicieuse, pour ceux du moins que je connais.

Eugène Dévaud.

JULES RENAULT, *Nos adolescents*, 142 p., Lethiellieux, Paris, 8 fr. (argent français).

Dire que M. Renault est le pédagogue de l'éducation familiale, c'est insuffisant; il en est l'apôtre intrépide et bienfaisant. Il a publié pour les parents plus de vingt volumes et dirige la vaillante et vivante revue *l'Education familiale* depuis plus de vingt ans. On comprendra quelle expérience et quelle science ont servi de solide fondement à ce nouvel ouvrage et combien pertinents sont les conseils qu'il donne à ceux qui doivent comprendre, aimer, guider les adolescents. L'adolescence est une nouvelle naissance, selon Stanley-Hall, l'historien-psychologue américain de l'âge prétendu ingrat, qui n'est que difficile, mais très difficile parfois. On conçoit que bien des parents soient désorientés en face d'un enfant qu'ils ne reconnaissent plus. L'ouvrage de M. Renault les aidera à déchiffrer un cœur nouveau, et, ce qui vaut mieux, à savoir comment le traiter sans le blesser ni l'éloigner.

Eugène Dévaud.

ANDRÉ BERGE, *Education familiale*, 254 p., Editions Montaigne, F. Aubier, Paris, 15 fr. (arg. français).

L'éducation dont l'auteur décrit les traits est celle d'une famille indifférente au point de vue religieux; elle est celle de l'honnêteté naturelle de la morale neutre. L'éducation familiale a moins profité que la pédagogie scolaire des bénéfices apportés par les études psychologiques contemporaines. L'auteur, remarquablement informé de ce qui a été publié en France dans ce domaine, s'est imposé la tâche de renseigner les parents et de leur proposer des procédés d'éducation moins routiniers. Ceux-ci remplissent en particulier deux chapitres compacts qui sont comme les colonnes maîtresses du livre: *Préservation de la sensibilité* et *Formation de l'automate*, que l'on peut traduire approximativement: formation de la conscience et formation des habitudes. L'ouvrage est dense, concis, d'un raisonnement serré; sa lecture n'est point récréative. Mais qui se sera imposé la peine de le lire, qui n'excède d'ailleurs pas les capacités d'un lecteur sérieux, y trouvera beaucoup de suggestions excellentes à côté de

quelques opinions contestables, car la morale de l'honnêteté naturelle est la nôtre aussi, encore que nous la tenions pour insuffisante et inefficace sans son fondement religieux, décevante surtout, puisqu'elle ne nous conduit point à notre vraie fin.

Eugène Dévaud.

GEORGES. DURAND, *A ceux qui aiment l'enseignement*, Imprimerie J. Guerry, 1935, 16 pages.

Réflexions sur l'enseignement secondaire, souhaitant un allègement des programmes et un meilleur souci de formation de l'esprit et du cœur. Le moyen? Si j'ai bien saisi, renoncer à être complet, découper dans le programme comme des ensembles de leçons, sur lesquels on restera le temps qu'il faut pour les avoir pénétrés à fond et en avoir tiré tout le bénéfice de culture en faveur de « la floraison normale de la personne humaine ».

Eugène Dévaud.

R.-H. BENSON, *Initiation*, roman traduit de l'anglais par X. Chauthann, 2 vol., 242 et 408 p., Desclée de Brouwer, Paris.

Mgr Benson est un romancier à double vue et à double action. Le drame visible et sensible, celui de fiançailles avec une jeune fille parfaite... rompues et d'une opération qui ne réussit que pour quatre mois, se double du drame d'une âme, baptisée, mais patenne de tempérament et d'éducation, à qui le sens divin de la souffrance apparaît, — mais il faut être « initié » pour l'apercevoir. Le récit de cette « initiation » exige près de 700 pages; encore trouve-t-on que la fin en est précipitée. Je ne sais si les moins-de-vingt-ans auxquels la « collection Perceval » est destinée auront le courage d'aller jusqu'au bout de ces deux volumes; les plus-de-quarante-ans les leur emprunteront, les liront jusqu'au bout, eux, lentement, avec des pauses de réflexion prolongée, et je suis sûr que certains replis de leur âme devront ensuite subir une inspection mieux éclairée et quelque nettoyage. R.-H. Benson n'est pas un auteur de tout repos pour les patens d'esprit que sont beaucoup de jeunes et peut-être plus encore de leurs aînés, en notre siècle motorisé.

Eugène Dévaud.

