

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



XII^{me} ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPT. 1937
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 3 :

NOËLE M. DENIS-BOULET	<i>Sainte Catherine de Sienne :</i> Le problème historique : l'état politique de l'E- glise à l'époque de sainte Catherine 241
E. BERN. ALLO, O.P., <i>prof. à l'Univ. de Fribourg</i>	<i>Deux récents commentaires des Evangiles 268</i>
RAÏSSA MARITAIN	<i>Sens et non-sens en poésie 273</i>
EUGÈNE DÉVAUD, <i>prof. à l'Univ. de Fribourg</i>	<i>Le système Decroly et la pédagogie chrétienne . . 287</i>
A PROPOS DE PEINTURE RELIGIEUSE :	<i>L'art baroque de Sert. — L'art religieux peut-il re- devenir vivant ? — Un jugement sur Picasso . 298</i>
CHARLES JOURNET	<i>Le pouvoir coercitif de l'E- glise 303</i>
JOSÉ-MARIA SERT	<i>Reproduction de peintures de la cathédrale de Vich :</i> 1. Vie contemplative et vie active (Saint Fran- çois d'Assise et saint Raymond de Penafort) 2. Deux évangélistes (saint Marc et saint Luc)
BIBLIOGRAPHIES	 347

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



Sainte Catherine de Sienne¹.

Le problème historique : l'état politique de l'Eglise à l'époque de sainte Catherine.

De toutes les questions qu'on peut se poser au sujet de Catherine de Sienne, les plus embrouillées sont, sans contredit, celles qui concernent son activité politique. La nature même des choses, la situation exceptionnellement troublée qui fut celle de l'Eglise en son temps et dans la période suivante, la difficulté d'application des principes engagés et l'extrême confusion des esprits au XIV^e siècle sont des raisons suffisantes pour rendre très délicates et l'intelligence de la pensée politique catherinienne et l'appréciation impartiale de l'action de la sainte. Ceux qui savent combien les passions peuvent influencer la notion qu'on se forme des faits, celle qu'on reçoit et celle qu'on est amené à répandre, ne s'étonneront pas qu'en dehors même du jugement qu'on peut leur appliquer, leur existence et leur portée constituent déjà un grand et obscur problème.

Les progrès de l'histoire ont d'ailleurs éclairé quelques aspects de ce problème et permis d'arriver, sur certains points, à des certi-

¹ Voir *Nova et Vetera*, XI^e année, n^o 4 (oct.-déc. 1936), p. 361 sq. — Rectifications ici une note de ce premier article, p. 377. Les *Analecta Bollandiana* ont bien donné un rapide compte-rendu de l'ouvrage de Robert Fawtier: *Les œuvres de sainte Catherine de Sienne*, 1930. Mais il n'est pas de nature à constituer une mise au point de la question.

tudes de fait, tandis que, pour d'autres, le manque de documents ou la difficulté de les interpréter laissent l'historien dans le doute et ouvrent le champ aux hypothèses. Quant à nous, nous n'apporterons pas de documents nouveaux et notre travail n'est pas un travail d'archives. Nous ne voulons pas non plus présenter d'hypothèses nouvelles. Notre but est plutôt d'éclairer les uns par les autres les travaux des historiens grâce à des rapprochements de séries de faits souvent étudiées à part, avec l'idéal d'une synthèse impartiale et prudente.

Ce n'est pas connaître le XIV^e siècle que de l'étudier exclusivement au point de vue italien ou au point de vue français. Ce n'est pas l'étudier sérieusement que de négliger (ou de feindre ignorer) les travaux considérables du XVII^e siècle français, sous prétexte qu'ils sont empreints de gallicanisme. Maimbourg ou Baluze n'étaient pas seulement des membres remarquables de cette grande école française d'histoire ecclésiastique dont on ne saurait exagérer l'importance ; ils avaient aussi, dans l'appréciation des choses religieuses, (et malgré certaines notions erronées qu'ils partageaient, mettons, avec Bossuet) une finesse et une justesse de vues, venant de l'ambiance de culture du grand siècle, que bien des historiens d'aujourd'hui leur envieraient s'ils avaient conscience de leur propre insuffisance de pénétration des réalités psychologiques et ecclésiastiques. Cette insuffisance, même dans des ouvrages de valeur, est parfois extraordinaire. Je n'oublie pas que les travaux français du grand siècle ont un caractère polémique, mais ceux de Rinaldi ou de Burlamacchi l'ont tout autant. La question d'Avignon et du Grand Schisme est d'ailleurs encore actuelle, en ce sens qu'elle excite encore les passions de part et d'autre d'une manière surprenante, et je préfère, cette fois, ne nommer personne de vivant.

* * *

Il faut bien comprendre que l'état de l'Eglise et l'état des esprits au moment où sainte Catherine apparaît sont des résultantes d'un long et complexe ensemble de faits précédents. Pour s'en faire une idée juste, il ne faudrait rien ignorer de l'histoire du moyen âge, tout au moins de celle du XIII^e et du XIV^e siècles. Il faudrait aussi bien admettre à priori qu'avec sa conscience ferme, aiguë,

héroïque, des principes, Catherine avait, comme ses contemporains, un ensemble d'idées acquises résultant de son éducation et de tout ce qu'elle avait pu entendre dire dans sa patrie. C'est précisément la synthèse, parfois paradoxale, de ces deux aspects, surnaturel et naturel, de sa pensée politique, qui nous paraît une chose rare, personnelle et magnifique, même si — surtout si — l'un des éléments présente du caduc, de l'erroné, de l'illusoire, comme on doit s'y attendre chez une jeune fille morte à trente-trois ans, tant il est vrai que le génie ne remplace nullement l'expérience en des affaires humaines aussi complexes que les affaires politiques. Ne voudra-t-on pas nous permettre de laisser de côté — au moins provisoirement — l'aspect « révélation » en ces matières ? Y a-t-il nécessairement des faits d'inspiration proprement dite dans l'activité d'une sainte au service d'une idée ? Je n'oserais le nier ni l'affirmer, mais il n'est pas nécessaire de l'admettre pour comprendre qu'un esprit aussi profondément uni à Dieu dans la foi et dans l'héroïque charité ne puisse poser aucun acte qui ne soit pour lui œuvre de conscience. Aussi, sa sincérité, sa droiture, son courage sont-ils sans bornes à la lumière de la vérité surnaturelle. Quant à sa certitude de bien faire et de dire ce qu'il faut, elle est en fonction et de ces vertus et des qualités ou insuffisances naturelles de l'esprit.



De tous les événements politico-religieux qui commandèrent l'installation des papes à Avignon, le plus considérable, à notre sens, le plus gros de conséquences psychologiques, de polémiques, de souffrances morales et de sang, comme aussi d'attaques contre l'Eglise et de progrès, en définitive, pour celle-ci, c'est l'abdication de Célestin V, avec la violente réaction menée par son successeur Boniface VIII. On se rappelle les faits. Le grand effort de théocratie romaine, fourni au commencement du XIII^e siècle par Innocent III et par Grégoire IX, avait matériellement échoué comme à la fin du XI^e celui de saint Grégoire VII. Les effets spirituels et civilisateurs n'en avaient été conservés que par le moyen de l'hégémonie française, c'est-à-dire d'abord de l'hégémonie personnelle de saint Louis, puis de celle de la théologie universitaire. Seules la France et sa civilisation propre, fruit d'un Etat plus évolué qu'ailleurs,

avaient en quelque sorte recueilli l'héritage politico-religieux de la Papauté théocratique et du Saint-Empire germanique, tous deux épuisés par leur opposition séculaire et sans merci. Au cours du XIII^e siècle, les papes, français ou italiens, n'avaient pas tous eu, loin de là, une même politique, mais aucun d'eux n'avait osé ni abandonner le pouvoir temporel (comme déjà une grande partie de l'opinion, influencée par le franciscanisme, les y poussait), ni reconstituer un Etat féodal romain à leur profit avec la vigueur de certains de leurs prédécesseurs¹. Rome, pourtant, champ de bataille perpétuel de sa propre aristocratie, ne pouvait devenir pour le pape un séjour stable et sûr que s'il était lui-même un prince féodal, et autant que possible le plus grand propriétaire domanial de l'Italie centrale. Problème presque insoluble avec le droit de l'époque, car ou bien la papauté devenait esclave du domaine, ou bien le pape devenait esclave des Romains. Aussi, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, les pontifes évitent-ils déjà le plus possible le séjour de Rome, où ils ne se montrent guère que pour leur couronnement et en de rares occasions. A la mort de Nicolas IV, le premier pape franciscain (1292), la situation était tragique. L'opposition des Orsini et des Colonna, propriétaires des plus grands fiefs héréditaires des Etats de l'Eglise, aggravée de celle des Dominicains et des Franciscains, qui était à son comble pour lors (avec la conjonction plus ou moins durable des Orsini et des Dominicains, des Colonna et des Franciscains), était si violente que leurs partisans, de nombre à peu près égal dans le Sacré-Collège, entravèrent pendant vingt-sept mois l'élection d'un nouveau pape. Benoît Gaëtani, le futur Boniface VIII, lui-même grand féodal, éminent par sa culture ecclésiastique et par son énergie, aurait bien voulu former à son profit un tiers parti sûr de vaincre. Mais sa candida-

¹ Il suffit d'avoir eu l'occasion, comme c'est mon cas, d'écrire la liste des papes au XIII^e siècle avec, en regard, celle de leurs œuvres monumentales à Rome, pour comprendre qu'à partir de la mort de Grégoire IX, la séparation de la papauté et de la ville de Rome est déjà presque un fait accompli. Les papes ne vivent à Rome, au point d'y pouvoir travailler, que quelques années dans l'ensemble de cette période où deux grands conciles se tinrent à Lyon. C'est déjà la politique pontificale du XIV^e siècle qui s'annonce. D'ailleurs, c'est le XIII^e siècle (avec le commencement seulement du XIV^e, jusqu'à l'avènement des Valois) qui est le grand siècle de la puissance française au moyen âge.

ture suffisait à liguer contre lui les ennemis. C'est alors que Charles II, roi de Naples, neveu de saint Louis et premier vassal du Saint-Siège, dont les Etats avaient été constitués du temps de son père précisément pour servir d'appui politique à la papauté en Italie, eut l'idée de mettre en avant la candidature révolutionnaire de saint Pierre Célestin. L'histoire nous est racontée de telle sorte que son intervention n'apparaît presque pas, et tout se passe comme si l'Esprit-Saint seul avait tout à coup désigné l'ermite aux électeurs fatigués. On peut l'admettre, mais il ne faut pas oublier que le roi, homme d'une piété exceptionnelle d'ailleurs, avait de bonnes raisons pour considérer la prolongation de la vacance comme une catastrophe. Le saint avait fondé son principal monastère au Mont Majella, sur les terres du royaume de Naples. C'est à la suite d'une visite que Charles II, en avril 1294, fit à saint Pierre de Morrone que ce dernier crut devoir écrire aux cardinaux pour les menacer de la colère divine, s'ils persistaient à ne pas faire de pape. Sur quoi lui-même fut élu, le 5 juillet suivant. Il n'était d'ailleurs ni un sot, ni un solitaire sans aucune expérience de la vie¹. Fondateur d'une congrégation bénédictine très importante, pour laquelle il avait dû se démenier en son temps (il avait fait, par exemple, le voyage de Lyon pour en obtenir la confirmation par Innocent IV), son œuvre comportait une activité bienfaisante très étendue. Mais il était, avouons-le, un ermite avant tout. Déjà il avait donné sa démission de supérieur de son ordre, pour pouvoir se retirer, une partie de l'année, dans une absolue solitude. Plus tard, il démissionnera du souverain pontificat lorsqu'il se sera aperçu de l'impossibilité de se faire complètement remplacer pendant l'Avent, qu'il avait l'habitude de passer dans le silence.

L'élection de saint Pierre Célestin était paradoxale, comme d'ailleurs le fut toute élection d'un pape étranger au Collège des cardinaux. Choisir un pape en dehors du Sacré-Collège, c'est rompre avec la tradition ecclésiastique de l'époque et préparer un changement radical d'orientation. Aussi, après celle de notre saint, comp-

¹ La vie de saint Pierre Célestin mériterait d'être plus connue. Sa jeunesse solitaire, ses fondations multiples en Italie, ses miracles, son caractère à la fois sévère et bienveillant en font vraiment le saint Benoît du XIII^e siècle. On possède un commencement d'autobiographie, dont la valeur psychologique est incontestable.

tons-nous trois élections dans ce cas, au XIV^e siècle: celle de Clément V, qui emmena pour longtemps le Saint-Siège au delà des monts, en 1305, celle du bienheureux Urbain V (1362) qui tenta le premier de le ramener en Italie, et celle d'Urbain VI qui consacra définitivement ce retour, en 1378. Encore ces papes étaient-ils ou avaient-ils été en leur temps des prélats de curie: en 1294, l'Eglise avait affaire à un pur contemplatif. Absolument indifférent aux questions de prééminence temporelle, il trouva commode de rester à la cour du pieux Charles II et d'utiliser le même personnel de fonctionnaires que ce roi. Nettement décidé à ne pas rejoindre Rome, ni même les Etats de l'Eglise, il considérait qu'il fallait laisser complètement aux laïques le gouvernement des choses de ce monde. Son acte le plus connu est celui par lequel il autorisa les Franciscains «spirituels», longtemps martyrisés par leurs supérieurs, puis exilés en Orient, à former une société à part, indépendante de l'ordre de saint François, mais vivant en conformité avec son idéal primitif.

Cependant, le cardinal Gaëtani ne pouvait supporter l'idée que la papauté devint purement spirituelle, et napolitaine du même coup. Ses convictions théoriques en matière de droit canon, sa conviction pratique d'être lui-même le pape qui s'imposait en vinrent à influencer les autres cardinaux, qui souffraient d'être mis de côté par Célestin V. Il parvint à s'introduire de si près dans les conseils du saint qu'il le persuada de renoncer à la tiare. Vaincu par le scrupule, l'humilité, la soif de vie contemplative, Pierre de Morrone se démit après cinq mois seulement de règne et Benoît Gaëtani prit le nom de Boniface VIII (décembre 1294).

Evénement non pas seulement curieux, mais grave. Pour comprendre à quel point il impressionna l'opinion, il faut se rappeler que le mysticisme franciscain, le mysticisme de la pauvreté, lié aux prophéties de Joachim de Flore, avait répandu l'idée qu'à l'Eglise charnelle et politique de l'âge précédent allait succéder sans tarder l'avènement de l'Eglise de l'Esprit. Bien mieux, pour certains interprètes extrémistes, le dernier pape légitime devait précisément démissionner, le rôle de la hiérarchie étant terminé lorsque commencerait celui de la vie religieuse parfaite. Si l'on ajoute à cela que, manquant à sa parole envers un saint qui n'avait quitté le Souverain Pontificat que dans l'espoir de retrouver la liberté de

la solitude, Boniface VIII poursuivit son prédécesseur dans les montagnes où il se cachait, l'empêcha de s'enfuir en Orient, le tint étroitement prisonnier, enfin passa pour avoir hâté la mort de ce vieillard innocent et vénérable, on comprendra l'immense impopularité qui atteignit alors la papauté. Pendant tout son règne, Boniface fut poursuivi par un doute ambiant et tenace concernant sa légitimité, doute que son talent, son énergie, son audace ne suffirent pas à dissiper, qui inspira en 1297 la révolte des deux cardinaux Colonna (auxquels s'était joint un groupe de Franciscains spirituels dont était chef le poète fra Jacopone de Todi), et qui contribua, quelques années plus tard, à donner de la gravité à son conflit de juridiction avec le roi de France, Philippe le Bel. Ce dernier, ou du moins tel de ses chargés d'affaires, alla trop loin. En combinant avec les Colonna l'attentat d'Anagni (1303)¹ par lequel le malheureux pape expia si cruellement ses propres violences, il rendit à la papauté, par contraste, un peu de popularité, comme en témoigne Dante Alighieri.

Cependant, ce qu'il nous importe de noter, c'est que les successeurs de Boniface VIII furent eux-mêmes atteints, dans l'estime qu'on faisait de leur Siège, et parfois même dans l'idée de leur légitimité, par l'exploitation qui avait été faite, dès l'origine, du scandale de la renonciation de saint Pierre Célestin. Certes, ils manœuvrèrent, en ces difficiles conjonctures, avec une très grande habileté. Le dominicain Benoît XI, en ses quelques mois de règne, vit qu'il ne fallait pas se réinstaller définitivement à Rome, et moins encore épouser la politique féodale des Gaëtani contre les Colonna, mais que le Saint-Siège, pour retrouver son prestige, devait au contraire renoncer, du moins provisoirement, à l'hégémonie temporelle des siècles passés. Le premier de la longue série des papes français du XIV^e siècle, Clément V (Bertrand de Goth, archevêque de Bor-

¹ Il s'agissait de s'emparer de la personne du pape pour le faire juger par un concile général. L'acte d'accusation de Nogaret contre Boniface VIII, suite de celui des Colonna quelques années plus tôt, inaugure donc en quelque sorte la longue série des actes de ce genre au XIV^e et au XV^e siècles; c'est le premier témoignage de l'idée conciliaire à la fin du moyen âge. L'attentat d'Anagni échoua par suite du revirement des habitants de cette ville qui, après avoir ouvert leurs portes aux conjurés, les chassèrent. Le pape épuisé mourut peu après. Sa mort seule ouvrit la porte de l'affreux cachot où le bon fra Jacopone était enchaîné depuis six ans.

deaux)¹ était le neveu d'un cardinal créé par Célestin V. Il chercha une voie moyenne entre celles de ses prédécesseurs. Il protégea les Spirituels: de son temps leur chef, Ange Clareno, put résider sans être inquiété à Avignon chez ce même cardinal Jacques Colonna que Boniface avait déposé et excommunié, et dont la sœur, la bienheureuse Marguerite Colonna, avait autrefois fondé des monastères réformés de Clarisses. Clément canonisa solennellement saint Pierre de Morrone, fondateur des Célestins (sans d'ailleurs que la bulle fit aucune allusion à son court pontificat), mais, pour rien au monde, et malgré tous les efforts de Philippe le Bel, il ne voulut condamner la mémoire de Boniface VIII. La papauté dite française tenait à établir sa parfaite continuité avec *tous* les pontifes précédents. A partir de 1309, Clément V séjourna constamment à Avignon, chez les Dominicains, puis à l'évêché, sans intention nette d'y fixer le Saint-Siège, mais parce qu'il trouva ce lieu commode, indépendant et de la France et de l'Angleterre et de l'Empire (puisque'il appartenait au roi de Naples)², pas trop éloigné de l'Italie et pourtant étranger aux rivalités italiennes. Les calomnies des chroniqueurs florentins à l'égard de ce pape³ montrent à quel point cependant il fut haï dans la péninsule. Il était pour ainsi dire, aux yeux des Italiens, à la fois l'homme de Boniface VIII et celui de Philippe le Bel. Il n'avait pas renoncé à ses droits territoriaux en Italie et pourtant il était « français »⁴ et résidait au-delà des monts.

¹ Et donc sujet direct du roi d'Angleterre à qui appartenait la Gascogne.

² La ville appartenait alors aux Anjou de Naples (le pape ne la racheta qu'en 1348), mais le pays environnant, le Comtat-Venaissin, appartenait au Saint-Siège depuis 1229.

³ C'est à lui que nous devons l'institution féconde et belle d'une procession solennelle pour la fête du Saint-Sacrement, si du moins nous en croyons l'inscription de la fresque de la bibliothèque vaticane illustrant son pontificat. D'autres l'attribuent à son successeur Jean XXII.

⁴ Par ses promotions nouvelles, il avait mis les Italiens en minorité dans le Sacré-Collège. Déjà Célestin V avait créé une majorité de cardinaux français et napolitains pour se libérer de la féodalité italienne. Le Sacré-Collège avait d'ailleurs compté beaucoup de Français au cours du XIII^e siècle; l'exclusion des Allemands remontait à Grégoire IX. D'après Mollat, sur 134 cardinaux créés par les papes d'Avignon, 13 seulement furent italiens, 5 espagnols, 2 anglais, 114 « français ». Encore faudrait-il noter que l'immense majorité de ces derniers étaient français de langue d'oc.

Les impôts qu'il levait dans les Etats de l'Eglise étaient exportés, thésaurisés ou dépensés hors de l'Italie¹, alors qu'on avait toujours vu Rome recevoir les tributs des nations, comme jadis ceux des provinces. Au lieu de Clément V, mettez Jean XXII, mettez Benoît XII, Clément VI, Innocent VI, le bienheureux Urbain V, Grégoire XI, peu importe. Tous les papes français du XIV^e siècle furent victimes des mêmes griefs, et ce qui prouve bien qu'il ne faut pas fonder leur impopularité sur tels ou tels actes, tels ou tels torts, tels ou tels défauts de l'un ou de l'autre d'entre eux, c'est que tous ces griefs étaient ressentis par les Italiens, dès les premières années de la papauté d'Avignon. Cependant, à mesure que le temps passait, qu'Avignon se construisait, s'augmentait, s'embellissait, tandis que Rome tombait de plus en plus en ruines, la sombre jalousie nationale accumulait les invectives contre les papes français. Tous pourtant furent honnêtes, plusieurs austères; Urbain V est béatifié. Leur administration fut sage, et plus on l'étudie, plus on y trouve à admirer. Condamner la papauté d'Avignon, ses méthodes, sa fiscalité, son luxe assez relatif, sa politique, etc., c'est condamner la papauté moderne, car c'est là, au XIV^e

¹ Il ne faudrait pas exagérer la portée de ce fait et prendre au pied de la lettre les descriptions de Pétrarque touchant la désolation de Rome et des basiliques. En réalité les papes du XIV^e siècle travaillèrent à Rome autant que ceux du XIII^e: c'est ce que prouve l'étude minutieuse de leurs livres de comptes.

Après l'incendie du Latran (1308), Clément V envoya de grosses sommes et créa une commission pour la restauration de cette basilique: l'œuvre aboutit de son vivant. Jean XXII reconstruisit la façade de Saint-Paul-hors-les-murs et la fit orner de mosaïques par le grand Cavallini: on y voyait le portrait du pape. Benoît XII reprit la restauration du Latran et entreprit celle de Saint-Pierre, où sa statue (actuellement dans la crypte) fut érigée en souvenir de ses travaux: il y dépensa en tout 50 000 florins. Les comptes de Clément VI sont tout aussi éloquents. A la fin du règne d'Innocent VI, le Latran fut détruit par un nouvel incendie (1361). Urbain V dut, par suite, refaire toute la charpente de la basilique, sous la direction de Giovanni di San Stefano (de Sienne), à qui nous devons l'élégant baldaquin encore en place au Latran. C'est à Sienne aussi que furent fabriqués alors les reliquaires des chefs des Apôtres. Par contre, le palais du Latran fut définitivement abandonné; celui du Vatican, négligé, occupé militairement au moment des révolutions et des guerres, ne fut reconstruit qu'au XV^e siècle.

siècle, que se fit peu à peu la transition entre les deux âges ¹. On est stupéfait de la légèreté avec laquelle certains catholiques répètent sur ce point certains jugements de l'époque, sans s'apercevoir qu'ils ne peuvent logiquement approuver chez les papes postérieurs ce qu'ils condamnent en germe chez ceux de ce siècle de transition. Et si les mystiques du temps, fussent-ils de grands saints, ont contribué à répandre ces jugements superficiels, grâce à l'extraordinaire liberté de pensée et de langage qui caractérisa ce démocratique XIV^e siècle, nous devons reviser les jugements de ces mystiques et de ces saints à la lumière des faits.

Pour les Franciscains « spirituels » de la fin du XIII^e siècle, imbus, nous l'avons dit, des doctrines de Joachim de Flore, l'Eglise romaine officielle, surtout celle de Boniface VIII, c'était « Babylone », à laquelle s'opposait « Jérusalem », l'Eglise de l'Esprit. On peut imaginer combien Avignon put devenir « Babylone » ² à son tour, lorsque Jean XXII, abandonnant l'extrême tolérance de son prédécesseur, eut repris à l'égard des Spirituels la dure politique des papes du XIII^e siècle et de Boniface VIII. Etrange et magnifique histoire que celle de ces pauvres Spirituels, persécutés depuis l'époque de saint François, victimes de vicissitudes inouïes, dues souvent à leur manque complet de sens canonique, parfois même à des doctrines prophétisantes assez suspectes, mais, la plupart du temps, à la cruelle jalousie de leurs supérieurs légitimes ! L'idée toute simple d'en faire une société à part, qu'avait eue saint

¹ En somme, par rapport à l'Italie féodale, la politique des premiers papes d'Avignon fut surtout expectante, et c'est cette abstention qui irrita le plus les Italiens. Elle était pourtant tout à fait logique et sage. Le gibelinisme du XIV^e siècle était une force basée sur des conceptions purement théoriques, sur des aspirations unitaires tout idéales. Il fallait la laisser s'user d'elle-même au contact des faits — et c'est ce qui arriva. Il fallait aussi laisser les démocraties italiennes lutter contre la féodalité, élaborer une notion plus moderne de l'Etat, et préparer l'organisation de l'âge suivant. Nos papes étaient très en avance sur leur temps ; c'est ce qu'on ne comprenait pas.

² J'imagine que c'est l'idée de « Babylone » qui avait ancré dans l'esprit des romanciers du siècle dernier l'idée saugrenue que les toits du château d'Avignon comportaient des jardins suspendus, malgré le mistral ! Il fallut que les archéologues prissent la peine d'en démontrer l'impossibilité. Mais ce sont les historiens qui parlèrent de la « captivité de Babylone », à cause des 70 ans que les papes passèrent en France, comme s'il y avaient jamais été captifs de quiconque !

Célestin V (et qui prévalut ensuite tant par la séparation au XV^e siècle des observants et des conventuels que par l'approbation des capucins au XVI^e), parut inouïe aux juristes de l'époque. Et cependant, si l'on met à part saint Bonaventure, docteur et cardinal, on peut dire que tous les personnages canonisés ou béatifiés dans les trois ordres franciscains au cours des XIII^e et XIV^e siècles se rattachent directement ou indirectement à ce groupe dissident, toujours plus ou moins en révolte ou persécuté. En Provence, le brillant Pierre de Jean Olive, continuateur d'Hugues de Digne et de sainte Douceline, en Catalogne le bienheureux Raymond Lulle, en Italie, à la suite du bienheureux Jean de Parme et des premiers compagnons de saint François, le bienheureux Conrad d'Offida, ou encore, après le bienheureux tertiaire Pierre Pettignano, de Sienne, l'admirable bienheureuse Angèle de Foligno (qui « convertit » le grand Ubertain de Casale), ou encore le poète mystique Jacopone de Todi ; enfin le vénéré frère Liberato, et surtout son disciple Ange Clareno¹, sans parler de leur correspondant saint Louis, évêque de Toulouse, fils du roi Charles de Naples, de sainte Marguerite de Cortone ou de la bienheureuse Marguerite Colonna, — tous ces personnages et tant d'autres, infiniment sympathiques, avec d'importantes nuances dans leurs conceptions, peuvent être qualifiés de « Spirituels ». Les « Spirituels », c'étaient avant tout les hommes de la vie intérieure et surtout érémitique, les vrais pauvres, les saints. Or, bonne ou mauvaise, l'influence des saints est toujours énorme. Songeons à Ange Clareno, qui, après quinze années d'une prison atroce, autant

¹ Tous les personnages ici mentionnés ne sont pas officiellement béatifiés ; aussi, je n'emploie les termes de « saint » et de « bienheureux » que pour ceux dont le culte a été reconnu expressément par le Saint-Siège. J'aurais pu, il est vrai, être moins scrupuleuse, par exemple à l'égard de fra Jacopone, que tous les écrivains, même Ozanam, qualifient de « bienheureux », et dont l'Eglise a approuvé tacitement le culte public, constamment rendu à Todi, où son monument, élevé en 1596, dans la cathédrale, porte le mot de « bienheureux ». Les grands Bollandistes donnent de même au 15 juin la vie et les miracles du « bienheureux » Ange Clareno. Celui-là ne sera jamais béatifié, c'est certain, à présent que ses écrits ont été identifiés clairement et que ses dernières années sont mieux connues. Pourtant, c'est le même cas que Jacopone, et les paroles de ces deux héros rendent vraiment le même son que celles de leurs frères moins compromis vis-à-vis de l'autorité légitime.

de vie érémitique en Orient, puis une longue lutte intellectuelle et diplomatique à Avignon pour défendre ses frères et son œuvre, finit par voir celle-ci canoniquement détruite et condamnée (1317), tandis que lui-même, bien qu'excommunié et poursuivi par l'Inquisition, gagnait l'Italie et réussissait à y constituer une véritable province dissidente dont il était général, qu'il visitait, gouvernait par ses lettres, nommant des supérieurs, réunissant des chapitres ! Comme il fallait que ce groupe sût tenir sa langue, ou plutôt de quelles protections ne jouissait-il pas parmi les évêques et les princes de la péninsule, pour subsister, si j'ose dire, à la barbe du pape d'Avignon, des inquisiteurs et des franciscains officiels¹ ! Ange se cacha longtemps sur les terres de l'abbé de Subiaco, et ce n'était pas un secret puisque l'abbé refusa tout simplement de livrer le vieillard presque centenaire à l'Inquisition, quand il en fut requis ! Or, si quelque chose ressemble au genre d'apostolat de sainte Catherine de Sienne, c'est l'influence de la bienheureuse Angèle de Foligno sur son groupe de disciples, si quelque texte fait penser à ses lettres, c'est la correspondance d'Ange Clareno... avec des différences essentielles que nous signalerons plus tard.

Ce que nous voulons, ce n'est pas raconter l'exploitation de ce mouvement religieux par les princes séculiers dont il favorisait

¹ Ce qui explique en partie cette persistance, c'est le malheureux destin de l'ordre franciscain presque tout entier sous Jean XXII. Fait vraiment paradoxal : le général des Mineurs, Michel de Césène, qui avait été un des plus acharnés contre Ange Clareno et les Spirituels, et qui avait obtenu leur condamnation en 1317, refusa lui-même de se soumettre au pape six ans plus tard, en 1323, lorsque Jean XXII mit fin aux controverses concernant la pauvreté du Christ. Il s'échappa d'Avignon en 1328, se réfugia à la cour de Louis de Bavière, et sa révolte fut la principale cause du schisme de l'empereur. Or, les Franciscains, de par leur caractère populaire, étaient les grands maîtres des *puissances d'opinion* dans la chrétienté d'alors. Du fait que leur majorité, avec leur général et Louis de Bavière, s'élevaient contre le pape, ce dernier devait avoir à s'opposer aux murmures et aux calomnies de l'Europe entière, même si l'antipape échouait complètement dans sa tentative (ce qui fut le cas). Les répercussions du schisme franciscain sur la littérature, sur l'histoire, sur les consciences, devaient être énormes, au détriment des papes d'Avignon.

Cela ne veut pas dire que les Spirituels du groupe Clareno, les ermites du Mont-Majella ou de la Calabre se soient ralliés du même coup à Michel de Césène, et à l'empereur. La vérité est bien plus complexe et il y avait une grande division d'esprit entre ces divers groupes franciscains.

le laïcisme ¹ — la descente en Italie de son protecteur l'empereur Louis de Bavière qui, reçu à Rome par Sciarra Colonna (celui de l'attentat contre Boniface VIII), y créa antipape un simple franciscain italien — l'entêtement invincible du roi Robert de Naples, fils de Charles II, au sujet des Spirituels qui remplissaient ses Etats et sa cour. Ce qui nous importe, c'est de faire saisir l'influence profonde sur l'opinion italienne populaire de ces mystiques plus ou moins antipontificaux, qui, en tout cas, étaient comme *étrangers* à l'Eglise officielle d'Avignon, à ses préoccupations intellectuelles ou missionnaires ² et à sa politique, ne vivant que pour Dieu et pour la libre pauvreté dans la nature, à la manière franciscaine, propre à leur patrie. Dire qu'ils ont contribué plus que n'importe qui à former l'âme religieuse italienne du XIV^e siècle, c'est, nous semble-t-il, être moins exact que de dire: ils ont été à peu près seuls à la former.

C'est là un premier point, et le second est également important. Tous les Italiens du XIV^e siècle étaient de farouches ennemis de la discipline administrative et de la centralisation, mais tous n'étaient pas, en même temps, des saints. Le progrès de la complexité des combinaisons diplomatiques à cette époque de démocratie forcenée et de division inouïe, n'avait d'égal que celui du senti-

¹ En contestant plus ou moins le droit de l'Eglise à exercer une suprématie temporelle. Déjà au XIII^e siècle le bienheureux Pierre de Sienne faisait un cas de conscience aux clercs de refuser l'impôt dont essayaient de les grever les pouvoirs laïques. L'exemption d'impôt des clercs, le cheval de bataille des papes du moyen âge ! Pierre Pettignano d'accord avec Philippe le Bel !!!

² Une des découvertes les plus intéressantes qu'ait amenées la publication des registres des papes avignonnais, c'est l'importance de l'effort missionnaire accompli par le Saint-Siège au XIV^e siècle. Dans toute l'Asie, mais surtout en Arménie, en Perse, en Chine, où ils organisèrent la hiérarchie épiscopale, dans l'Afrique du Nord, en somme dans tout le monde païen ou musulman alors connu, les papes français envoient des ambassades, des groupes de religieux mendiants, bref, cherchent à faire rayonner partout quelque chose de l'Evangile. A la même époque, l'Eglise d'Orient produit des tentatives analogues: les saints russes essaient d'implanter leurs fondations jusqu'à l'Oural. Mais, dans le proche Orient, la question était dominée par celle du schisme à résoudre et des Turcs à repousser. Rien de plus complexe que ce double problème qui se confond avec celui de la croisade.

Saint François d'Assise était personnellement dévoré par le feu missionnaire. Mais ses disciples italiens inclinèrent en majorité à la vie exclusivement contemplative et érémitique, dans leur pays même.

ment national. Le patriotisme local, qui allait de pair avec une mobilité d'attitude politique vraiment incroyable et déconcertante, tendait à se prolonger dans un patriotisme italien collectif. Peut-être l'éloignement du pape international y contribua-t-il, ainsi que, sur un autre plan, la fixation toute récente du langage vulgaire. Mais il y avait aussi le réveil de la culture antique, enfin l'envie à l'égard des grandes nationalités étrangères déjà si fortement constituées. Pétrarque est une parfaite incarnation de cet état d'esprit. Bien qu'ayant vécu toute sa jeunesse à la cour d'Avignon et ayant été, comme plus tard les humanistes amoraux du XV^e siècle, au service de plusieurs princes, l'essentiel de sa vie était dans l'union en lui de l'attachement à sa Toscane avec le culte de la Rome antique. Ivre de souvenirs classiques, il n'imaginait pas qu'on pût comparer la province gauloise à la mère de toute civilisation. C'est sur ce genre de sujets que portaient ses polémiques littéraires avec les auteurs français du temps. C'est par amour de la latinité qu'il exhortait le pape à revenir en Italie, afin de ne pas risquer de se réunir dans l'autre monde à de quelconques évêques « barbares » d'Avignon, au lieu de s'y retrouver dans la compagnie bénie de Pierre, de Paul, et de *Célestin* ! Libéraux, les papes d'Avignon acceptaient la dédicace de ces œuvres, souvent farcies à leur égard d'insultes gratuites, s'intéressaient au progrès merveilleux des arts en Italie, faisaient travailler chez eux les peintres siennois, et même encourageaient, au début de son aventure, le tribun Cola di Rienzo, lequel croyait pouvoir rétablir par décret l'état antique du monde et proclamer la suzeraineté de la municipalité romaine sur les quatre points cardinaux !

Mais simultanément, en hommes prudents qu'ils étaient, et chargés des responsabilités les plus graves, les papes d'Avignon observaient sans défaillance l'horizon politique de leur époque. Revenir à Rome, au siège de saint Pierre, dont ils étaient les évêques, ils savaient bien que c'était l'idéal¹. Mais encore fallait-il que cela devînt

¹ De fait, pour tous les papes d'Avignon, on a l'attestation, dans leurs registres mêmes, de leur désir ou même de leur projet de retourner à Rome (ou du moins en Italie, à Bologne). Ils n'étaient pas les premiers de l'histoire qui renonçaient à la prise de possession symbolique de Saint-Pierre et du Latran. Saint Célestin V avait fait scandale en se contentant d'une petite procession faite à Aquila, monté sur un âne, car il ne voulait pas consentir au luxe d'un cheval !

possible, et qu'un minimum d'ordre apparût en Italie. Or, jamais les guerres locales et les révolutions n'y avaient été aussi endémiques, les divisions aussi graves. En outre et surtout, il était clair que, si tous les Italiens suppliaient les papes de revenir à Rome, beaucoup priaient en même temps le Seigneur de les garder de ce retour¹. L'autorité suprême a parfois bonne grâce à se faire sincèrement désirer.

D'ailleurs, les papes d'Avignon avaient d'autres préoccupations politiques tout aussi importantes que les affaires d'Italie. Ils sentaient que la guerre franco-anglaise, si elle se poursuivait indéfiniment et en s'aggravant toujours, finirait par amener la ruine totale de l'Occident. Aucun d'entre eux n'était Français du Nord et ne partageait complètement le patriotisme et le loyalisme des sujets directs de la couronne. Tous Gascons, Limousins, Provençaux, intermédiaires naturels, de par la situation féodale de leurs provinces, entre la France et l'Angleterre, ils souhaitaient sincèrement une paix juste et comprenaient les aspirations des deux partis. S'ils ne réussirent pas complètement dans un effort qui allait contre la nature des choses, du moins ils adoucirent, par leurs trêves et leur diplomatie, les horreurs de la guerre, tandis que, plus tard, leur départ pour l'Italie et le schisme devaient contribuer à l'aggravation du fléau. En attendant, leur œuvre principale, celle qui annonçait et préparait de très près l'Eglise moderne, c'était la centralisation ecclésiastique proprement dite. C'est au temps d'Avignon que les papes réussirent à enlever aux princes, aux métropolitains et aux chapitres, pour l'attribuer à leur propre Siège, la nomination des évêques de presque tous les diocèses d'Occident, sans parler de la collation des autres dignités ecclésiastiques.

* * *

Nous ne sommes pas aussi loin de sainte Catherine de Sienne que nous en avons l'air. En résumant la vérité historique² sur les

¹ Lorsque Benoît XII voulut essayer de s'installer à Bologne, ville des Etats de l'Eglise apparemment plus calme que Rome, il envoya des légats préparer son logement. Les Bolognais chassèrent aussitôt les légats. On pourrait multiplier les exemples décourageants du même genre, au cours du XIV^e siècle.

² L'objectivité historique concernant une question est susceptible de progresser au fur et à mesure qu'on atteint mieux les sources proprement

papes d'Avignon, en exposant et en expliquant l'état d'esprit italien à leur sujet, nous avons déjà, et sans avoir parlé d'elle, remis au point certains de ses jugements et surtout certaines interprétations excessives de ses hagiographes. En lisant telle ou telle page de ces derniers, on croirait vraiment que le palais d'Avignon était un mauvais lieu et que tout prélat non italien de race est nécessairement un mauvais prélat. Raymond de Capoue, dans sa « *Legenda* », pourtant écrite en plein schisme par un homme dont le cœur ne battait que pour la permanence de la papauté en Italie, s'est bien gardé de ces excès. Il a même pris soin de ne pas répéter certaines outrances des écrits personnels de Catherine. Et j'ai été frappée à ma façon du mot qu'il rapporte de Grégoire XI, lorsque la sainte, paraissant devant ce pape pour la première fois à Avignon, lui fit un réquisitoire violent contre les mœurs de sa cour : « Et comment peux-tu savoir tout cela, puisque tu ne fais qu'arriver ici ? » Je sais

dites, c'est-à-dire les documents contemporains sérieux et directs. Or, ces sources abondent pour la papauté du XIV^e siècle, surtout depuis que les archives du Vatican ont été ouvertes au public studieux (en 1880). Elles contiennent en effet pour cette période les Registres des lettres papales, les Registres des suppliques reçues, enfin les Archives de la Chambre apostolique (livres financiers) : énorme ensemble auquel il faut ajouter les documents supplémentaires conservés à Paris, à Avignon, et ailleurs. (Les Registres existent pour la plupart en double exemplaire : l'un fut transporté à Rome dès le XV^e siècle, l'autre resta à Avignon jusqu'à la Révolution française.) La majeure partie de ces archives papales du XIV^e siècle est maintenant imprimée et publiée ; le travail commencé par les Bénédictins du Mont-Cassin, fut continué par les membres de l'Ecole française de Rome. Les *Annales ecclesiastici* de Rinaldi (continuateur de Baronius), qui les avaient utilisées autrefois en partie, sont un ouvrage défectueux et souvent erroné. Les *Vitae paparum avignonensium*, sources narratives de l'époque, publiées par Baluze au XVII^e siècle, conservent leur intérêt. Par contre, il faut se méfier des « chroniques » anciennes, à caractère littéraire et populaire, comme celles de Froissart en français ou des Villani en italien. Ce sont des textes fort amusants à lire, mais partiels et farcis de racontars dont beaucoup sont précisément reconnus faux par la confrontation avec les archives. Malheureusement les chroniques des Villani furent traduites en latin et insérées par saint Antonin de Florence dans son Histoire de la même ville, ce qui leur a donné une autorité qu'elles ne méritaient guère, notamment en ce qui concerne les papes français. Signalons enfin que l'*Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, de Pastor, est insuffisante et tendancieuse pour la période avignonnaise.

bien que Raymond veut prouver par ce récit qu'elle avait du vice une connaissance surnaturelle, mais peut-être les historiens du grand siècle, dont j'ai présenté l'éloge, auraient-ils mieux interprété la question du pontife en cette occasion-là¹.

Il est grand temps cependant d'arriver à des précisions plus directes quant aux influences que Catherine a pu subir, soit par suite des événements politiques proprement contemporains de sa vie, soit par le retentissement des voix qui ont précédé immédiatement la sienne, soit enfin par la formation qu'elle reçut de son ordre.

Lorsque sainte Catherine naquit, en 1347, on en était encore à l'époque la plus brillante d'Avignon, sous Clément VI, tandis que Rome était agitée par la révolution démocratico-césarienne de Cola di Rienzo. Rome touchait au fond de ses misères, puisqu'elle réagissait de tout son orgueil naïf en la personne de cet étrange tribun, homme de lettres plus qu'autre chose. Mais, si ridicule que fût la fin de l'aventure, elle marquait expressément le point où, la féodalité définitivement dépassée, la Ville devenait une république communale comme les autres. Des désordres, elle en devait connaître encore beaucoup; la nouvelle noblesse bourgeoise qui naîtrait de cette révolution serait presque aussi indomptable et versatile que la précédente. Mais elle n'hériterait pas du même génie militaire; il n'y aurait plus de guerres intérieures entre princes guelfes et gibelins. Un suzerain habile pouvait désormais s'imposer, un Etat devenait possible. Les papes le sentirent et ce n'est pas par pur libéralisme qu'ils usèrent de ménagements et d'indulgence envers ce fou qui incarnait la grandeur et la décadence de Rome.

Dans sa jeunesse, lors d'un premier voyage à Avignon (en 1343), Cola s'était fait apprécier de Clément VI comme orateur de la municipalité romaine, envoyé là-bas pour solliciter, entre autres grâces, celle d'un jubilé à Rome en 1350. Le Français raffiné, l'humaniste qu'était Clément VI, ce Léon X du XIV^e siècle, se voyait

¹ Legenda, II, n° 152 (A.A.S.S. Apr. t. III, p. 900). « C'est qu'il faut qu'on soit une fois bien persuadé que toutes les actions des saints ne sont pas des effets et des marques de leur sainteté, comme le prétendent ceux qui, voulant faire de gros volumes en écrivant leur vie, veulent aussi que tout y entre et que tout y soit admirable. » MAIMBOURG, *Histoire du grand schisme d'Occident*.

appelé à renouveler pour la première fois l'audacieuse indulgence instituée cinquante ans plus tôt par le terrible féodal romain, Boniface VIII¹. Rome abandonnée suppliait, et le pontife accordait sans hésitation la faveur qui en ferait une année le centre religieux effectif du monde. Par bulle du 27 janvier 1343, Clément annonçait le jubilé de 1350.

Cola eût presque pu rencontrer à Avignon une princesse suédoise qui, la même année ou peu s'en faut, visitait Tarascon, la Sainte-Baume et Marseille, accompagnée de son mari et d'une suite d'ecclésiastiques de son pays. Mais sainte Brigitte² avait de telles

¹ Il n'y a pas trace, on le sait, d'indulgence jubilaire à Rome avant celle de l'an 1300. Comment l'idée géniale vint-elle à Boniface VIII, pour réagir contre la décadence de la dévotion à saint Pierre, si vive dans le haut moyen âge, et créer de nouveau un mouvement de pèlerinages à Rome ? Historiquement, il faut tenir compte, croyons-nous, de l'indulgence plénière de la Portioncule, attestée en 1277, semble-t-il, et dont l'origine remonte *peut-être* à saint François lui-même. C'était une indulgence inouïe, jusque-là réservée aux Croisades, au pèlerinage de Jérusalem. Saint Célestin V eut l'étrange idée de créer une indulgence plénière, analogue à celle de la Portioncule, en faveur de son propre monastère d'Aquila. Boniface VIII l'abolit et eut beau jeu à réserver cette grâce exceptionnelle, pour une année entière tous les 50 ans, à la ville de Rome, capitale de l'Eglise. Était-ce consacrer l'abandon pratique de l'idée de croisade, alors que venait de tomber le royaume latin de Terre-Sainte ? On avait déjà suggéré cette crainte à propos de la Portioncule. En tout cas, c'était consacrer d'une manière nouvelle l'importance spirituelle de Rome, au moment où la papauté allait se voir contrainte de la quitter pour longtemps.

² Je dois avouer que je ne comprends pas sainte Brigitte autant que j'en aurais envie, faute de savoir le suédois. Je confesse en outre que j'ai cédé — et cède encore — à la tentation d'en faire une sorte de « repoussoir » pour la merveilleuse sainte Catherine. Et pourtant j'ai étudié bien des fois ses « Révélations » dans la grande édition latine du XVII^e siècle, ou dans la belle traduction française de Ferraige, et toujours avec la même profonde émotion. L'oraison de Brigitte se heurte sans cesse aux mêmes obstacles, et toujours les surmonte, à force de droiture et d'énergie. Quelle pureté de cœur chez la jeune veuve encore impérieuse comme chez la vieille femme à peine lassée des derniers jours ! Mais elle n'était pas très intuitive et je crois qu'elle s'est beaucoup trompée dans sa vie. Sur sa jeunesse, on peut discerner, semble-t-il, une forte influence franciscaine qui contribua beaucoup à lui donner d'Avignon une idée extrêmement noire. Les Suédois étaient très frappés par le prestige impérial ; assez arriérée d'esprit pour son époque, Brigitte parle de l'empereur de la même façon que le Dante, et de la cheva-

préventions contre la papauté française qu'elle brûla Avignon, du moins ses biographes nous le laissent croire, si étrange que ce soit. C'est trois ans plus tard, nous dit-on, en 1346, son mari étant mort et sa réputation de prophétesse étant établie, qu'elle écrivit à Clément VI cette lettre menaçante et, à mon humble avis, injustifiable; où, au nom du Christ, elle exigeait le jubilé (institué dès 1343), où elle sommait le pape d'y assister en personne et de faire la paix entre les rois de France et d'Angleterre, comme si cela eût dépendu de lui. Mais il était un esprit libéral et... un homme d'esprit : ayant lu cette missive, il envoya, dûment recommandés, les ambassadeurs de Brigitte aux cours des belligérants pour qu'ils tentassent eux-mêmes ce qu'on lui reprochait de ne pas réussir.

Les mystiques n'ont pas toujours raison, mais Clément VI et ses successeurs préférèrent utiliser leur influence plutôt que leur fermer la bouche, pourvu seulement qu'ils restassent dans l'orthodoxie. Lorsque le jubilé, suspendu en 1347 à cause de la révolution de Cola, fut de nouveau annoncé par bulle en 1349, Brigitte partit pour Rome avec toute une suite, dont le prieur cistercien d'Alvastro, son confesseur. Ce dernier fut nommé pénitencier des Suédois pour la durée du jubilé. Brigitte organisa chez elle, à ses frais, l'hospice des pèlerins de sa nation. Cela suppose une mission officielle, et, d'ailleurs, elle habitait le palais cardinalice contigu à Saint-Laurent-in-Damaso. Or, ce palais était celui du cardinal Hugues de Beaufort, le propre frère de Clément VI. En d'autres termes, c'est la Curie qui logeait les Suédois, et si toutes les nations jouissaient d'une organisation analogue, on ne peut pas dire que le jubilé fût improvisé, malgré l'éloignement d'Avignon. Cependant Clément ne fit pas le voyage. Il se fit représenter par un légat, Annibaldo Ceccano. Brigitte nous dit dans ses « Révélations » que Rome était « comme une forêt sauvage, pleine de brigands ». Après l'échec de

lerie de la même façon que les romans. Or, l'empereur, de son temps, c'était Louis de Bavière, protecteur des Franciscains condamnés et grand ennemi des papes. Il ne mourut qu'en 1347, et Charles de Bohême était élu en 1346. A partir de cette date, Brigitte est comme libérée; elle pense sérieusement à venir à Rome, prévoit la réconciliation du pape et de l'empereur, se met en peine pour se faire entendre d'eux, entreprend sa campagne pour la Croisade, bref, reçoit sa mission si particulière et si difficile à interpréter correctement.

Cola, en effet, le retour momentané des nobles avait rejeté la ville dans « la nuit du moyen âge ». Le peuple était sans cesse frémissant. Sous un prétexte futile, une émeute se produisit contre le légat, qui n'osait plus sortir sans cuirasse. Un jour, un arquebusier bien dissimulé le visa : son chapeau rouge fut traversé d'une flèche. L'enquête ne put aboutir à découvrir le coupable, et le légat terrorisé abandonna la ville jubilaire.

En somme, Clément avait mieux fait de ne pas venir, du moins aux yeux de la prudence humaine. Mais les saints, et les saintes surtout, ont toutes les audaces. Brigitte resta, s'incrusta dans Rome, pour y mourir vingt-quatre ans plus tard. Rome était Rome tout de même et les grâces surnaturelles y pleuvaient, pour elle du moins, dans tous les sanctuaires. C'est deux ans après le jubilé, pourtant, que l'émeute s'était tournée contre la colonie suédoise, et que la sainte faillit, comme sorcière, être brûlée par la populace. Deux ans plus tard encore, le cardinal de Beaufort voulut lui reprendre le palais fortifié où elle s'abritait avec sa famille, tandis que le comte Orsini tentait l'enlèvement à main armée de sa fille, sainte Catherine de Suède.

N'importe, en dépit de toutes ces apparences, bien qu'au témoignage de Brigitte elle-même, la ville éternelle fût entièrement à évangéliser de nouveau (elle nous dit que la confession et la communion étaient inconnues à une foule de Romains adultes), il y avait quelque chose de changé dans la situation générale. Peu à peu les choses se tassaient, même à Rome, du moins après la seconde tentative de Cola (1354). Le chef des Gibelins, Louis de Bavière, était mort en 1347 ; le chef des Guelfes, le roi Robert de Naples, dès 1343. Faute de chefs, et surtout faute d'idées, les deux partis se mouraient à leur tour. Le règne d'Innocent VI (1352-1362) marque la grande transformation politique grâce à laquelle les papes vont regarder de nouveau vers l'Italie.

Une importante évolution s'était déjà produite, au cours de la première moitié du XIV^e siècle, depuis l'époque des premiers papes d'Avignon, héritiers directs des problèmes du XIII^e. L'axe de la chrétienté passait alors incontestablement par la France, et voici qu'il semblait se déplacer de nouveau, à mesure que l'étoile de la grande nation baissait, par suite des désastres de la guerre de Cent ans. Or, ces désastres coïncidaient avec la naissance d'une

Italie nouvelle. A cette renaissance politique un grand fait contribua : l'existence d'un empereur qu'un siècle plus tôt on eût pu nommer « guelfe », Charles de Bohême. Elu dès 1346, il vint se faire couronner à Rome en 1355. Mais quelle différence avec les expéditions d'Henri VII et de Louis de Bavière ! Charles était un homme religieux et un homme moderne. Il observa scrupuleusement ses promesses et quitta Rome le soir même de son couronnement. Partout il exhorta les Italiens à se soumettre au pape ; partout, il leva sur ses « sujets » de grosses contributions, sans jamais tirer l'épée. Les Italiens se moquèrent de lui, mais il se moqua d'eux, car il les quitta la bourse pleine, sans avoir versé une goutte de sang, tandis que ses prédécesseurs s'étaient ruinés dans la péninsule et l'avaient jonchée de cadavres. Rentré chez lui, il se consacra à la Bohême et à l'Allemagne, et donna la « Bulle d'Or » (1355) qui consacrait l'indépendance respective de la Papauté et de l'Empire. C'était vraiment la fin du gibelinisme, l'écroulement des folles idées du Dante. Le pape pouvait revenir en Italie.

A la condition toutefois que les Italiens s'y prêtassent. Et cela se fit aussi, en partie du moins, grâce au génie militaire et diplomatique du cardinal Gilles Albornoz. Légat depuis 1353, ce grand Espagnol reconquit en quelque sorte les Etats de l'Eglise pour le pape français. Partout il s'attaqua aux « tyrans », favorisant la démocratie locale et persuadant aux cités que le gouvernement pontifical serait le plus libéral de tous. Il sut aller dans le sens de l'évolution italienne d'alors qui visait à abaisser partout la noblesse, et il profita de ce qui avait été fait déjà dans ce sens avant lui, car les papes précédents avaient eu soin de laisser les démocraties détruire les antiques factions. Chose plus remarquable : à mesure qu'il refaisait un domaine au pape, l'éminent gouverneur lui donnait des lois sages, et ses constitutions administratives ((Constitutiones Aegidianae) furent la base du régime temporel pontifical jusqu'au XIX^e siècle.

Il n'entre pas dans notre sujet de rapporter le détail de l'œuvre guerrière et politique de l'ancien ministre du roi de Castille. Qu'il nous suffise d'en signaler l'importance. Bien que ses maîtres, Innocent VI et Urbain V, aient parfois contrarié ses efforts, sous l'effet d'influences opposées (surtout en ce qui concerne l'écrasement des Visconti, voulu par le cardinal), le résultat était tel après huit

ans de cette légation, qu'Innocent VI, l'année d'avant sa mort, annonça formellement à l'Empereur son intention de retourner dans l'Italie presque entièrement regroupée sous l'égide pontificale.

Si l'on ajoute qu'à la même époque le désordre s'infiltrait dans la France amoindrie (la révolution parisienne d'Etienne Marcel est de 1358), qu'à la suite de la trêve de 1357, la formation des « grandes compagnies », armées de mercenaires sans emploi, toujours en quête de pillage, faisait courir aux villes françaises ces mêmes dangers auxquels étaient accoutumées les villes italiennes¹, qu'Avignon, plusieurs fois menacée de très près, dut rebâtir ses remparts et payer à diverses reprises, sous Innocent, puis sous Urbain, de fortes rançons pour éloigner les routiers, on comprendra toutes les raisons pour lesquelles le saint pape Urbain V, élu en 1362, se préoccupa courageusement du départ. Il quitta Avignon dès avril 1367 et pénétra au mois de juin dans les Etats de l'Eglise. Albornoz l'attendait sur le rivage, lui qui, dit-on, avait pu expédier à son maître un char rempli des clefs des villes qu'il avait reconquises, pacifiquement pour la plupart. Quel triomphe pour la papauté qu'un tel retour, et quel progrès depuis l'époque de son départ ! Il ne lui manquait plus, apparemment, qu'à venir elle-même administrer ses Etats, faute de quoi elle ne pourrait évidemment pas les maintenir. Mais l'événement montra que la réorganisation était encore bien fragile. Un malheur imprévu vint frapper le bienheureux Urbain V : Albornoz mourut subitement à Viterbe, où le pape s'était installé pour passer l'été et préparer son entrée à Rome. Ce qui paraît montrer qu'il était le seul « homme capable de maîtriser les Italiens », c'est que, deux semaines après, l'émeute avait éclaté dans la petite ville : « A mort l'Eglise, vive le peuple ! » Il n'y avait plus de tyrans, du moins ils ne se montraient guère, mais la folie

¹ Depuis longtemps, hélas, de semblables « compagnies » étaient établies dans la péninsule. Des Allemands amenés par Louis de Bavière et abandonnés par lui en constituèrent une dès 1329. D'ailleurs les puissances italiennes, par suite du grand nombre des guerres locales et de la décadence sociale de la noblesse féodale, ne savaient plus se passer des mercenaires. En 1360, les Anglais congédiés ayant pris Pont-Saint-Esprit, près d'Avignon, touchèrent du pape 14 500 florins d'or et partirent pour l'Italie où ils menèrent longtemps leur vie d'aventures. En 1365, Du Guesclin extorqua de nouveau à Urbain V une somme énorme pour emmener en Espagne de nouvelles bandes de soudards qui parcouraient le Comtat-Venaissin.

révolutionnaire n'allait-elle pas manifester à son tour les spasmes répétés du désordre ? Le pape, assiégé dans la citadelle, eut raison de la révolte au bout de trois jours, mais sa tentative de réinstaller la papauté à Rome commençait sous de fâcheux auspices. Catherine de Sienne avait vingt ans cette année-là.

Pendant trois ans, Urbain V poursuivit l'expérience, hésitant sur le parti à prendre. Entré solennellement à Rome au mois d'octobre 1367, il y célébra des fêtes magnifiques, aptes à frapper les imaginations italiennes et à donner une haute idée des ressources matérielles et morales de la papauté. Citons la réception du roi de Chypre, de la reine de Naples, la restauration des basiliques, notamment du Latran et de Saint-Pierre. En octobre 1368, c'est l'Empereur qui reçoit le Pape à Rome, et qui, avec le comte de Savoie, maintient les rênes de son cheval. L'impératrice est couronnée, l'Empereur fait diacre au maître-autel de Saint-Pierre. Un an plus tard, en 1369 (car Urbain passait les étés à Viterbe ou à Montefiascone), les Romains eurent le plaisir de voir un autre empereur aux pieds du pape : cette fois, c'était celui de Constantinople, Jean Paléologue, qui, par l'abjuration de son schisme, achetait l'aide urgente de l'Occident contre les Turcs. Quelques mois plus tard, le pape faisait le transfert des chefs de saint Pierre et de saint Paul dans des reliquaires merveilleux placés sur l'autel du Latran. Tout cela, c'était apparemment la réalisation du rêve de sainte Brigitte, en même temps que l'ébahissement et le profit pour le peuple romain. Mais tout cela n'était peut-être guère que belle apparence. Urbain se rendait compte que, sans ses troupes nombreuses de mercenaires français, anglais et allemands, les choses n'auraient pas ainsi marché toutes seules. Les Romains semblaient avoir accepté de bon cœur la perte de leur autonomie communale¹, qu'il avait pris la précaution de leur imposer, mais les fils de l'ancien préfet s'alliaient à Pérouse révoltée, en guerre contre l'Eglise², et les Visconti, avec qui l'on avait fait la paix sans les avoir battus, menaçaient les frontières du Patrimoine. Urbain V avait déjà pris

¹ En quittant l'Italie, Urbain leur adressa une bulle qui est une sorte de certificat de bonne conduite pendant son séjour à Rome, à l'usage de ses successeurs.

² Pérouse prit à son service les mercenaires anglais d'Hawkwood et les lança à l'assaut de Viterbe.

sa décision : il retournerait mourir en France. A Avignon, le conclave aurait des chances d'être plus calme, et, avant d'expirer, il aurait encore la force, peut-être, de s'opposer à la reprise imminente des hostilités franco-anglaises.

Cette décision, mûrie à loisir et irrévocable, fut pénible aux Italiens, mais elle n'avait pas le sens d'un échec complet dans le dessein de ramener la papauté à Rome. Cette affaire difficile avait marqué un point d'acquis. Trois ans passés à peu près en paix par la Curie dans les Etats de l'Eglise, la restauration à Rome des basiliques et des palais : tout cela préparait pour un avenir assez proche le retour définitif. Evidemment il y avait, parmi les cardinaux, un parti étroit d'idées, appuyé par la Cour de France, qui soutenait l'impossibilité de la réinstallation à Rome et qui était en retard au moins d'une génération sur l'époque, de même qu'il y avait un parti italien impatient de prévenir les événements et de terminer définitivement l'histoire avignonnaise de la Papauté. Urbain V était pour une voie moyenne : réorganiser ses Etats italiens, préparer le retour de son successeur, mais conserver un pied à Avignon pour le cas où les affaires de la péninsule tourneraient mal, ne pas quitter le contact diplomatique étroit avec les cours française et anglaise, ne pas italianiser brusquement le Sacré-Collège. Le cardinal de Beaufort, neveu de Clément VI, le futur Grégoire XI, était certainement l'homme de ce tiers parti. Le retour d'Urbain V en Avignon (1370) marqua seulement un demi-échec politique. Le saint pape ¹, cela paraît évident, ne se faisait pas d'illusions sur

¹ Guillaume de Grimoard, abbé de Saint-Victor de Marseille, n'avait jamais été cardinal et était resté, sur le trône pontifical, un moine bénédictin avant tout. Ses biographes contemporains nous racontent son horreur du luxe, son amour de la règle et du travail, sa délicatesse de conscience, son austérité. Ils nous parlent aussi de sa généreuse passion pour la science, qui était peut-être le trait le plus marquant de son caractère : « Je souhaite que les hommes instruits abondent dans l'Eglise de Dieu. Tous ceux que je fais élever et soutenir ne seront pas ecclésiastiques, je l'avoue. Beaucoup se feront religieux ou resteront dans le monde et deviendront pères de famille. Eh bien, quel que soit l'état qu'ils doivent embrasser, dussent-ils même exercer des métiers manuels, il leur sera toujours utile d'avoir étudié »... A la suite de miracles, des enquêtes canoniques furent faites dans les années qui suivirent la mort d'Urbain V, mais sa béatification ne fut ratifiée qu'en 1870.

la durée de son règne ; aussi bien cela diminue-t-il l'importance de la prophétie que sainte Brigitte alla lui déclarer à Montefiascone quand il eut annoncé son départ : « Si vous retournez à Avignon, vous mourrez ». L'événement devait justifier la prophétie, mais si le bienheureux Urbain n'en tint pas compte, c'est qu'il savait l'homme mortel et qu'il croyait de son devoir d'aller préparer sa succession à Avignon.

Demi-échec politique, ce voyage d'Urbain V, c'est vrai ; mais complète réussite spirituelle. On n'a pas assez noté la fécondité de ce séjour papal de trois années en Italie. Urbain, maintes fois légat dans la péninsule sous les papes précédents, n'en pouvait ignorer les besoins religieux. A Rome même, son séjour marqua une véritable résurrection de la vie chrétienne. Ses rapports avec les mystiques du temps furent parfaitement conscients et voulus. Il fit brûler des fraticelles et l'Inquisition ne chôma pas pendant son séjour en Italie. Il eut d'assez bonnes relations avec sainte Brigitte, quoique nuancées d'une pointe d'ironie¹, et s'il n'approuva pas définitivement sa règle, s'il fit des réserves, si la commission chargée de l'étudier fit traîner ses travaux en longueur, il ne voulut pas décourager complètement la sainte princesse, au contraire. A Viterbe, il eut des rapports excellents avec le nouveau groupe siennois des Jésuates, fondé par le bienheureux Jean Colombini. Ce dernier vint avec ses frères recevoir le pape lors de son débarquement à Corneto, et, si l'on en croit la « vie » rédigée d'après des sources contemporaines, c'est avec une profonde émotion de sympathie que le pape bénédictin confirma cette petite société d'inspiration franciscaine, non sans avoir fait examiner strictement l'orthodoxie des fondateurs par ses théologiens officiels. Urbain V était le filleul du saint tertiaire Elzéar de Provence, qu'il eut la joie de canoniser,

¹ Le bienheureux Urbain V était célèbre pour ses mots d'esprit. Quand Brigitte lui présenta ses fils, Charles et Birger, et lui demanda l'absolution pour eux, il considéra les lourdes ceintures d'argent ouvragé, alors à la mode, que portaient ces brillants chevaliers dont la mère avait tant maudit le luxe des papes et des rois. « Porter ces affaires-là », dit-il, « me paraît une pénitence suffisante ». Mais Brigitte n'entendait nullement la plaisanterie : « La pénitence, très saint Père, je m'en charge », répondit-elle avec ardeur.

et il aurait bien voulu achever heureusement de même le procès de son épouse virginale, Delphine. Comment le bienheureux Jean Colombini, fondateur, du vivant de sa femme, d'une compagnie absolument pauvre et apostolique, ne lui eût-il pas rappelé son parrain, qu'il avait bien connu autrefois et qu'il se préparait à honorer (en 1369) des suprêmes honneurs ? Le voyage d'Urbain V dans ses Etats, c'était la réconciliation du vrai mysticisme italien avec la papauté française, et ce n'est pas un pur hasard si le premier saint qui en profita se trouva être originaire de Sienne. Clément VI avait favorisé les peintres siennois, Urbain V faisait restaurer le Latran par des architectes et des sculpteurs de Sienne. Toute la vieille Toscane se faisait gloire de sa fidélité particulière au pape¹. Ce qui montre le prestige retrouvé du Saint-Siège, c'est l'insistance des Jésuites à se dire les hommes du pape, les « pauvres du pape » (d'après la vie du bienheureux Colombini et d'après son testament authentique) Un demi-siècle plus tôt, le bienheureux Bernard Ptolémée, fondateur des Olivétains, avait témoigné beaucoup de confiance au pape Jean XXII qui lui avait fait prendre pour ses ermites siennois la règle de saint Benoît. Cette fois, en 1367, Urbain V pouvait déjà se flatter d'avoir exorcisé la vieille alliance des mystiques franciscanisans avec l'esprit de schisme. Or, Jean Colombini, comme autrefois Bernard Ptolémée, avait exercé d'importantes magistratures dans sa ville natale, Sienne, avant sa foudroyante conversion. La République avait fini par le bannir, c'est vrai, en 1363, mais ses « extravagances » avaient scandalisé la ville depuis 1355, époque où la petite Catherine Benincasa, si précoce, était âgée de huit ans déjà. Je ne sais à quelle date, entre ces deux-là, il était allé prêcher un jour avec ses compagnons devant l'église Saint-Dominique de Sienne. Les Prêcheurs eux-mêmes étaient sortis pour l'entendre, à la suite de quoi, tout en larmes, ils avaient expulsé de leurs cellules leurs petits trésors personnels et avaient « réformé » leur vie. La cousine du bienheureux, Lisa Colombini, avait épousé le frère aîné de Catherine, et elle adorait sa jeune belle-sœur. Tout le monde

¹ La mère spirituelle du bienheureux Colombini, l'abbesse de Santa Bonda, près de Sienne, Paola, était allée à Avignon sous Innocent VI pour faire approuver la réforme de son monastère.

se connaissait à Sienne. Catherine, bien qu'elle menât encore la vie « érémitique », n'était donc pas à l'abri de cette forte influence : elle dut se réjouir en 1367 de l'approbation des Jésuates, déplorer le départ d'Urbain V en 1370. D'ailleurs, nous entrons dans les débuts de sa propre vie publique : elle a vingt-trois ans et n'a déjà plus que dix années à vivre ici-bas.

NOËLE M. DENIS-BOULET.

Deux récents commentaires des Evangiles.

La Sainte Bible, traduction et commentaire, publiée sous la direction de Louis PIROT, tome X: *Evangile selon saint Luc*, traduit et commenté par L. MARCHAL, pp. 9-292; — *Evangile selon saint Jean*, traduit et commenté par le P. François-Marie Braun, O. P., pp. 293-484. — Tables des témoins du texte, Synopse évangélique d'après l'ordre chronologique, Table d'évangiles liturgiques, Index alphabétique (le tout pour les tomes IX et X); table des matières de Luc et de Jean pp. 485-540; cinq planches et cartes. — In-8°, Paris, Letouzey et Ané, 1935.

Dans ce commentaire des Evangiles, si bien conçu pour l'usage du clergé et du public instruit, le P. Buzy a déjà publié l'Evangile de saint Matthieu et M. Pirot celui de saint Marc¹. M. Marchal professeur au Grand Séminaire de Nancy, et le P. Braun, professeur à l'Université de Fribourg, nous donnent les deux autres.

MARCHAL fait précéder son commentaire d'une introduction brève et compacte, qui est excellente: l'intention universaliste de Luc, qui écrit pour les Gentils; la date, 62 ou 63 au plus tard; les sources, fidèlement suivies, qui sont l'évangile de Marc, pour les discours des extraits grecs correspondant au texte grec de Matthieu qui était par ailleurs inconnu de Luc, enfin des sources orales venant de l'entourage de Marie, de saint Paul et d'autres; le style, bonne grécité avec imitation occasionnelle des Septante; la doctrine, « Règne de Dieu » universel, forte affirmation de la messianité de Jésus (Fils de l'Homme) et de sa divinité (saint Luc est le seul des Synoptiques à l'appeler « Seigneur » et « Sauveur »); insistance particulière sur la prière de Jésus, sur les conseils de perfection; pas de polémique; progression du récit dans un cadre géographique et psychologique.

Dans son commentaire, Marchal établit soigneusement le texte. Pour le chant des Anges à Noël, il choisit la leçon habituelle: « Paix aux hommes de bonne volonté ». Pour le recensement de II, 2, il s'arrête à la traduction commode, mais à notre avis fort contestable: « Ce recensement fut antérieur à celui qui eut lieu Quirinius étant gouverneur de Syrie (πρώτη ἐγένετο... Κυρηνίου...) »; malgré le poids d'autorités exégétiques, nous préférons toujours la thèse de Ramsay, qui n'a pas été véritablement

¹ Voir *Nova et Vetera*, 1936, p. 11.

réfutée, d'une double légation ou mission de Quirinius en Syrie, la première quelques années avant notre ère, pendant laquelle aurait *commencé* le recensement du royaume hérodien. Au ch. VI, 1, M. supprime l'épithète peu intelligible « second-premier ». Dans le récit de la femme pécheresse, il traduit à VII, 47: « ...*puisque* elle a aimé beaucoup », ce qui est en effet plus clair et mieux en situation que « *parce que* ». Il supprime la phrase du codex D à IX 55: « Vous ne savez de quel esprit vous êtes », que nous conserverions (comme d'autres leçons « occidentales »), sans la soupçonner d'esprit marcionite.

Sur les questions de topographie, l'exégète s'attache avec raison aux conclusions de l'Ecole biblique et archéologique de Jérusalem, ainsi pour Emmaüs (*Amwas* à 130 stades de Jérusalem, p. 283). En chronologie, il reconnaît que Jésus, né en 7 ou au plus tard en 5 avant notre ère, avait assez largement dépassé la trentaine lors de son baptême au Jourdain (« *environ* trente ans »). L'« année de grâce » de IV, 19, est symbolique (année jubilaire, figurant tout le temps messianique), car le ministère de N. S. a duré environ trois ans. La longue section du ministère qui commence à IX 51, et où Luc condense plusieurs voyages à Jérusalem, et tous les événements qu'il estime arrivés, avant la Passion, hors de Galilée, s'étendrait sur sept ou huit mois; s'il y a eu *trois* voyages à Jérusalem, il faudrait, avec le P. Lebreton, les placer tous en cette période; de cela nous doutons. M. reste hésitant pour la date de l'expulsion des vendeurs, et l'unité ou la dualité de cet épisode (p. 233). Pour la date de la Passion, il discute brièvement et clairement les diverses hypothèses, et s'arrête au 7 avril de l'an 30 (p. 254).

En critique littéraire, Marchal, qui ne s'attache pas beaucoup à relever les belles particularités du style de Luc, établit au moins avec une bonne psychologie la liaison des morceaux qui est parfois difficile à découvrir. Assez réservé pour ce qui est de la comparaison avec les passages parallèles des autres évangiles, il énumère fidèlement les opinions, et indique discrètement ses préférences. Nous croyons qu'il aurait peut-être dû faire davantage pour les évangiles respectifs de l'Enfance chez Luc et chez Mathieu; là il n'a point, selon moi, touché le fond du problème, car je ne crois pas que Luc, renseigné à de si bonnes sources, ait pu ignorer la visite des Mages et tout ce qui s'en suivit; mais, pratiquant un choix très systématique parmi les événements, il aura évité de parler de « Mages » pour prévenir tout soupçon de syncrétisme ou d'astrologie chez ses lecteurs grecs. D'ailleurs, Marchal relève très pertinemment la grande liberté que s'accordait Luc pour combiner en un seul récit des faits analogues et de sens identique: ainsi, en suivant le P. Lagrange, pour l'appel des premiers disciples à la pêche miraculeuse (IV, 16-30), et la prédication de Jésus à Nazareth (V, 1-11). Dans les enseignements en style figuré de N. S., il fait très exactement la part des traits paraboliques et des traits allégoriques. La Tentation de Jésus au désert, essentiellement messianique, est exposée dans ce style figuré. La généalogie du ch. III n'est pas

celle de Marie, comme on l'a prétendu, mais de Joseph comme celle du Premier Evangile; les divergences tiennent à la liberté que prenaient les Juifs de grouper leurs ancêtres en tenant compte à volonté de l'adoption, du lévirat, de la descendance non immédiate. A l'institution de l'Eucharistie, nous aimons à relever (p. 256) l'excellente observation que voici: Luc met un parallélisme parfait entre deux récits, celui de la Pâque légale et celui de l'institution du mystère chrétien: « 15 et 16, agneau pascal; 17 et 18, coupe rituelle; 19 *a* et 19 *b*, consécration du pain; 20 *a* et 20 *b*, consécration du calice ».

Relevons encore une note excellente (p. 78 s., à V, 24) sur « Fils de l'homme » comme terme messianique, d'après Daniel et Hénoc, Quand Jean-Baptiste (VII, 18-suiv.) envoie ses disciples à Jésus, c'est pour le porter à se déclarer ouvertement. Pour la « femme pécheresse » du même chapitre, M. réitère les arguments usuels, qui ne nous paraissent guère démonstratifs, contre l'identification de cette femme à Marie de Béthanie et Marie-Madeleine (p. 105). Le « Règne de Dieu » de IX, 27, que la génération présente doit voir, est l'établissement de l'Eglise sur un large plan (p. 126). La mission des 72 disciples s'est faite pour la Judée, et a été donnée près de Jérusalem (p. 134). A la page 203, signalons une interprétation parfaite de la parabole du Mauvais Riche et de Lazare.

En somme, nous trouvons bien peu de réserves à faire sur l'exégèse sobre et large, sûre presque toujours, de ce commentaire écrit en style alerte; il atteindra d'autant mieux son but que l'auteur a pris le soin de faire suivre les principales péricopes utilisées par la liturgie, de plans d'homélies bien tracées. Il y a encore beaucoup à faire pour replacer les évangiles dans leur plein milieu historique; mais des ouvrages scrutant leur texte même avec le soin et la compétence qu'y apporte M. Marchal donnent la base indispensable pour se livrer à des recherches plus éloignées et plus étendues.

L'introduction du P. BRAUN à l'Evangile de saint Jean est une brève et excellente discussion de tout le problème johannique. Il y montre l'unité du livre. L'auteur se donne comme un disciple d'entre les plus intimes de Jésus; c'est un contemplatif de grande race, un Palestinien fort bien informé de l'état du pays au temps de Notre Seigneur, et qui donne l'impression d'un témoin oculaire. Toutes les églises ont admis son évangile comme une œuvre de Jean l'Apôtre (un papyrus du II^e siècle trop récemment découvert pour que le P. Braun ait pu le signaler montre que, combiné avec les autres, le IV^e Evangile était dès lors familier aux fidèles). L'exégète fait justice des prétendus témoignages de Philippe de Side et de Georgios Hamartolos sur le « martyr de Jean » avec son frère Jacques, et dissipe les équivoques de quelques martyrologes sur ce point, en rappelant comment et à quelle fin ils étaient composés. Bref, la critique interne et la critique externe convergent pour désigner Jean de Zébédée comme auteur. Sur le lieu de composition de l'Evangile (Ephèse ou An-

tioche ?) et sa date (entre 70 et 100 environ), le P. Braun est réservé. Le but du livre est d'amener les lecteurs à la foi parfaite dans le Christ, avec peut-être quelque intention secondaire antignostique (Cérinthe). La notion de « vie » et celle de « foi » sont développées dans tous les sens. Jean montre une grande fidélité historique dans la reproduction des faits et des enseignements significatifs qu'il a choisis sans s'interdire cependant de commenter par ses réflexions personnelles (qui sont inspirées) tel ou tel discours du Seigneur. L'Évangile est à la fois doctrinal et historique, sans que le premier caractère nuise au second.

L'auteur, qui est presque toujours d'accord avec un guide aussi éminent que le P. Lagrange, nous a offert un commentaire lucide et approfondi, parfaitement au courant du mouvement de l'exégèse, et des découvertes actuelles de l'archéologie et de la topographie palestiniennes, qu'il expose partout où elles sont utiles à l'intelligence du texte inspiré. Il fait sa part — peut-être un peu trop restreinte — à la valeur symbolique que Jean attribuait à certains traits, d'ailleurs parfaitement historiques, du récit. Il écrit d'un style aisé, agréable, avec la sensibilité chaleureuse d'un écrivain qui sent les grandes réalités dont il traite. De brèves notes historiques et doctrinales, des citations des Pères et des Conciles, augmentent encore la valeur scientifique et théologique de ce commentaire.

Puisque, dans une « critique », le devoir professionnel oblige à chercher quelque chose à critiquer, nous devons dire que nous ne tenons point pour « l'hypothèse la plus probable », malgré la faveur qu'elle a trouvée chez des maîtres, l'interversion des chapitres V (le paralytique de Béthatha, à Jérusalem), et VI (le pain de vie) ; ni, en relation implicite avec la chronologie que ce changement entraîne, l'interprétation, dans la scène du chapitre IV en Samarie, du v. 35 (« Ne dites-vous pas : Encore quatre mois et la moisson vient ? ») par une simple expression proverbiale, inconnue ailleurs, ou des paroles suivantes du Seigneur (« ...voyez que les campagnes sont déjà blanches pour la moisson ») comme l'indication vraie de la saison ; d'autant plus que c'est là détruire la beauté et le charme si prenant de ces lignes prophétiques. Pour nous, par conséquent, la scène de Samarie a lieu vers la fin de l'hiver, et la « fête » du ch. V qui la suit peut être une Pâque, la seconde, celle du ch. VI étant la troisième, où s'opéra, après un assez long ministère, la rupture avec les Galiléens. Dans le Prologue, nous insisterions davantage sur la portée très dynamique de *pros ton théon* au v. 1 (plus que « auprès de Dieu », et de *katalaben* au v. 5 (« les ténèbres ne l'ont pas arrêtée, étouffée »), sens que le P. Braun signale bien, mais sans s'y fixer.

Pour la finale anticipée XX, 30-31, le P. Braun incline à y trouver le signe d'un caractère postérieur pour le ch. XXI, qui aurait été ajouté après coup par l'évangéliste lui-même. Quant au second épilogue (XXI, 24-25), il le croit de la même main que tout le chapitre XXI.

L'attitude de Pierre au lavement des pieds, que le P. Braun a étudiée à part dans un article de la « Revue Biblique », est bien et finement expli-

quée. Au ch. XVIII, comme le P. Lagrange et d'autres, l'auteur transporte le v. 24 (Anne envoyant Jésus à Caïphe) entre les versets 13 et 14, ce qui est une solution parfaitement satisfaisante d'un contexte difficile et discuté. Beaucoup d'autres explications, souvent bien personnelles, éparées dans le commentaire, entraînent l'adhésion. A propos du « tombeau vide » et de l'ensevelissement du Christ, question qui a une grande portée apolo-gétique, le P. Braun esquisse une excellente exégèse, qu'il a depuis déve-loppée en un livre d'une solide érudition.

Ainsi, il nous a donné un commentaire auquel on ne rend que justice en le recommandant chaudement à la lecture des catholiques instruits. Sans doute, il reste encore bien des problèmes à résoudre touchant la structure savante et les intentions doctrinales d'un évangile aussi plein de richesses. Mais, pour les aborder, il faut d'abord bien pénétrer tout ce que Jean dit explicitement dans son texte; l'ouvrage du Père Braun est un des commentaires les mieux faits pour nous y aider.

E.-BERN. ALLO, O. P.,
professeur à l'Université de Fribourg.



Sens et non-sens en poésie¹.

I. Ce dont j'essaierai de traiter ici c'est *du sens et du non-sens logique en poésie*, et c'est aussi *du sens poétique*.

Le sens logique ou rationnel n'est pas exigible en poésie pour lui-même, il semble même extrinsèque à la poésie comme telle. Et cependant, d'une manière ou d'une autre, à un degré quelconque, il accompagne toujours l'œuvre poétique: ou bien d'une façon explicite, ou bien en faisant implicitement appel au concours de l'intelligence. Faute de quoi la poésie elle-même disparaît. Voilà le paradoxe que nous voudrions considérer.

Le sens poétique se confond avec la poésie elle-même. Si j'emploie ici l'expression *sens poétique* plutôt que le mot *poésie*, c'est pour marquer que la poésie fait *être* le poème, comme l'âme fait être le corps, en étant la *forme* (en langage aristotélicien) ou l'*idée* (en langage spinoziste) de ce corps, en lui donnant une signification substantielle, un sens ontologique. Ce *sens poétique* est tout autre chose que le sens intelligible, comme l'âme d'un homme est tout autre chose que son discours; et dans l'œuvre poétique, il est inséparable de la structure formelle de celle-ci: qu'elle soit claire ou obscure, il est là, quoi qu'il en soit du sens intelligible; il est substantiellement lié à la forme, immanent à l'organisme de mots, immanent à la forme poétique. Il ne peut pas être séparé de la forme verbale qu'il anime du dedans. Raconter un poème, même le plus clair des poèmes, c'est en abolir la poésie. Et le sens qu'on en tire en le racontant n'est plus le sens du poème. Le sens du poème ne fait qu'un avec sa forme verbale. (Que certaines « correspondances »

¹ Communication présentée au *Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art* (Paris, août 1937).

verbales soient possibles d'une langue à l'autre ne contredit pas cette assertion.) C'est là ce qui distingue tout d'abord le poème de toute œuvre de mode prosaïque, je ne dis pas de toute prose. Dans le mode prosaïque, en effet, les mots ne sont presque exclusivement que des *signes* ; ils sont là, avant tout, pour référer l'esprit à ce qu'ils signifient ; eux-mêmes, ils ont une importance secondaire. Tandis qu'en poésie les mots sont à la fois des signes et des objets (des objets porteurs d'images) qui s'organisent en un corps vivant et indépendant ; ils ne peuvent céder la place à un synonyme sans que souffre ou meure le sens du poème comme tel. C'est pourquoi la plupart des grands poètes ne peuvent être traduits ; ainsi en est-il pour Dante, Racine, Pouchkine, Baudelaire et pour beaucoup d'autres. L'intraduisibilité de leur œuvre est comme celle de la musique où ne peuvent changer les rapports de durée et d'intervalle sans que l'œuvre cesse d'être elle-même. Dans la plupart des cas, la traduction d'un poème en fait évanouir la poésie, à moins d'être elle-même un nouveau poème en sympathie avec le premier, une de ces « correspondances » où les intuitions « se répondent ». Certains éléments poétiques cependant se prêtent à la traduction : le jeu des images, la surprise intellectuelle que suscite leur rapprochement, un certain jeu spirituel, même si l'inspiration est tragique, un certain « amusement » supérieur et raffiné, peuvent passer d'une langue à l'autre par un travail d'adaptation qui ne nuit pas à la poésie. De même cette sorte de poésie qui tient à la beauté poignante d'une certaine qualité d'intuition et de sentiment, que l'on trouve par exemple chez un Henri Michaux. Cette poésie-là, aussi, est traduisible, non sans quelques dommages pourtant...

Nous avons dit qu'en poésie les mots sont à la fois des objets et des signes, et d'abord des objets : ajoutons tout de suite que, tout en étant d'abord des objets (des objets-images), ils restent encore et plus que jamais des signes, et, cette fois, en tant même qu'objets constituant la matière du poème. Pourquoi cela ? Parce que de soi la poésie ne se réfère pas à un objet matériel clos sur lui-même, mais à l'universalité de la beauté et de l'être. Or, c'est par nos puissances spirituelles et intuitives que nous nous référons à l'être. (Voilà peut-être qui éclaire un peu le paradoxe que nous signalions en commençant). Les mots dont se sert le poète ne peuvent être dépouillés de leur rôle de signes sans priver la poésie de sa liaison

essentielle à la beauté transcendante. Ce n'est pas pour communiquer des idées, c'est pour garder le contact avec l'univers de l'intuitivité qu'ils doivent ainsi rester des signes. Et en tant que signes, les mots nous réfèrent aussi à toute la complexité psychologique où le poète se propose — instinctivement — de nous faire entrer, et qu'il a besoin d'exprimer à sa manière, c'est-à-dire par une forme déterminée (et si le poème est beau — par une forme nécessaire). Il suit de tout cela que si l'on exténue complètement dans les mots leur fonction de signe on affaiblit la puissance de communication et de domination du poème, à la limite on annihile le sens poétique lui-même, qui est esprit. Ainsi pouvons-nous comprendre pourquoi, bien que le sens logique ne soit pas exigible en poésie pour lui-même, et au nom des besoins de clarté de la raison, — le non-sens logique volontairement et systématiquement imposé est incompatible avec la poésie. Aussi bien une certaine signification intelligible est-elle nécessaire même pour l'entrée dans l'inconnu et le mystère. «C'est un fait d'expérience que le sentiment de l'inconnu ne se propage qu'à partir du connu» écrit très justement Marcel Raymond¹. Sans compter que le mot, même réduit à son rôle d'image, est déjà lourd d'intelligence et d'esprit : «L'image, a-t-on dit, n'est qu'une forme magique du principe d'identité»². Il y a beaucoup de vrai dans cette formule.



De cette obscure et secrète liaison entre le sens poétique et le sens intelligible, une curieuse observation nous a donné un jour une preuve inattendue.

Un poète, un vrai poète, prononce une conférence sur la poésie et lit des poèmes de divers auteurs. Le conférencier se rattache aux poètes de l'obscurité et même du non-sens, et tout d'abord à Lautréamont. Il déteste — et à juste titre — la logique en poésie ; même il ne supporte pas le secours trop accentué du rythme et de la rime, où il voit de la fabrication, aussi bien qu'une entreprise déloyale de séduction. Sensible et révolté, il se fâche contre les mots, il forge des mots nouveaux au marteau de la colère.

¹ *De Baudelaire au Surréalisme.*

² Pierre GUÉGUEN, *Nouvelles Littéraires*, 1^{er} juin 1929.

Or, voici qu'en lisant un poème dont le sens intelligible s'offre tout ingénûment et dont il estime la beauté, et d'un poète qu'il aime, comme il n'aime ni l'intelligibilité ni le chant en poésie, il massacre le poème, parce qu'il le lit en le privant instinctivement (et volontairement aussi) de toute intonation ; il le lit sans accent, d'une manière inhumaine. Et le beau poème est dépouillé de sa poésie, il meurt ; le lecteur lui a fait perdre son sens poétique en le privant de son aura de signification intelligible.

Mais quand il lit d'autres pages toutes proches du non-sens, certains textes tout chargés d'une épaisse et consubstantielle obscurité, il s'accorde si bien au sentiment générateur de ces textes qu'il ne commet pas une faute dans son désir d'en faire sentir la pleine résonance poétique. Eh bien, et c'est cela qui m'a paru très remarquable, pour en magnifier comme il le fait le sens poétique, il est obligé de les lire — il le fait d'instinct — d'une manière qui leur donne une apparence de sens logique. Par l'intonation pleine de sous-entendus, par la gesticulation rythmique, par une certaine démarche ordonnée durant toute cette longue lecture, il donne une signification apparente à des textes affranchis de toute liaison logique. Signification qui dépend ici tout entière du nombre, du débit, de la sensibilité et de l'intelligence de celui qui lit. En somme, le lecteur a joué ici le rôle de l'intelligence dans les rêves. Bien que liée par le sommeil, et c'est pourquoi le principe de contradiction y paraît aboli, elle ne dort pas, elle pénètre, elle entoure d'une mystérieuse atmosphère de clarté les suites d'images les plus incohérentes...

On peut faire une expérience complémentaire en lisant sans suppléer en aucune façon au non-sens qu'il revendique un poème dépourvu de toute intelligibilité apparente. Lu ainsi, le texte sera réduit à une *quantité* de mots sans liaison qualitative entre eux, c'est-à-dire vides de tout sens poétique.

Ajoutons qu'il sera presque toujours injuste de lire de cette manière le plus obscur des poèmes (si poème il y a). Parce que le sentiment générateur de l'œuvre poétique a un sens très déterminé pour le poète lui-même (nous ne parlons pas ici de l'écriture automatique) — à quoi celui-ci rapporte et ajuste son expression, jusqu'à ce que le poème devienne ressemblant à ce sens en lui-même ineffable. Et cela le poète ne peut le faire sans le concours

de l'intelligence, si ténébreusement, si instinctivement qu'elle agisse. Il écrira même ses non-sens avec une certaine mesure secrète, une certaine musique ; malgré tout, malgré lui, avec un rythme de de la phrase qui, si le lecteur l'observe, donnera au poème, au moins par l'intonation, une apparence et plus qu'une apparence de sens, une résonance intelligible. C'est en ce sens que nous disions au début qu'à un degré ou à un autre, d'une manière ou d'une autre, le sens intelligible est toujours là, au moins en faisant implicitement et insidieusement appel au concours de l'intelligence.



Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la poésie est chose humaine. Elle naît dans l'homme en son moi le plus profond, là où s'originent toutes ses facultés. Lorsqu'elle s'extériorise en objet, en chant, en poème, elle doit porter la trace de son origine. Si le poète imbu d'idées préconçues et systématiques porte la main sur telle ou telle de ses racines pour l'arracher, sur tel ou tel de ses traits pour l'effacer, il fait œuvre impie, il blesse le poème en voie de devenir, et la poésie fuit par ces blessures. Réduire les sources de la poésie au seul jaillissement des images est aussi arbitraire que de la lier à la raison raisonnante. Supprimer systématiquement ou le sens intelligible, quand il se présente dans l'intuition poétique elle-même, ou l'expression des sentiments et de la sensibilité, c'est porter atteinte à la sincérité et à la pureté de l'inspiration tout autant que si l'on voulait rendre le poème didactique à force de clarté. Sans doute il y a le légitime travail du poète qui suit l'intuition et la conception, mais il doit savoir construire son œuvre sans rien dénaturer. Sans doute il y a la nécessaire transposition, mais elle est donnée avec l'inspiration poétique elle-même, elle ne se fait pas après coup, elle est l'acte spontané du poète. Ce qui va au-delà est fabrication. Et si tel grand poète prétend y réduire la poésie, c'est peut-être par pudeur, ironie ou tristesse.

Quand ce qui a ému et concentré le poète dans une expérience profonde, en elle-même obscure, est une réalité intelligible de soi, une insoutenable lumière, — bien qu'elle procure une connaissance obscure de contact et d'union, et qui vibre de l'indicible complexité du mystère, — le poète tendra sans le vouloir à s'exprimer avec

une certaine clarté, à un degré élevé de sens intelligible ; nous en avons un exemple éminent dans le Psalmiste...

Mais si le poète tient son émotion d'une réalité elle-même obscure, — « obscure comme le sentiment », selon un mot de Pierre Reverdy, — il tendra à s'exprimer selon ce mode obscur de son émotion initiale, comme Reverdy lui-même.

N'est-ce pas ce que disait Rimbaud ? « Le poète est réellement voleur de feu... *Si ce qu'il apporte de là-bas a forme, il donne forme ; si c'est informe, il donne de l'informe*¹. »



Le chant, la poésie cherchent à libérer une expérience, une connaissance substantielle. Connaissance, — elle cherche une expression ; substantielle, elle est proprement ineffable. C'est pourquoi elle ne s'exprime pas à la manière d'un raisonnement, ni d'un exposé didactique. Née dans une expérience vitale, vie elle-même, elle veut s'exprimer par des signes porteurs de vie, et qui ramèneront celui qui les reçoit à l'ineffabilité de l'expérience originelle. Comme dans ce contact toutes les sources de nos facultés ont été touchées, l'écho en doit être total, lui aussi. Nous ne voulons nullement dire par là que l'œuvre poétique doit être le miroir de nos états d'âme. Le rapport du poète à son œuvre n'est pas si simple. C'est des sources créatrices que nous parlons. Ainsi Reverdy peut écrire dans le même ouvrage², et que « la valeur d'une œuvre est en raison du contact poignant du poète avec sa destinée », et « qu'il ne s'agit plus d'émouvoir par l'exposé plus ou moins pathétique d'un fait-divers, mais aussi largement, aussi purement que le peuvent faire, le soir, un ciel tout crépitant d'étoiles, la mer calme, grandiose, tragique, ou un grand drame muet joué par les nuages sous le soleil ».

Nous disions tout à l'heure qu'à un degré quelconque le sens intelligible est toujours nécessaire au sens poétique. Nous voilà ramenés maintenant à l'autre aspect des choses, et à l'obscurité qui, elle aussi, à quelque degré est toujours là. Le sens poétique, en effet, n'est pas le sens logique, et le poème né dans l'obscurité

¹ *Lettre du Voyant.*

² *Le Gant de Crin.*

du recueillement est nécessairement obscur à quelque degré, ne serait-ce que par « quelque » instinctive « méprise » dans le choix des mots. Sans être incompatible avec le sens intelligible, cette obscurité subsiste en toute poésie vraie, comme l'âme de la poésie.

Mais il est toutes sortes d'obscurités. Entre la poésie intelligible d'un Virgile ou d'un Baudelaire, et le non-sens aimé pour lui-même de certains textes surréalistes, se trouvent tous les degrés de l'intelligibilité et de l'obscurité. Et les causes en sont diverses. Essayons d'en analyser quelques-unes.

1. La principale de ces causes de l'obscurité allant jusqu'au non-sens est véritablement, même si le poète est athée, d'une qualité qu'il est impossible de ne pas appeler religieuse. Cause pathétique, et qui a fait irruption de nos jours avec une intensité jamais vue, elle est d'abord, — chez Lautréamont, chez Rimbaud, — le désespoir de saisir jamais l'absolue réalité, et la vie intérieure dans sa pure liberté ; et pour d'autres, au premier temps du surréalisme, elle était l'espérance tout à coup surgie de la redécouverte de ce fleuve de l'esprit sous-jacent à toute notre activité coutumière, de cette réalité profonde, authentique, étrangère aux formules, perçue dans ces « minutes d'abandon aux forces cachées » qui vivifient. « Attester que les jeux ne sont pas faits encore, que tout peut être sauvé — là est l'essentiel du message surréaliste »¹.

Dans cette extase naturelle où notre âme se retrempe pour ainsi dire à sa source, et dont elle sort renouvelée et fortifiée pour la vocation qui est la sienne — ou de poésie, ou de prière — les surréalistes pris au piège d'une expérience qu'ils ne pourront plus oublier, mais généralement opposés à toute forme religieuse et à l'idée même de Dieu, n'ont voulu chercher que les sources de la poésie, mais en chargeant la poésie des devoirs de la sainteté, sans les moyens de la sainteté, qui sont essentiellement don de soi. Ils l'ont accablée sous ce poids, d'abord. Plus tard, n'en ayant pas obtenu ce qu'ils en attendaient, ils l'ont sous-estimée. Et alors un nouveau désespoir les a jetés à d'autres aventures spirituelles.

Du recueillement passif au meilleur d'eux-mêmes, rare et fécond, et qu'il faut mériter en quelque manière, ils étaient allés à la passivité de l'automatisme psychologique (sous l'influence de

¹ Marcel RAYMOND, *De Baudelaire au Surréalisme*.

Freud peut-être) dont tout le monde est capable par l'application de techniques convenables. Et quant à la poésie, leur erreur a été de croire que sa vérité substantielle s'exprimerait par cet automatisme psychique pris comme synonyme du fonctionnement réel de la pensée, et que l'image suffirait à tout. Mais l'automatisme *délie* ce que la concentration et le recueillement ont amené à l'unité de la vie. La liberté tant désirée suppose la possession de soi dans l'unité — même emportée et ravie — non la dispersion. « Les esprits des Prophètes, dit saint Paul, sont soumis aux Prophètes »¹.

Sans doute, l'automatisme volontairement déclenché n'empêche pas, facilite même parfois, les trouvailles d'images, parce que l'imagination n'est pas abolie par l'automatisme (ni par la folie). Mais ces trouvailles donnent des matériaux bruts et épars, et le procédé en lui-même n'a rien à voir avec la réelle liberté de l'esprit.

Toutefois, même chez les poètes surréalistes, l'automatisme n'est pas absolu; la mémoire déliée par cette passivité ramène à la conscience ce que la conscience avait connu jadis, et oublié. Il n'y a donc pas non plus ici d'invention absolument pure. Et l'esprit de révolte et d'indignation, un pessimisme profond, le ressentiment contre les hommes et les choses ont animé d'une manière très *significative* bien des textes volontairement obscurs.

2. Dans un ordre plus simplement humain et plus simplement poétique, on pourrait montrer qu'une certaine obscurité suit à une inspiration qui procède essentiellement du sentiment ou du rêve, et que, d'autre part, le sens du mystère insondable des choses, la révélation, la découverte d'analogies insolites, le désir d'exprimer

¹ S. PAUL, I *Cor.*, xiv, 32. — « Et afin, dit Jean de S. Thomas, que nous ne pensions pas que l'homme né de l'Esprit est poussé par un élan furieux comme ceux qu'un mauvais esprit possède, le Seigneur affirme tout d'abord que l'Esprit souffle où il veut, pour signifier que naître de l'Esprit apporte, et n'ôte pas, la liberté de l'élection. Que resterait-il en effet du mérite si l'Esprit opérait dans la volonté non en l'inspirant, et en pondérant son inclination, mais en la violentant ? Et c'est pourquoi l'Apôtre dit que « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes » (quand ils usent de l'esprit prophétique pour annoncer les choses cachées), à l'inverse de ce qui a lieu chez les possédés. » JEAN DE S. THOMAS, *Les Dons du Saint-Esprit*. Trad. fr., Paris. Ed. du Cerf, 1930, p. 6.

coûte que coûte tout cet ineffable, sont des causes positives et transcendantes de l'obscurité en poésie, — parfois, comme chez Claudel, par un excès de concentration intellectuelle.

3. Une autre source d'obscurité se trouve dans la nécessité extrême du renouvellement de la forme. Cette obscurité est surtout inévitable chez les inventeurs qui surgissent après un long temps de conformisme...

4. Lorsque le poète se heurte aux insuffisances des mots, lorsqu'il cherche des sonorités encore inouïes, lorsqu'il veut donner une expression unique à une perception unique, il admet d'emblée l'obscurité et le non-sens et compose des mots nouveaux ; ou même il essaie de créer une langue nouvelle. Alors les mots créés répondent surtout à des exigences d'ordre musical de la sensibilité du poète. Mais si le cas du poète paraît alors ressembler au cas du musicien, cette ressemblance reste toute superficielle, parce que chez le musicien véritable l'œuvre n'échappe pas au contrôle de l'esprit, ni aux nécessités de l'unité et de l'équilibre. Tandis que les poètes qui créent par pur instinct des mots nouveaux obéissent surtout à l'inclination de leur sensibilité, à moins que ce ne soit à l'esprit de satire et d'indignation, et peut-être à des exigences personnelles de transposition.

Le cas de Joyce est différent. Ses recherches ont un caractère à la fois plastique et philologique. Il crée des mots nouveaux pour des pensées et des sensations dont il ne trouve pas l'expression dans le langage. Ici le non-sens est pour le lecteur seulement. En réalité, l'auteur écrit dans une langue étrangère connue de lui seul, mais bien connue de lui.

5. Le non-sens mallarméen, lui, est une véritable musique parlée (nous ne voulons pas dire un chant). Le plaisir que donne cette musique est très grand. Du reste, Mallarmé est fort conscient de cette « magie ». Il est des musiques, et parmi les plus belles, qui donnent parfois l'impression du langage. Il semble que, si l'on était assez près de l'orchestre, on distinguerait des paroles, tout un discours ; mais on n'est jamais assez près pour cela, et ce qui parvient jusqu'à nous ce sont des voyelles sans les consonnes, c'est une musique magique qui paraît nous narguer un peu.

C'est l'inverse qui se produit avec Mallarmé : on est un peu trop près pour percevoir tout le développement musical de cette

poésie orchestrée; on n'en a que les commencements, on entend les accents séparés des instruments, ce sont des mots, et ce ne sont pas des mots, c'est de la musique parlée, — tout à l'inverse de la poésie musicale de Verlaine. Ici aussi, l'action de l'intelligence est présente, d'une intelligence à vrai dire remplie de notions occultes.



Nous voici amenés par cette voie à la poésie où l'intelligibilité prédomine sur l'obscurité.

1. Il est une clarté qui vient de l'ignorance. Il n'y a rien de mystérieux pour l'ignorant qui s'ignore; — de l'ignorance aussi de la nature de la poésie, et du rôle des mots en poésie. Les mots sont employés d'une manière prosaïque, c'est-à-dire comme de simples signes d'idées. Et le poète se croit quitte à l'égard de la poésie parce qu'il a observé quelques règles formelles de versification. Ainsi en va-t-il de la poésie didactique et d'un certain néo-classicisme.

2. Il y a une clarté qui vient de la naïveté lorsque celle-ci est jointe à de grands dons d'imagination et des sentiments simples. C'est le cas surtout de la poésie populaire.

3. Une autre sorte de clarté tient à l'abondance et à la profondeur d'inviscération d'idées philosophiques et religieuses unie au génie poétique. Cependant, ainsi que nous le notions tout à l'heure, la richesse même de cet effort philosophique et religieux, et la surabondance de sens elle-même peut produire l'obscurité.

4. Il faut enfin reconnaître que, jusqu'à présent, la clarté caractérise la très grande maîtrise, la maîtrise magnifique, celle d'Homère, de Virgile, de Dante, de Shakespeare, de Racine, de Goethe, de Pouchkine, de Baudelaire...

Le don poétique est si puissant chez eux qu'il embrase et porte à l'état de fusion les matériaux les plus résistants: les connaissances claires et précises, les nécessités les plus prosaïques de la langue. Tout brûle chez ces « ravisateurs du feu », et tout prend la forme que veut le bon plaisir de la Poésie. Ici nous trouvons à la fois des découvertes inouïes et la poésie, et la lumière de l'intuition et de l'intelligence. Et cette poésie nous persuade que le mystère du soleil et d'une journée radieuse n'est pas moindre que celui de la nuit obscure.



Nous croyons donc qu'une certaine intelligibilité comme une certaine obscurité subsistent en toute œuvre poétique véritable. Intelligibilité, obscurité, marquent l'origine de l'œuvre conçue en ces profondeurs de l'âme où intelligence et désir, intuition et sensibilité, imagination et amour ont leur source commune... Dès qu'elle commence d'émerger de ce fond générateur et nourricier, l'œuvre fait appel, chaque fois de façon différente, à ces puissances de l'âme qui ont chacune leur manière d'atteindre le réel et de le dire.

La source de la poésie et de toute intuition créatrice est dans une certaine expérience qu'on peut appeler « connaissance » obscure et savoureuse, d'une saveur toute spirituelle, car à ces profondeurs tout est esprit et vie, et tout poète sait qu'il y pénètre par un recueillement de tous ses sens, si fugitif soit-il, condition première de la conception poétique. Nous prenons ici recueillement au sens passif de *quiétude*, et non de concentration volontaire et active.

Ce recueillement est le don premier qui est fait au poète, et c'est aussi une disposition naturelle qui doit être cultivée. C'est à cause de cela, c'est en ce sens, je suppose, que Rimbaud écrivait : « La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière. Il cherche son âme, il l'inspecte, il la tente, il l'apprend » (*Lettre du voyant*).

Ce recueillement est un phénomène psychologique *analogiquement* commun à l'état poétique et à la contemplation mystique. De même la connaissance obscure et savoureuse qui l'accompagne. C'est la ressemblance de ces états qui fait dire à Jean Royère¹ : « La poésie... est religieuse. Son obscurité essentielle vient de ce qu'elle est l'histoire d'une âme et qu'elle en veut observer le mystère ; mais cette obscurité est lumineuse... » (Curieux rappel du *et nox illuminatio mea in deliciis meis* du psaume 138). Robert Desnos ne croit pas en Dieu, cependant il écrit à son tour : « ...nul n'a l'esprit plus religieux que moi...² ». Mais c'est aussi ce qui a fait dire à Henri Bremond, à tort croyons-nous, « que l'activité poétique est une ébauche naturelle et profane de l'activité

¹ *La Phalange*, 1909.

² *Revue Européenne*, mars 1924.

mystique..., ébauche confuse, maladroite, pleine de trous ou de blancs, tant qu'enfin le poète ne serait qu'un mystique évanescent ou qu'un mystique manqué¹. » Il y a en tout cela, me semble-t-il, plusieurs confusions. Et d'abord, il convient de protester au nom de la poésie : elle n'est pas quelque chose de manqué ; dire qu'elle est de la mystique manquée, c'est lui faire trop et pas assez d'honneur. Elle n'est pas de la mystique ; elle est une essence particulière, un être qui a sa nature propre ; elle a ses origines et ses lois ontologiques. En second lieu, il faut considérer que la sorte de connaissance obscure ou d'expérience affective qui est celle de la poésie ne touche pas de la même manière que la connaissance obscure de l'expérience mystique à la source commune de tout ce qui existe. *Toutes les sources sont en Toi...* Ici, dans l'expérience mystique, l'objet touché est l'Abîme incréé, le Dieu sauveur et vivificateur, connu obscurément comme présent et uni à l'âme de celui qui contemple ; tandis que la connaissance obscure qui est celle du Poète, et qui touche, comme objet connu, les choses et la réalité du monde plutôt que Dieu lui-même, découle d'une union d'un autre ordre, plus ou moins intense, à Dieu créateur et organisateur de la nature.

Toute grande vocation confère à celui qui est appelé la capacité d'une certaine union à Dieu, par un rapport particulier à celui dont l'essence est transcendante à la multiplicité de ses attributs ; et les vocations très marquées se distinguent entre elles par leur apparemment à tel ou tel des attributs divins en lesquels se divise aux yeux de l'intelligence créée la Simplicité suprême.

Les poètes et les autres artistes, les grands inventeurs et les saints, puisent tous à la même source divine, mais avec des dispositions différentes, et selon des types essentiellement distincts de relation à cette source. Ils sont les uns et les autres des imitateurs de Dieu, mais les uns sont appelés tout particulièrement à augmenter le trésor humain de la beauté et de la science, ils sont les imitateurs du Dieu créateur ; les autres sont tout particulièrement appelés à entrer dans le mystère de la Déité elle-même et à faire connaître en ce monde, par quelque image et par quelque ressemblance, la Sainteté de Dieu, à l'imitation de Jésus-Christ, par l'abnégation.

¹ *Prière et poésie*, p. 208.

de soi-même et de tout ce qui est de ce monde. La nature et la grâce ont des ouvriers qualifiés, et qui se portent mutuellement un secours mystérieux, pour l'ascension et la spiritualisation de l'humanité. C'est donc très justement que les uns sont appelés des « créateurs » et les autres des « saints ».

Les résultats qui suivent à ces appels divers, à ces expériences distinctes par essence, malgré leur voisinage en la même divine source, sont, eux aussi, tout différents pour le poète et pour le contemplatif. Chaque fois qu'il y a contemplation naturelle ou surnaturelle, celle-ci est à elle-même son fruit et son repos, et dans la contemplation mystique proprement dite la connaissance obscure et savoureuse tend à surabonder en actes immanents. Tandis que dans l'état poétique l'expérience obscure, si elle atteint à un haut degré d'intensité, tend à fructifier en objet. Ainsi le poète sortant de son recueillement écrira un poème, — mais le mystique mû, ému par son Dieu, intensifiera sa vie théologale (ou plutôt elle aura été intensifiée en lui), et les actes des vertus et des dons qui le joignent à Dieu : il aimera mieux Dieu et les hommes. Mais si le mystique est aussi un poète il agira selon la multiplicité de ses dons, et partagera généreusement avec nous l'abondance divine de son expérience.

D'une manière générale, dans l'ordre de la contemplation mystique, il s'agit avant tout de connaître et d'aimer, — de connaître *pour* aimer.

Dans le cas de la poésie il s'agit bien d'une certaine connaissance de la création et des rapports énigmatiques et innombrables des êtres entre eux, mais toute cette connaissance, qui est connaissance de connaturalité, ne tend pas de soi à aimer, elle tend à la création d'œuvres belles, dans le cas du poète à faire un ouvrage de mots ; et ces mots tiennent de telle sorte entre eux qu'ils agissent comme la flûte sous le souffle, comme un instrument de l'état poétique. Ainsi le poème est un véhicule d'inspiration poétique comme la flûte est un véhicule de musique ; et le pinceau le véhicule d'une vision.

La poésie est le fruit d'un contact de l'esprit avec la réalité en elle-même ineffable et avec sa source, que nous croyons être Dieu lui-même dans le mouvement d'amour qui le porte à créer des images de sa beauté. Ce qui est ainsi conçu dans les mystérieuses retraites

de l'être s'exprime avec un certain illogisme savoureux, qui n'est pas non-sens mais surabondance de sens.

Le chant, la poésie sous toutes ses formes, cherchent, nous le disions plus haut, à libérer une expérience substantielle. (Et peut-être aussi, à cause de cela, la vie d'un saint est-elle Poésie...)

Le recueillement que procure une telle expérience agit comme un bain de rafraîchissement, de rajeunissement et de purification de l'esprit. Est-ce là le principe secret de la cartharsis d'Aristote ? Nous ne pouvons surestimer la profondeur du repos dont jouissent alors toutes nos facultés. C'est une concentration de toutes les énergies de l'âme, mais concentration pacifique, tranquille, qui ne suppose aucune tension ; l'âme entre dans son repos, dans ce lieu de rafraîchissement et de paix supérieurs à tout sentiment¹. Elle meurt « de la mort des Anges », mais c'est pour revivre dans l'exaltation et l'enthousiasme, dans cet état que l'on nomme à tort inspiration, parce que l'inspiration c'était déjà ce repos lui-même, où elle a passé inaperçue. Maintenant l'esprit revigoré et vivifié entre dans une heureuse activité, si facile que tout paraît lui être donné à l'instant et comme du dehors. En réalité, tout était là, dans l'ombre, caché dans l'esprit et dans le sang, tout ce qui va être mis en œuvre était là, mais nous ne le savions pas. Nous ne savions ni le découvrir ni nous en servir avant de nous être retrempés dans ces tranquilles profondeurs.

Telle est, croyons-nous, la source du sens poétique, en lui-même libre et se suffisant, et de ce qu'il comporte inévitablement de *sens* et tout à la fois de *non-sens* logique.

RAÏSSA MARITAIN.

¹ Nous lisons dans *Mesures* (15 juillet 1937) une étude de Heidegger sur Hölderlin, où nous trouvons une remarquable confirmation des réflexions proposées ici : « Dans la poésie, dit Heidegger, explicitant la pensée de Hölderlin, dans la poésie l'homme est concentré sur le fond de sa réalité humaine. Il y accède à la quiétude ; non point il est vrai à la quiétude illusoire de l'inactivité et du vide de la pensée, mais à cette quiétude infinie dans laquelle toutes les énergies et toutes les relations sont en activité. »

Le système Decroly

et la pédagogie chrétienne¹.

L'Eglise n'a pas formulé de dogmes sur la manière d'enseigner les matières profanes ou de les agencer. L'Encyclique sur l'éducation demande que l'enseignement tout entier soit imprégné d'esprit chrétien; elle laisse aux maîtres toute liberté sur les méthodes et les procédés. Il a paru que nous pourrions tirer bon parti de bien des points du système Decroly touchant la liaison entre les connaissances, l'utilisation de l'intérêt, de la spontanéité de l'enfant, la manière de faire travailler celui-ci dans une atmosphère qui le stimule, les relations entre enfants, entre maîtres et enfants, entre l'école et les familles, la participation des enfants à l'organisation intérieure, à la discipline de l'école. Tout cela n'est pas spécifiquement decrolyen; mais le Dr Decroly a si splendidement su réaliser ces postulats de la pédagogie de toujours que nous avons beaucoup à apprendre de lui et de l'institution qui lui doit son existence et son nom.

Qu'est-ce qui constitue dans son essence le système Decroly, lui est spécifique et original, le distingue de tous les autres systèmes ? Allons au vif: ce qui constitue le système Decroly, c'est, pour l'objet de l'enseignement, le programme, le cycle des quatre centres d'intérêt fondés sur les quatre besoins fonciers de l'homme: 1. le besoin de se nourrir, 2. le besoin de lutter contre les intempéries, 3. le besoin de se défendre contre les dangers et les ennemis divers, 4. le besoin d'agir, de travailler solidairement, de se récréer, de s'élever. Le système Decroly authentique, ce n'est pas la distribution des objets à enseigner ou des centres d'intérêt quelconques; la chose et le mot ont existé avant Decroly, en dehors de Decroly; on n'est decrolyen que si l'on organise l'enseignement autour de ces quatre centres-là. Au point de vue de la méthode d'enseignement, le système

¹ Cette étude a été lue à la séance finale de la XII^e session de l'Union des Trois Ordres de l'Enseignement, à Cambrai, le 11 septembre 1937. Cette séance était présidée par S. Exc. Mgr Chollet, archevêque de Cambrai. La session elle-même fut consacrée à l'étude de la méthode Decroly, à la possibilité de son « utilisation dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire, français et catholique ».

Decroly fait passer une connaissance, plus exactement : l'élève connaissant, par les trois moments dénommés à l'Ecole de l'Ermitage : observation, association, expression. On n'est pas encore decrolyen pur, quand on néglige les trois étapes : observation, association, expression.

Un interlocuteur auquel j'exposais la possibilité d'adapter le système Decroly à la pédagogie chrétienne m'interrompit : « En somme, vous souhaitez baptiser Decroly ? » Decroly, non ; son système, pas même, puisque je ne l'adopte pas ; mais je puis chercher, et c'est la tâche que l'Union des Trois Ordres de l'Enseignement attend de moi, en quoi il est païen, puisqu'il a besoin d'être baptisé ; ensuite, ce qu'on est en droit d'exiger de lui pour qu'il puisse être chrétiennement régénéré, en son programme et en sa méthode.

I. Le programme.

Si haïssable que soit le moi et son étalage, je voudrais d'abord vous confier mes scrupules. Sont-ils justifiés ? Et la correction que je propose du système decrolyen est-elle suffisante à en éliminer tout « matérialisme » ? Vous en jugerez.

Apprendre à un enfant, comme *centre* de vie et d'intérêt vital, à se nourrir, à s'abriter, y ramener tout l'enseignement pendant six années d'école primaire, six années d'école secondaire, comme à son unique nécessaire, comme à la suprême loi de son être et de son agir, est-ce digne d'un chrétien ? d'un homme ? Est-ce digne du Dr Decroly, dont toute l'existence fut si indépendante du repas bourgeois, si indifférente à l'habit et à l'abri, vouée au culte de la plus désintéressée des charités ? Ce n'est assurément pas digne du jeune chrétien qui vient de lire dans son catéchisme qu'il est sur terre pour connaître Dieu, l'aimer et le servir, pour aimer les autres et les servir pour Dieu, et, par l'accomplissement fidèle et persévérant de ces devoirs, acquérir la vie éternelle. L'homme est sur la terre pour cette fin dernière, et c'est d'abord cette fin et les moyens indispensables pour l'obtenir qu'il faut enseigner au jeune chrétien. Le Verbe ne s'est pas fait chair, le Christ n'est pas mort sur la croix pour nous rendre aptes à mieux manger, à nous loger plus confortablement, à nous préserver plus efficacement des maladies, de la vie dangereuse, à mieux parer à ces besoins matériels par notre labeur. La personne humaine et chrétienne se reconnaît un autre destin. Un enseignement dont les préoccupations centrales ne seraient pas d'expliquer la raison de ce que nous sommes, de ce qu'est le monde, l'amour, le mal, la souffrance, la mort, nous ne saurions l'accepter.

Cela dit, examinons le programme Decroly. Regardons en face la difficulté, et jusqu'au fond. L'apaisante solution d'un problème s'obtient par la lumière et dans la franchise, avec la sympathie sans laquelle rien n'est complet, ni même intelligent. Joignons-y le respect que méritent et la personnalité bienfaisante du Dr Decroly et le dévouement éclairé de ceux qui furent ses collaborateurs et sont des continuateurs dignes de lui.

Est-on matérialiste en enseignant ce qui se rapporte à la matière, au monde matériel, aux besoins matériels ? Certes non.

Il est de notre condition humaine de manger, de nous protéger contre les intempéries et les dangers, d'avoir à gagner notre pain à la sueur de notre front. Decroly n'avait pas tort de me rappeler que, pour la satisfaction de ces besoins-là, des gens se battent et des plénipotentiaires s'échauffent à Genève. A leur manière, ces besoins sont fonciers, issus qu'ils sont de la constitution même de notre nature, laquelle comporte un corps vivant de vie organique et matérielle. On ne peut taxer de matérialiste une éducation qui tient compte de ces nécessités et des moyens d'y satisfaire.

Pour apporter à ce problème la solution pertinente — et chrétienne — qu'il réclame, il faut remonter jusqu'à l'analyse de l'homme.

L'âme humaine n'est pas matière ; elle est néanmoins, par nature, destinée à s'unir à un corps ; cette union est si essentielle à l'âme que celle-ci ne peut être conçue et définie même en tant qu'esprit que par rapport à son corps. Elle requiert un corps soit pour exister, soit pour effectuer ici-bas ses opérations propres. Car elle n'est créée que pour un corps, que lorsque est constituée au moins la première cellule susceptible de la recevoir. Elle n'est pas prisonnière du corps ; et le corps n'est pas pour elle un embarras. Elle a besoin d'un corps convenablement nourri, protégé, laborieux, pour devenir pleinement elle-même, pour réaliser son développement normal et sa perfection propre, qui est cependant de connaître et d'aimer spirituellement. Vivre, pour elle, c'est à la lettre penser, aimer, agir, dans un corps. Aussi bien, dès son union avec cette cellule primitive qui est la condition de sa création et de son existence, l'âme spirituelle dirige l'évolution de son corps, le nourrit, le rend spécifiquement humain par ses organes et l'intime constitution de chacun de ses éléments. Elle se fait son corps — pour elle-même, parce qu'il lui est indispensable pour réaliser sa propre perfection, sa propre destinée. Et si, par accident, ce corps lui refuse son service, elle peut être incapable d'aucune action d'ordre spirituel, ce qui est le cas extrême de l'idiotie.

Pourquoi l'âme spirituelle a-t-elle besoin d'un corps ? Parce que sa nature est de connaître d'abord l'intelligibilité des choses matérielles, et de s'élever ensuite à des connaissances plus élevées. Pour connaître les corps, elle a besoin d'organes matériels aptes à entrer en contact avec eux. Pour s'exprimer sensiblement, elle a besoin également d'organes matériels. Encore que l'âme soit le principe d'être et d'action dans la personne humaine, ce principe ne peut être ni agir, dans les conditions d'ici-bas, où je me place exclusivement, qu'unie substantiellement à son corps, si bien que rien n'est vécu qui ne soit le fait du composé humain. L'âme fait vivre son corps en lui communiquant une activité et une dignité qui dépassent les puissances de la matière, et en la faisant participer en quelque sorte à sa destinée. Le corps en retour permet à l'âme de s'extérioriser. C'est au travers de l'univers matériel, peut-on dire, que l'âme monte à Dieu pour le connaître, l'aimer et le servir ; c'est dans ce monde matériel qu'elle s'exerce à reconnaître le prochain, à l'aimer, à le servir pour Dieu, en des œuvres de miséricorde

qui ont le corps pour objet ou qui doivent user des corps pour atteindre des fins de science et de vertu. Telle est la condition humaine.

Et la surnature s'inscrit dans cette condition humaine. On ne saurait concevoir le surnaturel à l'instar d'une bénédiction supérieure qui, d'en haut, demeurant hors de nous, sanctifierait notre nature. Tout le surnaturel entre dans la nature, s'y installe, la prend tout entière, pour la purifier et la sanctifier, s'accommodant de notre mode humain de connaître, d'aimer et d'agir. L'univers matériel devient alors comme une parole de Dieu que notre intelligence éclairée par la foi doit s'appliquer à comprendre. Aussi tout l'effort de l'éducateur chrétien doit-il consister à s'appuyer sur la matière comme pour aider l'esprit à s'élever vers Dieu. La main humaine elle-même n'est-elle pas normalement constituée pour l'adoration, la prière, l'offrande, et ne semble-t-elle pas souffrir d'être ravalée au rôle de cuiller pour le repas, de massue pour la lutte offensive ou défensive, de faucille et de marteau pour la récolte et la fabrication ?

Si nous avons besoin de la matière pour connaître connaturellement, si nous en avons besoin pour agir et réaliser les tâches temporelles que Dieu nous assigne en ce monde, il appartient à l'enseignement de faire connaître à l'enfant ces choses matérielles au milieu desquelles il vit. Il doit connaître ce qui se rapporte à la nourriture, à la défense contre les intempéries. Et ainsi du reste. Vivre de vie humaine et chrétienne consiste, pour chacun, à fidèlement accomplir les tâches temporelles précises et concrètes que Dieu lui a désignées par la voix des dispositions intérieures et celle des circonstances extérieures, selon la loi naturelle connue par la raison, et la loi divine connue par la révélation. L'enseignement munit le jeune des connaissances qui conviennent à sa vocation personnelle. En ce sens, l'enseignement est convenable quand il est à la mesure de la vocation personnelle de chacun de ceux à qui il s'adresse, c'est-à-dire à la mesure de la volonté de Dieu sur chacune de ces personnes qu'il a appelées à la vie en leur fixant un service propre, singulier, incommunicable.

Cet enseignement comporte, pour être convenable, 1. des connaissances sur la destinée de l'homme et les moyens de la réaliser ; nous n'en trouvons point de traces dans le programme Decroly ; nous aurons donc à les y introduire ; 2. des connaissances sur les données intellectuelles acquises au cours des siècles, dont la possession changera notre élève, petit sauvage inculte, en civilisé ; car la civilisation doit se transmettre à chaque individu, l'école est un instrument de cette transmission ; le système Decroly se soucie plus de nature que de culture ; à le prendre à la lettre, ce que ses disciples ne font heureusement pas, on risquerait de négliger par trop ce qui touche à la vie morale, psychique, sociale et artistique ; 3. des connaissances sur les choses matérielles que la personne doit utiliser, et la technique qui lui permet de les utiliser.

Or, à le prendre brut, tel qu'il est proposé communément, le programme Decroly ne renseigne l'enfant que sur ses besoins physiques et les réalités capables de les satisfaire : animaux, végétaux, minéraux, et la société, et

l'univers. L'homme risque fort de n'apparaître, dans la perspective d'un tel enseignement, que comme un animal supérieur dans la nature, se servant de la nature pour se nourrir, se protéger, se défendre, comme la plante et l'animal.

Programme païen ? En soi, et strictement entendu, oui. Peut-il être baptisé ? Peut-il être introduit dans une école chrétienne ? A quelles conditions ? Cette besogne difficile d'accorder le programme Decroly à la pédagogie chrétienne, je l'ai tentée. Je ne crois point y avoir réussi. Voici les grandes lignes de cet essai. Aux besoins fonciers assurément, mais inférieurs et subordonnés, de la nourriture, de la défense, de la lutte et du travail, il faut en superposer d'autres, le besoin de connaître Dieu et la destinée de fils adoptifs que Dieu nous a ménagée dans sa bonté, le besoin d'appartenir au corps mystique du Christ par la foi, l'espérance, la charité et les vertus chrétiennes, le besoin de se situer par rapport à Dieu, aux autres, au monde de l'esprit, au monde de la matière ; en un mot, il faut introduire dans notre programme une éducation et une instruction religieuses qu'il est peut-être loisible d'adapter à l'organisation d'une école Decroly ; il ne paraît pas impossible de le diviser en quatre cycles : ce qui touche 1. à la nourriture spirituelle de l'âme, 2. aux moyens de défense contre les tentations et les dangers, 3. à la lutte contre le péché et la propension au péché, 4. à la vie dans et par le Christ, encore que je n'en voie pas nettement les avantages. Il appartient à l'autorité religieuse de décider si et dans quelle mesure une telle distribution de l'enseignement religieux est acceptable.

Un simple cours d'instruction religieuse ne suffisant pas, toutes les connaissances et tous les exercices d'une école chrétienne doivent s'inspirer d'esprit chrétien. Nous ne saurions admettre une école neutre à programme matérialiste auquel on aurait accolé un cours de catéchisme. Il n'est que trop facile et tentant de recouvrir de couleurs chrétiennes une religion naturelle et une science indifférente à notre destinée surnaturelle. Le problème est épineux, d'ordonner à cette destinée les connaissances qui muniront l'enfant du peuple de ce qu'il doit savoir pour vivre sa vie de travailleur manuel (je me borne à ce cas) selon les quatre centres decrolyens.

Le travail manuel est la vocation personnelle de 80 % de nos enfants. Nous y voyons la tâche temporelle à eux imposée par la Providence. Il n'entre pas dans mon plan de vous montrer comment le travail est une domination de la matière au service de la personne et comment il devient l'œuvre morale d'un sujet moral et surtout un moyen de sanctification que nos pères ont placé quasiment sur la même ligne que la prière : *ora et labora*. Jésus fut ouvrier jusqu'à trente ans ; il gagna son pain ; il s'abrita dans la pauvre maison de Nazareth et se revêtit de la robe que lui avait tissée sa mère ; s'il n'eut pas à lutter contre la maladie, il se protégea contre les accidents de son métier ; il travailla. Le monde ouvrier s'est écarté de l'Eglise ; les milieux travailleurs se sont déchristianisés. Si nous voulons conquérir les travailleurs à la doctrine chrétienne, il ne suffit pas de les soutenir dans leurs revendications légitimes et de les organiser en syndicats chrétiens ; il importe de réhabiliter aux propres yeux des travailleurs l'éminente di-

gnité de leur travail, et, pour ce faire, de leur en montrer la sainteté. Marie Fargues souhaitait, il y a quelques années, dans une chronique de la *Vie spirituelle*, qu'on créât une Ecole-Decroly-de-l'Enfant-Jésus. J'aurais aimé, quant à moi, si j'avais été plus decrolyen que je ne le suis, une Ecole-Decroly-de-Jésus-Ouvrier. J'ai tenté d'organiser non seulement les humbles leçons de choses du cours inférieur, mais l'enseignement du cours supérieur, celui qui prépare les grands écoliers à leur vie prochaine d'ouvriers et de paysans, dans le cadre des quatre centres d'intérêt, justifiant le travail des mains par les textes de la Genèse et l'exemple de la Sainte Famille. On tâta de ce programme ; il suscita de l'intérêt chez les élèves. Une exposition scolaire, dans un de nos petits bourgs, consacrée au centre « habitation », que j'ai visitée, le 7 juillet dernier, aurait, je crois, fait honneur à l'Ecole de l'Ermitage et le Dr Decroly s'en serait réjoui. Ce plan, je l'ai abandonné. J'ai renoncé, non à grouper les objets d'enseignement en centres d'intérêt, mais à ces quatre-là. Nous ne pouvons enseigner la totalité du savoir. Nous devons nous contenter de quelques « idées-pivots », comme dit le Dr Decroly, de quelques notions cardinales qui seront les raisons explicatives des acquisitions intellectuelles futures. J'ai donc substitué aux quatre centres orthodoxes d'autres centres, pour des motifs techniques plutôt que religieux sans doute, mais aussi dans la crainte, justifiée par la pratique, de suggérer à nos élèves, sans nous en apercevoir, sinon qu'ils sont des êtres pareils aux autres êtres de la nature, du moins qu'ils ne sont estimables qu'en tant que producteurs, de par leur activité manufacturière, alors que leurs vrais besoins seraient insatisfaits.

L'exigence d'une concentration de l'enseignement est légitime et nécessaire. Elle consiste cependant moins dans l'organisation des matières autour de quelques « idées-pivots », que dans un esprit animant toutes les branches et toutes les leçons. L'enseignement trouve son unité foncière dans l'unité de la conception de la vie à laquelle le maître s'efforce de préparer ses enfants. Ce fondement, pour nous, chrétiens, ne saurait être autre chose que le Christ Jésus. Il ne nous a pas été donné d'autre nom par lequel nous puissions être sauvés.

Le système Decroly est vivant, nous affirme-t-on, et peut s'adapter à une réalité mieux connue. C'est dans le sens d'une substitution de vrais centres de vie et d'attraction aux quatre centres fondés trop exclusivement sur les besoins matériels que je voudrais qu'on le modifiât. Mais serait-ce encore le système Decroly ? La mort a touché d'un doigt subit le Dr Decroly, dans son jardin, voici bientôt cinq ans. Son âme a vu, dans une brusque clarté, au sortir des voiles du corps, ce qu'il en était de Dieu et du Christ, de sa propre vie et de son système d'éducation. Elle sait maintenant. Je serai peut-être moins infidèle au Decroly d'au-delà de la terre en remaniant son programme qu'en le maintenant tel qu'il l'a proposé dans la nuit où était son intelligence par rapport aux vérités de la foi.

II. La méthode.

Je me sens mieux à l'aise pour examiner et discuter la méthode du pédagogue bruxellois. Elle est caractérisée par les trois mots magiques: observation, association, expression. Le temps nous manque pour soumettre à la critique cette terminologie; acceptons-la. Quelle réalité recouvre-t-elle? Lisons le livre classique sur la *Méthode Decroly*, par M^{lle} Hamaïde: « Une activité mentale synthétique supérieure [je crois comprendre qu'il s'agit de l'élaboration d'idées claires, distinctes, ordonnées] comporte 1^o le travail des sens stimulé par l'intérêt. Ce travail aboutira 2^o à l'élaboration, grâce aux associations, d'idées générales induites, 3^o contrôlées et traduites par l'expression concrète et abstraite ». Dévidons cette période entortillée.

Nos enfants ne sont pas des anges. L'homme adulte, dit Mgr Chollet, « doit raisonner, c'est-à-dire ne posséder à l'origine que des principes généraux et quelques faits fournis par l'expérience, puis s'appuyer sur ces principes et ces faits pour aller de l'avant, discourir, raisonner, conclure, ajouter les conclusions aux conclusions, contrôler celles-ci par de nouvelles expériences, les rapprocher des principes ». Et nos enfants donc ! Le Dr Decroly, savant positif, a souligné l'importance de l'expérience dans l'éducation du connaître. Par observation, il entend l'activité personnelle de l'élève s'efforçant d'acquérir par contact direct, par saisie immédiate de ses sens, sur le vif, dans le milieu, sur des objets et des phénomènes de la nature ou de la vie sociale, des notions d'expérience, précises, si possible mesurées, qui serviront de donné sur lequel réfléchir. Par extension du terme, il entend soit le résultat de cette observation (cahiers d'observations), soit les exercices eux-mêmes qui mettent l'élève en contact direct avec le réel sensible.

L'observation du milieu naturel et social n'apporte que des connaissances trop limitées pour satisfaire la curiosité intellectuelle de l'homme et de l'enfant. L'enfant et l'homme souhaitent tout savoir. Le milieu que ferme un horizon de quelques kilomètres n'est pas exploré, qu'ils demandent à ceux qui savent ce qu'il y a au delà, au-dessus, d'où viennent choses, bêtes et gens, ce qu'ils font et sont. Très tôt, le petit d'homme tend à s'intéresser à la totalité des êtres. Il réclame qu'on l'informe du pourquoi des choses qu'il touche et voit, dont il entend parler ou qu'il soupçonne. Ces acquisitions indirectes sont obtenues, dans le système Decroly, par une double voie: la consultation de ce qu'on appelle à l'Ermitage les « documents », qui sont les agents ordinaires de culture personnelle, les images et les livres; puis cet autre agent ordinaire de culture collective, la parole du maître, autorisé à renseigner l'enfant sur ce qu'il ne peut atteindre ni par observation ni par documentation. L'association selon Decroly pourrait se définir l'activité de l'élève s'informant de ce qu'il ne peut observer directement, qu'il a cependant intérêt à connaître.

Ici, j'ajouterais un moment que j'estime essentiel, que Decroly suppose, qu'il nomme même, et justement du terme dont je le désigne depuis trente ans, l'élaboration intellectuelle, l'élaboration de l'idée claire, distincte, ordonnée. Ce que les enfants ont pu observer, ce qu'ils ont recueilli en compulsant leurs documents, ce qu'ils ont appris du maître, voilà le donné vivant, concret encore, le plus souvent, mais déjà tout pénétré d'intelligence, sur lequel on réfléchit maintenant pour le débrouiller, le pénétrer, se l'exprimer à soi-même. On réfléchit en commun, à haute voix, sous la stimulation et la direction d'un maître actif parmi des élèves actifs; cette élaboration est « didactique »: on dégage de ce donné, élément par élément, une connaissance convenable à l'intelligence humaine, claire en elle-même, ordonnée par rapport à l'ensemble du savoir qu'on possède déjà, préparant celle qu'on acquerra dans la suite, connaissance qui constitue l'apport nouveau, original, scientifique, si l'on veut, de la leçon du jour. Le résultat, on le formule dans son intelligence par la parole intérieure; on le formule aussi par des libellés, des énoncés, accompagnés de numéros et d'accolades, ce qui est, je crois, ce contrôle de l'expression dont parle Decroly, par quoi le second moment aboutit au troisième; et tout ce travail d'élaboration relève des idées « induites », que l'élève tire du donné initial fourni par voie d'observation et d'association. Induction qui serait moins ici une méthode de raisonnement qu'une action personnelle d'intelligence et d'étude de la part de l'écoulier.

Suit l'expression. Decroly distingue deux espèces d'expressions, l'expression concrète: fabrication d'objets, modelage, découpage, dessin; et l'expression abstraite: lectures, causeries, écriture, orthographe, rédactions spontanées, — la série en somme, élargie quelque peu, des exercices qui rendent la possession du savoir mieux assurée, son assimilation mieux dirigée, son utilisation plus aisée.

Ne perdons pas notre temps à discuter cette terminologie. Jugeons ce qu'elle recouvre. Observation précise, comportant mesure et calcul, que complète l'information ou association, — réflexion, élaboration intellectuelle, formulation intérieure de la pensée, — expression extérieure, exercices d'appropriation et d'active possession de la connaissance, ce procédé concorde trop exactement avec la marche de la connaissance humaine que nous décrivent nos philosophes chrétiens pour que nous ne puissions tirer bon parti des expériences qu'ont tentées les maîtres de l'Ermitage et des réussites qu'ils ont enregistrées. L'enfant observe et s'informe, l'enfant pense, l'enfant agit; la formule qui résume la didactique d'une leçon ne me semble pas seulement decrolyenne, mais largement humaine; si Decroly a su mieux l'exploiter que beaucoup, instruisons-nous à son exemple. Ne nous étonnons pas qu'il mette l'accent sur « l'enfant », car c'est bien l'enfant qui est l'agent principal de sa propre culture. Comme saint Thomas nous le rappelle, le maître ne fait que l'aider à user de son intelligence, afin qu'il conçoive par lui-même, d'un acte personnel, les objets d'étude dont il a acquis les éléments initiaux ou par observation ou par association: « Le maître ne cause pas la lumière intelligible dans son disciple ni non plus les espèces intelligibles,

mais il amène le disciple à se former lui-même, par l'activité de son intelligence, les concepts intelligibles dont il présente les signes du dehors ». Aussi bien, tout ce qui favorise chez Decroly et dans son Ecole l'activité intellectuelle des élèves à tous les moments de la leçon ne peut être accueilli par nous qu'avec empressement et gratitude.

Si l'appropriation du savoir est personnelle, la leçon est une activité collective, solidaire. La recherche première de l'observation est le plus souvent individuelle; le résultat en est mis à la disposition de toute la classe, ainsi que celui de l'association, où chacun s'est informé de son mieux dans ce qu'il a pu dénicher de « documents ». L'élaboration des idées, qui constitue selon moi le mouvement instructeur et formateur de la leçon, est éminemment un travail solidaire, non seulement une entr'aide, mais une vraie coopération. Coopération encore, maintes « expressions », celles en particulier qui sont accomplies par équipes. L'enfant apprend ainsi, non seulement dans la vie de l'école, mais dans l'intime texture de la leçon, à devenir une personne jouant son rôle de personne parmi d'autres personnes, donnant et recevant, s'affirmant, non en s'opposant ni en s'isolant, mais en servant la communauté par ses qualités personnelles et son « bon ouvrage », étendant par un amour efficient sa personnalité au delà des limites bornées du moi, dans un rayonnement d'influence sur ce corps social à sa mesure qu'est la classe. Chacun fait bénéficier la classe des avantages que lui procurent ses talents et sa situation; chacun reçoit du corps social ce qui lui manque, ce en quoi il est en déficience. Tout cela est authentiquement chrétien et mérite d'être souligné et loué.

Le Dr Decroly ne fut des nôtres ni par la croyance ni par les idées qui dominent son programme. Il fut des nôtres par sa vie, toute vouée, dans la plénitude latine du mot, non à l'enfance, ignorante, étourdie, pourtant joyeuse, ouverte, aimante, que nous connaissons, mais à l'enfance déshéritée, ingrate, difforme de corps et d'esprit. Nous pouvons contempler son exemple pour nous encourager à mieux suivre notre Maître à nous, ce Maître qu'il n'a pas confessé par la parole, mais qu'il a suivi par l'action, semblable à ceux dont parle Jésus, qui disent non et qui font oui. N'a-t-il pas magnifiquement pratiqué le « laissez venir à moi les petits enfants » ? Je demeure persuadé que ce pédagogue génial, que j'aime et pour lequel je prie, aura trouvé miséricorde et bon accueil auprès de Celui qui a déclaré solennellement: « Ce que vous aurez fait à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait ». Je joins à son souvenir celui de l'Ecole de l'Ermitage, où j'ai passé en 1932 trois semaines si suggestives, si réconfortantes. Je garde pour celles que j'y ai vues à l'œuvre une admiration reconnaissante; elles sont dignes de celui qu'elles s'honorent de suivre, et qu'elles continuent si intelligemment. Je retiens les noms et les visages de nombreux enfants que j'ai rencontrés à l'Ermitage; j'en pourrais citer, et il en est avec lesquels je corresponds encore. Que j'évoque au moins la mémoire de cette petite Cri-cri, avec laquelle j'ai joué un jeu de géographie aux dernières heures de mon séjour, et qui, quelques mois plus tard, happée par une automobile, marquait de son sang le seuil de sa chère Ecole.

L'Eglise nous donne des directives générales. Pour les applications, en ce qui touche en particulier à la technique de l'enseignement, elle s'en remet à notre activité intelligente, à notre persévérante générosité; elle fait, de notre réussite, la sienne, nous faisant maternellement confiance. Il est de notre devoir de ne point la tromper, de chercher et trouver les modes les meilleurs de faire comprendre, de faire travailler; alors que la routine de notre métier ne nous inclinerait que trop, par la répétition des mêmes explications, des mêmes exercices, à nous fixer, à nous durcir, à nous stabiliser dans un passé stérile ou fini; renouvelons nos procédés, parce que les circonstances de la vie ont changé et aussi le caractère des enfants d'aujourd'hui. Car leur psychologie n'est plus celle d'il y a dix ans, ni la vie celle d'il y a dix ans. Or, ce n'est pas à cette vie d'il y a dix ans que nous devons préparer nos enfants, ni même à celle de cette année-ci, mais à celle qu'ils auront à vivre dans dix et vingt ans. L'une des angoisses de notre profession n'est-ce pas justement de deviner les tâches — et les tentations — qu'un futur encore obscur, quoique tout proche, réserve à nos écoliers pour que nous les munissions de ce qu'il leur faudra pour y faire face?

« Que celui qui a des oreilles entende », qu'il entende ce que l'avenir réclame de connaissances, de qualités d'esprit et de cœur. Il est de notre devoir d'état de discerner les nécessités et les questions qui s'imposeront aux hommes et aux femmes qui auront bientôt vingt et trente ans; et si notre ouïe n'est pas assez fine, apprenons-le de ceux qui sont en proie aux mêmes soucis que nous, même s'ils sont incroyants, mais dont « la préperception », comme dit James, est plus divinatrice, qui sont mieux aux écoutes du monde qui vient; apprenons dans quel sens diriger notre action et moyennant quelles méthodes cette action devient efficace. Il y a beaucoup de paresse et d'égoïsme dans une défense non désintéressée d'un certain traditionalisme en pédagogie. Combien n'ont pas su nourrir une conviction chrétienne assez vive et profonde pour ne point concevoir une formation du jeune en dehors des formes périmées qu'un âge déjà séculaire à fabriquées? Ils se refusent à croire que la grâce se permette d'exercer quelque action au delà des frontières et des routines que leur piété lui assigne. Et, promptement, ils arrivent à ne rien comprendre à ce que Dieu prépare en un monde qui se fait sans eux, à se borner à protéger ceux qui éduquent contre la vie montante, au lieu de les rendre capables d'opérer cette rénovation par la justice et l'amour que le Christ demande à ses disciples de substituer à la révolution par la haine et le massacre.

Au maître d'Uccle, je voudrais joindre le maître de Cambrai, dont je m'étonne que, dans sa ville, on n'ait pas encore prononcé le nom: « La curiosité des enfants est un penchant de la nature qui va comme au-devant de l'instruction, ne manquez pas d'en profiter ». La curiosité? mais ne voilà-t-il point ce que nous appelons d'un terme plus pédantesque et moins heureux: l'intérêt? « Par exemple, à la campagne, ils voient un moulin; ...à la ville, ils voient des boutiques...; ils remarquent tout...; leur curiosité va au-devant de l'instruction ». N'est-ce pas l'observation? « Répondez promptement à sa question; laissez-lui en faire d'autres à son gré; entretenez seulement

sa curiosité et faites dans sa mémoire un amas de bons matériaux », ce qu'on appelle association à l'Ermitage. « Il faut leur rendre raison de ce qu'on enseigne ; c'est, leur direz-vous, pour vous mettre en état de bien faire tout ce que vous ferez un jour, c'est pour vous former le jugement, c'est pour vous accoutumer à bien raisonner sur toutes les affaires de la vie. » Elaboration intellectuelle, conception d'idées claires, distinctes, ordonnées ; et, pour l'enseignement primaire, pratiques. « Montrez-lui l'utilité des choses que vous lui enseignez ; faites-lui en voir l'usage par rapport au commerce du monde et aux besoins des conditions. » Applications, expressions du savoir appris. Et ceci qui nous importe plus que tout : « Il faut que toutes les paroles qu'on leur dit servent à leur faire aimer la vérité ». Fénelon dit bien : aimer, et non seulement connaître et réciter. Quelle est la vérité des vérités ? « Ce qu'il y a de principal à mettre devant les yeux des enfants, c'est Jésus-Christ, auteur et consommateur de notre foi, le centre de toute la religion et notre unique espérance. » Et ce dernier mot : « Ne les pressez pas [vos enfants], vous en viendrez à bout. Même pour les esprits communs, il n'y a qu'à ne les point trop charger et à laisser venir leur curiosité peu à peu ». C'est sur cette encourageante parole que je veux vous remercier de votre longue patience et terminer¹.

EUGÈNE DÉVAUD.

¹ Si j'avais eu à considérer le système Decroly au point de vue psychologique, j'aurais formulé deux observations : 1. Les intérêts des quatre centres decrolyens sont des intérêts et des soucis d'adultes et non d'enfants ; ceux-ci s'en remettent à leurs parents pour leurs repas et leurs vêtements. 2° L'enfant, comme l'homme, s'intéresse à l'objet qui satisfait son besoin plutôt qu'à ce besoin et surtout qu'à la fonction à laquelle se rapporte ce besoin. Le petit ne s'intéresse ni à son estomac ni à son appétit, mais à la confiture qu'il sait se trouver dans un pot. L'adulte se préoccupe d'un appartement convenable à sa vie de famille, sans réfléchir aux raisons scientifiques de se protéger contre les intempéries ; quand il fabrique un objet, c'est à cet objet qu'il pense, à sa meilleure, adaptation au service qu'on en attend. La brebis, dit joliment saint Augustin, est attirée par le rameau qu'on lui tend et l'enfant par une poignée de noix. A Cambrai, Mgr Chollet, à qui l'expression « centres d'intérêt » a momentanément fait défaut, l'a remplacée par « centres d'attraction » ; il a trouvé spontanément le terme exact et propre. Nous devons présenter les objets de notre enseignement de telle sorte qu'ils « attirent » l'attention des élèves et soutiennent leur effort de compréhension.

A propos de peinture religieuse.

L'ART BAROQUE DE SERT

Avant la Salle du Conseil de la Société des Nations, José-Maria Sert avait décoré la cathédrale de Vich aujourd'hui détruite par l'ouragan qui s'est abattu sur l'Espagne. On connaît les pages où Claudel, dégagant à grand traits les significations successives de la décoration dans les églises occidentales, finit par nous présenter, en prolongement de l'effort de Michel Ange, celui de Sert. Nous en détachons quelques mots :

« Dans la cathédrale ancienne, la couleur, épousant la lumière, va du dehors vers le dedans, ou plutôt elle est la lumière même. Ce que représentent les vitraux eux-mêmes nous n'en savons rien, il faudrait un guide pour nous les expliquer. La leçon divine, c'est le torrent même, sans aucune forme que leur disposition et proportion, des rouges et des bleus où nous sommes baignés, avec de temps en temps un jaune acide comme le morceau de citron dont se servent les dégustateurs pour se refaire le palais.

« Au XVI^e siècle, quand le blasphème protestant a fait à l'Eglise un devoir non plus seulement de connaître mais d'affirmer, la fenêtre apparaît toute blanche, l'intérieur de l'église est devenu manifeste et accessible, on voit tout. Il se fait un suspens. Le mouvement va changer de direction. La peinture ne vient plus à nous du dehors, le feu dans l'exégèse de la couleur.

« Pendant qu'Ignace de Loyola enseigne les méthodes de l'oraison constructive et forme des millions d'âmes à la « composition du lieu », Michel Ange peint la Chapelle Sixtine. L'Eglise nouvelle, avec sa régularité architecturale, ses coupoles, ses plafonds, ses encadrements, ses vastes surfaces plates et nues, est devenue comme un châssis offert à tous les prestiges de l'imagination. Michel Ange s'occupe à tapisser pour le dedans le logis de la dévotion. Au sein d'un étrange bleu, le bleu de ces Eaux Supérieures dont parle la Bible, l'Azur, le bleu des vitraux de la cathédrale de Chartres, le bleu de la nuit à cet instant suprême où les étoiles s'éteignent toutes à la fois, à droite, à gauche, au-dessus de nous, pour que nous en soyons entièrement enveloppés, il représente d'une manière en quelque sorte générale et philosophique, avec des corps nus, l'histoire de l'Humanité et de la Rédemption, et en face de nous, derrière l'autel, sur une immense surface verticale, il nous barre la route avec le Jugement Dernier et Jésus levant la main.

« C'est la même entreprise avec d'autres moyens que Sert recommence aujourd'hui. Après deux siècles de promenade à travers l'histoire et la nature, pareils à la procession de trois jours des Rogations, l'Art avec Sert au bruit des orgues et toutes cloches sonnantes rentre triomphalement dans l'Eglise. »

Notre première planche représente (Photo. Banon) la Vie contemplative: c'est saint François d'Assise écrasé sous le poids de la Croix tragique et sanglante; et la Vie active: c'est saint Raymond de Penafort qui par le sacrement de pénitence tire le pécheur vers la délivrance. La seconde planche représente deux évangélistes, saint Marc et saint Luc.

On devine que les sympathies de Claudel doivent aller à un artiste comme Sert qui s'empare de toutes les manifestations de la vie pour les engouffrer en quelque sorte toutes ensemble dans le temple de Dieu. A vrai dire une telle conception titanesque de l'art, où ce qui s'affirme avant tout c'est, comme dans les peintures de la Société des Nations, l'idéal de la « volonté de puissance », n'est pas celle que nous préférons. Mais il faut convenir qu'elle pourrait avoir d'heureux effets en empêchant l'art religieux de se complaire dans les pastiches, et en lui redonnant le goût de la vie.

L'ART RELIGIEUX PEUT-IL REDEVENIR VIVANT?

A propos de la nécessité de réintroduire la vie dans l'art religieux de notre temps, le R. P. M.-A. Coulurier, qui est un peintre digne de ce nom, et de plus un homme d'oraison, fait, dans l'Art Sacré, d'avril 1937, ces justes réflexions :

« Il est clair que l'art religieux n'a absolument rien à gagner à s'isoler de l'art profane. Et il a tout à y perdre, à commencer par la vie même, si l'on peut ainsi parler.

« En effet, ne nous faisons pas d'illusions : notre art religieux, en dépit de ses fins propres, ne se donnera pas, ne s'inventera pas une vie propre. Car, si divers qu'il soit, tout l'art d'une époque est comme un grand corps vivant : tout ce qui s'isole, tout ce qui se retranche de l'unité de la vie, comme un membre malade s'anémie, se dessèche, finit par se décomposer : à chaque époque il y a l'art vivant de ce temps-là et c'est de cette vie que la foi chrétienne doit se saisir, c'est elle qu'elle doit transformer.

« Si nous avons maintenant un art religieux si pauvre, si artificiellement, si péniblement « moderne » c'est qu'il n'est pas un art vivant, c'est que la vie s'est retirée de lui. Quoi qu'on fasse, un mort ne sera jamais moderne, et il sera vain de poursuivre cette chimère d'un « art religieux moderne » si nous n'acceptons pas les conditions d'un art vivant : fards et grimaces ne serviront qu'à l'embaumer.

« Théoriquement, il resterait toujours la possibilité d'un miracle : l'apparition parmi nous de quelques artistes de génie qui renouvelleraient toutes choses, mais la vérité nous oblige à dire que cette belle merveille — en tout état de cause

imprévisible (et d'ailleurs insuffisante à tout résoudre) — est peu probable ; car ce qui est malade, ce qui est anémié chez nous, plus encore que les talents, c'est précisément ce « milieu » où l'art peut normalement naître et s'épanouir : ce climat que font aux artistes l'amour et le sens de la beauté nativement répandus dans un peuple. Nous appelons cela « culture artistique » mais c'est quelque chose de beaucoup plus simple, de beaucoup plus profond, de beaucoup plus lié à la vie de tous les jours, et tout nourri d'elle. Or, c'est cela même qui est à peu près mort dans nos milieux catholiques. Il y a bien un certain amour du passé, mais là encore, c'est plutôt un amour d'archéologue, de gardien de reliques et de musée. Aucun amour de la vie, de ses risques et de ses libertés. Aucun sens de la vie.

« Cette unité vitale à laquelle doivent participer toutes les formes d'art d'une époque, et l'inexistence d'un milieu favorable à l'art dans le monde catholique contemporain nous acculent, l'une et l'autre, à la nécessité de faire appel à la vitalité de l'art profane si nous voulons ranimer l'art chrétien. »

UN JUGEMENT SUR PICASSO

Mais à quel art profane contemporain faudra-t-il adresser l'art chrétien ?

A l'art naturaliste ? Non, car l'art sacré « implique une référence essentielle à un autre monde. Une Mise au Tombeau est bien autre chose qu'un enterrement ; la Vierge Marie, si proche de nous, si familière qu'elle nous soit représentée, nous représente aussi d'autres réalités : ce n'est pas seulement une jeune mère avec son bel enfant qui dort ».

A l'art abstrait ? C'est ici que se pose la question de la signification de l'œuvre de Picasso, et plus généralement du cubisme. « Nova et Vetera » est heureuse de reproduire ici l'analyse et les conclusions du R. P. Coulurier :

« L'illustre fondateur du cubisme est un des cas majeurs, un des principes déterminants de l'art moderne. Mais il est difficile de parler de Picasso : même dans un examen superficiel, on se sent écrasé par cette œuvre énorme et contradictoire où des peintures de la quinzième année offrent toute la maturité, toute la gravité d'un maître et où, vers 50 ans, tout est à nouveau remis en question pour la n^e fois et jeté dans des recherches dont le moins qu'on en puisse dire, est qu'elles sont effrayantes...

« Et quand on pense en outre, à toute cette pesante littérature surréaliste, ésotérique, freudienne et marxiste, et puante d'ailleurs de « littérature », qui grouille autour de l'œuvre de Picasso, on voudrait se détourner de cet entassement et du héros lui-même et de ses œuvres vers des choses plus simples, vers d'humbles réalités, plus communes à tous les hommes, où il y aurait enfin des arbres, des fleurs et des visages pour nous sourire. Mais on garde la hantise de cet homme qui, même par des chemins affreux de laideur et de bestialité va plus loin que tous les autres, est plus fort que tous, est plus lucide que tous les autres.

« Essayons pourtant de ne point céder à cette fascination ; essayons de voir bien clair. Qu'y a-t-il d'essentiel dans l'œuvre et dans l'effort de Picasso ? Il y a ceci : la volonté continue de porter l'autonomie et la puissance de l'effort créateur à ses plus extrêmes limites. Après les authentiques chefs-d'œuvre du début (époque rose, époque bleue), où nous voyons briller un sens et une expression si aigus et souvent si émouvants des misères et des détresses des hommes, mais où déjà nous pouvons déceler aussi une préférence inquiétante pour des réalités qui sont, de soi, douloureuses et pénibles à voir, Picasso, plus ou moins consciemment, ouvre l'ère cubiste de la peinture. Il faut comprendre que le cubisme n'est pas du tout un art de rébus et de devinettes, mais, très exactement, un art d'où la représentation de la réalité extérieure soit exclue — un art créateur de purs objets dépourvus de toute référence à une réalité extérieure. Le génie de Picasso a fait la preuve que de tels objets peuvent être très beaux et très émouvants : il a restitué à la peinture, ramenée à ses moyens essentiels de lignes et de couleurs, le pouvoir d'enchantement de la musique (de l'architecture) ou de la nature elle-même, lesquelles ne représentent rien et se font aimer par elles-mêmes, pour elles-mêmes. Cela nous valut d'admirables œuvres : c'étaient parfois de nobles peintures austères et magnifiques mais aussi ces innombrables petites aquarelles, faites de rien sur un bout de papier : un peu de gris, de bleu, de brun, quelque trait de plume un peu tremblé — que l'émotion faisait trembler — et à côté de cela tout paraissait facile, lâché, désordonné ou prétentieux...

« Puis le peintre s'est demandé si avec les tons les plus faux, les couleurs les plus criardes, les pires mauves et les jaunes les plus acides, comme avec les courbes les plus veules, on ne pourrait pas faire des choses magnifiques et d'un raffinement extrême — et il les a faites en effet : des choses merveilleuses et limpides, des miracles de sensibilité.

« Mais cela devait mener beaucoup plus loin. Il suffisait d'être logique et Dieu sait s'il l'est, avec quelle puissance et quelle continuité. Le surréalisme s'en mêlant, la volonté de se renouveler sans cesse, de ne pas céder à la facilité prodigieuse ni à aucun savoir-faire, le refus des liens que trament toujours autour de la liberté créatrice les réussites antérieures, devaient fatalement conduire à refuser aussi de rien recevoir — même indirectement — de la beauté créée et à essayer de créer soi-même de la beauté, et pour que cette création soit plus totale, à faire de la beauté avec les éléments les plus contraires, avec ce que peuvent apporter de neuf la laideur et la démence, tous les cauchemars de l'abomination. Picasso y apportait cette froide lucidité, ce discernement glacial d'un être prodigieusement doué, et qui n'admet aucune négligence, aucun abandon. Les dernières œuvres sont terribles : la laideur y prend un caractère tel qu'elle semble s'identifier au mal. Disons-le : tout cela nous paraît effroyable. Il n'y a là plus rien de commun avec ce que nous aimons...

« Mais ce n'est pas sans tristesse et sans un certain découragement que des chrétiens voient ce très grand artiste, dont le travail immense n'a cessé de prodiguer les preuves et les œuvres de son génie, par moments si humain, si tendre et si charmant, s'enfoncer dans ces régions de la nuit, dans ces ténèbres où personne ne fait rien de bon. Venit nox... Puisse-t-il y trouver d'autres anges gardiens que ses cruelles statues de tôles et de barres de fer qu'il s'est plu à cons-

truire dans ces dernières années. Du moins nous ne serons pas de ceux qui auront méconnu sa grandeur — et ce que nous écrivons ici voudrait atteindre en lui ce point secret qu'aucun homme ne peut entièrement défendre: « on ne devrait jamais peindre que ce qu'on aime » a-t-il dit...

« Il est trop évident qu'un tel art ne peut être chrétien: il apparaît tout chargé de maléfices. Mais ce que nous voudrions dire c'est que l'art cubiste, comme tel, l'art non-représentatif est lui aussi, en dépit d'authentiques valeurs, essentiellement antireligieux: si l'art religieux se caractérise par sa référence au monde surnaturel, comment cet art qui ne se réfère même pas au monde naturel, qui garde en soi-même toutes ses raisons de joie, qui referme sur soi toute sa portée et tout son sens, pourrait-il être religieux?... »

CONCLUSION

Sous peine de n'être plus vivant, de n'être plus de l'art, de se nourrir de pastiches, l'art chrétien devrait se retremper dans le courant de l'art de notre temps.

Mais ni l'art naturaliste d'un Matisse ou d'un Bonnard, ni l'art abstrait d'un Picasso, qui représentent « l'essentiel et les plus hautes sources de l'art vivant » ne sauraient être de l'art religieux.

En sorte, dit le P. Couturier, que « la situation de l'art chrétien dans le monde moderne est comme désespérée. »

« Quelle espérance nous reste donc? Une faible espérance: qu'ici ou là de simples chrétiens s'appliquent à raconter en y mettant leur cœur et tout leur soin, les histoires du Bon Dieu, et tout ce que leur sens chrétien leur en aura appris dans la prière. C'est peut-être par de très humbles réussites, sans souci exagéré de l'art, que l'essentiel, dans des lieux plus ou moins inconnus, sera sauvé. Déjà nous voyons, d'ici de là, des architectes, des peintres, des sculpteurs retrouver le souci des choses modestes qui seraient des choses très bien faites, et, en elles, le souci des vraies valeurs humaines qu'elles peuvent porter ».

Est-il téméraire de penser que notre Suisse Romande, est l'un de ces lieux « plus ou moins inconnus » ou l'« essentiel » est sauvé ?

Le pouvoir coercitif de l'Eglise.

Certains problèmes relatifs au pouvoir coercitif sont d'ordre purement théologique. D'autres sont mixtes et relèvent autant de l'histoire que de la théologie.

A. Questions théologiques.

Elles concernent la fin, le fondement, l'efficacité, l'objet, la nature, l'exercice du pouvoir coercitif.

a) La fin du pouvoir coercitif.

Toute la question du pouvoir coercitif doit se traiter dans la perspective des rigueurs du jugement dernier, où le Fils de l'homme venant avec tous les anges et s'asseyant sur le trône de sa gloire mettra les bons à sa droite, les mauvais à sa gauche, pour envoyer les uns à l'éternel supplice et les autres à la vie éternelle (Mt., xxv, 41-46). Si l'on biffe de l'Evangile des passages comme le précédent ou comme ceux où il est dit que l'homme qui scandalise un enfant « il vaudrait mieux qu'on lui attachât au cou la meule qu'un âne tourne et qu'on le précipitât au fond de la mer » (Mt., xviii, 6), que les pécheurs qui commettent l'iniquité « les anges les jetteront dans la fournaise ardente où il y aura des pleurs et des grincements de dents (Mt., xiii, 42), si l'on ne croit plus, en un mot, aux terribles rigueurs de l'autre monde, il est trop évident qu'on ne pourra plus rien entendre aux rigueurs de la vie présente dont l'Eglise, quand la justice l'exige, use pour les conjurer¹. Mais alors le problème sera déplacé, ce ne sera plus la question du pouvoir coercitif qu'il faudra débattre, ce sera la question beaucoup plus fondamentale de la réalité de ses fins. Et ici l'Evangile est net. Ceux qu'il scandalise, la doctrine de l'Eglise, certes, les scandalisera.

Puisqu'elles sont ordonnées au salut des âmes, les peines imposées par l'Eglise, sous ce rapport de leur fin, de leur destination, seront *toujours spirituelles*, c'est-à-dire surnaturelles.

¹ On ne pourra même plus rien entendre au courroux de Jésus chassant les vendeurs du temple (Jean, II, 13-17), à la mort subite d'Ananie et Saphire (Act., V, 1-11), au châiment d'Elymas (XIII, 8-12).

Mais ces peines, toujours spirituelles par leur fin, peuvent être considérées en elles-mêmes, matériellement, intrinsèquement. De ce point de vue secondaire, elles apparaîtront tantôt comme spirituelles, tantôt comme temporelles. *Spirituelles*, au sens cette fois de peines morales, de peines « propres » à l'Eglise: l'excommunication est une peine propre à l'Eglise, une peine intrinsèquement spirituelle, comportant, remarquons-le, des effets dont les uns sont en partie visibles (interdiction de participer activement au culte, de recevoir les sacrements, etc.), et dont les autres sont invisibles (privation du bienfait des indulgences et des suffrages de l'Eglise). *Temporelles*: ce sont les peines physiques, les seules dont puisse disposer l'Etat; mais l'Eglise, dans une certaine mesure qu'il conviendra de déterminer, peut, de sa seule autorité, recourir elle-même à ce genre de peines qui deviennent, en ce sens, « communes » à l'Eglise et à l'Etat; les peines qui atteignent directement le coupable dans sa liberté extérieure, dans son corps, dans ses biens, sont intrinsèquement des peines temporelles. Cette division des peines ecclésiastiques en spirituelles et temporelles est faite par le Code de Droit Canon: « L'Eglise, a de soi et par son essence, indépendamment de toute autorité humaine, le droit de contraindre les coupables qui relèvent de son autorité par des peines soit spirituelles, soit temporelles »¹.

b) La racine du pouvoir coercitif.

Une seconde vérité évangélique domine la question du pouvoir coercitif, à savoir que Pierre a reçu les clefs du royaume de Dieu sur terre, que lui et les apôtres ont dans ce royaume un pouvoir de lier et de délier si étonnant que les décisions en sont ratifiées dans les cieux. Ils auront conséquemment le pouvoir de prendre des sanctions, car toute institution législative comporte nécessairement, à la différence d'une institution simplement consultative, une autorité judiciaire et une autorité coercitive. Sans doute, si l'on nie l'instauration divine par le Christ d'une autorité législative, le pouvoir coercitif de l'Eglise est, de ce fait même, nié. Mais ici encore il sera avéré qu'à travers l'Eglise c'est l'Evangile qu'on attaque.

On ne ferait pas non plus une peinture fidèle de l'Ecriture en disant qu'elle restreint le pouvoir coercitif de l'Eglise aux sanctions en elles-mêmes spirituelles. Rien qu'à réfléchir sur les mots de Jésus qui veut qu'on regarde

¹ « Nativum et proprium Ecclesiae jus est, independens a qualibet humana auctoritate, coercendi delinquentes sibi subditos poenis tum spiritualibus, tum etiam temporalibus. » Can. 2214 § 1. Ainsi, du point de vue de la fin, toutes les peines ecclésiastiques sont *spirituelles* comme toutes les peines de l'Etat sont *temporelles*; mais, d'un autre point de vue, on peut diviser les peines ecclésiastiques en *spirituelles*, morales, *propres à l'Eglise*, comme la privation des sacrements, des suffrages, etc.; et en *temporelles*, physiques, *communes à l'Eglise et à l'Etat*, comme l'amende, la restriction de la liberté, etc.

comme un païen et un publicain celui qui n'écoute pas l'Eglise (Mt., xviii, 17), on comprend tout de suite que, dans l'hypothèse d'un monde, d'une région, où l'Eglise serait universellement reçue et honorée, l'homme regardé comme un païen et un publicain restera à l'écart de la vie publique et sera comme mis au ban de la société, en sorte que la sentence de condamnation de l'Eglise s'accompagnera nécessairement pour lui d'une peine temporelle¹. Même remarque sur le passage où saint Paul, sans vouloir obliger les chrétiens de Corinthe à rompre toutes relations avec leurs compatriotes païens car alors il leur faudrait « sortir de ce monde », leur fait un devoir de s'éloigner du baptisé qui s'obstine dans son inconduite, débauché, cupide, ivrogne, voleur, « de ne pas même manger avec cet individu » (I Cor., v, 9-11). Ailleurs l'apôtre ordonne à Timothée de reprendre « devant tous » ceux qui manquent à leurs devoirs, « afin d'inspirer aux autres de la crainte » (I Tim., v, 20). Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faudra les humilier publiquement, ce qui entraînera pour eux des inconvénients temporels ? Il ordonne de même de ne plus fréquenter « pour le confondre » celui qui ne lui obéirait pas (II Thess., iii, 14).

Les peines temporelles apparaissent plus directement encore dans le cas de l'incestueux de Corinthe. Paul juge « de par la puissance de notre Seigneur Jésus » que cet homme doit être « livré à Satan pour la perte de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (I Cor., v, 5). Les mots « livré à Satan pour la perte de la chair » signifient plus qu'une simple sanction spirituelle ; ils signifient que l'excommunication va livrer le coupable à la puissance du démon qui l'attaquera jusque dans sa chair².

¹ Dans la Constitution *Licet*, 23 oct. 1327, où il condamne les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun, Jean XXII fait remarquer que si l'excommunication « majeure » non seulement prive l'excommunié de la réception des sacrements, mais l'exclut de la communion des fidèles, c'est bien le signe qu'une *coaction corporelle* a été accordée, concédée, par le Christ à l'Eglise. Cf. Lucien CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1913, p. 264.

² Après avoir indiqué les différentes interprétations qu'on a données de ce passage, le P. Allo conclut ainsi : « Saint Paul a bien l'intention positive de livrer le coupable (pour le salut de son âme soumise à cette rude épreuve) aux attaques de Satan, qui fut homicide dès le commencement, et premier auteur des calamités physiques et morales qui affligent l'humanité ; on ne peut négliger l'effet psychologique de la condamnation dont parle Origène, mais l'apôtre envisage aussi des peines corporelles et sensibles où le démon aura sa part ; il n'en fixe et n'en prévoit peut-être pas le mode, mais il consent qu'elles aillent jusqu'à la maladie et à la mort. On ne peut l'accuser d'inhumanité, vu le grand bien qui est en jeu, le salut de l'âme ; il agit, dit Godet, comme une mère qui prierait Dieu de frapper son fils pour l'amener au repentir. Seulement cela n'est pas une peine *surajoutée* à celle de l'excommunication ; chassé de l'Eglise, cessant d'être protégé par elle, l'incestueux se trouve banni dans la région dont Satan est le maître, il sera exposé sans défense spirituelle à ce pouvoir hostile qui intervient quand il peut, l'Evangile le montre assez, dans les circonstances extérieures de la vie des hommes. Il souffrira donc ; et cela du fait de la sentence portée, qui lâche indirectement contre lui l'adversaire mystérieux et cruel. Mais Paul espère que cette souffrance le détachera des faux biens du péché, l'éclairera sur sa misère ; tout en le chassant sans rémission, afin de sauvegarder le bien de l'Eglise qu'il a compromis, il prie Dieu pour celui qu'il chasse. Car l'excommunication est une peine médicinale. Et si le coupable revient à répentance à la suite de ce châtement, nous devons croire — bien que la chose ne soit pas dite — que l'Eglise lui ouvrira les bras de nouveau. » *Première épître aux Corinthiens*, p. 124.

Saint Paul décrètera le même châtiment contre Hyménée et Alexandre quand il les livrera à Satan « pour leur apprendre à ne plus blasphémer » (I Tim., I, 20).

Faut-il aller plus loin et soutenir que dans ces deux derniers cas, les peines corporelles sont visées par l'apôtre directement, immédiatement, et non seulement comme conséquences de l'excommunication ? Certains commentateurs le croient. Ils pensent que le Seigneur a donné aux apôtres, outre le privilège de chasser les démons, celui de les contraindre à châtier les pécheurs, et que saint Paul ordonne à l'Eglise de Corinthe de livrer en son nom l'impudique aux vexations de Satan¹. Ils rapprochent de ce passage celui où l'apôtre frappe Elymas de cécité (Act., XIII, 8-12), et celui où saint Pierre châtie Ananie et Saphire (v, 1-11)². On pourrait y joindre l'épisode de Jésus chassant les marchands du temple (Jean, II, 13-22).

Même si l'on adoptait cette dernière explication, on devrait reconnaître qu'il n'est pas dit *expressément* dans l'Ecriture que l'Eglise, en vertu de sa juridiction ordinaire, peut recourir aux peines corporelles. Nous n'avons aucun désir de solliciter les textes. Il nous suffit de remarquer : 1° que l'Ecriture reconnaît expressément à l'Eglise le pouvoir de promulguer des peines intrinsèquement spirituelles, même visibles, comme l'excommunication ; 2° que, dans le plan divin, des pénalités corporelles redoutables sont méritées par le pécheur dès ici-bas ; 3° que l'Ecriture reconnaît à l'Eglise le pouvoir de déclancher, par son excommunication, l'activité de ces redoutables pénalités temporelles.

Tout cela nous aide beaucoup à comprendre que l'Eglise, qui possède un pouvoir efficace de légiférer expressément signifié dans l'Ecriture — voilà le principe de son pouvoir coercitif — aura le droit de recourir directement, avec modération toutefois comme nous le dirons tout à l'heure en expliquant la nature des sanctions ecclésiastiques, même à des peines qui, tout en étant spirituelles par la raison qui les justifie et par les fins auxquelles elles sont ordonnées, pourront être corporelles intrinsèquement et matériellement.

c) Efficacité des sanctions par rapport au coupable.

Ce n'est pas qu'un homme puisse devenir bon malgré lui, mais la crainte de ce qu'il ne veut pas souffrir peut le retenir sur la pente du mal ; elle peut l'empêcher de nuire aux autres ; elle peut même lui faire quitter le péché où il est engagé, et il en peut venir à vouloir de bon cœur ce qu'il ne voulait pas. « Celui qui est dans le péché, dit saint Thomas, n'a pas le goût sain, et il ne peut être arraché au péché par la douceur de la bonté divine, car

¹ « *Satanae corporaliter vexandum* » : c'est la première des deux explications reproduites par saint Thomas dans son commentaire de ce texte. C'est aussi l'interprétation du P. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1913, t. I, p. 141.

² Rappelons cependant que saint Thomas voit, dans l'intervention de Pierre punissant Ananie et Saphire, une pure sentence déclarative.

son cœur est infecté par l'amour désordonné de soi; mais des peines qui contrarient sa nature et sa volonté pourront l'arracher au péché »¹. Cela est dit de la pensée des peines futures infligées par la Justice divine; mais cela vaut aussi des peines que peut infliger ici-bas une autorité légitime, qu'elles soient intrinsèquement spirituelles, comme peuvent l'être les peines ecclésiastiques, ou intrinsèquement temporelles et corporelles, comme sont les autres peines.

Sans doute, l'exercice du pouvoir coercitif, s'il est imprudent, immodéré, injuste, peut avoir des conséquences funestes; mais il est certain que, de soi, lorsqu'il est prudent, modéré, juste, il peut être salutaire et bienfaisant, même pour le coupable.

d) Qui le pouvoir coercitif peut-il atteindre ?

On pourrait tout brouiller et prêter à l'Eglise des iniquités, faute de savoir qui est atteint par le pouvoir coercitif.

S'agit-il des NON BAPTISÉS ? Il va de soi que le pouvoir coercitif authentique de l'Eglise ne peut les atteindre pour les forcer à la foi. Le seul droit qu'ait l'Eglise sur les infidèles² du paganisme, du judaïsme, de l'islam qui n'étaient point baptisés ne sont point ses sujets, c'est de leur annoncer pacifiquement l'Evangile et ultérieurement de protéger ceux d'entre eux qui viendraient à se convertir. Mais jamais l'Eglise ne voudra de la force pour leur imposer la foi. La foi doit être libre, ce n'est pas la contrainte qui la fera jamais entrer dans une âme. « On peut forcer quelqu'un à entrer dans une église,

¹ IV *Sent.*, dist. 14, qu. 1, a. 2, quaest. 1. Saint Thomas explique ici le rôle de la crainte du châtiment dans la genèse de la pénitence. Ailleurs, I-II, qu. 95, a. 1, « *S'il est utile que des lois soient édictées par les hommes?* », où il découvre la raison profonde du pouvoir législatif et coercitif, le saint Docteur, s'élevant par avance au-dessus des conceptions extrêmes qui se partagent les temps modernes, l'une pessimiste tenant l'homme pour essentiellement corrompu, l'autre optimiste le tenant pour saint par nature, écrit que « l'homme a par nature une certaine aptitude à la vertu, mais qu'il n'arrive que par une certaine discipline à la perfection de la vertu ». Cette discipline doit lui venir du dehors. A celui qui est bien disposé, « il suffit qu'elle soit proposée par manière de *monitions paternelles* ; mais parce qu'il y a des hommes effrontés, enclins aux vices, difficilement accessibles aux bonnes paroles, il a été nécessaire d'user de la force ou de la crainte pour les retenir sur la pente du mal, afin que cessant de mal faire ils laissent du moins la paix aux autres, et qu'amenés par l'accoutumance à faire volontairement ce qu'ils faisaient d'abord par crainte, ils deviennent un jour vertueux ». Selon saint Thomas, la loi ne revêt un aspect *coercitif* qu'à l'égard des mauvais; elle est d'abord *rectrice* et *ordonnatrice* au bien commun, et à ce titre, elle aurait sans doute existé dans l'état d'innocence, où, dit-il, certains auraient eu à régir les autres, I, qu. 96, a. 4. Ce que dit saint Thomas de la société civile doit s'entendre proportionnellement ou *analogiquement* de la société religieuse.

² Ils sont infidèles *extérieurement, visiblement*, pour autant qu'ils appartiennent, tels les Gentils, à des religions qui résistent au christianisme non encore reçu (*fidei nondum susceptae*) ou, tels les Juifs, à une religion qui résiste au christianisme reçu pourtant en figure (*fidei christianae susceptae in figura*). Mais *intérieurement, invisiblement*, ils peuvent déjà appartenir à l'Eglise qu'ils ne méconnaissent qu'invinciblement. Cette considération, qu'on ne saurait oublier, devra toujours inspirer la prudence avec laquelle le pouvoir coercitif aurait à s'exercer contre eux.

à s'approcher de l'autel, à recevoir le sacrement: on ne peut le forcer à croire », avait dit saint Augustin¹. C'est encore la doctrine de saint Thomas: « Il y a, écrit-il, des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, comme les Gentils et les Juifs: jamais il ne faudra les contraindre à venir à la vraie foi, car la foi est un acte de la volonté, *quia credere voluntatis est*. Mais les fidèles seront en droit de les forcer, s'ils le peuvent, à ne pas entraver la foi par des blasphèmes, des persuasions pernicieuses, voire des persécutions ouvertes. Aussi arrive-t-il souvent que les fidèles du Christ entrent en guerre contre les infidèles, non certes pour les forcer à croire, car même s'ils triomphaient d'eux et les emmenaient captifs, ils leur laisseraient la liberté de croire; mais pour les contraindre à ne pas entraver la foi du Christ »². Le concile de Trente rappelle, à son tour, que « l'Eglise n'exerce jamais aucun jugement sur ceux qui ne sont pas au préalable entrés en elle par la porte du baptême »³. Et le Code de Droit Canon déclare en général que les lois purement ecclésiastiques ne peuvent obliger ceux qui n'ont pas reçu le baptême⁴. On voit ce qu'il faut penser, du point de vue catholique, des conversions arrachées aux Saxons par Charlemagne, aux Juifs ou aux Maures, par les Rois Catholiques.

S'agit-il maintenant des BAPTISÉS ? Il faut en faire deux classes.

D'abord les baptisés qui étant nés dans l'hérésie y vivent de *bonne foi*. Saint Augustin se refuse à les considérer comme coupables et par conséquent à leur donner le nom, toujours infamant dans son lexique, d'hérétiques: « Celui qui défend son opinion, encore qu'elle soit erronée et perverse, sans nulle pertinacité, surtout lorsque cette opinion n'est pas un fruit de sa présomption propre mais qu'elle a été héritée de parents séduits et entraînés par l'erreur, s'il cherche la vérité avec scrupule, prêt à se rendre à elle quand il la connaîtra, ne doit pas être rangé parmi les hérétiques »⁵. Ils sont, au sens large du mot, des « membres sujets » de l'Eglise. Mais à cause de leur bonne foi, le pouvoir coercitif de l'Eglise ne les atteint pas davantage qu'il n'atteignait les non baptisés. C'est en pensant à eux et sans vouloir ici les séparer des non baptisés, car il vient de parler de la tolérance par l'Etat des diverses formes de culte, que Léon XIII rappelle que « l'Eglise a

¹ In Joan. Ev., tract. 26, n° 2.

² II-II, qu. 10, a. 8.

³ Denz., n° 895.

⁴ Can. 12. Pour les âmes qui ne lui appartenaient pas, écrit E. Vacandard, « l'Eglise a toujours estimé que le *compelle intrare* ne comportait qu'une contrainte morale, que des moyens de douceur et de persuasion. Voilà une distinction de première importance, qu'un critique pourtant sérieux a oublié de faire. Comment dit-il, une religion toute d'amour et de tolérance, qui se réclame de l'Evangile, a-t-elle pu être amenée à brûler vifs ceux qui n'acceptaient pas ses enseignements ? Tel est le problème. (Paul FRÉDÉRICQ, Introduction historique à l'ouvrage de Henri Charles LEA.) M. Lea s'est bien gardé de commettre cette confusion. Il montre, au contraire, que l'Eglise n'a jamais poursuivi les *non-chrétiens* et n'a exercé aucune contrainte sur les *infidèles*. Mais il voit là une inconséquence. Pour être conséquente jusqu'au bout, l'Eglise aurait dû brûler les *infidèles* aussi bien que les hérétiques ». *L'Inquisition, Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Eglise*, Paris, 1907, p. 311.

⁵ Epist. XLIII, n° 1.

coutume de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement Augustin, *l'homme ne peut croire que de plein gré* »¹. Ce que nous avons dit des non baptisés vaut donc de ces baptisés, « membres sujets » de l'Eglise. Il n'est évidemment pas question de les forcer à croire. Il n'est licite que de les empêcher de corrompre la foi des humbles.

La seconde classe est celle des baptisés qui, étant nés dans l'Eglise, l'ont *coupablement* désertée, ou qui, nés hors de l'Eglise, savent qu'ils ne peuvent demeurer de bonne foi dans cette condition. Ce sont eux que les anciens docteurs, un Augustin, un Thomas d'Aquin, appellent hérétiques ou schismatiques. Malgré leur mauvaise foi, ils doivent être rangés, avec les baptisés dont nous venons de parler, dans la grande catégorie de ce qu'on appelle au sens large les « membres sujets » de l'Eglise.

D'abord il va de soi que, dans la mesure où ils seraient *agresseurs* et corrompraient la foi des humbles, l'Eglise serait en droit de se défendre contre eux².

Mais le pouvoir coercitif peut les atteindre pour un autre chef, non plus cette fois parce qu'ils sont agresseurs, mais parce qu'ils sont *coupables*, s'il est bien avéré qu'ils le sont. L'intervention du pouvoir coercitif peut donc avoir deux fins.

La première sera de *réprimer* les coupables pour défendre et sauvegarder le bien commun³.

La seconde sera de *corriger* les coupables et de les ramener à l'accomplissement des promesses que, pour leur dam, ils oublient. On est libre en effet de faire un vœu, mais ensuite on est tenu de l'accomplir; pareillement on est libre, par soi-même ou par ses parents, d'opter pour la foi, mais ensuite on est tenu de lui être fidèle. Saint Thomas rapporte ici le mot de saint Augustin dans sa lettre à Boniface: « Que devient donc la protestation de ceux qui s'écrient: *Est-on libre de croire ou de ne pas croire ? à qui le Christ a-t-il fait violence ? qui a-t-il contraint ?* Voici devant eux l'apôtre Paul: qu'ils voient en lui le Christ qui d'abord le contraint et ensuite l'instruit »⁴. L'Eglise essaie de leur faire commencer dans la crainte le bien qu'elle souhaite qu'ils achèvent dans l'amour.

e) La nature des sanctions ecclésiastiques.

« Tout homme qui pèche s'insurge contre un ordre; la conséquence, c'est qu'il est réprimé par cet ordre; cette répression est ce qu'on appelle

¹ Encyclique *Immortale Dei*, 1^{er} nov. 1885.

² Elle peut se défendre même contre les païens.

³ Parlant des hérétiques, saint Thomas dira: « Si l'Eglise les poursuit, ce n'est pas afin de les induire à croire par la violence, c'est pour les empêcher de corrompre les autres et pour ne pas laisser un tel péché impuni. » *IV Sent.*, dist. 13, qu. 2, a. 3, ad 5. On n'oubliera pas cependant qu'ici-bas l'homme ne peut être totalement obstiné dans le péché: « tant que dure cette vie il y a pour chacun un lieu de pénitence, et chacun, si gravement qu'il ait péché contre la foi ou contre les mœurs, doit être reçu par l'Eglise à la pénitence. » *Quodlibet* 10, qu. 7, a. 16.

⁴ Saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 8, ad 3. C'est l'épître CLXXXV, n° 22.

la peine. Comme il existe trois ordres auxquels la volonté humaine est soumise, l'homme pourra subir une triple peine. En effet, la nature humaine est soumise 1° à l'ordre de la raison, 2° à l'ordre du chef extérieur qui gouverne soit spirituellement, soit temporellement ou dans la cité ou dans la famille, 3° enfin à l'ordre universel du gouvernement divin... D'où une triple peine, venant du remords de la conscience, de l'autorité sociale, de Dieu »¹. Saint Thomas distingue ici l'ordre social spirituel et l'ordre social temporel. Il faudra donc distinguer pareillement les sanctions spirituelles et les sanctions temporelles. Entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, qui sont pourtant l'un et l'autre visibles, entre la loi qui a pour fin l'amitié de l'homme avec Dieu et la loi qui a pour fin l'amitié des hommes entre eux², il n'y a pas à proprement parler univocité, il y a rapport d'analogie ou de proportionnalité; pareillement, entre les fautes contre l'ordre de l'Eglise et les fautes contre l'ordre de l'Etat, *entre les sanctions de l'Eglise et les sanctions de l'Etat, il n'y aura pas univocité, il y aura rapport d'analogie ou de proportionnalité.*

Si l'ordre spirituel ou surnaturel est meilleur que l'ordre temporel; s'il a besoin, pour se constituer, de la foi, de la charité, des vertus infuses, de tout ce qu'il y a de plus libre au monde; s'il fait appel bien plus que l'ordre temporel aux réserves de générosité qui sont en l'homme; s'il utilise les réalités charnelles pour en faire ici-bas le soutien des puissances de la grâce, le temple de la présence divine, et pour les élever plus tard à sa propre loi en les faisant participer aux splendeurs de la transfiguration, tandis que l'ordre temporel n'utilise ces mêmes réalités charnelles que pour édifier des formations sociales périssables, qui finissent par subir la loi de la matière et qui sont emportées par les révolutions de l'histoire; si en un mot l'ordre social spirituel, l'Eglise, à la différence de l'ordre social temporel, est un royaume *dans* ce monde, mais non *de* ce monde: il faut bien convenir que les lois destinées à le régir et les sanctions destinées à le sauvegarder, tout en pouvant recourir à des moyens matériels et à des pénalités intrinsèquement temporelles, en doivent user non pas à la manière toujours lourde de l'Etat, mais d'une manière plus sobre, plus pure, plus sainte. « Mon royaume n'est pas de ce monde; si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu afin que je ne fusse pas livré aux Juifs; mais maintenant [qu'ils n'ont pas combattu] mon royaume n'est pas d'ici-bas » (Jean, XVIII, 36). On ferait trop dire à ce texte en le citant pour établir qu'il ne faut *jamais* défendre l'Eglise par le glaive. En tout cas, il signifie clairement que même s'il devient juste de défendre l'Eglise par le glaive, il ne l'est jamais de la défendre *à la manière* des royaumes de ce monde.

Ce serait donc une erreur de *placer sur le même rang* les sanctions de la société spirituelle et les sanctions de la société politique. Même quand elles pourraient coïncider matériellement (par exemple si l'Eglise usait de peines intrinsèquement temporelles: amende, incarcération, etc.), ces sanc-

¹ Saint THOMAS, I-II, qu. 87, a. 1.

² « Sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum *ad invicem*, ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis *ad Deum*. » Saint THOMAS, I-II, qu. 99, a. 2: *Utrum lex vetus contineat praecepta moralia?*

tions différencieraient profondément les unes des autres dans leur justification, dans leur nature, dans leurs fins. On peut voir un indice de cette dissemblance, un signe que l'Eglise entend user avec un autre esprit que l'Etat même des peines intrinsèquement temporelles, dans le fait que bien qu'elle reconnaisse, en s'appuyant sur l'Ecriture, que dans certaines conditions la peine de mort puisse être justifiée et légitimement décrétée par la puissance séculière¹, et que dans certaines conditions la guerre puisse être juste, elle n'en interdit pas moins absolument à tous les clercs, et donc à ceux qui détiennent le pouvoir ecclésiastique, d'exercer eux-mêmes la plus lourde et la plus terrible des peines, la peine du sang: *Ecclesia horret a sanguine*. La raison de cette interdiction, explique saint Thomas, c'est que l'effusion du sang, même si on la supposait juste de tous points, répugne profondément à ceux qui, commémorant le sacrifice du Christ, ont pour mission « non pas de tuer et de répandre le sang, mais bien plutôt d'être prêts à verser leur propre sang pour le Christ, pour reproduire dans leur vie ce qu'ils traitent dans leur ministère. Et c'est pourquoi le droit ecclésiastique considère comme irréguliers ceux qui, même sans aucune faute de leur part, ont versé le sang »².

Mais on tomberait dans une erreur contraire, si l'on niait que le pouvoir coercitif de l'Eglise puisse s'étendre *même à des peines intrinsèquement temporelles*³. Car, si l'Eglise est spirituelle, ce n'est pas en étant invisible et hors de ce monde; c'est en étant visible et dans ce monde. Sa spiritualité ne consiste pas à éliminer les réalités visibles; elle consiste à les utiliser, non sans doute *comme* l'Etat, mais *autrement* que l'Etat, plus purement, plus hautement, plus saintement que l'Etat. Aussi a-t-elle plusieurs fois revendiqué le pouvoir dont nous parlons. Dans l'encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864, Pie IX condamne ceux qui prétendent que « l'Eglise ne possède pas le pouvoir de contraindre les violateurs de ses lois par des peines temporelles »⁴. Plus récemment, le Code de Droit Canon, nous l'avons vu,

¹ « Nous affirmons que la puissance séculière peut sans péché mortel exercer le jugement du sang, pourvu qu'en exerçant cette répression elle agisse non par haine, mais par justice, non imprudemment mais sagement. » Denz., n° 425.

² II-II, qu. 40, a. 2: *Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare?* — L'exercice immédiat du droit de glaive répugne-t-il à l'Eglise en vertu d'une simple *convenance de droit positif* consacré par un usage immémorial? Lui répugne-t-il essentiellement, en vertu de la *nature même de son pouvoir spirituel*? Ce point reste débattu entre les théologiens catholiques. La raison que nous apportons nous ferait choisir la seconde opinion. Cf. Lucien CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, pp. 511 et suiv. L'actuel Code de Droit Canon considère comme irréguliers *ex defectu* le juge qui a prononcé une sentence de mort; le bourreau et ses aides immédiats: can. 984, §§ 6 et 7.

³ La thèse qui refuse à l'Eglise le pouvoir de recourir aux contraintes physiques pour ne lui réserver qu'un pouvoir de recourir aux contraintes morales a été reprise par E. Vacandard et quelques écrivains de la Revue du Clergé français. Le P. Choupin n'a pas de peine à leur opposer sur ce point la doctrine réelle de l'Eglise. Loc. cit.: *Le pouvoir coercitif de l'Eglise; discussion Vacandard-Choupin*, p. 545.

⁴ Denz., n° 1697. La 24^e proposition condamnée dans le *Syllabus*: « L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force » (Denz., n° 1724), concerne sans doute le pouvoir coercitif; pourtant elle ne précise pas s'il est question de peines temporelles ou simplement spirituelles. Mais il serait aisé de faire une liste des pénalités temporelles décrétées, à diverses époques, par les papes et les conciles. Le concile de Trente prévoit par exemple que les juges ecclésiastiques pourront infliger des amendes (Session XXV, De reformatione, cap. 3).

a rappelé que l'Eglise a, par elle-même, indépendamment de quelque autorité humaine que ce soit, le droit de contraindre, ses sujets coupables « par des peines soit spirituelles, soit même temporelles »¹.

On oublie que l'Eglise est une société *visible* quand on prétend qu'elle ne peut user des peines intrinsèquement temporelles; et l'on oublie qu'elle est une société *spirituelle* quand on pense qu'elle peut user de ces peines à la manière de l'Etat.

f) La manière d'exercer le pouvoir coercitif.

Ce n'est pas de toute manière d'exercer le pouvoir coercitif qu'on peut rendre l'Eglise responsable, mais de celle-là seule qui est vertueuse, qui se fait non point sous l'impulsion de la passion, mais sous la direction de la justice, avec sévérité quand la droite raison l'exige, avec clémence quand la droite raison le permet.

Là encore, il est vain de vouloir charger la conscience de l'Eglise des fautes innombrables de ceux de ses enfants qui lui désobéiront ouvertement ou qui, feignant de lui obéir extérieurement, trahissent son esprit.

L'esprit avec lequel il faut user du pouvoir coercitif, l'Eglise le rappelle dans son Code de Droit Canon. Après avoir déclaré qu'« elle a le droit natif et propre, indépendant de toute autorité humaine, d'exercer la contrainte sur ses sujets coupables, en leur infligeant des peines soit spirituelles, soit même temporelles », elle demande aussitôt qu'on ne perde pas de vue l'avertissement du saint concile de Trente: « Que les évêques et les autres ordinaires se souviennent qu'ils sont des pasteurs, non des persécuteurs, et qu'ils doivent régir ceux qui leur sont soumis non pour les dominer, mais pour les aimer comme des fils et des frères, et pour s'efforcer, par des avis et des exhortations, de les

¹ Can. 2214, § 1. — « L'opinion qui refuse à l'Eglise le pouvoir de contraindre par des peines temporelles est, pour le moins, *erronée* et *téméraire*; il n'est pas pleinement évident qu'elle soit *hérétique*, car l'expression *peines temporelles* ne figure pas en propres termes dans les définitions de l'Eglise. Cependant Suarez regarde la doctrine opposée comme de *foi*. » J. V. de GROOT, O.P., *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, Ratisbonne, 1906, p. 394. Pour ce qui est de Suarez, voici exactement ses positions. Il regarde comme de *foi* la thèse affirmant que « l'Eglise a le pouvoir de contraindre les hérétiques par des peines non seulement spirituelles, mais encore temporelles et corporelles »; comme *hérétique* la thèse réservant aux seuls princes temporels le pouvoir de contraindre spirituellement et temporellement les hérétiques; comme *erronée*, et ses défenseurs comme fort suspects d'hérésie, la thèse réservant à l'Eglise la seule coaction spirituelle, et aux princes temporels la coaction temporelle et corporelle. *De fide*, disp. 20, sect. 3, n° 13-21. — Vacandard fait donc erreur quand il écrit, *L'Inquisition*, p. 270, note 2, que « le 18^e article des *hérésies* imputées à Jean Hus » était de nier qu'aucun hérétique dût être abandonné au bras séculier pour subir la peine de mort. L'article 18, qui n'est d'ailleurs pas donné comme article de foi, demande simplement qu'on punisse comme hérétiques ou favorables à l'hérésie, ceux qui nient la légitimité de la communion sous une seule espèce. Denz., n° 668.

détourner du mal, de peur d'avoir à sévir quand ils pécheront. Lorsque pourtant la fragilité humaine aura pu les faire tomber dans le péché, que les évêques, conformément au précepte de l'apôtre, *les reprennent, les supplient, les blâment, en toute bonté et patience*, puisque souvent on redresse mieux les coupables par la bénignité que par l'austérité, par la persuasion que par la menace, par la charité que par l'autorité. Mais si, à cause de la gravité du délit, le châtiment devient nécessaire, alors qu'on joigne ensemble la mansuétude et la rigueur, la miséricorde et la justice, la douceur et la sévérité, pour sauvegarder sans dureté la discipline qui est nécessaire et salutaire aux peuples, et pour que ceux qui ont été corrigés s'améliorent ou, du moins, s'ils ne veulent pas revenir à répiscence, pour que les autres soient détournés du mal par l'exemple salutaire de leur châtiment »¹.

On voit bien que c'est le seul exercice vertueux du pouvoir coercitif que l'Eglise prend à sa charge.

Même vertueux, cet exercice ne sera pas infailible en chaque cas donné. Les sentences judiciaires relèvent, en effet, du domaine des décisions particulières où l'erreur est toujours possible. L'assistance de Dieu est assurée ici non pour la singularité des cas, mais seulement en général et pour ce qui regarde le fonctionnement d'ensemble. On peut donc imaginer le cas extrême d'une sentence d'excommunication prononcée avec prudence et vertu, mais qui tomberait, par une erreur fatale, sur un innocent : les moralistes disent qu'au fond l'excommunication serait alors invalide, aucune peine ecclésiastique proprement dite ne pouvant être prononcée lorsqu'il n'y a pas délit, c'est-à-dire violation moralement imputable d'une loi², et qu'on ne serait tenu de s'y conformer, par exemple en ne s'approchant pas des sacrements, qu'en raison du scandale que pourrait causer l'attitude contraire. On peut même imaginer le cas peu vraisemblable sans doute, mais néanmoins possible — ce n'est pas le cas de Jeanne d'Arc condamnée par des gens dont le cœur était loin d'être net³, — d'une sentence judiciaire, portée par souci de la plus pure justice, mais qui, en vertu d'une méprise inévitable, aurait déclaré hérétique et livré jadis au bras séculier un homme dont l'erreur aurait été en fait non coupable, dont la mort serait magnanime, la charité héroïque, et la sainteté plus tard proclamée : en sorte que des deux côtés, celui du juge et celui de l'accusé, l'amour de Dieu et le désir de la justice auraient été égaux. Ces conflits, les plus affolants qu'on puisse imaginer, restent pourtant possibles ici-bas. L'amour peut même grandir par eux, *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem*. Ils ne seront définitivement dissipés que par la lumière de l'Eglise triomphante.

¹ *Codex Juris Canonici*, can. 2214. Ce texte mentionne les trois fins du châtiment : 1° la fin répressive, qui est de sauvegarder le bien commun ; 2° la fin médicale, qui est d'améliorer le coupable ; 3° la fin préventive, qui est d'intimider les méchants. Cf. Constantin HOHENLOHE, *Einfluss des Christentums auf das Corpus juris civilis*, Vienne, 1937, p. 206.

² *Ibid.*, can. 2195, § 1.

³ Paul DONCŒUR, S. J., *Qui a brûlé Jeanne d'Arc*, Paris, 1931.

B. Questions mixtes.

a) Le recours au bras séculier pour les peines inférieures à la peine de mort.

1. Les moyens de coercition temporelle que pouvait posséder l'Eglise: amendes, privation de bénéfices, mise en quarantaine, internement dans un monastère, prison, sont limités et leur utilisation ne pouvait être, le plus souvent qu'assez difficile et toujours fort restreinte. C'est l'Etat qui détient les moyens de coercition lourds: exil, confiscation des biens, prison perpétuelle, etc. L'Eglise peut-elle, contre ses sujets rebelles, en appeler à l'Etat non seulement pour le prier, mais encore pour lui enjoindre de les punir ?

Oui, mais dans certaines circonstances seulement.

Il est certain que l'Eglise pense avoir ce droit. La 32^e question proposée par le concile de Constance aux sectateurs de Wicleff et Hus a pour fin de leur demander s'ils admettent que « lorsque s'accroissent la désobéissance et l'insolence des excommuniés, leurs prélats et leurs chefs spirituels peuvent aggraver l'excommunication, jeter l'interdit et invoquer le bras séculier, *brachium saeculare invocandi* »¹. Le concile de Trente prévoit que, pour les femmes qui vivent publiquement dans le péché, on pourra les chasser d'une ville ou d'un diocèse, « en recourant, s'il est nécessaire, au bras séculier »². Et le bullaire romain témoigne de nombreux recours au bras séculier³.

Quelles circonstances sont-elles nécessaires pour justifier ces recours ?

Du point de vue de l'Eglise qui en appelle, il suffira que de telles démarches apparaissent comme vraiment aptes et efficaces à procurer le bien spirituel désiré. Mais ce n'est pas tout. Du point de vue de l'Etat à qui l'Eglise en appelle, d'autres conditions sont requises. Essayons de les définir. Le pouvoir temporel ayant pour fin propre le bien commun temporel, les seuls actes qui pourront être exigés de lui seront ceux qui, en fin de compte, pourront conspirer au maintien et au progrès du bien com-

¹ Denz., n° 682.

² Session XXIV, De reformatione matrimonii.

³ C'est au IV^e siècle que l'on commence à recourir au bras séculier pour combattre l'hérésie et le schisme. La répression de l'hérésie prit rang parmi les lois impériales. « Cet état de choses dura peu, du moins en Occident. Le V^e siècle ne s'était pas écoulé que l'Empire romain tombait en ruines. Les Barbares qui se partagèrent l'héritage de la Rome impériale ne prirent pas à leur compte, sauf de rares exceptions, la législation religieuse édictée par les successeurs de Constantin... La répression de l'hérésie n'était plus qu'une thèse théologique à laquelle l'indignation populaire donnait tout au plus, de temps en temps, une triste réalité. A partir de la fin du XII^e siècle, cette thèse pénétra dans le domaine du droit, elle prit place parmi les canons de la sainte église romaine auxquels les princes étaient tenus en conscience d'obéir. » Ainsi s'exprimait J. Turmel, dans une *Chronique d'histoire ecclésiastique*, Revue du Clergé Français, janvier 1906, t. XLIX, p. 389.

mun temporel. La prudence « régnative »¹ qui doit éclairer le chef politique ne lui permettra de s'engager que dans des entreprises ordonnées à la grandeur politique de son pays, celle-ci étant comprise sans doute au sens le plus haut et le plus généreux, et non d'une manière égoïste ou bassement utilitaire. « Une certaine mesure de réussite temporelle est régulièrement postulée » par les œuvres et les moyens temporels. « Qui perd son âme pour moi la trouvera, a dit le Christ. Il n'a pas dit: Qui perd son royaume le sauvera. Saint Louis a été un bon administrateur de son royaume, il a accru sa force et sa prospérité »². Et même quand un pays se sacrifierait pour défendre ceux qui, par exemple, lui sont unis dans la chrétienté, c'est encore un bien politique — l'héroïsme, l'amitié fraternelle, la fidélité sont des biens politiques — qui serait acquis et dont le souvenir viendrait s'inscrire dans la mémoire des hommes (et aussi des anges). L'Eglise pourra-t-elle, l'Eglise voudra-t-elle jamais exiger d'un chef d'Etat, même pour la meilleure des causes, une intervention qui disloquerait cet Etat, le livrerait par exemple à la guerre civile, le conduirait à sa ruine politique ? Non. Elle pourra fortifier et exhausser les desseins de la prudence régnative, mais non les saccager. Il s'ensuit qu'elle ne réquisitionnera légitimement l'appui du bras séculier que lorsqu'un certain bien immédiatement temporel, peut-être très élevé, comme était par exemple le bien temporel de la chrétienté tout entière dont chaque Etat chrétien était membre, est en cause. Elle cessera spontanément d'y prétendre, dès qu'il en résulterait un véritable dommage du politique, non pas, qu'on veuille bien le remarquer, parce qu'alors un refus de l'Etat rendrait le recours au bras séculier *physiquement* impossible, mais parce qu'elle-même regarderait ce recours comme se présentant sous des conditions de moralité complètement différentes et comme constituant un acte *moralement* répréhensible.

2. Comment expliquer, dans le cas d'un recours au bras séculier, les rapports réciproques de l'Eglise et de l'Etat ?

Deux schémas peuvent être proposés. Suivant le premier, l'Etat agit alors comme *instrument* de l'Eglise. C'est l'Eglise qui prend toute l'initiative et la responsabilité de l'intervention. Elle utilise l'Etat en vue d'une fin supérieure aux fins de l'Etat, en vue d'une fin spirituelle ou surnaturelle. Et cependant l'Etat y trouve, du moins au sens le plus élevé, son avantage politique: non seulement c'est en faisant acte intrinsèquement politique qu'il procure les fins spirituelles (c'est toujours en accomplissant son acte propre que l'instrument accomplit en même temps son acte instrumental: « sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum in quantum est instrumentum artis »³), mais les fins spirituelles qu'il procure vont *hic et nunc* comporter d'heureuses conséquences temporelles.

¹ Saint THOMAS, II-II, qu. 50, a. 1.

² Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, 1930, p. 72.

³ Saint THOMAS, III, qu. 62, a. 1, ad 2.

Suivant le second schéma, l'Etat agit comme *cause principale*. C'est lui qui prend toute l'initiative et la responsabilité d'une intervention dont la fin est alors un bien immédiatement temporel, mais considéré comme conditionnant l'apparition, le maintien ou le progrès d'un bien supérieur et purement spirituel.

Il est clair que l'intervention du bras séculier devra revêtir des caractères différents selon qu'elle se produira conformément au premier ou au second de ces schémas. Dans le premier cas, elle devra tendre à imiter en quelque sorte la loi même du spirituel. Dans le second cas, elle sera au contraire laissée à sa loi propre qui est celle du temporel.

Nous croyons que les appels que l'Eglise a faits au bras séculier doivent s'expliquer tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces deux schémas. L'historien décidera pour chaque cas lequel il faut retenir, ce qui pourra n'être pas toujours une tâche aisée. L'Etat cherche toujours un avantage politique. S'il le cherche secondairement, comme accompagnement ou comme conséquence d'un bien spirituel précis et d'abord voulu, il se comporte en instrument de l'Eglise. S'il le cherche premièrement, sans oublier pourtant que ce bien politique reste subordonné au bien spirituel qui s'y trouve attaché, il agit comme cause principale: car il est loisible à l'Etat, sans nul péché, de chercher les choses spirituelles — de prescrire par exemple, comme le remarque Cajetan, le culte divin — en raison des avantages politiques qu'elles présentent¹.

3. L'Eglise a le droit d'en appeler au bras séculier. Elle peut, elle doit parfois exercer ce droit pour la défense des bonnes mœurs. Y a-t-il jamais avantage à l'exercer pour la défense de la foi ? Le recours au pouvoir politique pour une telle fin a-t-il jamais été opportun, a-t-il jamais été vraiment utile pour l'Eglise elle-même ?

Laissons ici la parole à saint Augustin. Personne mieux que lui n'a su le prix de la liberté. Personne moins que lui n'a été enclin à introduire la force dans le domaine de l'intelligence et de l'amour. Qu'on se souvienne de la déclaration qu'il fait au seuil de son livre *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, qui est de 397: « Qu'ils sévissent contre vous, ceux qui ne savent pas avec quel labeur on découvre le vrai, avec quelle difficulté on évite les erreurs. Qu'ils sévissent contre vous,

¹ « Si la loi humaine prétendait disposer, au nom même de Dieu, du culte divin pour le subordonner à la paix des hommes entre eux, et si par exemple elle voyait là la principale raison d'honorer Dieu, elle serait perverse. Cela la loi humaine ne le fait pas: bien que, sans doute, de nombreux législateurs impies l'aient tenté, inventant toutes sortes de mythes à cette fin, comme le laisse entendre Aristote au deuxième livre des *Métaphysiques*. Mais tandis qu'il existe de nombreuses raisons pour justifier le culte divin, la loi humaine, ne tenant compte que de celles-là seules qui sont de son domaine, les fera servir à la fin qu'elle procure, c'est-à-dire au bien commun, et elle abstrait des raisons qui ne la concernent pas. Or, ceux qui abstraient ne font ni mensonge, ni péché. Et si la grâce parfait la nature loin de la détruire, la loi humaine pourra avoir comme fin principale le bien commun de la société humaine, sans que rien empêche de le subordonner à une fin plus haute en vertu d'un principe plus haut. » *In I-II*, qu. 99, a. 3, n° IV.

ceux qui ne savent pas combien il est rare et ardu de vaincre les images de la chair par la sérénité d'un esprit pieux. Qu'ils sévissent contre vous, ceux qui ne savent pas combien il est difficile de guérir l'œil de l'homme intérieur pour qu'il puisse regarder le vrai soleil... Qu'ils sévissent contre vous, ceux qui ne savent pas combien il faut de soupirs et de gémissements pour pouvoir connaître Dieu, si imparfaitement que ce soit. Enfin qu'ils sévissent contre vous ceux qui ne sont jamais tombés dans une erreur comme celle où ils vous voient tombés. Pour moi, qui n'ai pu contempler la pure vérité qui se révèle sans être voilée de fables mensongères, qu'après avoir été longtemps ballotté de tous côtés ; qui n'ai pu, dans ma misère, repousser qu'avec peine, et grâce au secours de Dieu, les vaines images de mon intelligence mêlées à une foule d'opinions erronées ; qui me suis soumis si tard au médecin qui m'appelait et m'attirait avec tant de douceur pour ôter les ténèbres de mon esprit ; qui ai longtemps pleuré pour que la Substance immuable et immaculée que chantent les saints Livres daignât se faire connaître intérieurement à moi ; qui enfin ai cherché avec curiosité, écouté avec attention, cru avec imprudence, persuadé avec instances chaque fois que je l'ai pu, défendu avec opiniâtreté et passion toutes ces fictions qui vous tiennent enerrés dans les liens d'une longue accoutumance —, non, je ne peux pas sévir contre vous que je dois supporter comme alors on m'a supporté, et avec qui je dois user d'autant de patience que mon prochain en eut pour moi, lorsque, emporté et aveugle, j'errais dans votre doctrine »¹. Voilà le premier sentiment de saint Augustin. Et sans doute c'est le sentiment auquel il faut définitivement revenir, s'il est exact qu'après l'ère médiévale — où l'Occident s'est tendu dans un effort suprême pour bannir hors des frontières de sa vie même politique et culturelle les adeptes de toutes les formes de l'erreur religieuse, refoulant les Juifs dans les ghettos, les nouveaux hérétiques dans les régions de l'excommunication et de la mort², et les païens dans les quatre continents —, nous sommes entrés désormais dans une ère où les disciples de la vraie foi et ceux de l'erreur seront mêlés inextricablement jusqu'à la fin des temps, comme le blé et l'ivraie, non dans leur vie religieuse, mais dans la vie politique et culturelle de chacun des pays de la terre. N'en dou-

¹ Nos 2 et 3.

² On ne se comportait pas ainsi à l'égard des adeptes des vieilles hérésies, par exemple à l'égard des nestoriens rencontrés en Orient. Quant aux Gréco-Russes, on ne s'est, au fond, jamais résigné à les regarder comme vraiment et définitivement séparés. Les seuls hérétiques que l'on poursuivait étaient ceux qui, au sein même de l'Occident, contrariaient l'effort à la fois culturel et religieux de l'Occident. Car on pensait alors que le précepte de tolérer l'ivraie n'obligeait que s'il était clair qu'elle ne pourrait être arrachée sans que le blé le fût, et l'on était assuré de pouvoir faire le discernement. Quand le danger d'arracher à la fois le blé et l'ivraie est écarté « c'est-à-dire quand le crime de chacun est connu et apparaît à tous comme exécration, à tel point qu'il n'a pas de défenseurs du tout, ou du moins pas de défenseurs qui puissent créer un schisme, que la sévérité de la discipline ne s'endorme pas ! » Ces paroles de saint Augustin qui a en vue l'excommunication, *Contra epist. Parmeniani*, lib. III, cap. 2, n° 13, saint Thomas les rappelle à propos de la répression des hérétiques, II-II, qu. 10, a. 8, ad 1 ; qu. 11, a. 3, ad 3. Il précise que les méchants ne sauraient être arrachés sans danger : 1° quand on n'est pas sûr de leur malice, 2° quand ils ne s'obstinent pas dans le mal, 3° quand ils sont inextricablement mêlés aux bons. *Quodlibet* 10, qu. 7, a. 15, ad 1.

tons pas, c'est pour préparer nos cœurs à un effort nouveau, différent de l'effort médiéval, que le Pape Pie XI a voulu citer, à la fin de son encyclique pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin¹, l'émouvante déclaration du grand Docteur aux Manichéens.

Et cependant, au témoignage même d'Augustin, le bras séculier a pu s'exercer jadis avec bonheur pour la défense de la foi. Le saint Docteur l'a constaté. Dans la lettre qu'il adresse, vers 408, à l'évêque rogatiste Vincent, ayant rappelé d'abord comment les donatistes eux-mêmes ont essayé de recourir au bras séculier, il ajoute: « Tu vois maintenant, je l'espère, qu'il faut s'inquiéter de savoir non pas *si* quelqu'un est contraint, mais *par quoi* il est contraint, si c'est par le bien ou par le mal. Ce n'est pas qu'un homme puisse devenir bon malgré lui, mais la crainte de ce qu'il ne veut pas souffrir ou bien lui fait délaisser l'opiniâtreté dont il était captif, ou bien le porte à s'informer de la vérité qu'il ignorait: elle lui fait ou bien quitter l'erreur qu'il soutenait, ou bien chercher le vrai qu'il ne connaissait pas, et il en vient ainsi à vouloir de bon cœur ce qu'il ne voulait pas². Il serait vain peut-être d'affirmer de telles choses, même en termes parfaits, si de nombreux exemples n'étaient là pour les attester. Ce ne sont pas seu-

¹ *Ad salutem humani generis*, 20 avril 1930.

² Il ne s'agit pas, répétons-le, de contraindre à la foi ceux qui ne l'ont jamais eue: thèse qui n'a rien ni d'augustinien, ni de traditionnel; il s'agit de faire pression sur ceux qui l'ont coupablement désertée. — A propos de saint François Xavier, M. Léon von der Essen a dit: « Il reste chez lui des traces de la conception médiévale de la mission chez les païens, qui avait en vue la conversion rapide de la masse, avec le secours et l'appui du chef ou du prince. François Xavier fait quelquefois appel au pouvoir temporel pour combattre l'ivrognerie ou pour détruire les signes extérieurs du paganisme. Il déclare même, au moins en une circonstance, que sans l'appui de la force, la conversion des païens est chose impossible. En ceci, il est tributaire de la tradition. Mais cependant, il ne fait appel au pouvoir temporel que dans des cas bien déterminés et, nouveauté qui mérite d'être mise particulièrement en relief, il est le premier des missionnaires qui veut surtout agir par la force interne de l'Evangile et par sa propre personnalité, sans chercher toujours ou souvent un appui facile au dehors. » *Histoire générale comparée des missions*: Les missions à l'époque des découvertes, Bruxelles, 1932, p. 321. C'est croyons-nous, faire à la fois trop et trop peu d'honneur à saint François Xavier. Trop, car il n'est heureusement pas le premier missionnaire qui, même en Orient, en ait appelé à la seule force interne de l'Evangile: en 1305, Jean de Montecorvino supplie, du fond de la Chine, qu'on lui envoie des frères « qui n'aient qu'un désir: se donner en exemple ». Trop peu, car quand il souhaite que le roi même de Portugal menace des fers le gouverneur de Ceylan s'il ne « fait beaucoup de chrétiens », il n'entend pas forcer les païens à croire. Non! Il veut qu'on fasse cesser les rivalités des missionnaires, « les injustices, les vols dont sont victimes les pauvres chrétiens ». Le Père A. Brou écrit: « Si le protectorat, tel que nous le voyons s'exercer aujourd'hui en Extrême-Orient, a ses inconvénients, François n'en a aucune expérience. Il juge d'après ce qu'il a sous les yeux. Puisque le Portugal est catholique, qu'il le soit dans ses colonies, et qu'il le soit à fond jusqu'aux dernières conséquences pratiques. Ces conséquences sont au nombre de trois: entraver les persécutions et par là donner la liberté de conscience; favoriser les conversions en multipliant les missionnaires; faire cesser le scandale des injustices dont les chrétiens sont victimes de la part des Européens. Il n'y a pas autre chose sous la formule *faire des chrétiens* qui lui revient plusieurs fois sous la plume. Qu'on y ajoute, si l'on veut, des avantages temporels accordés par les Européens à leurs nouveaux frères dans la foi, l'on aura tout le *compelle intrare* de saint François Xavier. Nous avouons ne pas distinguer ce que les protestants peuvent bien trouver là d'anti-évangélique. C'est en vérité le minimum de ce qu'on peut demander à un prince chrétien ayant le sens de ses responsabilités. » *Saint François Xavier*, Paris, 1912, t. II, p. 10.

lement tels ou tels hommes, mais plusieurs villes que nous avons vues donatistes et que nous voyons maintenant catholiques, détestant vivement leur séparation diabolique et aimant ardemment l'unité. Ces villes se sont faites catholiques à l'occasion de cette crainte qui te déplaît, et des lois des empereurs... J'ai donc cédé à ces exemples que me proposaient mes collègues. Car mon premier sentiment était de ne contraindre personne [de revenir] à l'unité du Christ, mais d'agir par la parole, de combattre par la discussion, de vaincre par la raison, de peur de changer en catholiques dissimulés ceux qu'auparavant nous savions être ouvertement hérétiques¹. Ce sont non des paroles contentieuses mais des exemples probants qui ont triomphé de cette mienne opinion. On m'opposait d'abord ma propre ville qui, alors qu'elle était tout entière du parti de Donat, s'est convertie à l'unité catholique par la crainte des lois impériales: nous la voyons aujourd'hui détester si fortement cette funeste opiniâtreté qu'on croirait qu'elle ne l'a jamais hospitalisée. Il en a été ainsi de beaucoup d'autres villes dont on me citait les noms pour que je reconnusse par ces exemples qu'ici encore pouvaient fort bien s'appliquer les paroles de l'Écriture: *Donne au sage l'occasion, et il deviendra plus sage* (Prov., ix, 9). Combien, en effet, nous en avons la preuve certaine, frappés de l'évidence de la vérité, voulaient depuis longtemps être catholiques et différaient de jour en jour parce qu'ils redoutaient les violences de leur parti! Combien demeuraient enchaînés non point dans les liens de la vérité, car il n'y a jamais eu présomption que la vérité fût chez vous, mais dans les liens pesants d'une coutume endurcie, en sorte qu'en eux s'accomplissait la divine parole: *On ne corrigera pas avec des paroles le mauvais serviteur; même quand il comprendra, il n'obéira pas* (Prov., xxix, 19)! Combien croyaient que le parti de Donat était la véritable Eglise, parce que la sécurité où ils vivaient les rendait engourdis, las et paresseux à chercher la vérité catholique! A combien fermaient-elles l'entrée de l'Eglise les rumeurs calomnieuses qui assuraient que nous portons sur l'autel de Dieu je ne sais quelles offrandes! Combien, croyant que le lieu où est un chrétien n'importait pas, restaient dans la secte de Donat parce qu'ils y étaient nés² et que personne ne les poussait à en sortir pour passer à la Catholique! La peur de ces lois par la promulgation desquelles *les rois servent le Seigneur dans la crainte* a profité à tous³.

Dans la lettre à Boniface signalée plus haut, écrite vers 417, où il reprend le même argument, saint Augustin ajoute: « Donne-moi un homme qui avec une foi pure et une intelligence vraie dise de toutes les forces de son âme: *Mon âme a soif du Dieu vivant; quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu!* A cet homme est inutile non seulement la crainte des peines temporelles et des lois impériales, mais même la crainte de la géhenne, car c'est pour lui un bien si désirable d'adhérer à Dieu, que non seulement il

¹ On sait que ce mot suppose toujours chez saint Augustin la mauvaise foi; il ne range pas parmi les hérétiques ceux qui, nés dans une erreur même pernicieuse, la défendent de bonne foi.

² C'est-à-dire par une négligence coupable.

³ *Epist.* XCIII, nos 16 à 18.

redoute comme un grand supplice que cette félicité lui soit ôtée, mais encore qu'il supporte avec peine qu'elle lui soit différée. Néanmoins, avant que les bons fils puissent s'écrier: *Nous avons le désir de mourir pour être avec le Christ*, plusieurs d'entre eux, comme de mauvais serviteurs et comme de méchants fugitifs, sont ramenés à leur Seigneur par le fouet des souffrances temporelles. Qui peut nous aimer plus que le Christ qui a donné sa vie pour ses brebis ? Et cependant, alors qu'il avait appelé à lui par sa seule parole Pierre et les autres apôtres, pour Paul, auparavant nommé Saul, qui devait devenir dans la suite le grand édificateur de son Eglise et qui en avait été jusque là le terrible ravageur, il voulut non seulement l'arrêter d'une parole, mais encore le prosterner par sa puissance et, pour le pousser à désirer la lumière du cœur au milieu des ténèbres de l'infidélité, le frapper d'abord de cécité corporelle. Si ce n'avait pas été une punition, Paul n'eût pas ensuite été guéri; et s'il n'avait pas eu les yeux malades quand, les voulant ouvrir, il ne vit rien, l'Ecriture ne nous dirait pas qu'il en est tombé des écailles au moment où Ananie lui imposa les mains. Que devient donc la protestation de ceux qui s'écrient: *Est-on libre de croire ou de ne pas croire? à qui le Christ a-t-il fait violence? qui a-t-il contraint?* Voici devant eux l'apôtre Paul; qu'ils voient en lui le Christ qui d'abord le contraint et ensuite l'instruit, qui d'abord le frappe et ensuite le console. Mais il est admirable que celui qu'une punition corporelle a contraint d'entrer dans l'Evangile ait plus travaillé pour l'Evangile que ceux tous qui ont été appelés par la seule parole du Sauveur, et que celui qui a davantage été poussé par la crainte vers la charité ait rejeté toute crainte quand sa charité fut parfaite¹.

Plus tard, dans les Rétractations (vers 426), c'est encore la même doctrine. Saint Augustin y parle de deux livres qu'il écrivit *Contra partem Donati* et que nous avons perdus: « Dans le premier de ces livres, j'ai dit qu'il ne me plaisait pas qu'on voulût, par le recours au bras séculier, obliger les schismatiques à entrer de force dans la communion. Et il est vrai qu'alors je ne l'approuvais point. Je n'avais pas encore fait l'expérience ni de l'audace dans le mal que leur donnerait l'impunité, ni du bienfaisant changement que pourrait leur apporter l'observance de la discipline »².

4. Quelle doit être finalement la réponse du théologien au problème que pose le recours au bras séculier ?

Si le recours au bras séculier était en soi, c'est-à-dire toujours et partout, contraire au véritable esprit évangélique, nous ne pourrions évidemment le regarder comme un droit de l'Eglise. Il serait injustifiable. Tout au plus pourrions-nous plaider les circonstances atténuantes. Et, puisque nous croyons que l'Eglise est sainte et immaculée, il ne nous resterait qu'à faire remonter la responsabilité des nombreux recours au bras séculier que l'histoire peut enregistrer non pas à elle, mais à l'esprit de violence caractérisant une époque historique donnée, à l'inclairvoyance, la faiblesse, l'erreur, la

¹ *Epist.*, CLXXXV, n°s 21-22.

² *Lib.* II, cap. 5.

passion, en un mot, à la faute personnelle des pontifes qui l'auraient insuffisamment ou même indignement représentée: car si l'Eglise est sans péché, elle n'est pas sans pécheurs et ses pontifes mêmes peuvent être pécheurs. Pareille position s'impose-t-elle ? Est-elle même tenable ?

Nous ne le pensons pas. Sans doute, la part que l'historien de l'Eglise doit faire à l'erreur des temps, aux fautes personnelles ou sociales des ministres de l'Eglise, peut être grande: et c'est ainsi qu'il expliquera bien des faits regrettables. Mais nous ne considérons pas le recours au bras séculier comme toujours et partout incompatible avec un zèle éclairé de la prédication évangélique et du salut des âmes. Rien par conséquent ne nous empêchera d'en faire parfois remonter la responsabilité jusqu'à l'Eglise elle-même; sa pureté et sa sainteté n'en seront pas ternies. D'ailleurs, il est clair que l'Eglise assume cette responsabilité. Le nier serait une gageure. Il faudrait prétendre qu'une loi pénale d'une application tout à fait générale, sanctionnée par plusieurs papes, inscrite longtemps dans le Corpus, invoquée par le Concile de Trente peut être l'œuvre de l'esprit du monde, de l'ignorance, de l'imprudence ou de la passion humaines. Aucun théologien ne l'accordera.

Seulement il importera de reconnaître avec le plus grand soin le schéma suivant lequel s'exercera le recours au bras séculier: car la responsabilité de l'Eglise est engagée d'une manière complètement différente lorsqu'elle use elle-même de l'Etat comme d'un *instrument*, ou lorsqu'elle le prie ou même lui prescrit d'agir comme *cause principale*, de sa propre initiative, et suivant son style à lui.

Rappelons pour finir un point capital. Les circonstances qui légitiment un recours effectif au bras séculier, pourront apparaître au seuil d'une époque historique et disparaître au seuil d'une autre époque. Il n'en faut pas conclure que l'Eglise voie son pouvoir essentiel, son droit radical, tour à tour s'enrichir ou s'appauvrir. Son pouvoir essentiel, son droit radical, est invariable. C'est seulement une façon d'exercer ce pouvoir, ce droit, qui alors apparaît ou disparaît.

b) La peine de mort et la répression de l'hérésie médiévale.

1. L'Eglise, dans certaines circonstances — car si l'on veut exposer sa doctrine, non la travestir, il faut ici préciser, non abstraire et généraliser —, l'Eglise, quand elle trouve la peine de mort universellement acceptée comme juste à une époque culturelle déterminée, peut-elle demander au bras séculier de l'appliquer à la répression de l'hérésie quand celle-ci, outre sa malice spirituelle propre, est considérée universellement comme faisant courir à l'ordre social les derniers périls, non pas seulement, qu'on le remarque, du fait qu'elle s'accompagne très souvent, par exemple chez les cathares,

de doctrines et de pratiques immorales¹, ni non plus, il importe de l'ajouter, du seul fait qu'elle est une hérésie, mais du fait qu'elle est une hérésie *éclatant au milieu de chrétiens occupés à fonder telle cité chrétienne, tel ordre temporel chrétien* — d'autres types de cité chrétienne, d'ordre temporel chrétien sont possibles — *les groupant tous ensemble à l'exclusion des non chrétiens?*

Plusieurs papes l'ont fait. En obligeant un ordre social temporel, composé uniquement de chrétiens, à recourir à la suprême sanction dont il disposait, à la peine de mort, pour se défendre contre des forces vouées à sa destruction, qui l'attaquaient à la fois en lui-même et dans le principe spirituel auquel il était suspendu, à savoir la vraie foi évangélique, ont-ils trahi l'Evangile ?

Si oui, quelles seraient les positions de repli du théologien ? Il dirait comme tout à l'heure que l'Eglise étant sainte et immaculée, la responsabilité de la trahison ne saurait remonter jusqu'à elle, et doit retomber tout entière sur ces ministres. Ces positions seraient même plus facilement défendables que tout à l'heure. La législation pénale de l'Eglise, en désignant par cette expression non pas toutes les mesures législatives des papes, mais celles-là seulement qui ont été consignées dans l'ancien Corpus, serait elle-même hors de cause ; car, si l'on trouve dans le Corpus des textes ordonnant de livrer l'hérétique au bras séculier, on n'en trouve aucun pour stipuler que c'est afin d'être puni de mort².

Mais le théologien devra-t-il désavouer sinon le code pénal, la *législation* générale et constante de l'Eglise, du moins les décrets, les bulles, les mesures plus circonstanciées, ce qu'on pourrait appeler la *jurisprudence* des pontifes qui, comme Grégoire IX ou Innocent IV, dans les conjonctures que nous ne nous laissons pas de préciser, ont réclamé l'application de la peine de mort contre l'hérésie, non pas proprement en tant qu'hérésie, mais en tant qu'hérésie médiévo-occidentale, en tant qu'hérésie directement incompatible avec un statut politique prévu pour ne rassembler que des fidèles ? (Il reste bien entendu que la foi peut inspirer d'autres statuts politiques, où les catholiques coexisteraient politiquement, non religieusement, avec les non-

¹ « Tout compte fait, dit un historien grave (Döellinger), pour qui sait lire les actes des tribunaux de l'Inquisition de Toulouse et de Carcassonne, il n'y a pas de doute que l'*endura*, volontaire ou forcée, a fait plus de victimes que le bûcher de l'Inquisition. » E. VACANDARD, *L'Inquisition*, p. 120.

² « Excommunicamus et anathematizamus universos haereticos... facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas, quia de vanitate conveniunt in idipsum. Dammati vero per Ecclesiam saeculari iudicio relinquantur, *animadversione debita puniendi* : clericis prius a suis ordinibus degradati. » *Décrétales*, cap. XV *De haereticis*, lib. V, tit. VII. Ce sont les seuls faits qui nous apprennent que, dans ce texte de Grégoire IX, l'*animadversio* signifie alors la peine de mort, comme dans l'ancien droit romain. Mais elle n'avait pas eu ce sens auparavant ; cf. E. VACANDARD, *L'Inquisition*, pp. 132 ; 67 note 2. En effet, la sentence de Grégoire IX est empruntée, presque mot pour mot, à Innocent III, cap. XIII, *De haereticis*, lib. V, tit. VII. Or, « de l'ensemble de la législation pénale édictée par Innocent III, il résulte qu'il ne prescrivit jamais la peine de mort ; presque tous les critiques sont d'accord sur ce point ». *L'animadversio*, sous Innocent III, comprenait le bannissement des coupables, avec ses conséquences, notamment la confiscation de leurs biens. Au pire, la prison à vie. E. VACANDARD, loc. cit., pp. 69, note 2 ; 73 ; 75, note 1 ; p. 124-126.

catholiques, et où, par conséquent, le bras séculier ne saurait plus être requis par l'Eglise de poursuivre l'hérésie.) Ici encore nous ne croyons pas en être réduit à une telle extrémité.

2. Avant de convenir que la peine de mort puisse être légitimement demandée par l'Eglise, il faut admettre que, dans certaines circonstances, l'Etat peut légitimement l'appliquer pour son propre compte.

Rappelons brièvement à ce propos que, lorsque l'Ancien Testament défend de tuer (Ex., xx, 13), il sous-entend : injustement. Car il prescrit à plusieurs reprises la peine de mort, par exemple au Lévitique (xx, 2, 9, 10, 27; xxiv, 16, 17). Le Nouveau Testament n'a point aboli le droit de glaive. Saint Paul, parlant de l'autorité politique, écrit : « Elle est pour toi le ministre de Dieu en vue du bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'elle porte l'épée, étant ministre de Dieu, chargée de châtier celui qui fait le mal » (Rom., xiii, 4). Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin a commenté ainsi ces passages de l'Ecriture : « La même autorité divine qui a dit : *Tu ne tueras pas* a établi certaines exceptions à la défense de tuer l'homme. Dieu ordonne alors, soit par loi générale, soit par précepte privé et temporaire, qu'on applique la peine de mort. Or, celui-là n'est pas vraiment homicide qui doit son ministère à l'autorité ; il n'est qu'un instrument, comme le glaive dont il frappe. Aussi n'ont-ils aucunement violé le : *Tu ne tueras pas*, ceux qui, sur l'ordre de Dieu, ont fait la guerre ; ou qui, dans l'exercice de la puissance publique, ont, conformément aux lois divines, c'est-à-dire conformément à la décision de la plus juste des raisons, puni les criminels »¹. En conséquence, Innocent III ne fait que défendre une vérité biblique et traditionnelle lorsqu'il propose aux vaudois qui veulent rentrer dans l'Eglise une profession de foi portant, entre autres vérités, que « le pouvoir séculier peut sans péché mortel exercer le jugement du sang, pourvu qu'il châtie par justice non par haine, avec sagesse, non avec précipitation »².

En s'inspirant de saint Augustin, saint Thomas résout en quelques mots les difficultés qu'on a voulu tirer de l'Evangile pour les opposer à cette doctrine.

A la difficulté tirée de saint Matthieu : « Celui qui prend l'épée périra par l'épée » (xxvi, 52), il répond que celui qui *prend* l'épée, c'est

¹ Lib. I, cap. 21.

² Denz., n° 425. Nous venons de dire qu'Innocent III n'a pourtant jamais réclamé la peine de mort contre les hérétiques. L'hérésie est pire à ses yeux que le crime de lèse-majesté. Il lui applique la suprême sanction spirituelle, l'excommunication. Mais la peine temporelle qu'il demande au bras séculier de lui infliger sous peine des censures ecclésiastiques, n'est pas la peine de mort, c'est seulement la confiscation : « D'après la loi civile, les criminels de lèse-majesté sont punis de la peine capitale et leurs biens sont confisqués ; c'est même uniquement par pitié qu'on épargne la vie de leurs enfants. A combien plus forte raison ceux qui, désertant la foi, offensent Jésus le Fils du Seigneur Dieu doivent-ils être, par un jugement ecclésiastique, retranchés de notre Chef qui est le Christ, et (par les pouvoirs séculiers) dépouillés de leurs biens temporels, car il est bien plus grave d'offenser une majesté éternelle qu'une majesté temporelle. *Décrétales*, cap. X, *De haereticis*, lib. V, tit. VII. Demander, comme le fait Vacandard lorsqu'il cite ce texte, *L'Inquisition*, p. 72, si la comparaison de l'hérésie au crime de lèse-majesté est « opportune », c'est montrer qu'on n'a pas même entrevu la signification politique de l'hérésie médiévale.

celui qui verse le sang sans avoir ni le pouvoir légitime ni la délégation du pouvoir légitime. Mais celui qui sur l'ordre direct de Dieu, ou sur l'ordre de l'autorité légitime, se sert de l'épée, ne *prend* pas l'épée, il la *reçoit* pour accomplir la justice¹. Plus généralement, le Christ rappelle que les armes propres du royaume de Dieu sont les armes intrinsèquement *spirituelles* et morales. Ce n'est pas que les armes intrinsèquement *temporelles*, physiques, qu'il utilise dans une certaine mesure, mais qui sont par excellence l'apanage des royaumes de ce monde, « soient mauvaises en elles-mêmes et doivent être rejetées. En disant que celui qui frapperait par le glaive périrait par le glaive, le Christ ne condamne pas le glaive; il énonce une loi universelle de l'action » temporelle et transitive², loi qui d'ailleurs avait été jadis proclamée dans la Genèse : « Quiconque aura versé le sang de l'homme, son sang sera versé par l'homme » (ix, 6).

Aux difficultés tirées du sermon sur la montagne : « Pour moi je vous dis de ne pas résister au mal » (Mt. v, 39), et du texte de saint Paul : « Ne vous vengez point vous-mêmes, bien-aimés; mais laissez agir la colère de Dieu, car il est écrit : A moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai, dit le Seigneur » (Rom., xii, 19), il répond qu'on doit garder ces préceptes dans son cœur, pour être prêt, dès qu'il le faudra, à ne pas résister et à ne pas se défendre extérieurement; mais parfois le bien commun ou le bien même des agresseurs pourront demander qu'on le fasse³. Si ces paroles de l'Écriture avaient pour fin d'abolir la légitimité de la peine de mort et du pouvoir coercitif, saint Paul n'aurait pas écrit que ce n'est pas en vain que l'autorité « porte l'épée, étant ministre de Dieu, chargée de châtier celui qui fait le mal » (Rom., xiii, 4).

¹ II-II, qu. 40, a. 1, ad 1; cf. saint AUGUSTIN, *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. 70.

² Raïssa MARITAIN, *Le prince de ce monde*, Paris, 1932, p. 17. La terrible fatalité qui s'attache à l'usage même légitime, de la force, non seulement invitera l'homme d'Eglise à n'en user qu'avec prudence, mais encore obligera l'homme politique lui-même à préférer les moyens de construction et d'édification aux moyens de guerre. Et quand il devra recourir aux moyens de guerre, ne l'invitera-t-elle pas à juxtaposer, aux moyens de guerre charnels, d'autres moyens de guerre spirituels ? « La force des moyens de *coaction* ou d'*agressivité*, la force qui frappe, tend à détruire le mal à l'aide d'un autre mal (physique) infligé à des corps. De là le mal, si diminué qu'il soit, passera encore de l'un à l'autre, et cela sans fin, selon les lois de l'action transitive; car le patient, à moins qu'il n'ait compris et *accepté* le coup reçu, — ce qui est rare, et dépend justement de la force d'âme, — réagira par des formes de mal plus ou moins surnoises. La force des moyens de *souffrance volontaire* et de *patience*, la force qui supporte, tend à annihiler le mal en le recevant et épuisant dans l'amour, en l'absorbant dans l'âme sous forme de douleur consentie; là il s'arrête, il ne passera pas plus loin. Ainsi la force qui frappe, et qui est nécessaire, et qui, lorsqu'elle est bonne, empêche le mal de croître et le restreint, le diminue, mais demeure inapte à l'éteindre, est de soi moins forte et moins parfaite que la force qui supporte, celle-ci en effet, quand elle est « formée » par la charité, est capable de soi d'éteindre à mesure qu'il est produit le mal que les agents libres ne cessent de produire dans le monde. On comprend qu'elle soit par nature un meilleur instrument de rédemption ». Il importe donc au politique de savoir si les moyens de patience ne pourraient pas « constituer un type spécial d'arme sociale et politique », s'ils ne pourraient pas être organisés « systématiquement en une technique particulière d'activité politique. » Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, pp. 205-207.

³ II-II, qu. 40, a. 1, ad 2; cf. saint AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, lib. I, n° 58.

Le bras séculier, pour son propre compte, peut donc infliger parfois la peine de mort.

3. L'Eglise peut-elle lui demander d'appliquer cette peine aux hérétiques ?

Oui, si l'hérésie, outre l'Eglise, met directement en péril le statut politique fondamental de la cité, et si la peine de mort est prévue pour châtier les suprêmes délits contre le bien temporel de la cité. Non, dans les autres cas.

Reprenons ces deux conditions.

La première d'abord. Dans l'hypothèse d'une cité, d'un monde culturel, ayant pour fin de *grouper politiquement une multitude religieusement disparate*, où le rôle d'un chef, même catholique, serait de représenter l'union *politique* d'une telle multitude — et il n'est pas douteux qu'une pareille union soit aujourd'hui devenue légitime, nécessaire, et qu'après l'ère médiévale de l'Eglise, pareille à un champ de blé, mais enfermée dans les limites étroites de l'Occident, la Providence n'ait préparé cette ère nouvelle de l'Eglise mêlée à l'ivraie mais répandue sur toute la surface de la terre ¹ —,

¹ Léon XIII a déclaré que s'il n'est pas permis à un catholique de reconnaître aux divers genres de culte le même droit, il ne faut pas néanmoins condamner les chefs d'Etat catholiques, qui en vue d'un grand bien à atteindre ou d'un grand mal à empêcher, supportent patiemment que l'usage et la coutume donnent à chacun de ces genres de culte une place dans la cité: « *Revera, si divini cultus varia genera eodem jure esse quo veram religionem, Ecclesia judicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores qui, magni alicujus adipiscendi boni, aut prohibendi causa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitatem locum* ». Encyclique *Immortale Dei*, 1^{er} nov. 1885. On ne dit pas, ce qui serait verser dans l'erreur du libéralisme théologique « qu'en vertu d'un droit des opinions humaines quelles qu'elles soient à être enseignées et propagées, la cité serait tenue de reconnaître pour statut juridique à chaque famille spirituelle le droit élaboré par celle-ci conformément à ses principes propres ». On pense que la foi catholique elle-même peut inspirer des statuts politiques où fidèles et non fidèles s'uniront politiquement. On dit que « pour éviter des maux plus grands (qui seraient la ruine de la paix de la communauté et l'endurcissement — ou le fléchissement — des consciences) la cité peut et doit tolérer en elle (tolérer n'est pas approuver) des manières d'adorer qui s'écartent plus ou moins gravement de la vraie: *ritus infidelium sunt tolerandi*, enseignait saint Thomas; des manières d'adorer, et donc aussi des manières de concevoir le sens de la vie et des manières de se comporter; et que la cité se décide par suite à accorder aux diverses familles spirituelles qui vivent dans son sein des structures juridiques *qu'elle-même dans sa sagesse politique* approprie d'une part à leur état, d'autre part à l'orientation générale de la législation vers la vie vertueuse, et aux prescriptions de la loi morale, vers l'accomplissement desquelles elle dirige autant que possible cette diversité de formes. C'est donc vers la perfection du droit naturel et du droit chrétien, que serait *orientée*, même à ses degrés les plus imparfaits, et les plus éloignés de l'idéal éthique chrétien, la structure juridique pluriforme de la cité; celle-ci étant dirigée vers un pôle positif chrétien intégral, et ses divers paliers s'écartant plus ou moins de ce pôle selon une mesure déterminée par la sagesse politique. Ainsi la cité serait vitalement chrétienne et les familles spirituelles non chrétiennes y jouiraient d'une juste liberté. » Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, 1936, p. 180. Pour illustrer cette doctrine, le même auteur examine ailleurs le cas des coutumes polygamiques au Cameroun: « S'il est vrai que la puissance colonisatrice ne saurait imposer aux indigènes, sous peine d'amener des maux plus grands, le droit chrétien monogamique, il est également vrai que tout en reconnaissant le mariage fétichiste et le mariage musulman elle devrait non seulement reconnaître aussi, pour les convertis de plus en plus nombreux, le mariage chrétien (ce qu'elle ne fait pas encore), mais

dans l'hypothèse donc où il convient aujourd'hui de se placer, il est clair que l'hérésie, n'apparaissant pas du seul fait qu'elle est hérésie comme directement anticonstitutionnelle, ne pourrait, à moins d'une iniquité, faire l'objet d'une répression constitutionnelle due à l'initiative de l'Etat ou à l'injonction de l'Eglise, qu'il s'agisse d'une répression quelconque, ou à plus forte raison d'une répression par le glaive.

Mais, dans l'hypothèse d'une cité ayant pour fin, comme la cité médiévale, *de grouper politiquement les seuls fidèles*, composée donc non pas accidentellement mais essentiellement des seuls fidèles, l'hérésie en éclatant au milieu d'eux ne fera pas que se dresser contre l'Eglise, elle apparaîtra nécessairement et quelle que soit son espèce, comme ouvertement anticonstitutionnelle, digne donc d'une répression constitutionnelle dont l'Eglise, s'il le faut, pourra faire un devoir à l'Etat. En sorte, et c'est le point auquel il faut être attentif, qu'il ne pourra y avoir un devoir pour le bras séculier de sévir contre l'hérésie quelle qu'elle soit, que lorsqu'elle se présentera comme pervertissant l'ordre temporel fondamental de la cité¹.

Si par ailleurs — et voici maintenant la seconde condition — la peine de mort est prévue pour châtier les suprêmes délits contre le bien temporel de la cité, il est clair que le bras séculier pourra punir de mort l'hérétique, et que, sur ce point comme sur d'autres, l'Eglise pourra au besoin lui rappeler son devoir. En fait, ce n'est pas l'Eglise, c'est le bras séculier lui-même — et par le plus incrédule des princes — qui, au moyen âge, a étendu légalement la peine de mort au crime d'hérésie². Trouvant cette peine reçue et décrétée, les papes ne l'ont pas déclarée injuste. Ont-ils de ce fait trahi l'Evangile ? Oui, si l'Evangile interdit aux Etats d'appliquer jamais la peine de mort : saint Paul lui-même alors a trahi l'Evangile. Non, dans la

aussi *orienter* dans le sens du bien moral et social, en limitant par des prescriptions positives les ravages de la polygamie, et en favorisant de même ce qui tend à un redressement des mœurs, le statut personnel qu'elle accorde aux fétichistes et aux musulmans. » *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, p. 78.

¹ « Toute hérésie, extérieurement manifestée, quel que soit le nom de la secte, est considérée comme crime public, délit social, et puni comme tel ; car toute hérésie, quelle qu'elle soit, quand même elle aurait un caractère purement spéculatif, est et est considérée à cette époque comme délit social, atteignant l'ordre public, parce qu'elle tend à rompre l'unité religieuse, qui est, et est regardée comme le premier lien social, le fondement de la société. *A tort ou à raison, l'unité religieuse faisait l'unité de la patrie.* » Lucien CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions...*, p. 536. La constitution *Inconsulilem tunicam Dei nostri* de Frédéric II, approuvée par Innocent IV en 1243, déclare que le crime d'hérésie doit être compté parmi les crimes publics, *inter publica crimina* ; qu'il est plus horrible que le crime de lèse-majesté parce que c'est à la majesté divine qu'il s'attaque, bien que devant la loi l'un n'excède pas l'autre, *quamvis iudicii potestate, alterum alteri non excellat* ; et qu'il doit être châtié comme le crime de haute trahison, *sicuti perduellionis crimen. Bullarium romanum*, Turin, 1858, t. III, p. 506.

² Historiquement, ce n'est pas l'Eglise qui a introduit la peine de mort comme sanction du crime d'hérésie. Cette peine a une origine populaire. Elle passe dans le code pénal, dans les lois, avec Frédéric II, sous l'influence des légistes qui faisaient refluer le droit romain, par les constitutions successives de 1224 pour la Lombardie, de 1231, pour la Sicile, de 1232 pour tout l'Empire. Les mesures prises par Frédéric II sont approuvées par Grégoire IX — qui bientôt se verra contraint d'excommunier l'Empereur —, puis par Innocent IV. Cf. CHOUPIN, l. c., pp. 491-492 ; VACANDARD, *L'Inquisition*, pp. 129-131.

supposition contraire. A cette époque, l'hérésie se présentait, en effet, comme l'un des plus graves désordres politiques, et s'il avait fallu contester la légitimité de la peine de mort, ce n'est pas à propos d'elle, c'est à propos d'autres désordres comme le vol ou le faux monnayage qu'il eût fallu le faire.

Ceux qui tiendront compte des deux points que nous avons rappelés, c'est-à-dire de la nature foncièrement anticonstitutionnelle de l'hérésie médiévale et de la légitimité de la peine de mort, la justice les obligera croyons-nous à reconnaître le caractère défendable non seulement de l'ancien Corpus, mais encore, pour l'essentiel, de la conduite, de la jurisprudence des papes mêmes qui ont encouragé le bras séculier à sévir contre les hérétiques par la peine capitale. Nous disons « pour l'essentiel », car c'est à l'historien d'apprécier dans chaque cas la manière dont une jurisprudence a été appliquée, les abus auxquels elle a pu prêter ¹.

¹ Saint Thomas raisonne dans la double supposition: 1° d'un état essentiellement chrétien, 2° de la peine de mort acceptée pour châtier les crimes d'Etat. Sortir de cette double supposition c'est se condamner à ne rien entendre à sa pensée et à ne trouver dans son argumentation pourtant si claire qu'un objet de scandale.

Dans le IV *Sent.*, dist. 13, qu. 2, a. 3: « Si les hérétiques doivent être supportés », il distingue avec soin les compétences: « L'hérésie est un mal contagieux; il est, dit saint Paul, des paroles qui se répandent comme la gangrène (II Tim., II, 17). C'est pourquoi l'Eglise exclut les hérétiques de la société des fidèles, surtout lorsqu'ils corrompent les autres. De peur qu'ils ne pervertissent les simples, l'Eglise les éloigne même corporellement en les enfermant ou en les chassant; si ce danger n'existait pas, on pourrait se contenter de les cacher (dans le silence). Pour ceux qui sont fermes dans la foi, ils peuvent converser avec les hérétiques afin de les convertir; mais sans participer à leur culte puisqu'ils sont excommuniés. Quant au tribunal séculier, il peut licitement les mettre à mort et les dépouiller de leurs biens: même quand ils ne s'appliqueraient pas à pervertir les autres. S'ils blasphèment Dieu, s'ils suivent une fausse religion, ils méritent bien plus d'être punis que ceux qui sont coupables du crime de lèse-majesté et qui frappent de la fausse monnaie ».

Dans la *Somme*, II-II, qu. 11, a. 3, saint Thomas parlera d'abord du châtiment mérité par les hérétiques, puis de la mansuétude de l'Eglise: « En raison de son péché, l'hérétique mérite d'être séparé de l'Eglise par l'excommunication et même du monde (de la cité) par la mort ». Saint Thomas prouve cette seconde assertion. Pour une société politique composée exclusivement de fidèles « c'est (même politiquement) un mal bien plus grand de corrompre la religion qui soutient la vie de l'âme, que l'argent qui soutient la vie temporelle. Si donc l'on suppose que les faux monnayeurs ou les autres malfaiteurs sont justement condamnés à mort par les princes séculiers, à combien plus juste titre (saint Thomas argumente ici *a fortiori*, mais Vacandard, qui ne le remarque pas, écrit qu'il « n'apporte en somme qu'une comparaison qui fait l'office de preuve », *L'Inquisition*, p. 208), à combien plus juste titre les hérétiques pourront-ils être non seulement excommuniés (par l'Eglise) mais mis à mort (par les princes séculiers): et cela dès qu'ils sont convaincus d'hérésie ». *Pourtant que fera l'Eglise?* Elle ne condamne pas tout de suite, car elle désire la conversion des coupables. Elle avertit selon le commandement de l'apôtre une première, puis une seconde fois. Mais quand elle rencontre l'obstination, quand il ne lui est plus permis d'espérer la conversion des coupables, il ne lui reste qu'à pourvoir au salut d'autrui « en les séparant de l'Eglise par une sentence d'excommunication; et en les abandonnant ensuite au tribunal séculier pour être éloignés du monde (de la cité) par la mort ». De même quand elle se trouve en présence de récidivistes de l'hérésie, de relaps, elle les reçoit sans doute toujours à la pénitence, mais elle n'entreprend plus de les soustraire à une sentence de mort: tout le but de l'article 4 est d'établir qu'on ne pèche pas nécessairement contre la charité en faisant appliquer (par le bras séculier) la peine de mort.

On est surpris du peu de compréhension de Vacandard devant ces textes de saint Thomas. Il lui reproche de donner une comparaison pour une preuve. Il objecte qu'on n'avait qu'à remettre la peine de mort par la prison perpétuelle; ou que, si l'on voulait terroriser, l'on pouvait

4. Encore une question. Comment entendre les responsabilités respectives de l'Eglise et de l'Etat dans l'application de la peine de mort ?

L'Eglise prend-elle la responsabilité immédiate de l'initiative, emploie-t-elle l'Etat comme un instrument, comme un outil, en vue de procurer directement son bien à elle et secondairement le bien de l'Etat ? L'Eglise se contente-t-elle d'inviter, d'obliger même ¹ l'Etat à faire son devoir d'Etat chrétien médiéval — d'Etat composé constitutionnellement de chrétiens —, à agir de lui-même comme une cause principale sous sa responsabilité propre, en vue de procurer directement son bien temporel à lui et secondairement le bien spirituel et supérieur de l'Eglise ? Dans le premier cas, il faudrait dire que le caractère antisocial que revêtait au moyen âge toute hérésie n'était que la *condition sine qua non* de sa répression par le bras séculier, le motif formel de cette répression étant le caractère directement antireligieux de l'hérésie. Dans le second cas, il faudrait dire que le caractère antisocial de l'hérésie était le *motif formel* de la répression de l'hérésie par le bras séculier.

Le recours au bras séculier, avons-nous dit, pourrait en théorie s'expliquer des deux façons. En fait, il n'est pas toujours facile à l'historien de déclarer laquelle a prévalu. Pour trancher, il ne suffit pas, croyons-nous, de s'en tenir aux formules des documents officiels et des canonistes. Elles semblent parfois autoriser des solutions contraires ². Il faut aller au cœur

condamner « du premier coup à la mort les hérétiques même repentants ». Ces arguments sont repris par Gustave SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, Paris, 1935, t. II, p. 628. Vacandard conclut : « Evidemment, saint Thomas... n'a qu'un but : légitimer la discipline criminelle de son temps. Et c'est son excuse. Mais il faut reconnaître que rarement il a été aussi mal inspiré. Ses thèses sur le pouvoir coercitif de l'Eglise et le châtement de l'hérésie sont d'une fragilité déconcertante. » *L'Inquisition*, p. 211. Mieux inspiré sans doute, le même auteur écrit pourtant à la fin de son livre : « Le système de défense et de protection qu'elle (l'Eglise) a adopté au moyen âge lui a réussi, au moins partiellement. Il suffit qu'il ne soit pas essentiellement injuste pour qu'elle n'ait pas à le renier comme immoral ». Ibid., p. 310.

¹ Les comtes, barons, recteurs, consuls devaient jurer d'appliquer dans la mesure de leur pouvoir les décrets ecclésiastiques et impériaux contre les hérétiques ; ceux qui manquaient à leur serment étaient privés de leur charge, excommuniés et l'interdit était jeté sur le pays : Décrétale *Ad abolendam*, dans les *Décrétales*, cap. IX, *De haereticis*, lib. V, tit. VII. Sous Boniface VIII les seigneurs temporels et leurs représentants qui s'opposent à l'évêque ou aux inquisiteurs sont frappés d'excommunication, et s'ils ne s'en font pas relever dans l'espace d'une année, ils doivent être eux-mêmes considérés comme hérétiques, *Sexte*, cap. XVIII, *De haereticis*, lib. V, tit. II.

² Par exemple Innocent IV approuve la constitution *Inconsutilem* punissant l'hérésie comme un crime d'Etat, *perduellionis crimen* : c'est dire, pourrait-on croire, que l'Etat doit prendre lui-même l'initiative de sévir contre elle. Cependant, Boniface VIII ne veut pas que le pouvoir temporel connaisse ni juge du crime d'hérésie qui est purement ecclésiastique, *Sexte*, cap. XVIII, *De haereticis*, lib. V, tit. II ; et, le 30 septembre 1486, Innocent VIII ordonne sous peine d'excommunication aux magistrats de Brescia d'exécuter la sentence prononcée contre des hérétiques par l'évêque du lieu et l'inquisiteur de Lombardie, tout en refusant à ces magistrats le droit préalable de contrôler les procès, car le crime d'hérésie est purement ecclésiastique, *cum huiusmodi crimen haeresis sit mere ecclesiasticum*, *Bullarium romanum*, Turin, 1860, t. V, p. 326 : c'est dire, pourrait-on croire, que l'Etat n'est que le mandataire de l'Eglise. Il n'est pas difficile pourtant de lever la contradiction. C'est à l'Eglise seule qu'il appartient de dénoncer

des choses. Il faut examiner la manière elle-même dont on sévit contre l'hérésie.

Si la répression se fait dans le style de l'Eglise, c'est-à-dire conformément aux exigences profondes de l'Eglise, en sorte que l'usage des pénalités intrinsèquement temporelles soit régi, modéré, transfiguré pour ainsi dire par l'influence du pur spirituel, et comme tiré et élevé en quelque manière à la loi du pur spirituel, alors l'Eglise agit comme cause principale et l'Etat n'est que son instrument. Mais si la répression se fait dans le style de l'Etat, c'est-à-dire conformément aux exigences de l'Etat et de ses moyens lourds, en sorte que l'usage légitime des pénalités temporelles (nous ne parlons que de l'usage légitime) soit abandonné à la loi de gravitation qui entraîne le temporel, alors c'est l'Etat qui agit comme cause principale, et l'Eglise ne fait que le stimuler. Voilà semble-t-il la règle. Comment l'appliquer ?

Nous dirions que, pour saint Augustin, le recours au bras séculier est conçu suivant le style de l'Eglise. L'Etat n'est que l'outil d'une cause directement religieuse et indirectement séculière. Ses démarches doivent en conséquence refléter la modération et la sainteté des démarches de l'Eglise elle-même. Si le grand Docteur réclame l'appui du bras séculier, il cherche en même temps à régler cette intervention par les lois d'une justice plus haute, plus clémentine que celle qui préside aux causes simplement temporelles. Il craint que l'Etat n'agisse pas toujours avec l'élévation, la sobriété, la charité requises, qu'il n'entre pas assez avant dans le désir spirituel de l'Eglise, qu'il ne finisse par la compromettre. Il veut qu'il s'abstienne d'appliquer la peine de mutilation et la peine de mort, qu'il épouse en quelque sorte l'horreur que l'Eglise éprouve à verser le sang. Au tribun Marcellin, alors occupé de juger les donatistes qui, s'étant saisis de deux prêtres catholiques, avaient tué le premier et mutilé le second en lui crevant un œil et en lui coupant un doigt, saint Augustin écrit, vers 412 : « Je crains que ta Sublimité ne songe à frapper les coupables avec toute la sévérité des lois et à les traiter comme ils ont traité les autres. C'est pourquoi, au nom de la foi que tu as dans le Christ, et au nom de la miséricorde du Christ lui-même, je te conjure de ne pas faire ni permettre cela. Nous pourrions certes nous excuser s'ils étaient mis à mort, puisqu'ils ont été dénoncés non par nous, mais par les magistrats chargés de veiller à la sécurité publique ; toutefois nous ne voulons pas de ce qui ressemblerait à la loi du talion pour venger les souffrances des serviteurs de Dieu. Ce n'est pas que nous nous opposions à ce qui doit ôter aux méchants la liberté du crime ; mais nous voulons qu'on y pourvoie sans leur ôter la vie ni les mutiler, ou bien en usant de la coercition légale qui les ramènera de leur agitation insensée au calme du bon sens, ou bien en les occupant à quelque travail utile qui les détournera

l'hérésie, qui est en soi et abstraitement un « crimen mere ecclesiasticum ». Mais s'il est vrai qu'au moyen âge et historiquement toute hérésie quelle qu'elle soit est crime d'Etat, « perduellionis crimen », il suffit que l'Eglise montre l'hérésie pour que l'Etat ait le devoir d'intervenir, non pas nécessairement comme mandataire de l'Eglise, mais de son propre chef et en son propre nom.

de leurs entreprises pernicieuses. Ce serait là aussi une condamnation ; mais qui ne comprendrait qu'un état où l'audace du crime ne peut plus se donner carrière et où le temps du repentir n'est pas enlevé doive s'appeler un bien-fait plutôt qu'un supplice ? »¹. Dans le *Contra Cresconium* (vers 406), saint Augustin avait même déclaré « que cela ne plaît point aux bons, dans la Catholique, quand la répression d'un coupable, fût-il hérétique, est poussée jusqu'à la peine de mort »². Mais comment faut-il entendre ces textes, le dernier surtout ? Saint Augustin veut-il s'opposer absolument à la peine de mort ? Non, puisque, vers 413, il reconnaît sa légitimité dans un texte du *De civitate Dei*, cité tout à l'heure. Veut-il du moins dénier à l'Eglise le droit de réclamer jamais le secours du droit de glaive ? Ce n'est pas ce qu'il dit, et on ne peut le lui prêter. Simplement, il ne veut pas qu'on use du glaive lorsqu'une autre punition peut suffire ; il n'estime pas que l'usage du glaive contre l'hérésie soit une sanction juste et proportionnée en un temps comme le sien, où politiquement le monde chrétien n'est pas encore formé ; il s'efforce, avant de la mettre au service de l'Eglise, de spiritualiser, autant que possible, l'action de l'Etat, de la résorber en quelque sorte dans celle même de l'Eglise ; *surtout, il ne veut pas que l'Etat, s'il n'est que le mandataire de l'Eglise, la défende par le glaive*. C'est alors, en effet, que vaudrait l'axiome : « *Illud ab eo fit, cujus auctoritate fit* ».

Au moyen âge, la situation a changé. On n'est plus en présence d'un gouvernement favorisant le christianisme, mais sous lequel vivent, mêlés les uns aux autres, chrétiens et païens. La cité occidentale est maintenant composée de chrétiens. Elle est chrétienne constitutionnellement. L'hérésie qui éclate au milieu d'elle est, beaucoup plus qu'aux âges précédents, un crime politique. L'Etat médiéval est dans la nécessité de se protéger contre elle ; c'est le principe même de son existence qu'elle met en cause. S'il ne se résout pas à périr, il lui faut mobiliser les moyens de défense dont il dispose : ce sont des moyens lourds. Politiquement, et donc moralement, il est juste qu'il se défende. C'est même son devoir. Et l'Eglise qui, dans une mesure importante, dépend alors de lui quant aux conditions de son existence biologique, pourra au besoin lui rappeler ce devoir avec autorité.

La répression de l'hérésie se fait alors dans le style de l'Etat, pour sauvegarder d'abord le bien de l'Etat, et secondairement le bien, en soi plus précieux, de l'Eglise. La responsabilité en remonte donc directement à l'Etat, non à l'Eglise. L'Eglise est responsable d'avoir reconnu et approuvé parmi les différents types possibles de statuts politiques chrétiens, un statut politique ayant pour fin de rassembler entre eux les seuls chrétiens (Juifs et païens étant tenus à l'écart), dans lequel par conséquent l'hérésie lorsqu'elle surviendrait inopinément, allait apparaître comme un crime d'Etat ; mais qui osera dire que l'Eglise, à un moment donné de son existence historique, devait d'emblée refuser de reconnaître parmi les types légitimes de cités chrétiennes, une cité composée de seuls fidèles ? qui osera dire que cette

¹ *Epist.*, CXXXIII, n° 1.

² *Lib.* III, n° 55.

expérience ne pouvait être entreprise sans péché ? Et l'Eglise est responsable encore d'avoir reconnu la légitimité de la peine de mort pour châtier les crimes d'Etat ; mais ici encore, qui osera dire que l'Eglise a péché ? En ce sens donc, l'Eglise est, si l'on veut, responsable de la mort des hérétiques. Mais, on le voit, c'est par contre-coup, d'une manière essentiellement médiate et indirecte. On n'a pas le droit de lui en faire porter la responsabilité prochaine et directe. Celle-ci incombait, en vertu de la situation politique et historique du moyen âge au pouvoir séculier. C'était à lui de punir l'hérésie comme crime d'Etat quand l'Eglise l'avait, par l'excommunication, punie comme crime religieux. Et les choses étaient telles qu'au début, lorsqu'il tentait de se dérober, comme cela s'est vu plus d'une fois, il manquait à l'un de ses principaux devoirs, celui de veiller au bien commun et au salut public. Au début, disons-nous, et aussi longtemps que les cités ne furent, de par leur constitution, composées que de fidèles : car plus tard, quand elles se virent dans la nécessité de rassembler politiquement en leur sein fidèles et non fidèles, l'obligation morale de réprimer civilement l'hérésie tomba par le fait même.

Ainsi donc, au temps de saint Thomas, l'Etat agit, ou du moins est tenu d'agir de son propre chef dans la répression de l'hérésie. Certaines précautions des canonistes invitant la justice séculière, au moment de lui livrer un coupable, à demeurer en deçà de l'effusion du sang et de la peine de mort, pourraient donner à penser que le pouvoir ecclésiastique se considère encore comme premièrement et principalement responsable du traitement infligé aux hérétiques¹. Mais ce sont là des formules d'un âge bien révolu. Dès Grégoire IX, beaucoup plus tôt sans doute, la responsabilité effective du châtimement de l'hérésie a passé aux pouvoirs séculiers, et l'expression *brachio saeculari relinquere* doit être prise non point pour une fiction légale, encore moins pour une hypocrisie, mais entendue dans toute sa force. C'est aujourd'hui l'opinion de bien des théologiens². Nous pensons que c'était l'opinion de saint Thomas lui-même, et que, à la différence de

¹ « La formule par laquelle ils (les inquisiteurs) se débarrassaient d'un hérétique impénitent ou relaps était ainsi conçue : *Nous te rejetons de notre for ecclésiastique et nous l'abandonnons ou te livrons au bras séculier. Cependant nous prions, et cela efficacement, la cour séculière de modérer sa sentence, de telle sorte qu'elle évite à ton égard toute effusion de sang et tout péril de mort.* Il est seulement fâcheux que les juges séculiers n'aient pu prendre cette formule à la lettre. S'ils se fussent avisés de le faire, ils auraient été vite ramenés au sentiment de la réalité par l'excommunication. La clause des casuistes ne donnait le change à personne. » E. VACANDARD, *L'Inquisition*, p. 214.

² Cf. L. CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions...*, p. 525. Plusieurs de ces théologiens vont même jusqu'à refuser à l'Eglise le droit de décréter (et à plus forte raison d'infliger par elle-même) la peine de mort. Ainsi Mgr Douais, cité par L. Choupin, op. cit., p. 519 : « La question n'est pas de savoir *théoriquement* si elle (l'Eglise) n'aurait pas pu être compétente, c'est-à-dire infliger la peine de mort. Que des théologiens et des canonistes en discutent, soit, qu'ils reconnaissent à l'Eglise ce pouvoir juridique, à l'exemple de Suarez, peu nous importe ; pure théorie et rien de plus. Pour moi, d'ailleurs, je ne le lui accorde pas... Mais qu'importe mon opinion ? *En réalité*, l'Eglise n'a jamais admis la peine de mort dans son droit (c'est-à-dire dans son *Corpus Juris*). Elle l'a même résolument écartée ». Même si l'on reconnaissait à l'Eglise le droit de punir de mort, il ne s'ensuivrait pas qu'en fait elle ait jamais exercé ce droit.

Suarez, rien dans ses écrits n'oblige de le ranger parmi ceux qui font porter à l'Eglise la responsabilité juridique de la peine de mort¹.

En résumé, tant que les peines sont modérées, et conservent en quelque sorte le caractère d'une correction paternelle, c'est l'indice que l'Eglise porte elle-même la responsabilité du châtimement de l'hérésie, pour ne laisser à l'Etat qu'un simple office de mandataire. Mais quand les sanctions se font plus lourdes, plus terribles, c'est l'indice que l'Etat est devenu effectivement, quelles que soient les formules de la jurisprudence, l'agent principal de la répression, et qu'il a pris l'engagement de la conduire selon ses propres méthodes: de ce point de vue, il est significatif de noter que c'est Frédéric II qui a légalisé contre les hérétiques l'usage de la peine de mort et du bûcher.

Même s'il fallait admettre avec Suarez, chose qui nous paraît inexacte, que l'Eglise ait eu le rôle d'agent principal, dans l'application de la peine de mort, il resterait acquis, d'après tout ce que nous avons dit antérieurement, qu'elle n'a sévi qu'en raison de la situation politique particulière au moyen âge (et désormais complètement révolue si le blé et l'ivraie, sans pourtant se confondre, en se différenciant même de plus en plus à mesure qu'ils croissent, doivent demeurer mélangés jusqu'au temps de la grande moisson), situation politique qui, dans la supposition de Suarez, aurait joué le rôle non pas comme nous le croyons de « motif formel » mais du moins de « condition sine qua non » de l'intervention de l'Eglise. Mais l'Eglise se serait alors chargée, il faudrait le reconnaître, de procédés de répression très lourds. Trop lourds, à notre avis du moins, pour que sa sainteté n'en soit pas ternie. Par ailleurs l'Etat, qui n'aurait fonctionné qu'à la façon d'un instrument, ne pourrait rien prendre sur lui-même de cette responsabilité. Il nous resterait donc à l'attribuer non aux péchés de l'Eglise (l'Eglise n'a pas de péchés, elle a des pécheurs qui tiennent à elle par ce qui subsiste encore en eux de juste et de saint), mais aux péchés de ses représentants, aux péchés de la hiérarchie. *L'Eglise, en la personne de ses papes*, dit quelque part Vacan-

¹ Pour ce qui est de Suarez, il n'hésite pas à faire remonter jusqu'à l'Eglise la responsabilité de la mort des hérétiques. Cherchant qui peut leur infliger cette peine, il répond qu'un tel pouvoir réside dans le Souverain Pontife principalement, d'une manière éminente, comme en celui qui commande et donne l'impulsion; puis dans le prince temporel d'une manière prochaine, en subordination à la puissance spirituelle, comme en celui qui exécute et reçoit l'impulsion. *De fide*, disp. 23, sect. 1, n° 7. Pourtant, ni Charles-Quint, ni Philippe II n'ont compris les choses de cette manière. On a écrit sur l'Inquisition établie en 1481 par les Rois Catholiques: « Bien différente de l'Inquisition en d'autres pays, elle avait un but à la fois politique et religieux. Elle visait l'étranger à travers l'hérétique. Par ce côté, elle est une institution essentiellement espagnole, et les jugements qu'on a portés sur elle, pour rester équitables, doivent tenir compte de ce double rôle. Aussi fut-elle toujours populaire auprès des Espagnols, qui lui savaient gré de sauvegarder, à tout prix, la pureté de la race avec la pureté de la foi. Suspecte aux papes, elle était chère aux rois, dont elle servait les desseins politiques, en même temps qu'elle défendait les intérêts religieux. Elle était à la fois la gardienne jalouse de l'orthodoxie et de la nationalité. » J.-H. MARIÉJOL, *L'Espagne*, dans l'*Histoire générale* de E. Lavisse et A. Rambaud, Paris, 1894, t. IV, p. 332. Nous pensons que la répression de l'hérésie revêtit non seulement en Espagne, mais partout ailleurs un caractère politique. Pourtant, il est certain que nulle part autant qu'en Espagne, elle n'offrit le caractère d'une entreprise nationale.

dard: l'expression est juste, mais elle peut être équivoque; car les papes ne représentent pas le Christ, ils ne sont pas l'Eglise, dans celles de leurs démarches qui seraient répréhensibles au regard de Dieu, ou manifestement entachées d'erreur et d'injustice. Pourtant, grâce à Dieu, nous n'avons pas besoin de recourir à cette solution extrême.

5. Si l'on nous objecte maintenant que le christianisme avait autrefois renversé la cité païenne comme l'hérésie au moyen âge renversait la cité chrétienne, qu'en conséquence, d'après nos principes, l'Etat païen avait le droit de persécuter les chrétiens, nous répondrons qu'en effet *du point de vue d'un pur empirisme politique*, la situation paraît se présenter ici et là sous des traits pareils, et que, une fois admise la légitimité d'un Etat païen par essence et constitutionnellement, il faut bien lui concéder le droit de punir les chrétiens comme coupables du crime de lèse-majesté¹: tous les persécuteurs n'étaient point possédés par l'esprit de haine et plusieurs sans doute ont dû ressembler à ce proconsul qui avertissait Cyprien de songer à sa vie et auquel le saint martyr répondait sereinement: « Fais ce qui t'a été ordonné ». Mais *l'erreur serait précisément d'en rester à cet empirisme*. Prenons-y garde, le débat qui nous occupe ici n'est pas uniquement ni même directement *religieux*; il ne consiste pas à demander si l'hérésie médiévale avait, contre le christianisme, les droits du christianisme contre le paganisme antique: la réponse est claire, mais elle laisse intact le point de savoir si le recours à la peine de mort doit être apprécié identiquement lorsqu'il a joué contre les premiers chrétiens ou contre les premiers hérétiques. C'est un débat directement *politique* et indirectement religieux; il consiste, d'une manière précise, à demander si l'empire païen pouvait se défendre contre les chrétiens aussi légitimement que le moyen âge contre les hérétiques: il faut s'inquiéter de savoir, dit saint Augustin dans un texte déjà rapporté, non pas si quelqu'un est contraint, mais au nom de quoi il est contraint, si c'est au nom du bien ou du mal, du juste ou de l'injuste. *Voilà donc posée toute la question de la légitimité de l'empire païen*. Nous répondrons que cet empire était politiquement *légitime* pour autant qu'il assurait, sans doute à travers d'innombrables déficiences, un certain bien commun, un certain ordre politique authentique: en ce sens saint Paul pouvait écrire aux Romains eux-mêmes qu'« il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu », que « celles qui existent sont établies par Dieu », que « celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu », qu'elle est « le ministre de Dieu en vue du bien », qu'il est nécessaire de se soumettre à elle « non seulement à cause du châtiment, mais aussi pour un motif de conscience » (XIII, 1-7). Or, cet ordre poli-

¹ « La terminologie juridique des Romains ne contenait aucune désignation correspondant à l'apostasie de la religion nationale. L'expression *crimen laesae romanae religionis*, qui se rencontre une fois sous la plume de Tertullien, caractériserait bien ce dont il s'agit, mais elle n'était pas en usage. Le *crimen laesae majestatis*, était, au contraire, bien défini par les lois. Au temps où nous sommes et dans les conditions où le problème se posait, il n'y avait pas loin de l'un à l'autre... Dans la pratique, les chrétiens étaient dénoncés, recherchés, jugés, condamnés comme chrétiens. » L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1906, t. I, p. 109.

tique authentique, les premiers chrétiens n'avaient nulle intention de le renverser, ils s'efforçaient au contraire de le respecter, comme le font remarquer les premiers apologistes, et ils le sauvegardèrent autant qu'il leur fut possible quand leur accroissement numérique entraîna la fondation d'un régime politique nouveau. Mais, ajouterons-nous aussitôt, l'empire païen était politiquement *illégitime* pour autant qu'il protégeait le paganisme contre le christianisme et conditionnait politiquement et constitutionnellement l'existence d'une des pires aberrations religieuses: en ce sens, saint Jean le comparait à la Bête sortant de la mer qui blasphème contre Dieu, guerroye contre les saints, et commande à la terre entière (Apoc., XIII, 1-8). Ainsi, *du point de vue d'une politique qui veut dépasser l'empirisme, d'une politique large et intégrale, les édits de persécution apparaissent injustes et la conduite des empereurs monstrueuse*. Il est impossible de parler dans les mêmes termes de la société médiévale. Le statut qu'elle s'était donné conditionnait politiquement l'existence du christianisme, et non pas d'une aberration religieuse. L'hérésie en le renversant n'avait ni l'intention ni le pouvoir de le remplacer par quelque autre statut de politique chrétienne. Si, en ruinant la chrétienté médiévale, elle a préparé la chrétienté future, la chrétienté de demain, ce n'est pas d'une manière directe et constructive, mais indirectement et comme à l'aveugle. Politiquement, elle se présentait comme le contraire d'un mouvement légitime. L'Etat pouvait sans injustice sévir contre elle.

On a toujours raison d'opposer l'indignité des chrétiens à la dignité du christianisme, la conduite de tant de « princes chrétiens », de « rois catholiques » aux exigences du catholicisme; mais on parlerait avec une grande légèreté si l'on accusait l'Eglise elle-même d'être devenue d'injustement persécutée injuste persécutrice, et si on lui reprochait d'avoir ordonné aux princes chrétiens ce qu'elle blâmait chez les empereurs païens.

c) La torture et la cruauté au moyen âge.

Résumons ce que nous avons dit sur la répression médiévale de l'hérésie. Tout d'abord, les lois du Corpus Juris, qui ne mentionnent nulle part la peine de mort et ne stipulent la remise au bras séculier que pour d'autres peines, comme la confiscation des biens et la prison, nous apparaissent comme exemptes de toute reproche. La jurisprudence elle-même de ces papes qui, à partir de Grégoire IX, approuvent la puissance séculière d'avoir décrété spontanément la peine de mort contre les hérétiques, et qui vont jusqu'à lui rappeler le devoir qu'elle s'est faite de l'exercer, aussi longtemps du moins que cette jurisprudence revêt pour la société médiévale le caractère d'une authentique mesure de salut public, nous apparaît elle aussi comme justifiable, pour peu qu'on ait souci d'observer la première règle de l'histoire qui est de replacer les événements dans leur contexte historique. Mais

qu'allons-nous dire de la jurisprudence de ces mêmes papes lorsqu'elle sanctionne l'usage que font les tribunaux civils de procédés aussi barbares que la peine du feu et la torture ? Serons-nous obligés de la justifier ? Ici la question devient plus complexe.

1. Sans vouloir porter un jugement d'ensemble sur la moralité du moyen âge¹ pour la comparer à celle d'autres époques, nous avons d'abord à constater un fait. A côté de traits dont la noblesse, l'élévation, la délicatesse nous jettent dans une admiration sans cesse renaissante, le moyen âge nous présente, par exemple dans sa manière de sévir contre les désordres et dans ses mœurs pénales, des traits de brutalité, de cruauté, de barbarie qui nous déconcertent, révoltent notre sensibilité et provoquent notre indignation². Et nous avons raison de nous indigner, mais cela ne signifie pas que notre conscience moderne soit nécessairement, au total et sous le regard des anges, plus généreuse, plus spirituelle, plus sainte, plus héroïque que la conscience médiévale, qu'elle soit meilleure *intensivement*; cela signifie que le christianisme ayant continué de faire sourdement son œuvre, un certain progrès culturel a été acquis, que la conscience moderne est plus avertie de certains de ses devoirs, qu'elle est devenue meilleure *extensivement*, pour autant du moins qu'elle n'a pas ailleurs perdu de terrain. Quoiqu'il en soit, cet esprit de violence, ce reste d'inhumanité que l'Evangile n'a pas encore eu le temps de dissoudre, et aussi ce choc en retour de la barbarie traquée par le christianisme, assombrissent tout un côté de l'histoire du moyen âge et finissent par imprimer, même sur les institutions et

¹ Dom A. Wilmart écrit à ce propos : « Nous ne nions pas la rudesse des mœurs, ni l'ignorance, ni les excès et les aberrations de toute espèce. Quel homme, quel chrétien peut s'étonner des mauvais instincts de la nature humaine, même sanctifiée par le baptême, même quand la loi qui résulte du baptême est admise comme telle ? Mais, s'il était question de tracer un tableau complet et impartial de la religion du moyen âge — et qui aura assez de science pour mener à bien ce travail, qui se sentira capable de sonder les reins et les cœurs ? — il faudrait sans doute distinguer à l'infini et, de plus, nourrir une ardente sympathie pour les personnes, sinon pour les choses. Il reste vrai, pour quiconque a seulement tâché d'étudier ainsi une partie de ce sujet, que les *âges de foi* méritent amplement leur titre et qu'ils ont été guidés par un idéal religieux très élevé ; que, dans l'ensemble, les âmes y ont été vigoureuses et généreuses, en des conditions sociales le plus souvent misérables, et que beaucoup qui nous sont bien connues ont fait resplendir une exquise pureté ; que la sainteté enfin, l'authentique et incontestable sainteté chrétienne, née de l'Evangile, a flori abondamment en ces temps troublés. Les diatribes passionnées ne changeront pas ces conclusions. » *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 57, note 2.

² Comment cette barbarie dans les mœurs pénales a-t-elle pu s'allier à tant de douceur dans les sentiments ? Que l'on songe, par exemple, à la merveilleuse tendresse humaine qui illumine les tableaux des primitifs français du XV^e siècle. A la même époque, dans le même peuple, on usait du chevalet et de l'estrapade. On pourrait en chercher la raison dans le fait peut-être qu'aux âges de forte vitalité la passion se manifeste avec la même intensité sous ses formes extrêmes et opposées comme la douceur ou la cruauté, parfois dans le même homme. Ou peut-être dans le fait que le christianisme, qui n'avait pas encore eu le temps de descendre et de se propager dans certaines régions inférieures de l'âme collective, était reçu avec d'autant plus de ferveur, de pureté, de totalité, dans les régions supérieures de cette même âme collective, représentées par les contemplatifs et les artistes.

les entreprises les plus légitimes, un caractère d'horreur, qui hante nos imaginations modernes, et qui demeure pour elles inséparablement attaché au seul mot d'inquisition.

2. D'où vient l'usage de la torture dans les tribunaux du moyen âge ? Elle « avait laissé un trop douloureux souvenir dans l'esprit des chrétiens des premiers siècles pour qu'ils eussent songé à l'employer dans leurs propres tribunaux. A l'exception des Wisigoths, les barbares qui fondèrent les Etats de l'Europe ignorèrent ce brutal moyen d'enquête judiciaire. Tout au plus recourait-on à la flagellation qui, selon saint Augustin, avait un caractère paternel et familial »¹. En 866, dans ses *Responsa ad consulta Bulgarorum*, le pape Nicolas I^{er} s'empare de l'occasion qui lui est offerte de condamner formellement l'usage de la torture même dans les tribunaux civils. Il la déclare contraire tant à la loi divine qu'à la loi humaine². On voit dans quel sens s'exerce, dès le principe, l'influence de l'Eglise.

Cependant, l'esprit païen lui fait la guerre. Il n'est pas mort dans tous les cœurs. Il s'efforce de reparaitre à la lumière. Il pénètre dans les mœurs. Il remonte jusque dans les institutions temporelles et même spirituelles. C'est ainsi que les ordalies, accréditées chez les Germains, passèrent peu à peu dans les tribunaux civils et même dans bien des tribunaux ecclésiastiques particuliers³. La peine du feu, en faveur elle aussi dans les pays allemands, fut infligée d'abord aux hérétiques par la surexcitation des foules, avant d'être légalisée par Frédéric II⁴; et quand les papes approuvèrent les mesures prises par cet empereur contre l'hérésie, c'est pratiquement la peine du feu qu'ils se

¹ E. VACANDARD, *L'Inquisition*, p. 175.

² « Vous dites que chez vous, lorsqu'un voleur ou un brigand a été saisi et qu'il nie ce qui lui est imputé, le juge le frappe de coups à la tête et le pique aux flancs de pointes de feu jusqu'à ce qu'il confesse la vérité. Mais ni la loi divine ni la loi humaine ne peuvent admettre en aucune manière cet usage, *quam rem nec divina lex, nec humana, prorsus admittit*. Car l'aveu doit être spontané; il ne doit pas être extorqué par la violence, mais proféré volontairement. Et puis si, après avoir usé de tous ces tourments, vous ne parvenez pas à découvrir la moindre de ces choses que vous reprochez au patient, n'en avez-vous pas de honte, et ne voyez-vous pas vous-mêmes combien vous jugez avec impiété ? Si au contraire, vaincu par la douleur, l'inculpé se déclare coupable d'un crime qu'il n'a pas commis, sur qui, je le demande, retombe l'opprobre d'une si grande iniquité, sinon sur celui qui a forcé le malheureux à mentir ? Il peut bien parler, mais non pas avouer, celui qui profère de bouche ce qu'il ne tient pas de cœur. Rejetez donc ces usages, et condamnez de fond en comble ce que vous avez fait jusqu'ici par ignorance. » P. L., t. CXIX, col. 1010. Le pape veut que le coupable soit condamné sur la déposition de trois témoins et qu'il soit relâché quand il ne peut être convaincu de crime et atteste son innocence sur l'Evangile.

³ Les papes non seulement refusèrent des les prendre à leur compte, ils cherchèrent à les écarter des tribunaux ecclésiastiques, et purent enfin les condamner sans réserve et efficacement. A. MICHEL, *Ordalies*, Dict. de théol. cath., t. XI, 1^{re} partie, col. 1147.

⁴ E. VACANDARD, *L'Inquisition*, pp. 76 et 129. L'exécution par le bûcher, telle qu'on la pratiquait, était-elle, plus cruelle que les autres exécutions ? Le condamné ne « montait » pas sur le bûcher, il était entouré par le bûcher, et, nous dit-on, « la quantité de combustible habituellement requise était la garantie d'une mort rapide par suffocation ». LÉON-E. HALKIN, *La cruauté des supplices de l'Ancien Régime*, Revue catholique des idées et des faits, 23 avril 1937, pp. 14 et 15.

trouvèrent approuver. La torture avait été condamnée par l'Eglise, mais sous l'influence des légistes et de l'ancien droit romain, elle envahit les tribunaux civils au moment même où les papes avaient raison des ordalies. On l'infligea d'abord aux voleurs et aux brigands. Puis, avec Innocent IV, les papes finirent par ratifier son emploi par le bras séculier contre les hérétiques¹.

Plus généralement, c'est la barbarie des mœurs et de tous les codes pénaux de l'époque qui nous soulève le cœur². On résumerait peut-être assez bien l'état des choses en disant que l'appareil judiciaire tout entier, dont il faut confesser sans hésiter qu'il était dans l'ensemble plus utile que nuisible, plus salubre que funeste, était cependant vicié, dans les tribunaux civils et, par contre coup, même dans bien des tribunaux ecclésiastiques, par des pratiques trop sévères pour n'être pas injustes, inhumaines et profondément regrettables.

3. Doit-on juger de la torture comme on juge de la peine de mort ? Non certes, si la peine de mort peut-être légitime et si, au contraire, comme

¹ La 25^e loi de la bulle *Ad extirpanda*, du 15 mai 1252, pour la Lombardie, la Romagne, la marche de Trévise, stipule que le pouvoir séculier est tenu de forcer les hérétiques, en deça de la mutilation et du péril de mort, à dénoncer leurs complices, comme c'est l'usage de le faire pour les voleurs et les brigands. *Bullarium romanum*, Turin, 1858, t. III, p. 556. Au sujet de la torture, Vacandard, dans son livre sur *L'Inquisition*, rappelle certaines précisions : 1^o elle devait rester en deça de la mutilation et de la peine de mort, p. 179 ; 2^o elle ne devait pas dépasser une demi-heure, p. 185 ; 3^o l'aveu qu'elle provoquait immédiatement n'avait aucune valeur légale ; celui qui suivait comptait seul au regard de la justice, p. 187 ; 4^o elle ne pouvait être infligée que si l'on avait de graves soupçons contre l'accusé ; on considérait comme une iniquité, une violation des lois divines et humaines de l'appliquer à la légère, p. 184, note 4 ; 5^o Clément V, au concile de Vienne, 1311-1312, exige que pour livrer les hérétiques à la torture, *tormentis exponere illos*, il y ait accord entre l'inquisiteur et l'évêque diocésain, p. 186, note 2 ; cf. *Clémentines*, cap. I, *De haereticis*, lib. V, tit. III ; 6^o enfin « les canons de l'Eglise interdisaient... aux clercs de prendre part à ces exécutions, de sorte que l'inquisiteur qui, par une curiosité malsaine ou même pour un motif louable, aurait accompagné la victime dans la chambre de torture, contractait une irrégularité dont il avait besoin d'être relevé pour pouvoir reprendre ses fonctions. Les tribunaux se plaignirent sans doute des complications de procédure qu'entraînait une telle division du travail dans l'interrogatoire des accusés... Le 27 avril 1260, Alexandre IV donna aux inquisiteurs et à leurs *socii* le pouvoir de se relever mutuellement de tous les cas d'irrégularité qu'ils pourraient encourir. Cette permission, renouvelée par Urbain IV, le 4 août 1262, fut considérée comme une autorisation de prendre part aux interrogatoires qui comprenaient l'emploi des moyens violents. L'inquisiteur n'hésita plus, dès lors, à paraître en personne dans la chambre de torture », pp. 183-184. Mais Vacandard a tort lorsqu'il écrit, p. 187, que la torture était « administrée par le tribunal de l'Inquisition ».

² Pour comprendre la sévérité avec laquelle on poursuit l'hérésie, remarque lui-même Henri Charles Lea, « nous devons nous figurer un état de civilisation à bien des égards différent du nôtre. Les passions étaient plus fortes, les convictions plus ardentes, les vices et les vertus plus en relief. L'époque elle-même, d'ailleurs, était cruelle sans remords... Nous n'avons qu'à considérer les atrocités de la législation criminelle au moyen âge pour voir combien les hommes d'alors manquaient du sentiment de la pitié. Rouer, jeter dans un chaudron d'eau bouillante, brûler vif, enterrer vif, écorcher vif, écarteler, tels étaient les procédés ordinaires par lesquels le criminaliste de ces temps-là s'efforçait d'empêcher le retour des crimes, en effrayant par d'épouvantables exemples des populations assez dures à émouvoir. » Cité par Vacandard, *L'Inquisition*, p. 271. La citation, continuée dans la note, donne des exemples effrayants de la barbarie des codes pénaux, tant en Angleterre qu'en Espagne, et en Allemagne qu'en Italie.

nous le croyons avec le pape Nicolas I^{er}, la torture ne peut être justifiée ni par les lois divines ni par les lois humaines.

Mais alors, comment l'historien de l'Eglise devra-t-il apprécier la conduite de ces papes qui ont approuvé le pouvoir séculier lorsque, pour forcer les hérétiques à dénoncer leurs complices, il usait de la torture ¹ ? Deux jugements seront possibles.

Ou bien une étude attentive de l'époque révélera que l'emploi de la torture par les tribunaux civils (qu'elle soit infligée à des condamnés de droit commun ou à des hérétiques, cela ne change rien aux données du problème, l'hérésie étant au moyen âge considérée comme crime d'Etat) était entré si avant dans les mœurs, était devenu si commun et si « naturel », qu'il eût été pratiquement impossible de prétendre recourir aux pouvoirs séculiers en leur défendant d'en user; en conséquence, la prudence véritable (non celle de la chair) pouvait alors conseiller de *tolérer provisoirement la torture comme un moindre mal* (comme on avait autrefois toléré l'esclavage et comme Dieu lui-même avait toléré la polygamie dans la loi ancienne) pour aller d'abord à d'autres tâches plus urgentes, mais sans abandonner l'espoir d'un régime meilleur où l'on pourrait travailler efficacement à l'extirper définitivement des mœurs judiciaires et des codes pénaux. En ce cas l'historien condamnera certes la torture, mais il ne condamnera pas les papes qui se sont efforcés de mettre en branle contre les hérétiques, avant d'avoir pu la rendre moins grossière, la machine judiciaire et pénale du pouvoir séculier. « Tout homme prudent tolère un moindre mal de peur d'entraver un plus grand bien » ².

Ou bien une étude attentive des faits révélera que la torture, au lieu d'avoir été tolérée comme un mal inévitable, a été approuvée et maintenue *à une époque où elle pouvait et par conséquent devait être abolie*. En ce cas, l'historien se verra contraint de condamner ceux qui l'ont entretenue, et de dénoncer sur ce point dans leur conduite une concession faite aux puis-

¹ Tel était, nous venons de le dire, le sens de la 25^e « loi » de la bulle *Ad extirpanda* d'Innocent IV. Ces « lois » ne figurent pas dans le *Corpus Juris Canonici* et c'est pourquoi nous pouvons les considérer comme relevant non de la législation constante de l'Eglise, mais de la *jurisprudence* d'un ou de plusieurs papes. Par ailleurs, nous avons vu Clément V et le concile de Vienne prendre, par rapport à la torture, des dispositions codifiées ensuite dans les *Clémentines*. Mais, à cette époque, l'usage de la torture est partout accrédité, et le concile a pour fin immédiate non pas d'en favoriser mais au contraire d'en restreindre l'application, puisqu'il intervient pour défendre qu'elle soit autorisée sans l'accord simultané de l'évêque et de l'inquisiteur. En exigeant cet accord dans les procès de quelque importance, en finissant par annuler les sentences graves auxquelles les évêques n'auraient pas pris part, « les papes témoignaient qu'ils avaient à cœur d'entourer les sentences de l'Inquisition de toutes les garanties possibles d'une entière équité. Ils y travaillèrent encore par une autre institution, celle des experts », qui représente « comme une ébauche du jury moderne. » E. VACANDARD, *L'Inquisition*, pp. 164-166. Puisque nous touchons au sujet même de l'Inquisition, ajoutons que la procédure d'enquête criminelle qui porte le nom d'*inquisition* représente, de l'aveu des meilleurs historiens du droit, un progrès véritable, dont le droit pénal profane a profité, par rapport à la procédure pénale antérieure, celle de l'*accusation*, qui laissait à la partie lésée le soin d'accuser les coupables et de faire la preuve du délit. Nous empruntons cette dernière remarque à une conférence encore inédite de François CHARRIÈRE, *Un aspect peu connu de l'Inquisition*.

² Saint THOMAS, *De veritate*, qu. 5, a. 4, ad 4.

sances du mal, dont ils doivent seuls porter la responsabilité devant l'histoire, devant l'Eglise et devant Dieu, qu'ils aient agi eux-mêmes par violence et inhumanité, qu'ils aient péché par faiblesse et manqué d'énergie pour combattre l'esprit de cruauté qui sévissait autour d'eux, ou simplement que, faute de perspicacité, ils n'aient pas su discerner les besoins de leur époque et les tâches immédiates auxquelles ils devaient appliquer leur effort.

Ainsi donc la plus rigoureuse théologie de l'Eglise laissera à l'historien une complète liberté d'appréciation¹. Elle lui demandera simplement d'attribuer non pas à l'Eglise toujours sainte, qui est sans péché sinon sans pécheurs, mais à la misère humaine, tout ce qui, au cours de ses recherches, lui apparaîtra incontestablement comme erroné ou répréhensible.

Conclusions.

Il est impossible de parler du pouvoir coercitif de l'Eglise, d'évoquer la suite de son exercice, sans qu'un nuage d'angoisse vienne assombrir notre esprit et serrer notre cœur. Pourrait-il en être autrement ? En posant ce problème, nous sommes placés directement en présence d'une forme du mal troublante, oppressante, même lorsqu'elle apparaît juste et nécessaire, le mal du châtement, *malum poenae*. Comment, dès lors, ne pas souffrir ? Est-ce à dire que ce mal, dont la pensée nous inquiète, nous écrase même, va ternir la sainteté de l'Eglise ? Il ternirait alors aussi la sainteté de Dieu.

1. Pouvons-nous lire, en effet, sans trembler, les effrayantes condamnations de l'Evangile contre ceux qui seront jetés au dernier jour dans la fournaise ardente pour être voués à l'éternel supplice ? De quoi sera fait ce supplice ? D'où viendra pour toujours le mal de la peine, la terrible coercition ? De la perversité de volontés éternellement révoltées d'une part contre la sainteté infinie, éternelle, de Dieu lui-même, et d'autre part contre la

¹ Comment l'historien pourrait-il parler sans réserve de la bulle *Cum adversus*, d'Innocent IV, 31 octobre 1243, approuvant la constitution *Commissi nobis*, de Frédéric II, où il est dit que les fils des hérétiques échappent aux peines prévues même contre eux par la loi (privation de leurs biens, éloignement des charges et des honneurs publics) s'ils dénoncent l'hérésie secrète de leur propre père ? *Bullarium romanum*, Turin, 1858, t. III, p. 505. Ou, dans un autre domaine, de la mesure de saint Pie V — par ailleurs pourtant si digne d'admiration — interdisant aux médecins de continuer leurs visites aux malades qui, dans l'espace de trois jours, ne se seraient pas confessés et ne seraient pas à même de présenter un billet de confession ? Ibid., 1862, t. VII, p. 430. Il est impossible de ne pas enregistrer un progrès de la législation pénale ecclésiastique dans le sens de l'humanité et du respect de la personne humaine lorsqu'on rapproche ces lois anciennes de notre *Codex Juris Canonici* déclarant que les fidèles doivent éviter les rapports sociaux avec les excommuniés *vitandi*, « à moins qu'il ne s'agisse d'un époux, de parents, d'enfants, de serviteurs, d'inférieurs, ou plus généralement, que ces rapports ne soient justifiés par une cause raisonnables. » Can. 2267.

sainteté finie de l'ordre d'un univers, créé pour durer toujours. Les suprêmes châtiments sont donc bien incapables de ternir la sainteté divine. Nous le savons de foi divine. Néanmoins cette certitude ne saurait apporter ici-bas le calme à nos cœurs. Ce n'est que dans la vision directe de l'essence divine que le problème de l'endurcissement final des damnés et le problème corrélatif des peines éternelles peuvent s'éclaircir intrinsèquement devant le regard des anges et des hommes.

2. Toutes proportions gardées et toutes modifications nécessaires introduites, on retrouvera d'abord, dans les peines ecclésiastiques un mystère analogue. Ici encore, on est en présence d'un ordre divin, d'un ordre de l'amour, qui ne pouvant pas disparaître tend, de ce fait, à vaincre et à réprimer toutes les puissances qui lui sont adverses. Le pouvoir juridictionnel fondé par le Christ a pour mission première d'annoncer au monde la bonne nouvelle, et pour mission secondaire d'organiser efficacement la conduite de ceux qui accueillent cette bonne nouvelle. Et le royaume de Dieu tout entier, c'est-à-dire l'ordre divin résultant de la descente de la Trinité sainte dans l'histoire et de son habitation parmi les hommes, ne peut, en vertu d'une intention divine expressément signifiée dans l'Evangile, trouver sa dernière précision, sa parfaite réalisation que grâce au fonctionnement de la puissance juridictionnelle comportant un véritable pouvoir législatif (dont les décisions essentielles et générales sont ratifiées dans les cieux), et par conséquent un pouvoir judiciaire et un pouvoir coercitif. Quand donc ceux qui ont donné leur cœur à l'Eglise commencent à s'insurger contre ses lois, elle peut, elle doit sévir contre eux et les frapper de pénalités. Ces pénalités, toujours spirituelles si l'on regarde au pouvoir qui les édicte ou aux fins qui les justifient seront, si l'on regarde à leur teneur intrinsèque et immédiate ou bien directement spirituelles comme l'excommunication prévue expressément dans l'Ecriture, ou bien temporelles, corporelles. Nier ce dernier point, nier que l'Eglise puisse édicter, conformément bien sûr à ce qu'exigera la prudence suivant les temps, les lieux, les circonstances, des peines atteignant dans les biens de leur fortune, dans les biens de leur corps, dans l'usage de leur liberté, ceux qui lui sont confiés, ce serait nier son pouvoir de commander à l'homme tout entier — en vue des fins spirituelles sans doute; ce serait lui ôter la possibilité de descendre dans les déterminations de la vie pratique et, de ce coup, limiter non seulement son pouvoir coercitif, mais même son pouvoir judiciaire et législatif; ce serait enfin méconnaître gravement sa nature spirituelle qui lui interdit certes d'user des choses temporelles à la manière et pour les fins de l'Etat, mais qui ne lui interdit pas, qui lui prescrit, au contraire, d'en user selon ses lois et pour ses fins spirituelles. Car ici, deux erreurs doivent être évitées: celle qui prétendrait que l'Eglise ne peut disposer des choses temporelles, contestant son caractère de société parfaite et autonome, de royaume efficacement organisé pour exister *dans* ce monde; et celle qui prétendrait que l'Eglise peut disposer des choses temporelles à la manière et pour les fins de l'Etat, faisant d'elle un royaume *de* ce monde. Si le pouvoir juridictionnel est divin, s'il est assisté, dans une

mesure que nous nous sommes efforcé de préciser ailleurs, jusque dans son exercice législatif, judiciaire, coercitif, nous nous retrouvons ici comme tout à l'heure en face de la forme la plus mystérieuse du mal de la peine, puisque par la révolte de l'homme les choses qui devaient lui apporter la plus haute délivrance, ne lui apportent plus qu'oppression au dehors et affliction au dedans.

Et puis l'exercice, même juste, prudent, irréprochable du pouvoir coercitif, alors même qu'il se restreindrait aux seules pénalités intrinsèquement spirituelles comme l'excommunication, risquera, au lieu d'améliorer le coupable, de l'irriter davantage et d'occasionner ainsi, d'une manière indirecte et à cause de son peu de vertu à lui, un accroissement du mal de la faute; mais, si attristant que puisse être un pareil résultat, la responsabilité n'en saurait remonter jusqu'à l'Eglise. En outre, tandis que chacun des jugements prononcés immédiatement par Dieu est infaillible, il est sûr que l'exercice du pouvoir coercitif n'est divinement garanti que d'une manière générale et pour l'ensemble de ses décisions, mais non dans chacune de ses interventions particulières, en sorte qu'il arrivera que celles-ci soient injustes, par suite d'erreurs judiciaires ou d'influences passionnelles; et cette possibilité de la moindre injustice en des matières spirituelles, elle aussi nous serre le cœur, bien que nous sachions parfaitement qu'alors ce n'est pas à proprement parler l'Eglise elle-même, mais l'ignorance ou le péché de ses ministres qu'il conviendra d'accuser.

Les peines que l'Eglise inflige elle-même, de ses propres mains, sont, considérées intrinsèquement, spirituelles et temporelles. Les peines intrinsèquement spirituelles, ou morales, sont par exemple la privation des sacrements, des sacramentaux, des suffrages ecclésiastiques, de la sépulture ecclésiastique, la dégradation, etc. Les peines intrinsèquement temporelles ou physiques, sont plus variables. Le Code actuel mentionne des peines touchant aux biens extérieures: amendes¹, privation des pensions², privation des bénéfices³, obligation de faire des aumônes⁴; aux biens corporels: jeûnes, pèlerinages⁵; à l'usage de la liberté: obligation ou interdiction de séjourner dans un lieu⁶, obligation de faire une retraite dans un monastère⁷, surveillance⁸. L'ancien usage de l'Eglise prévoyait des peines plus graves: l'incarcération, les verges (voir dans la règle de saint Benoît). On constate, d'une part, que les peines intrinsèquement temporelles, physiques, infligées par l'Eglise elle-même, n'ont apparu qu'à l'état rudimentaire au début, quand les pouvoirs canoniques n'avaient pas eu le temps de se développer; et que, d'autre part, ces mêmes peines ont été en s'adoucissant, à mesure que s'est développé l'esprit d'humanité, qui est l'une des plus belles fleurs que la charité chrétienne, toute divine, puisse faire éclore sur le plan humain de la culture. Les pénitences sacramentelles elles-mêmes étaient autrefois beaucoup plus rudes. Nous avons remarqué comment le Code actuel, sans

¹ Can. 2291, § 12.

² Ibid., § 7.

³ Can. 2298, § 6.

⁴ Can. 2313, § 4.

⁵ Can. 2313, §§ 2 et 3.

⁶ Can. 2298, § 8.

⁷ Can. 2313, § 5.

⁸ Can. 2311.

oublier les graves recommandations de l'Evangile (Mt., xviii, 17), de saint Paul (I Cor., v, 2), de saint Jean (II Jean, 10-11) est attentif cependant à respecter les liens d'humanité qui peuvent unir les fidèles même à un excommunié *vitandus*.

3. En dessous du royaume des cieux, il y a les royaumes de ce monde ; en dessous de l'Eglise dont les fins immédiates sont spirituelles, il y existe un ordre social dont les fins immédiates sont temporelles. L'Eglise est fondée sur la grâce, elle confère les dons qui font les concitoyens des saints, les membres du Christ, les familiers de Dieu ; l'ordre social dont nous parlons est fondé sur la nature, il confère les biens de la civilisation et de la culture. Un abîme sépare ces deux plans : les notions d'ordre, de société, d'organisme, de bonheur, de justice, de pouvoir législatif, judiciaire, coercitif, s'appliquent ici et là d'une manière non pas univoque et avec un sens identique, mais d'une manière analogue, avec un sens essentiellement différent mais proportionnellement semblable. Même quand l'ordre temporel s'ouvrirait, comme il le doit, à l'influence du christianisme, même quand il tendrait à devenir un ordre temporel chrétien, son plan ne sera pourtant jamais celui du christianisme, ses moyens de coercition, lourds et sanglants, ne seront jamais ceux du christianisme.

Comment expliquer l'attitude de l'Eglise lorsque, dans des circonstances qu'il faut définir avec le plus grand soin, elle a décidé d'en appeler au bras séculier, aux puissances de coercition de l'ordre temporel ? Elle a pu revêtir deux formes.

Ou bien l'intention de l'Eglise était *d'étendre le champ, de soi fort restreint, de ses peines intrinsèquement temporelles, physiques*. Elle demandait à l'Etat de lui prêter bénévolement, de lui remettre en mains pour un moment quelques-uns de ses nombreux moyens de coercition physiques, pour les faire servir d'abord et directement à des fins spirituelles (motif formel de l'intervention), où l'Etat devait trouver pourtant son propre avantage temporel (condition absolue de l'intervention) : supposons par exemple le cas de l'Eglise invoquant le bras séculier pour faire cesser des scandales et châtier des délits proscrits par la loi divine, plus pure, mais tolérés par la loi civile, moins exigeante¹. Le bras séculier fonctionnait alors comme instrument de l'Eglise. La responsabilité des effets remontait à l'Eglise (encore qu'à parler strictement aucune tache ne puisse jamais l'affecter). Mais, du même coup, l'Eglise cherchait à régler l'intervention coercitive, à lui imposer sa mesure, à l'attirer jusqu'à sa loi spirituelle. Elle demandait la modération. Elle interdisait le recours à la peine de mort et à l'effusion du sang. S'il convenait de faire appel au bras séculier pour châtier des fautes qui se révélaient particulièrement néfastes et scandaleuses dans une société exclusivement composée de chrétiens, où le niveau moyen de la moralité

¹ « Lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere. » Saint THOMAS, I-II, qu. 96, a. 2.

collective pouvait être placé assez haut, la sainteté de l'Eglise se manifestait alors dans sa préoccupation de spiritualiser les peines temporelles qu'elle empruntait à l'Etat, préoccupation qui apparaît clairement, par exemple, dans les recommandations de saint Augustin au tribun Marcelin. Faisons remarquer que l'historien qui voudra parler de ces recours au bras séculier, dont le sens était d'augmenter le nombre des peines ecclésiastiques, devra distinguer trois grandes époques : dans la première, l'Etat n'étant pas encore chrétien, la question ne se posait pas pour l'Eglise de lui emprunter ses moyens coercitifs ; dans la seconde, qui est l'époque médiévale, l'Etat, congu comme exclusivement composé de chrétien, pouvait, sans perdre de vue sa vocation temporelle, prêter à l'Eglise certains moyens coercitifs que, pour sa part, elle trouvait bon *hic et nunc* de lui emprunter, pour mieux s'acquitter de sa mission spirituelle ; dans la troisième, l'Etat, même chrétien, même catholique, ne pouvant plus être congu comme composé essentiellement et exclusivement des enfants de l'Eglise, ne saurait, de par sa constitution mettre son pouvoir coercitif à la disposition de l'Eglise, du moins à la manière totalitaire dont la chose pouvait se faire au moyen âge : nous ajoutons ces derniers mots, car on pourrait concevoir un Etat de type pluraliste offrant à l'Eglise ses services pour assurer l'exécution d'ordonnances directement ecclésiastiques concernant non pas tous les citoyens, mais les seuls citoyens catholiques.

Ou bien l'intention de l'Eglise était de *rappeler à l'Etat les obligations de sa charge temporelle et son devoir de veiller au salut public* (motif formel et fin directe de l'intervention), dont la ruine, étant données les circonstances de lieu et de temps, aurait mis en péril par contre-coup le salut de beaucoup d'âmes (fin éloignée de l'intervention). Alors le bras séculier fonctionnait non comme instrument de l'Eglise, mais comme cause autonome. La responsabilité des effets remontait à lui seul. Et la répression se faisait non pas selon le style plus bénin et plus clément de l'Eglise, mais selon le style lourd et brutal de l'Etat. On se trouve alors non plus en présence de l'Eglise, mais de l'Etat chrétien, dont les mœurs ne seront jamais celles de l'Eglise, celles du christianisme, car l'Etat, même chrétien, même fidèle à l'Eglise, est un royaume de ce monde, et l'Eglise n'est pas de ce monde. Là encore, l'historien qui voudra parler des interventions de l'Eglise ayant pour fin de rappeler à l'Etat les obligations de sa charge, devra distinguer trois époques : la première antérieure à l'existence d'un Etat chrétien ; la seconde acceptant la formule médiévale de l'Etat chrétien, et où l'hérésie, lorsqu'elle surviendra, sera nécessairement considérée et réprimée comme un crime d'Etat ; la troisième, acceptant une autre formule de l'Etat chrétien, et où l'hérésie ne sera plus, en tant que telle, considérée et réprimée comme crime d'Etat.

4. Il sera souvent bien malaisé à l'historien de reconnaître la nature des interventions de l'Eglise. A-t-elle eu pour fin d'emprunter elle-même à l'Etat quelques-uns de ses moyens de coercition ? A-t-elle eu pour fin de rappeler simplement à l'Etat son devoir d'agir pour défendre le bien com-

mun temporel, gravement menacé ? La difficulté de se prononcer sera d'autant plus grande que ces deux espèces d'intervention semblent parfois soudées l'une à l'autre. On dirait que certaines grandes entreprises ont commencé dans un style et fini dans l'autre, que le poids de la matière les a fait glisser insensiblement et presque sournoisement du style spirituel propre à l'Eglise, au style temporel propre à l'Etat. C'est ainsi que les inquisiteurs médiévaux continuent d'employer une formule de condamnation où l'on recommandait « efficacement » au bras séculier d'éviter l'effusion du sang et la peine de mort, alors que tout, et l'inefficacité elle-même de cette recommandation, prouvait qu'à cette époque la répression de l'hérésie était devenue affaire directement temporelle. C'est ainsi encore, dans un autre domaine, que la première croisade, commencée dans le style spirituel, finira dans le style temporel.

Si l'on brouille ces deux sortes d'interventions de l'Eglise, si l'on ne voit dans leur distinction qu'un jeu de l'esprit, qu'une pure subtilité, on donnera lieu, croyons-nous, à des malentendus irrémédiables. On fera porter à l'Eglise la responsabilité d'entreprises demandées par elles, il est vrai, mais pour être conduites sous la responsabilité de l'Etat chrétien et dans le style temporel de l'Etat chrétien. On oubliera la distance qui sépare un ordre temporel chrétien, si parfait qu'il puisse devenir, de l'ordre spirituel chrétien, les Etats chrétiens du christianisme, les mœurs des royaumes de ce monde de celles du royaume des cieux¹. Dès lors, ils auront raison ceux qui, à propos de la répression médiévale de l'hérésie, reprocheront à l'Eglise d'avoir terni sa pureté native, d'avoir remplacé les moyens évangéliques par les moyens politiques, d'avoir confondu le règne du Christ avec les règnes d'ici-bas.

Mais si mêlées qu'on suppose dans les faits ces deux sortes d'interventions, l'une de style spirituel dont l'Eglise prend elle-même la responsabilité, l'autre de style temporel dont l'Etat, elle le lui rappelle, a le devoir de prendre lui-même la responsabilité, elles ne sauraient être identifiées par le théologien. Elles peuvent se succéder dans la durée d'une manière presque insensible sous l'écorce parfois des mêmes formules juridiques et sous la trame unie de l'histoire ; on peut hésiter sur le point de savoir à quel instant précis — connu peut-être seulement des anges et des élus — l'une a remplacé l'autre : il reste qu'elles gardent leur caractère propre et sont irréductibles l'une à l'autre. Et ce sont elles qui décident de ce qu'il faut attribuer à l'Eglise ou à l'Etat, à Dieu ou à César, dans la cause si complexe, si variable suivant les temps et les lieux, du recours au bras séculier.

¹ Nicolas Berdiaeff fait remarquer qu'on rencontre chez Dostoïewski « une conception fautive de l'Etat, une notion insuffisante de sa valeur indépendante, de la valeur d'un Etat non pas théocratique, mais temporel, qui reçoit sa propre justification religieuse de lui-même et non de l'extérieur, d'une façon immanente et non transcendante ». Il croit pouvoir ajouter que « cette volonté de ne pas trouver un sens religieux dans un Etat indépendant » constitue « un trait proprement russe, révélateur peut-être d'une maladie russe », d'un « apocalypisme qui porte en lui quelque chose de malsain, un défaut de vitalité spirituelle. » *L'esprit de Dostoïewski*, Paris, 1929, p. 259. Disons, quoiqu'il en soit, qu'on peut errer de deux manières : ou bien en supprimant l'ordre culturel au profit de l'ordre religieux ; ou bien, inversement, en résorbant l'ordre religieux dans l'ordre culturel.

5. Les conditions politiques requises pour que l'Eglise puisse légitimement faire appel au bras séculier en vue de réprimer l'hérésie supposaient l'existence d'une communauté temporelle composée par essence des seuls citoyens chrétiens. Voilà la première forme de l'Etat chrétien à laquelle on ait effectivement songé. D'autres formes pourront être ultérieurement proposées. Mais l'Eglise devait-elle interdire à ses enfants de faire l'essai d'une formation temporelle qui se présentait alors non seulement comme possible, comme légitime, mais encore comme répondant au vœu profond des premiers âges chrétiens ? Elle a approuvé et encouragé cet essai. De quel droit pourrait-on le lui reprocher ? La cité médiévale a-t-elle été, au total, inférieure à ce qu'elle serait devenue en s'organisant suivant un autre type ? Etait-il même pratiquement possible de choisir un autre type de communauté politique ? L'essai a donc été fait. Il n'était pas destiné pourtant à durer toujours.

Depuis, l'état des choses a changé. L'Eglise, qui est divine, a gardé son unité. Mais ses enfants ne sont plus rassemblés temporellement dans un même pays, voire dans une même culture. A l'intérieur de chaque pays, de chaque culture, ils se trouvent étroitement unis, pour les besoins de la vie temporelle, à d'autres hommes, séparés d'eux religieusement, qui n'appartiennent pas à l'Eglise, ou qui du moins ne lui appartiennent pas visiblement. En revanche, leur nombre s'est accru et ils sont dispersés sur toute la surface de la terre. De ce fait, l'hérésie a cessé d'être, comme telle, un crime contre la sûreté, contre l'existence même de l'Etat. Les conditions politiques du moyen âge sont révolues, et du même coup, la légitimité d'un recours au bras séculier pour la répression de l'hérésie.

Entre l'instant où les recours au bras séculier se présentent comme nécessaires et entièrement légitimes et celui où il est clair qu'ils ont cessé de l'être, il existe une vaste zone où le caractère de légitimité et de bienfaisance de ces recours peut apparaître comme moins évident, comme discutable : ils sembleront opportuns en certaines causes, en certains lieux et circonstances, inopportuns en d'autres causes, en d'autres lieux et circonstances. La question du comportement du pouvoir canonique, de l'attitude adoptée par lui, est alors une question de jurisprudence. S'il y a, jusque dans ce domaine, assistance de l'Esprit saint, c'est pourtant d'une manière très large. On pourra relever des erreurs et des fautes. On pourra trouver, à juger du passé dans la clarté du présent, que, d'une manière générale, il eût été meilleur peut-être de se résoudre plus tôt à restreindre l'emploi des moyens coercitifs, surtout des moyens intrinsèquement temporels, afin d'accorder toute la préférence aux moyens d'amour et de persuasion.

6. Pour ce qui est de la torture, il est certain, comme l'a enseigné de bonne heure le pape Nicolas I^{er}, qu'elle est contraire aux lois divines et humaines. Par ailleurs, il est certain qu'elle est entrée ensuite dans les mœurs médiévales, sous l'influence conjugée du paganisme et du vieux droit romain. Comment donc juger la conduite d'un pape comme Innocent IV qui, la trouvant en usage contre les voleurs et les brigands, rappelle aux

tribunaux civils qu'ils ont à l'appliquer aux hérétiques, considérés comme plus dangereux politiquement ?

Nous nous garderons de justifier l'emploi de la torture. Nous ne nous contenterons pas non plus d'observer qu'elle n'est pas un triste privilège du moyen âge, et que les institutions coercitives modernes, qui disposent d'un nombre respectable de sadiques, ont inventé de nouvelles formes de torture, parfois plus subtiles mais non moins odieuses. La seule réponse à faire, c'est de dire ou bien qu'alors la torture était devenue si commune qu'il eût été pratiquement impossible de l'interdire aux tribunaux séculiers au moment même où l'on réclamait leur aide, qu'elle était donc tolérée comme un moindre mal ; ou bien qu'alors elle pouvait, et par conséquent devait être abolie : dans ce cas, la responsabilité de son usage ne s'arrête pas à l'Etat ; elle remonte aux gens d'Eglise qui ont failli à leur mission et trahi l'idéal de l'Eglise ; elle ne saurait en tout cas remonter jusqu'à l'Eglise.

7. L'Eglise a une doctrine sur le pouvoir coercitif qui la concerne comme royaume vivant dans ce monde, sans être pourtant de ce monde. Cette doctrine est sainte.

Et l'Eglise a une autre doctrine sur le pouvoir coercitif qui concerne les royaumes de ce monde. Cette doctrine aussi est sainte, mais d'une autre sainteté.

Ce qui est proportionné à l'Etat chrétien n'est pas encore proportionné au christianisme lui-même et à l'Eglise, ce qui est pur par rapport à la société temporelle ne l'est pas par rapport à la société spirituelle, et la sainteté des royaumes de ce monde serait une tache sur le royaume des cieux : encore qu'elle puisse en être un pâle et lointain reflet. « Toi qui es gouverneur ecclésiastique, dit le cardinal Cajetan, sois bien attentif à gouverner d'abord conformément aux lois divines... Tu ne saurais, pour l'Eglise qui t'est confiée, te satisfaire de cet ordre extérieur dont se contente un gouverneur séculier... Il faut qu'elle puisse entendre ces mots : *Tu es belle, ô bien-aimée* »¹. On tombe dans de grandes erreurs en oubliant ces évidences.

Le pouvoir coercitif de l'Eglise est assisté d'une manière large et pour ce qui regarde l'ensemble de son exercice. Il n'est pas infaillible en chaque cas particulier. Il faudra faire ici une part à l'ignorance, l'erreur, la paresse, la lâcheté, la passion, l'injustice. Car il y a des pécheurs dans l'Eglise et dans la hiérarchie. Mais il n'y a pas de péché dans l'Eglise. Quant au pouvoir coercitif de l'Etat, même chrétien, il est sujet à plus de misères encore. Et quel Etat, quel ordre temporel, a-t-il jamais été parfaitement chrétien ?

Si l'on se rappelle ces principes, on peut regarder en face le problème du pouvoir coercitif de l'Eglise. On est prêt à accueillir tous les faits que signalent les historiens. Et l'on ne craint pas de voir s'effacer la sainteté de l'Eglise. Elle paraît au sein du mal comme une lumière dans le brouillard.

CHARLES JOURNET.

¹ In I-II, qu. 99, a. 3, n° V.

Bibliographies.

Histoire ecclésiastique.

Son Exc. Mgr M. BESSON, Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg, *L'Eglise et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525*, Genève, H. Trono, 1937, 440 pages.

C'est un plaisir de feuilleter cet ouvrage dont le papier, l'impression, les illustrations, la reliure ne laissent rien à souhaiter. L'auteur entreprend de donner la description des ouvrages ecclésiastiques imprimés à Lausanne et à Genève avant 1525. C'est une tâche de savant qui demandait, avec des connaissances techniques très étendues, un sens historique très sûr, et de ces intuitions sans lesquelles toute recherche resterait infructueuse. Mais les résultats de ce travail de spécialiste sont présentés dans la langue la plus pure et la plus agréable, par quelqu'un qui sait reconnaître le prix du moindre fait, lequel resterait insignifiant pour un œil moins exercé, et par un humaniste qui réussit toujours à intéresser. Les grandes vues ne manquent pas dans ce livre. On nous explique, par exemple, comment « si l'invention de l'imprimerie produisit dans la vie intellectuelle, une véritable révolution, la rupture avec le passé ne fut pourtant ni brusque ni complète ». On relève comment « l'Eglise se montra, tout au début très favorable à l'imprimerie ». Quand le contrôle et la censure des imprimés se produisirent, ce fut du côté protestant, comme du côté catholique: « De même que les ouvrages nettement protestants disparaissaient en pays catholiques, les ouvrages spécifiquement catholiques étaient détruits en pays protestants ». On constate que les Bibles imprimées se trouvaient « non seulement chez les religieux et les clercs, mais chez les gens du monde ». On marque la grande place que tenaient les psaumes dans la dévotion des fidèles. (Nous avons vu sur ce point des choses étonnantes dans la dévotion populaire des paysans polonais.) Les prêtres seront heureux de suivre, à travers le temps, l'emploi que l'on a fait du Bréviaire, du Missel, des Offices particuliers à notre diocèse. Ce qui est dit des Offices propres du Saint Nom de Jésus (dont le monogramme a passé dans les armes de Genève), du Saint Suaire de Chambéry (introduit par d'émou-

vantes petites vignettes), de saint Joseph, est particulièrement intéressant. On découvre ici dans un livre d'heures, une note émouvante: « *Mon espérance est Dieu et la Vierge Marie* ». Là, un texte curieux: la page 71 nous donne la photographie d'une postille sur les Evangiles, de Maurice de Sully, où il est parlé de trois « avants », de Notre Seigneur, à l'Incarnation, à Noël, à la fin du monde, « le premier moult merveilleux, le second humble, et le tiers épouvantable ». Ailleurs des notes amusantes: une note d'un Rituel, d'un *livre d'indes* (l'auteur nous dit comment il a réussi à redécouvrir le sens de ce mot en usage autrefois dans le pays) invite celui qui le trouverait à le rendre à son propriétaire qui « paiera le vin à la Saint-Martin ». Sur un Office de saint Vincent, martyr, patron de Berne, on peut lire en latin: « *O saint Vincent, ce ne sont pas les ours privés de raison, mais des ours doués de raison, si toutefois on l'ose dire, qui t'ont chassé de ta ville de Berne* » !

Cette œuvre dont l'érudition minutieuse n'est pourtant jamais encombrante ni rebutante, nous fournit une quantité d'éléments propres à nous renseigner sur la vie chrétienne avant la Réforme, et à rattacher notre pays, pour lequel l'auteur laisse paraître sans cesse tant d'affection, à toute la grande chrétienté médiévale, dans laquelle il plongeait alors ses vivantes racines.

Charles Journet.

AGOSTINO GEMELLI, franciscain, *Le Message de saint François d'Assise au monde moderne*. Lethiellieux, Paris 1935. 480 pp. in-8.

Johannès Jørgensen préface élogieusement la traduction française établie par M. Ph. Mazoyer de cet ouvrage que le Recteur de l'université du Sacré-Cœur à Milan publia d'abord en italien sous le titre *Il Francescanesimo*.

Les quarante premières pages burinent à petits coups, je veux dire en chapitres brefs et incisis, le portrait de François d'Assise.

Les 300 pages de la deuxième partie embrassent toute l'histoire des grandes personnalités franciscaines du XIII^e au XIX^e siècles. Elles évoquent l'évolution de la pauvreté, de la pitié, de l'apos-

tolat, de la théologie et de la philosophie, de la poésie et des beaux-arts, voire de la politique et de la pédagogie chez les fils de saint François.

Enfin, les 100 dernières pages tentent de montrer l'actualité du franciscanisme, en relevant son aptitude à redresser les erreurs et à combler les aspirations légitimes du monde moderne.

D'un bout à l'autre, ce livre est une ardente apologie. Parfois poétique, souvent éloquent, l'auteur s'est soustrait d'avance à toute critique historique ou idéologique en « déclarant bien net que ce livre ne veut pas être une histoire des Ordres franciscains, ni même un Traité sur la pensée franciscaine. » Prenons-le donc sans autre pour ce qu'il se donne, une édifiante dissertation sur le franciscanisme, et arrêtons-nous avec complaisance aux charmantes vignettes qui ornent abondamment ce gros volume. Léon Barbey.

Exégèse.

F.-M. BRAUN, O.P., *La sépulture de Jésus*. Paris, Gabala, 1937. 82 pages.

La découverte du tombeau vide par les saintes femmes et les apôtres, au matin de Pâques, n'est pas, à elle seule, une preuve de la résurrection de Jésus. Mais, étant donné d'une part le récit des apparitions, et d'autre part l'invraisemblance d'un enlèvement clandestin, elle devient une puissante confirmation de ce fait qui est à la base de la prédication apostolique. Il y a donc une connexion entre la sépulture de Jésus et sa résurrection. Aussi, lorsqu'on nie la résurrection de Jésus comme fait historique et objectif, et que l'on construit des théories pour expliquer la genèse de la foi en Jésus ressuscité chez les disciples, on est presque fatalement amené à maltraiter aussi les récits évangéliques concernant la sépulture, ou à les interpréter contrairement à leur sens obvie, de manière à éliminer la constatation du tombeau vide.

C'est ce qui ressort clairement de l'étude fouillée de P. Braun. Parmi les hypothèses imaginées à cet effet, il en examine trois : celle de Loisy-Guignebert, d'après laquelle le corps de Jésus aurait été jeté dans la fosse commune des suppliciés (sait-on seulement s'il en existait une ?) ; celle de Baldensperger, qui suppose deux ensevelissements, un premier, très sommaire, exécuté par les bourreaux eux-mêmes dans les environs du Calvaire, et un second plus honorable, effectué par Joseph d'Arimathie, mais d'une manière secrète et dans un lieu inconnu des saintes femmes ; enfin l'hypothèse subtile de Goguel, admettant une seule sépulture réelle exécutée hâtivement par les Juifs dans un endroit quelconque, sépulture dont la foi

de la communauté chrétienne transforma peu à peu le caractère, pour la présenter comme un acte d'hommage accompli par un disciple de Jésus. C'est ce stade évolué de la tradition primitive que refléteraient les récits évangéliques.

Le P. Braun n'a pas de peine à montrer combien ces hypothèses sont fragiles et peu respectueuses des textes les mieux établis. En face de ces constructions en l'air, il fait ressortir d'une manière convaincante la solidité des témoignages de l'Evangile, tant par leur profonde harmonie interne que par leur concordance admirable avec les données de l'archéologie sur les sépultures palestiniennes. Rien ne permet de déceler, à travers ces écrits, les traces d'une double tradition opposée, ni d'un double ensevelissement. Quant à la démarche des saintes femmes qui vont au tombeau avec des aromates, le matin de Pâques (Mc. 16, 1), elle n'a pas pour but une sépulture proprement dite, comme si Jésus n'avait pas été enseveli d'une manière convenable et définitive le Vendredi-Saint. « Elle s'explique au mieux d'après la coutume palestinienne qui consistait à visiter les défunts trois jours après leur enterrement » (p. 77). L'huile parfumée pouvait être répandue par les amis du défunt sur la dépouille vénérée, comme une marque de respect et d'amour. A l'appui de cette explication, le P. Braun cite plusieurs textes rabbiniques anciens. Ce n'est pas le seul cas où les écrits juifs contribuent à leur manière à rendre plus lumineuse la vérité historique de l'Evangile. Max Overney.

PRIMO VANNUTELLI, *Gli Evangeli in sinossi*, Turin, Marietti, 1931, 15 lire. *Libri synoptici Veteris Testamenti*, 2 vol. Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1931 et 1934, 95 lire le vol. *Quaestiones de synopticiis Evangeliiis*. Roma, Ferrari, 1933, 5 lire.

La question synoptique n'a pas cessé d'être à l'ordre du jour. Il ne se passe guère d'année que de nouvelles monographies ne viennent s'ajouter au dossier déjà si volumineux du débat, tantôt apportant un peu de lumière sur tel point du problème, tantôt augmentant la confusion des opinions et faisant surgir de nouvelles difficultés.

Parmi les auteurs catholiques qui se sont attachés à cette besogne ardue en ces dernières années, il convient de citer le nom d'un prêtre romain, aussi remarquable par son érudition que par son zèle apostolique, Dom Primo Vannutelli, professeur de philologie classique au Collège romain. Depuis bien des années, tous les loisirs que lui laissent ses cours et son activité auprès de la jeunesse étudiante, il les emploie à fouiller la ques-

tion synoptique, avec une patience qui n'a d'égal que son désintéressement, puisqu'il publie à ses frais les résultats de ses recherches.

L'enthousiasme de l'auteur dans un sujet si austère s'explique sans doute par son amour des Evangiles, mais aussi par sa conviction — qu'il ne cherche d'ailleurs pas à cacher — d'avoir trouvé une solution nouvelle qui lui paraît fournir la clef du problème. Voici comment on pourrait résumer sa position. Il établit d'abord que la catéchèse orale ne suffit pas à expliquer les ressemblances dans le texte grec des Evangiles, et que, par conséquent il faut leur supposer une ou des sources communes écrites. Sur ce point négatif la plupart des critiques seront d'accord. Mais c'est dans l'explication positive que M. Vannutelli s'écarte des voies ordinaires. Pour lui, il exista d'abord un Evangile unique, composé en araméen, qui fut l'œuvre de l'apôtre saint Matthieu. Cet écrit fut bientôt traduit en grec. La traduction grecque du document primitif, qui circulait dans l'Eglise avec diverses variantes, fut la source commune où puisèrent les auteurs des trois premiers Evangiles. En somme, les Evangiles synoptiques ne sont pas autre chose que des traductions et remaniements divers d'un même texte, l'Evangile araméen de saint Matthieu. Mais que contenait ce document de base? En gros, il devait comprendre tout ce qui est commun aux trois Evangiles, et ce qui est commun à Matthieu grec et à Luc. Saint Marc l'a utilisé en l'abrégeant, surtout quant aux discours de Jésus, le traducteur grec de saint Matthieu et saint Luc l'ont utilisé en l'ordonnant à leur manière et en l'enrichissant de la manière propre à chacun d'eux, puisée à d'autres sources orales ou écrites.

Pour légitimer son opinion, M. Vannutelli insiste sur le fait que le cas des Evangiles synoptiques n'est pas isolé. Il faut le comparer aux phénomènes littéraires analogues qui se rencontrent dans la Bible et hors de la Bible: tels les récits parallèles contenus dans les livres des Rois et les livres des Chroniques, les diverses traductions grecques du livre de Tobie, les diverses recensions des Actes de Pilate, des Fioretti de saint François, etc. L'idée était originale et méritait d'être examinée. C'est pour mieux faire saisir cette analogie que M. Vannutelli a publié sa grande synopse de l'Ancien Testament, mettant en regard le texte des Rois et des Chroniques, les passages correspondants des Psaumes, d'Isaïe, de Jérémie, d'Esdras, en hébreux, en grec et en latin, ajoutant au bas de la page les textes parallèles de Flavius Josèphe et l'indication minutieuse des variantes. Tout cela, représenté d'une manière très soignée, suppose un travail de patience considérable. Cette édition sera très utile à tous ceux qui veulent se

livrer à des études critiques sur le texte hébreu ou grec de l'Ancien Testament, mais sera-t-elle d'un poids aussi décisif que le pense son auteur pour résoudre la question synoptique? Nous ne le croyons pas. C'est le cas de dire: comparaison n'est pas raison. Il nous semble qu'il y a passage trop facile de constatations partielles à une solution générale.

En disposant, par exemple, sur trois colonnes, tels passages des trois recensions grecques du livre de Tobie, on peut en effet avoir l'impression que tels récits parallèles des Evangiles constituent un phénomène identique, qui devra s'expliquer de la même manière. Mais la ressemblance des deux cas n'est plus si nette si l'on considère l'ensemble de ces écrits. Il serait difficile de montrer, croyons-nous, que les diverses traductions de Tobie portent chacune la marque d'une personnalité originale, ayant son but et son caractère particulier. Au contraire, cela est très manifeste dans les Evangiles synoptiques, au plus haut degré chez saint Matthieu et saint Luc, mais aussi chez saint Marc. Nous n'avons pas de peine à croire que les diverses recensions grecques du Livre de Tobie soient des traductions libres d'un écrit primitif; nous en aurions beaucoup à ne voir dans les auteurs de nos trois premiers Evangiles de simples traducteurs, même doués de la plus grande liberté pour retoucher le document primitif sur lequel ils travaillent.

A la théorie de M. Vannutelli prise en elle-même on peut objecter de sérieuses difficultés. D'abord, quant à sa manière de concevoir l'origine de l'Evangile selon saint Marc. Dans cette hypothèse, en effet, il ne serait qu'une traduction abrégée de l'original araméen composé par saint Matthieu. Que devient alors la dépendance de saint Marc par rapport à la catéchèse de saint Pierre, qui est affirmée par tous les témoignages anciens, et qui transparaît à travers les récits si concrets et vivants de cet Evangile? Cette dépendance se réduirait, au dire de M. Vannutelli, au fait que saint Marc se serait inspiré de la pensée de saint Pierre, comme saint Luc de la pensée de saint Paul, dans son travail de traducteur. Nous croyons que c'est un lien vraiment trop vague pour un livre que saint Justin appelait les « mémoires de Pierre ».

Une autre difficulté à laquelle on se heurte, est celle de déterminer le rapport entre l'Evangile primitif araméen écrit par saint Matthieu, et sa traduction grecque. M. Vannutelli maintient que notre premier Evangile reflète substantiellement l'original sémitique. Mais, à examiner les choses dans le détail, on se demande ce qui reste de cette identité substantielle, on se demande si elle n'est pas réalisée aussi bien chez saint Marc et chez

saint Luc, et pourquoi alors le nom de Matthieu s'est attaché au premier Evangile à l'exclusion des autres. En effet, il faudrait attribuer au traducteur grec anonyme du premier Evangile tout ce qui ne se trouvait pas dans la source commune : d'abord l'ordre systématique des discours et des faits, puis l'insertion de plusieurs passages propres, tels que les récits de l'enfance, le rappel fréquent des prophéties, certains développements du sermon sur la montagne, etc... Or, ces choses-là sont les traits les plus caractéristiques qui donnent au premier Evangile son cachet si particulier. Si on les enlève à l'Evangile araméen, celui-ci n'aura plus qu'une ressemblance lointaine avec l'Evangile grec. Alors saint Matthieu n'aurait composé en araméen qu'un évangile assez amorphe et dépourvu précisément des caractères que l'on attendrait d'un écrit destiné à des Judéo-chrétiens. Cela nous paraît contraire aux vraisemblances ; c'est attribuer à un traducteur anonyme un hommage qui doit revenir à l'auteur, l'apôtre saint Matthieu.

La synopse italienne des Evangiles, composée par M. Vannutelli, est intéressante non seulement au point de vue critique, mais aussi au point de vue littéraire. Ecrite en une langue savoureuse et quelque peu archaïque, sa traduction rend fort bien la vigueur et le rythme du texte évangélique. Ça et là cependant, on pourrait reprocher à la synopse d'être influencée par l'hypothèse discutée plus haut. Ainsi l'onction de la pécheresse racontée par saint Luc est mise en parallèle avec l'onction de Marie de Béthanie, racontée par les autres, l'auteur estimant comme probable que saint Luc a transposé dans un autre contexte et adapté à ce nouveau contexte un récit qu'il trouvait dans la source commune. Cela nous paraît bien contestable.

On ne comprend pas non plus la manière dont certains textes de saint Jean sont insérés au milieu des synoptiques. Pourquoi l'épisode de la Samaritaine et l'entretien avec Nicodème sont-ils renvoyés après les discours sur le pain de vie ? Pourquoi la discussion qui suivit le miracle opéré à la piscine de Bézaïa est-elle renvoyée bien loin après ce miracle ? Pourquoi les noces de Cana arrivent-elles seulement après la vocation de Lévi ? Ces transpositions ont sans doute leur raison d'être dans l'intention de l'auteur, mais elles ne peuvent que dérouter celui qui voudrait chercher dans la synopse l'ordre chronologique des événements.

En signalant ces difficultés contre les opinions de M. Vannutelli, nous n'avons évidemment pas la prétention de pouvoir lui opposer un autre système plus parfait, car il est plus facile de critiquer que de construire. Et il faut bien avouer que la

question synoptique recèle encore plus d'une énigme. Nous voudrions simplement avoir montré quel intérêt nous avons pris à la lecture de ces travaux. Si nous ne croyons pas pouvoir suivre l'auteur dans toutes ses conclusions, nous avons du moins la persuasion que son immense labeur ne restera pas sans fruit pour l'étude critique des Evangiles et de leurs relations mutuelles. Il a semé dans la peine, d'autres récolteront dans la joie.

Max Overney.

Philosophie chrétienne.

ALFRED MENDIZABAL, professeur de philosophie du droit à l'Université d'Oviedo, *Aux origines d'une tragédie* (La politique espagnole de 1923 à 1936), Préface de JACQUES MARITAIN, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, 270 pp., 20 fr. français.

Il y a deux parties dans ce livre, très différentes l'une de l'autre par leur manière de regarder le drame espagnol et plus généralement les destinées de la politique chrétienne, mais très semblables par les conclusions auxquelles elles aboutissent, en sorte que l'une corrobore l'autre.

La Préface de J. Maritain est pleine d'admirables traits de lumière, de vues psychologiques et morales dont la profondeur, l'acuité, font sans cesse songer à Pascal, et il semble qu'on ne les oubliera plus jamais après les avoir rencontrées même une seule fois. Elle oppose, avec une force, une clarté, un sens évangélique qui ne seront pas facilement vaincus, les grandes directions de la politique chrétienne au grand mensonge de la politique de fait. « Il faudra bien qu'en définitive on comprenne que les solutions temporelles chrétiennes, je dis réellement, non décorativement ou fictivement chrétiennes, sont les seules conformes à la nature des choses : et qu'il n'y a pas sous le ciel un autre nom que celui de Jésus, dont les hommes puissent attendre le salut, ce qui veut dire qu'on ne peut rien faire de vraiment salutaire aux hommes sans cet amour dont Jésus-Christ a rendu témoignage et que son nom signifie avant tout ; et que le commandement nouveau apporté par lui est valable comme suprême règle inspiratrice de la vie politique elle-même ; et que la justice réellement pratiquée, l'amitié civile réellement voulue, la force réellement juste et l'amour réellement fort, bref une existence sociale et politique réellement animée par les énergies chrétiennes, viendront seuls à bout de ce que violence et terreur ne peuvent pas vaincre, mais seulement exaspérer ». Nous aurions voulu dégager ici les passages de cette Préface qui sont au-dessus du problème particulier de l'Espagne et qui valent pour

d'autres pays et d'autres temps. Ils sont trop nombreux et ne se se laissent pas résumer. On voudra lire ce qui est dit sur le double mensonge de la droite et de la gauche ; sur le rôle funeste de l'appel à la haine en politique ; sur la définition du vrai conservateur ; sur le goût de l'homme pour la violence et pour le fatal : « *l'homme est ainsi fait que les pires spectacles de violence, loin de le porter à réagir par la raison, et à s'efforcer d'empêcher la contagion de se répandre trouvent en lui des complaisances secrètes, une sorte de résignation mauvaise, qui sont une tentation pour son goût du fatal... Toute guerre est pleine d'abîmes dont Dieu seul a la clef, et elle fait aussi miroiter l'illusion qu'on ne sait quoi d'obscur, là où échoue la raison, résoudra l'insoluble* » ; sur le rôle du mal dans l'histoire et de la résignation pharisaïque aux moyens immoraux : « *Il y a beaucoup de gens qui pensent que « du point de vue chrétien » certaines choses ne doivent pas être faites, mais... C'est par ce mais que le diable fait son chemin. Il serait naïf de supposer que les agitateurs politiques et les chefs d'Etat, notamment ceux qui tiennent aujourd'hui dans leurs mains les destins du monde, nourrissent un profond respect pour l'éthique et désirent pratiquer les maximes de l'Evangile. Ce serait trahir le Christ et trahir le bien des hommes, et la vérité politique elle-même, de dire, ainsi soit-il à ce refus de l'éthique et de l'Evangile* ».

Ces vues libératrices sur la politique chrétienne, l'auteur essaie de les concrétiser à propos du problème espagnol. Que ces applications soient discutées, qui cela étonnerait-il ? Nous souhaitons qu'elles le soient toujours pour des raisons valant celles qu'on nous soumet. Nous savons avec quelle passion on prend parti en ces matières, souvent sans avoir lu, ou sans vouloir lire ceux qu'on combat. Pour prévenir autant que possible dans le cas présent les injustices, nous tenons à rappeler deux choses. L'une, concernant l'Eglise, qui est exprimée par un texte de l'*Osservatore Romano*, reproduit dans le *Courrier de Genève*, du 23 octobre. « *Rouges, Eglise catholique, Nationaux. Entre les deux camps politiques sociaux, le camp religieux : Entre deux causes en conflit pour la vie d'un peuple la cause de Dieu. Pour la vie de la foi, en dehors des deux partis en armes, l'Eglise, non pas comme combattant, mais comme martyr* ». L'autre concernant la politique, qui est dite à maintes reprises par l'auteur : « *Ne pas prendre parti pour Salamanque n'est pas prendre parti pour Valence. Nous estimons qu'un ETRANGER n'a pas à prendre parti dans cette guerre civile, mais à s'efforcer de favoriser ce qui peut tout à la fois y mettre un terme par de justes moyens, et par là-même écarter de l'Europe des risques de conflit armé chaque jour plus graves* ». En épigraphe de sa Préface l'au-

teur a écrit : « *Considérations françaises sur les choses d'Espagne* ». Faut-il souhaiter que la France, la Suisse, la Belgique, l'Angleterre, l'Amérique subissent le sort de l'Espagne ?

Les pages de A. Mendizabal sont admirables, elles aussi, à d'autres titres. Il nous montre, avec un souci d'impartialité que personne, croyons-nous, ne pourra lui refuser, le processus logique qui débouche dans la guerre présente, le tableau des événements politiques depuis la dictature de Primo de Rivera jusqu'à l'insurrection de juillet. Chaque catholique s'intéressant à la vie publique voudra lire ce qu'il écrit sur *Les catholiques et la République naissante*, p. 114 ; *L'Eglise et l'Etat*, p. 146 ; *Les origines du mouvement phalangiste*, p. 175 ; *Neuf journées rouges aux Asturies, (témoignage)*, p. 200 ; *Effectifs prolétariens et forces fascistes*, p. 249. Il conclut : « *En réalité on pouvait s'attendre, au commencement de l'été, à une insurrection prolétarienne ou à une insurrection militaire (que même de nombreux catholiques semblaient aller jusqu'à souhaiter). Dès lors, il était clair que la plus grande responsabilité appartiendrait à celui qui s'engagerait le premier dans cette voie, et qui déclencherait et la révolution et la contre-révolution au milieu d'une effroyable guerre civile, accompagnée de violences inouïes. Tous les crimes, tous les attentats contre les personnes ou contre les choses, si redoutés pendant le premier semestre de l'année, ne seraient rien en comparaison des horreurs qui résulteraient de cette initiative... Dans l'angoisse de notre cœur, nous ne cessons pas d'espérer en l'avenir de la commune patrie, qui réclame non pas l'extermination mutuelle, mais la courageuse réconciliation de ses fils* ». Le livre de A. Mendizabal est le livre d'un chrétien lucide, et de bonne foi.

Charles Journet.

P.-L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*. Collection « Questions disputées », Desclée de Brouwer, Paris, 1936. 103 pp. in-12, 8 fr. français.

Il est impossible d'énoncer en quelques propositions le contenu de cet émouvant petit livre. L'attrait de ces pages tient sans doute à la sincérité du ton, et à l'attitude éminemment respectueuse de l'auteur à l'égard de son sujet. Leur valeur réside dans la parfaite lucidité de l'esprit qui les inspire. Cette alliance de la plus délicate réceptivité avec les exigences d'un jugement délié éveille des résonances dans notre plus intime humanité sans sombrer dans le sentimentalisme, et parle métaphysique sans sécheresse. Une large connaissance, une vraie familiarité des anciens et des modernes : allemands, français, espagnols, des penseurs et des mystiques, atteste la vaste

culture du jeune philosophe rhénan. Avec lui, c'est toute l'humanité qui s'interroge sur la mort.

Léon Barbey.

RÉGIS JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*. Ed. E. Vitte, Lyon et Paris, 1931. 1 vol. in-8 couronne, 164 pp.

Donné d'abord en conférences à des personnes du monde curieuses de philosophie, le contenu de cet Essai est une introduction générale au bergsonisme. L'auteur situe le système historiquement par rapport aux grands courants philosophiques qui dominaient la pensée française à la fin du XIX^e siècle, et c'est de ce point de vue qu'il note la valeur des éléments du bergsonisme. Au positivisme plus ou moins matérialiste, Bergson s'oppose en affirmant que l'esprit est une réalité originale, absolument irréductible à la matière. A l'idéalisme, Bergson s'oppose en affirmant que cette réalité peut être connue par une intuition. A l'éclectisme spiritualisant Bergson s'oppose en affirmant que le spiritualisme repose sur des bases scientifiques et non sur une vague croyance sentimentale.

Telles étant les intentions, éminemment sympathiques, M. Jolivet est pourtant obligé de convenir que les arguments bergsoniens avancés pour cette triple réfutation et pour la construction d'un système positif fondé sur l'intuition de la durée pure, même s'ils ont convaincu d'anciens matérialistes, ne sont pas tous probants en soi. Le plus grave réside dans l'attitude antiintellectuelle de fait. Cette erreur sur la théorie de la connaissance révèle que M. Bergson ne s'est pas entièrement dégagé du kantisme.

Pour emprunter une comparaison à la littérature — M. Jolivet ne se lasse pas d'admirer la valeur littéraire d'un ouvrage comme l'*Evolution créatrice* — on pourrait dire que M. Bergson est un philosophe spiritualiste dans le sens où Baudelaire et Rimbaud, en se cabrant contre le matérialisme et le rationalisme, ont paru être des poètes chrétiens.

Léon Barbey.

EMMANUEL MOUNIER, *De la Propriété capitaliste à la Propriété humaine*. Collection Questions disputées, Desclée de Brouwer, Paris, 1936, 138 pp., 8 fr. fr.

Consciemment ou non, M. Mounier remet en valeur cette belle expression de *propriété humaine*, qu'employait en 1926 M. G. Renard, alors professeur de droit à Nancy, dans une brochure où il signalait l'importance d'une savante thèse de doctorat présentée à Fribourg par le R. P. Pérez Garcia, O. P. sur ce sujet: *De principiiis functionis*

socialis proprietatis privatae apud Div. Thomam Aquinalem.

Il ne faut pas dire que M. Mounier aborde ici le problème de la propriété: aborder, c'est se placer en face, attaquer de plain-pied, et tout l'horizon est occupé, mais aussi bouché par l'unique problème qu'on envisage. M. Mounier, lui, domine son problème, le contemplant d'abord de haut, *sub specie aeternitatis*, pour en saisir plus que le simple contenu, les enracinements et les finalités dans la destinée des choses et dans la destinée de l'homme. Cette position, dont l'énoncé est malheureusement trop abstrus, lui permet de retrouver la fonction providentielle de la propriété, en la dégagant des appétits qui l'accaparent et des faux ascétismes qui la maudissent, de la retrouver à la lumière de saint Thomas et de Cajetan, avec ses justifications qui assignent en même temps ses limitations, puis de l'exprimer en termes concrets modernes, suggérant les redressements qu'elle appelle dans la structure matérialiste de notre vie économique.

La question est si touffue qu'on ne doit pas s'étonner de la densité de cette étude qui l'expose en 137 petites pages; mais la marche en est si nettement graduée qu'on ne s'y perd jamais. On y voit en particulier l'importance cardinale du *jus gentium* de saint Thomas, et en quels sens très différents on doit dire que le droit naturel fonde le droit général à la possession des biens terrestres par la communauté humaine, tandis que le *jus gentium* seulement légitime le droit d'affectation des biens particuliers à des personnes particulières, moyennant occupation et travail. Il en résulte que l'individualité du droit de gestion est subordonnée à la communauté du droit d'usage, ainsi que l'enseigne saint Thomas et Léon XIII.

L'apport personnel de M. Mounier réside dans le souffle puissant dont il anime les thèses les plus abstraites, et dans les tâches immédiatement pratiques qu'il signale à ceux qui veulent humaniser et christianiser la vie économique de ce temps.

Léon Barbey.

J. LINDWORSKY, S.J., *Psychologie de l'Ascèse*, traduction française de Albert Desguignes. Ed. Alsatia, Paris et Colmar, 1937. 120 pp. 12 fr. français.

Ceux qui craignaient que l'ascèse fût devenue bien désuète en présence de la psychologie moderne seront entièrement rassurés par cette brochure dont toutes les pages évoquent et invoquent cette psychologie moderne pour montrer que même à ses yeux l'ascèse n'est pas « un perversi » (D^r Kretschmer dixit!).

Ceux qui pensaient que l'ascétisme n'a pas à

se soucier de psychologie verront que cette ignorance affectée peut entraîner de fâcheux désagréments.

Pour cette double mise au point, l'auteur mérite des éloges. Mais il faut dire aussi que ceux qui n'avaient ni cette crainte ni ce souci ne gagneront pas grand'chose à cette lecture. Sans doute le thème général en est parfaitement exact et le conseil opportun: pour progresser en ascétisme, il ne faut pas se livrer « au petit commerce de détail » qui consiste à acquérir d'innombrables menues vertus, à essayer de petites recettes de perfection, mais il faut rapporter sans cesse l'ensemble et le détail de sa vie à l'idéal total et concret de sa vocation. Mais on ne voit pas bien que cette découverte soit due à la psychologie moderne. Et en quoi cela nous avance-t-il, par exemple, de savoir que, aujourd'hui, les circonstances *quis, quid, ubi*, etc., utiles pour « étoffer un sujet » de méditation doivent plutôt être dénommées « des schèmes anticipants ou dynamiques » ? A quoi bon tancer le R. P. Meschler, S. J. d'avoir défini les passions: « puissances du faculté du désir sensible », si ce n'est que pour aboutir à cette autre définition (?) prétendue moderne: une disposition unilatérale et accaparante pour une manière déterminée de désir » (p. 89). On nous informe en dernière heure qu'il n'y a plus de facultés (ib.), et que la théorie des habitus ne tient pas debout (p. 34, 46, etc.). J'ai bien peur que tout cela ne fasse ni estimer la psychologie aux ascètes, ni l'ascétisme aux psychologues.

Le R. P. pense que « la culture théologique sera fort utile... pour comprendre la psychologie d'un homme de foi » (p. 21), mais déclare que dans sa Psychologie de l'ascèse « il ne sera pas question de théologie » (p. 14), ce qui est une jolie manière de se condamner soi-même. Toutefois je m'empresse de dire que cette dernière prétention ne se réalise pas tout à fait, heureusement.

Léon Barbey.

R. P. FLORENTIN ALCANIZ, S.J., *De autographo tractatus inediti Card. Joannis de Lugo « De Anima »*. Estudios eclesiasticos, Madrid, 1936.

Le cardinal de Lugo (25 novembre 1583—20 août 1660) est connu comme théologien, mais aucun ouvrage philosophique de sa main n'avait été publié jusqu'à ce jour. On savait pourtant que plusieurs inédits se trouvaient dans des archives d'Espagne et de Rome, où le cardinal professa tour à tour. Le R. P. Alcaniz a donné la chasse aux allusions des auteurs et du théologien lui-même à ses propres œuvres philosophiques. Il a découvert ainsi 9 titres différents de traités philo-

sophiques dont peut-être quelques-uns se confondent.

Il publie aujourd'hui l'essentiel d'un traité *De Anima*, d'après un manuscrit autographe des archives de l'Université Grégorienne, que de Lugo rédigea très probablement en 1614-1615, au Collège St-Michel de la ville de Leon. On lira avec curiosité principalement ce qui concerne la connaissance intellectuelle (...sequitur verbum esse idem formaliter atque intellectio... p. 75), la négation pure et simple de toute sorte d'habitus naturel (p. 96 et 110), la prétention que, selon S. Thomas, l'intelligence humaine n'a pas d'habitus qui soient des qualités permanentes distinctes des espèces impresses (p. 97), la négation que les habitus surnaturels *non solum dent posse sed etiam facile et delectabiliter posse* (pp. 104 et 111), etc.

De Lugo cherche à trancher la question des habitus par la conscience psychologique qu'il pense qu'on devrait en avoir: *experientia, sentimus, senti-ri*, ces mots reviennent sans cesse, sous sa plume. De ce point de vue, la publication de son manuscrit offre un intérêt pour l'histoire de la psychologie. Traitée par lui, en vertu de son intention initiale (p. 17), selon la méthode du philosophe et même du théologien, elle est en train de passer au stade de l'analyse introspective, sans que l'auteur ait l'air de se douter qu'il change de plan. Mais à ce titre documentaire, cette publication eût gagné à présenter le texte intégral qu'elle voulait faire connaître. On souhaiterait aussi moins d'erreurs typographiques; l'une (p. 45) est pourtant d'une audace d'anticipation comique: « An dentur species internationales? » évidemment, il faut lire: *intentionales*.

Léon Barbey.

Poésie.

GERTRUDE VON LE FORT, *Hymnes à l'Eglise*, traduits de l'allemand par Paul Petit, préface de Paul Claudel. Cahiers des Poètes catholiques, rue Van Artevelde, 65, 82 pages. Bruxelles, 1937.

Le *Journal des Poètes* a eu l'heureuse idée de commencer sa nouvelle série consacrée aux poètes catholiques, par les Hymnes à l'Eglise de Gertrude von Le Fort. Le nom de ce grand poète commence à pénétrer en France, mais ne peuvent la lire ceux qui n'ont pas une connaissance suffisante de l'allemand. Rien ne mérite plus, et rien n'est plus bien-faisant que des poèmes d'une aussi profonde et claire inspiration. Le monde paraît s'enfuir, cette dernière angoisse est là pour préparer la grande venue du Royaume des cieux. L'Eglise rythme déjà dans son année liturgique les seuls événements qui comptent, la fin des temps, le retour

à Dieu. Toute la douleur assumée par le Christ et continuée par les siècles a cette signification :

Le murmure des villes se poursuit bien quelque temps encore, mais le grand silence s'infiltré déjà à travers leurs murs.

Ces chants de grande inspiration, ne se prolongent pas inutilement, lorsque le principal a été dit, une certaine modestie nous laisse en suspens, le poète se tait. L'âme parle dans les bras de l'Eglise et bientôt se découvre toute une souffrance pleine de douceur :

Mon âme était comme un enfant qu'on a abandonné dans un lieu obscur.

Elle était orpheline à toutes les tables de la vie et une veuve dans les bras du bien-aimé.

Mes frères l'ont méprisée, et mes sœurs l'ont traitée en étrangère.

La majesté de ces vers a surtout frappé Claudel lorsqu'il dit dans sa préface :

Les grands vers de Gertrude von Lefort accourent du fond de l'horizon comme des vagues que le vent du Nord pousse vers nous avec violence et majesté l'une derrière l'autre.

Oui, Claudel écoute la sonorité claudélienne dans la poésie de Gertrude von Le Fort, mais il semble, au moins dans sa préface, être moins impressionné par ce vent de frayeur qui parcourt cette poésie :

Je sais ton épouvante devant le bonheur, je sais ta pâleur devant les heures de pourpre,

Je sais ton horreur devant les coupes de l'abondance.

Frayeur de Dieu, tout entourée d'amour, et cependant ce tour de poésie mystique qu'on rencontre surtout en Allemagne.

Henri Ferrare.

JEAN FOLLAIN, *Chants terrestres*. Ed. Denoel, 19 rue Amélie. Paris VII.

Toute moderne, cette poésie est cependant parnassienne, et nous fait penser à *Emaux et Camées*. Les images sont extrêmement précises et condensées, elles ne suivent pas un ordre simplement historique, narratif, ce qui leur donne un charme cubiste. Le paysage est coupé en haut, coupé en bas, et troué au milieu. Souvent aussi le paysage se déroule normalement, en vers incisés :

Parfois le fils d'un paysan normand découvre en Egypte le squelette d'un roi portant à l'os du poignet un anneau d'or et son souvenir contemple le ciel qui s'étendait sur le lys du village.

Jean Follain pourrait nous guérir d'un excès de verbalisme, dont son maître et ami Max Jacob, porte une certaine responsabilité. Mais toutes ces envolées dans un monde « situé », toutes les théories sur la « transposition » qui détruisait le réel par un arrangement nouveau, tout cela semble réduit au silence. Plus de raison, oui, mais ne faut-il rien regretter, si le rationalisme parnassien est trop vite retrouvé. La réalité sensible doit servir au poète, comme un tremplin, qui l'amène à pressentir quelque réalité spirituelle. Ce n'est pas de l'idéalisme plat qu'il faut parler en poésie, ni des fioritures, mais d'un sens intérieur souvent reconnaissable, à travers le brouillard, dans Max Jacob, presque absent au contraire dans Jean Follain.

Henri Ferrare.

PERICLE PATOCCHI, *La Fin des Sonnets*. Aux éditions de Présence, Genève.

Tout au contraire de Jean Follain, Pericle Patocchi, poète tessinois, étudiant à Genève, conduit sa poésie moderne dans une voie plus romantique :

*Holà ! vous qui passez sur la crête,
Par ici la vallée de la lèpre !
Jetez — ô purs — les cordes de soie
Que ma mère avait tressées pour moi.
— Pour monter ici il faut guérir :
Lépreux, dans la nuit, tu dois mourir.*

Il est facile de trouver dans cette poésie légendaire, un souvenir de vie spirituelle, mais une angoisse l'étreint qui n'est pas celle des anges, bien plutôt l'effroi de la nuit. Byron et Baudelaire sont les résonances spirituelles de cette poésie, c'est dire qu'elle n'est pas médiocre, mais qu'elle laisse un arrière-goût dans l'âme, après cela on cherche la porte de la délivrance. Nous la souhaitons sincèrement à ce poète de chez nous.

Henri Ferrare.

Lettres et Histoire.

ISABELLE RIVIÈRE, *La guérison*. Roman, 304 pages. Editions R. A. Corrèa, 8 rue Sainte-Beuve, Paris VI.

Histoire d'un prisonnier de guerre, bien plus, journal d'une âme pleine de tourments. Le héros passe ses heures à méditer son âme, sa captivité le restreint, le diminue, il voudrait servir. L'important de ce journal est un conflit sentimental, qui prend la dignité et les proportions d'un drame classique. Andromaque est citée à diverses reprises, mais aussi l'imitation. Peu à peu cette âme s'éloigne de ses complications qu'elle voulait joindre à l'amour de Dieu. Des constructions très sub-

tiles voudraient réaliser cet équilibre contradictoire, puis la clarté et la simplicité se font. Toutes ces pages sont pleines d'une fièvre douloureuse, elles dépassent le niveau habituel du roman, elles nous font voir un cœur ouvert, un cœur blessé, que la charité parvient à guérir. On ne pouvait mieux choisir le titre de cet ouvrage « guérison » et il paraît être écrit par une infirmière.

Henri Ferrare.

PAULE REUSS, *Béatrix*. Un vol. in-12 de 153 pages, 10 fr. Desclée de Brouwer & C^{ie} Edit., 76 bis et 78 rue des Saints-Pères, Paris VII.

Béatrix est une sorte de compagne, la sagesse nous dit-on, ou l'on ne sait quel ange, invoqué non sans emphase au cours de ces pages fort soigneusement écrites. A tout moment cette sagesse paraît être une créature, elle serait même un instant « coupable de sainteté » (page 66).

Poésie claire dans la forme, obscure dans un système compliqué de symboles. La personne de Béatrix est à la fois l'auxiliaire et l'adversaire de la foi. Elle se confond également avec le poète lui-même. De qui est-elle l'image ? A quelle personne fait-elle allusion ? A quelle idée ? S'il n'y avait un esprit assez accablant de classicisme dans ces pages, nous pourrions nous dispenser de telles questions, la poésie n'est-elle pas le mystère ?

Enfin une vie spirituelle se fait jour :

« Aucun accord ne précédait ma marche dans le ciel. Je marchais et je ne savais si je me trompais. C'est cela la foi, car, dans la crainte de mal faire on ne fait rien. »

Quelle que soit la noblesse de cette œuvre, la vérité et la beauté qu'elle peut contenir, nous aimerions la sentir plus spontanée et mieux délivrée des contraintes littéraires. Henri Ferrare.

MARCEL LÉGAUT, *La Condition chrétienne*, 1 vol., 256 p. Collection « La Vie chrétienne », Grasset, Paris, 16 fr. 50 (argent français).

Ce sont des méditations sur quelques enseignements du Christ, sur quelques épisodes narrés par l'Evangile, par un croyant effrayé de croire si peu, qui demande à Jésus « de lui apprendre cette adhésion, une, concrète, de toute l'âme, à sa Personne, d'où jaillit la force de le suivre ». Cet approfondissement de la foi, non scolaire, par un homme qui « sait moins par ce qu'on lui a enseigné que par ce qu'il a vécu », rend ces méditations singulièrement prenantes. Et aussi parce que, venu à Jésus après avoir végété dans une religion natu-

relle à surface chrétienne, l'auteur revient au monde le plus actuel pour essayer de le mieux christianiser, et d'abord en vivant son devoir d'état en chrétien total, comme l'œuvre personnelle, irremplaçable, que le Seigneur assigne à chacun. « Il ne suffit pas de travailler à l'œuvre du monde du bout des doigts, comme un étranger parmi les hommes ». Que ne travaillons-nous à notre œuvre dans le monde « avec cet amour qui a fait jaillir ce monde du cœur même de Dieu » ! Ce travail autour de soi n'est cependant fécond que s'il est l'effet d'une vie intérieure intense, dont le foyer est la connaissance et l'amour du Sauveur. Mais une telle connaissance et un tel amour le portent « à s'intéresser à tout ce qui se fait dans le monde et lui révèle insensiblement comment il est appelé à y collaborer avec passion chrétienne ». Notons que ce livre d'un laïc (sauf erreur) s'adresse aux laïcs d'abord, encore que les ecclésiastiques y puissent trouver de quoi nourrir et réchauffer leur zèle apostolique.

Eugène Dévaud.

G. K. CHESTERTON, *La sphère et la croix*. Roman traduit par Charles Grolleau. Desclée de Brouwer. Ed. 1 vol. in-12, 400 pages.

Du vrai Chesterton, du meilleur, presque partout ce côté hilarant, joint aux plus grands problèmes de l'heure et de l'éternité. MacIain, un écossais catholique et né dans le surnaturel se trouve à Londres devant la boutique du journal l'Athée. A la lecture de l'imprimé, il se sent tout à coup injurié dans sa foi, bien qu'au début il n'eut pas saisi que le titre « légendes mésopotamiennes » pût se rapporter à la sainte Vierge. Sans plus tarder notre écossais démolit la vitrine du rédacteur de l'Athée, il comparait devant un juge, il ne se repent absolument pas, mais au contraire est bien décidé à poursuivre sa campagne, sous forme de duel. Désormais le duel devient l'événement qui se poursuit au long du roman, les duellistes ne parviennent jamais au coup de grâce, ils partent en auto, sont emportés dans un vaisseau volant, tombent dans une maison de fou. Un pacifiste voudrait les séparer, il estime que c'est péché de faire couler du sang. Le catholique lui rétorque que le chirurgien en fait de même et qu'il ne faut pas confondre sang et meurtre. L'athée finit par donner sa langue au chat, et tout se termine bien entre ces adversaires, qui, dès le début avaient au moins la qualité de n'être pas des indifférents.

L'imagination et la virtuosité du roman sont inouïes, le plus drôle des films comiques n'en donne qu'une faible idée. Henri Ferrare.

GEORGES D'ESPARBÈS, *La chevauchée du Grand Siècle: Corneille et Condé. Poème héroïque en prose*. Editions Bau-dinière, Paris 254 pages.

L'auteur ne s'est pas contenté d'être historien, il nous fait revivre le Grand Siècle avec tout ce qu'il contient de grandeur et de tristesses humaines. Louis de Bourbon, qui devint à la mort de son père le Grand Condé fut un enfant souffreteux, jusqu'à l'âge de 15 ans, où après avoir assisté au spectacle du Cid, il fut transporté dans un monde d'héroïsme qui devint sa vie même. Les passages épiques écrits dans un style rapide et clair, demeurent cependant pleins d'une grâce toute française. Les lettres des gens de l'époque démontrent à la fois l'esprit et la méchanceté de la société d'alors. La maréchale de Souvray est à peu près la seule, avec le Grand Condé, à défendre passionnément l'œuvre du grand Corneille. Tout le reste est petits jugements étroits, comparaisons stupides et jalousies de gens de cour. La souffrance de Corneille qui ne parvient plus à retrouver sa première inspiration est une très émouvante page. Il ne lui sert de rien d'être fêté par les armées du Grand Condé, il ne lui sert de rien d'assister à une bataille, la tragédie médiocre de Pertharite est tout ce que lui inspire une trop proche réalité. Les hommes, les plus grands, ne peuvent pas compter sur leur génie, il leur est enlevé comme il leur fut donné. Ce livre mérite grandement d'être lu, il plaît et il amuse, il émeut et il charme.

Henri Ferrare.

CONSTANTIN ANTONIADÉ, *Pierre Arétin-Guichardin-Benvenuto Cellini*. 1 vol. in-8 de 336 pages et trois portraits en hors-texte. Librairie Jaquemoud, Genève (1937).

«Trois figures de la Renaissance» présentées par un érudit aussi consciencieux et délicat que Constantin Antoniadé, diplomate humaniste, ministre de Roumanie à Berne, ne peut être qu'un ouvrage de premier choix. Si l'auteur a voulu nous démontrer les excès de l'individualisme à outrance, son livre ne force en rien la thèse et s'efforce aussi bien de nous montrer les qualités de ses héros, que leurs défauts qui sont considérables, mais toujours accompagnés d'une certaine grandeur d'une époque qui ne semble en tout cas pas connaître la médiocrité. Pierre l'Arétin est des trois celui qui a conservé la renommée la plus désastreuse; du polygraphe ancêtre du journaliste, il n'est souvent resté dans l'opinion publique que le pornographe. Il est vrai que ses ouvrages reli-

gieux et ses essais de grands poèmes n'ont aucune valeur, tandis qu'il réussissait malheureusement dans une littérature si licencieuse, que son ouvrage de sonnets, assez célèbre, est conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, dans le compartiment de l'« Enfer ». Cet Arétin a cependant pour lui d'avoir généreusement soutenu de très grands artistes, comme le Titien et d'autres, mais son attitude de courtisan calomniateur n'est pas à son profit.

Guichardin, qui n'avait rien publié durant sa vie, demeure un historien important par son livre sur l'Italie. Il professait des idées purement utilitaires, un machiavélisme sans lyrisme, une intelligence froide. Il sort de cette attitude un pessimisme qui l'éloigne bien de la vitalité surabondante de ses contemporains. Guichardin dans sa vie a toujours agi contrairement à ses idées. Les bassesses du cœur humain ne lui échappent pas, mais il a tort de croire un peu comme Calvin, que tout est pourri dans cette nature.

Benvenuto Cellini nous offre un type bien sympathique d'un artiste, orfèvre et sculpteur, extrêmement doué, puisqu'il eut l'approbation et l'admiration de Michel Ange. Aventurier tout de même qui n'avait pas conscience de ses énormes péchés, se croyant parfois mystique, se voulant d'autres fois moine, et enfin très épris de ses modèles de rencontre. Le roi de France, François 1^{er} le sortit d'un emprisonnement au château Saint Ange et lui fit, à Paris, une magnifique situation. Son caractère farouche le fit revenir à Florence. Il écrivit dans ces dernières années l'histoire de sa vie, qui fut découverte et traduite en allemand par Goethe, et qui reste par sa fraîcheur et son absence complète de prétentions littéraires, un ouvrage digne de la postérité. C'est dans cette biographie qu'on peut connaître les aventures absolument extraordinaires de cette vie, aucun roman ne parviendrait à nous intéresser autant que les difficultés, les réussites, les défaites de cette trop riche nature.

Je crois que les artistes et historiens qui voudront se faire une idée vivante de la Renaissance auront un plaisir extrême à lire l'ouvrage d'Antoniadé. Il ne s'agit pas de vies romancées, nous avertit l'auteur, mais d'un texte basé sur des documents authentiques.

Epoque nouvelle et non retour à l'antiquité, dit très bien M. Antoniadé, mais il ne semble pas qu'il ait pu définitivement résoudre le problème spirituel de cette époque. Sous l'angle de l'immortalité, de l'individualisme, oui, il a vu clair, mais le mystère de cette floraison artistique ne sera jamais résolu, et l'on pourrait citer cette parole si grande et si triste de Rilke sur la Renaissance:

*La branche de l'arbre divin qui s'étend sur l'Italie
a déjà fleuri.*

*Il se serait couvert de fruits
mais les fleurs l'ont fatigué
et des fruits, il n'en aura pas.*

Henri Ferrare.

Chanoine C. LOOTEN, profes. à la Faculté catholique des Lettres de Lille, *La pensée religieuse de Swift et ses antinomies*. Ed. Facultés catholiques, Bd. Vauban 60, Lille & Desclée de Brouwer & C^{ie}, 33 rue Esquemoise, Lille. 1935. 1 vol. 208 pages.

Ce livre est du plus haut intérêt, non seulement pour connaître le caractère étrange de l'auteur des « Voyages de Gulliver », mais pour se faire une idée de l'Angleterre au XVIII^e siècle. Né en 1667 et mort en 1745, soit à l'âge soixante-dix-huit ans, l'illustre écrivain ne paraît pas avoir trouvé dans sa morgue, son esprit satirique et son talent génial, de quoi le contenter. Dans ses dernières années, avant de perdre conscience dans une maladie qui le guettait depuis longtemps, il avait comme une conviction ancrée en son âme d'avoir manqué sa vie.

Comme l'indique le titre de l'ouvrage, la pensée religieuse de Swift, pasteur anglican plutôt par gagne-pain que par vocation, est difficile à déterminer. Dans un premier ouvrage qui parut sous l'anonymat, « The tale of the tub », il démontre un cynisme où toute religion paraît mise à terre. Il s'en défendra plus tard, après avoir été découvert, prétendant qu'on ne l'avait pas compris. Comment déceler dans un écrivain à l'imagination aussi féconde, la part qu'il faut laisser à l'art, et ce qu'il faut attribuer aux pensées propres de l'auteur ?

Gulliver est également tout traversé de sarcasmes à l'égard de l'humanité entière, et contre les opinions religieuses en particulier. Est-ce un ouvrage qu'on ne laisse pas trop à la légère dans les mains des enfants, pourrions-nous nous demander à la suite de cette étude du chanoine Looten ?

Swift, même s'il a quelques élans évangéliques et surtout s'il fait sa dévotion des sombres pages du pauvre Job, ne professe en tous cas pas la religion anglicane. D'autres fois il bafoue les hautes autorités religieuses de sa propre religion. Caractère hypocritique, adonné à des excès de table, il finit par se croire haï du monde entier, alors qu'on le fêtait comme grand écrivain dans toute l'Angle-

terre. O ironie de la gloire ! Voltaire saluait en lui le Rabelais de l'Angleterre. Il n'avait pas la jovialité du bonhomme, mais une cruauté dans son réalisme qui touchait à la terreur.

Deux amies assez mystérieuses semblent s'être partagé son cœur, à supposer qu'il en eût un ; il s'agissait de Vanessa et Stella. La première attendait en vain qu'il l'épousât, elle en mourut de déception après des années d'inutile attente. La mort de la seconde, rendit presque religieux l'écrivain cynique.

En résumé la figure de Swift ne sort pas très sympathique de cette étude, conduite en toute impartialité.

Cette moquerie profonde en face de l'humanité, cache cependant une prise de contact douloureuse, un pessimisme qui, par moment, va jusqu'à la grandeur, quand il se rapproche des lamentations du pauvre Job.

L'auteur étudie Swift en érudit, il met toute la délicatesse voulue aux jugements qu'il porte sur le personnage. Il aurait à mon sens dû approfondir le tempérament poétique, fantaisiste à outrance de Swift, qui le faisait au besoin divaguer, plus par besoin de style que par conviction bien établie. Ne serait-ce pas là l'explication de ses contraires ? Swift n'est pas un théologien, il n'est que poète, et cela l'excuse en partie du peu de solidité de sa pensée. Il voit toutes les faces à la fois, mais manque du discernement propre au penseur, de la continuité logique et indispensable au théologien.

Poète de nature, théologien improvisé, dans une religion où rien n'était au clair, voilà ce qui plaiderait en sa faveur. Le biographe en historien scrupuleux ne veut aucune plaidoirie, et nous lui sommes reconnaissant de nous laisser la liberté de nous poser encore bien des questions à propos de cet esprit protéiforme.

Henri Ferrare.

DANIEL-ROPS, *Ce qui meurt et ce qui naît*. Ed. « Présences » Plon, Paris. 246 pages, 1937. Prix 15 fr.

Les éditions « Présences » dirigées par Daniel-Rops, veulent se consacrer aux problèmes actuels. Ils ne sont pas simples, comme chacun le sait, et tout le sérieux et toute la conscience de l'auteur sont bien nécessaires à l'approche d'une réalité aussi cuisante. La société du capitalisme comme l'esprit du socialisme sont à surmonter. L'homme est à sauver. Il faut le sauver des contingences d'abord qui l'empêchent de se retrouver lui-même. La misère, le chômage, le machinisme, tous les divertissements qui ne sont donnés que comme des palliatifs, sont à vaincre avant qu'un humanisme intégral, comme dit Maritain, puisse à nouveau prendre vie. La religion doit également sortir de

son automatisme, l'homme doit se connaître lui-même, retrouver au moins la sagesse humaine, se dépouiller de tous ses égoïsmes. Péguy, Claudel, Rilke sont là comme les maîtres nouveaux. Nietzsche et Rimbaud ont démontré, chacun à leur manière, comme il était vain de ne pas vouloir consentir.

L'intolérance est une nouvelle folie de notre époque, elle ne se base plus sur des grandeurs doctrinales, comme au temps des Inquisitions, mais sur de petites idées bien faibles, comme le racisme. C'est à la tolérance et à l'amour que nous devons être. La dureté dogmatique peut éloigner des âmes. La fraternité exige que le prochain « soit aimé malgré ses défauts et pour ses défauts ». Si Daniel-Rops entend par là, que la faiblesse demande encore plus d'amour que la force, il a raison, mais qu'il se souvienne aussi de la doctrine de saint Thomas, que le pécheur n'est pas aimé, mais haï en tant que pécheur, aimé en tant que créature de Dieu. Notre époque souffre également d'une certaine excuse au péché, d'une fausse tolérance, qui, je le veux bien n'est pas comprise dans le sens de la phrase de Daniel-Rops.

Enfin je dirai encore que cette tolérance doit s'adresser également aux artistes de notre temps, que l'architecture n'est pas si dépourvue de valeurs personnelles et qu'enfin il est urgent de ne pas éteindre les rares étincelles que le monde bourgeois se charge assez d'étouffer rapidement. Ce livre est néanmoins écrit en toute sincérité, et s'efforce bien de ne pas tomber dans un pessimisme intégral.

Henri Ferrare.

PIERRE LUCIUS, *Déchéance des bourgeoisies d'argent*. Ed. Flammarion. Prix: 12 fr., 282 pages, 1936.

L'auteur nous donne un panorama de l'histoire économique du moyen âge aux temps actuels. Il démontre l'« horreur du moyen âge pour les manieurs d'argent ». La représentation des corps de métier par les corporations, se distinguait nettement du pouvoir royal chargé uniquement de gérer les intérêts communs. Le roi décidait en dernier ressort après avoir consulté les corps intéressés. La limitation des objets permettait à l'artisan d'approfondir son métier et d'en faire un art.

La Renaissance et la Réforme viennent troubler cette sagesse. Les passions, jusqu'alors réprimées, commencent à se déchaîner. A la fin de la monarchie, le capitalisme prend son premier essor. Colbert développe l'industrie, la bourgeoisie s'enrichit, elle entoure de plus en plus la monarchie et veut la dominer. Les bourgeoisies d'argent sont gagnées aux idées de Voltaire et Rousseau.

Le mandat précis des députés aux Etats généraux, qui représentaient des intérêts de corps, devient un mandat indéterminé, et se trouve soumis à toutes les influences politiques. Survient la Révolution, le dogme de la bonté naturelle de l'homme, la ruine de la famille, de la corporation, de la région. L'individualisme s'étend, la propriété qui est enlevée aux corporations et aux familles, devient pour l'individu un droit absolu, dont il pourra user et abuser. Les impôts commencent à tomber sur le peuple, plus que jamais. Sur 12 000 personnes condamnées à la peine capitale, à Paris, 7545 sont de modestes artisans, marchands, laboureurs, garçons de charrires. Napoléon continue la Révolution, la codifie, et le désordre reprendra de plus belle sous la III^e République. Tout au long de ces transformations, agissent les sociétés secrètes, pour substituer la foi maçonnique à la foi chrétienne. Jamais de période plus sanglante, plus agitée ne fut courue par la France, depuis 1789.

Le XX^e siècle, se trouve dans cette situation qu'il est obligé de reconstituer ce que la Révolution avait aboli, les sociétés. Les syndicats ouvriers sont sans aucun doute un effort de réorganisation, ils suffirait qu'ils ne soient pas poussés par la politique, pour redevenir corporations. Mais les syndicats sont aux mains des socialistes, les syndicats de fonctionnaires veulent jouer un rôle de révolution dans l'Etat. Le socialisme parvient à détruire la fortune privée, mais il ne conserve pas la fortune publique, et si le capitalisme semble mourir, on ne voit pas encore pour quelle renaissance.

Les problèmes chaotiques de l'heure, le machinisme, le chômage, sont examinés, avec cette perplexité qu'on rencontre toujours dans de pareilles études, mais disons-le à l'honneur de l'historien, le livre se termine par une lueur d'espoir. Un monde prend fin, qui n'a pas su trouver l'ordre. A la France peut encore revenir la besogne de reprendre tous les éléments désordonnés du monde, de les examiner, de les classer, de les assembler. Puis-je ce souhait devenir réalité et qu'un peu d'air vienne rafraîchir une civilisation si lourde !

Henri Ferrare.

Pédagogie.

Mgr TIHAMER TOT, *La Chaste Adolescence*, traduit du hongrois par l'abbé M. Grandchandon. Editions Salvator, Mulhouse, 1 vol., 256 pages, 15 fr. (argent français).

Mgr Toth est le grand pédagogue de la jeunesse catholique. Qui lira ce livre ne s'étonnera pas qu'il ait atteint sa deuxième édition en six semaines et

sa troisième au troisième mois, qu'il ait été traduit en dix langues, et voici l'onzième, sans parler d'une transcription en écriture Braille pour les aveugles. Deux qualités (à côté de beaucoup d'autres) me paraissent justifier un si éclatant succès: l'auteur connaît admirablement la jeunesse d'aujourd'hui; il a su lui présenter la pureté comme une force d'expansion de la personnalité, d'exaltation du cœur, d'initiative et d'entreprise, et non pas comme une platitude rabougrie, un rétrécissement de l'action, un refroidissement de la sensibilité. Et puis, cette vertu est considérée dans l'ensemble de la vie humaine et chrétienne et dans le rayonnement intérieur de l'amour-charité. On ne saurait faire don d'un livre plus beau et plus utile à un collégien. Il est bien regrettable que nous n'en ayons pas un pareil adapté à la jeunesse des milieux ouvriers et paysans.

Eugène Dévaud.

TIHAMER TOTH, *La Religion et la Jeunesse*, traduit du hongrois par la comtesse de Mariassy, Salvator, Mulhouse et Castermann, Paris, 15 fr. (argent français).

Ce volume fait suite à *Christ et la Jeunesse* dont nous avons dit déjà tout le bien que nous pensons. Mêmes chapitres brefs, même style incisif, même souci de gagner le cœur tout en ne négligeant pas l'esprit, d'autant moins que cet ouvrage s'adresse aux adolescents des collèges, mêmes exemples trouvés dans le monde contemporain et parmi les sujets dont les jeunes parlent, sports, littérature, sciences, rénovation religieuse et sociale, etc., leçons concrètes, soulignées, mais non appuyées, et surtout cette inimitable compréhension de la psychologie juvénile, qui est le don, le « génie », de Mgr Toth. Un beau livre à donner à ceux qui ont reçu le premier. Celui-ci traite de la foi à garder et de la pratique religieuse à vivre d'un effort viril et personnel, tandis que l'autre parlait de la personnalité à constituer, à perfectionner dans le Christ Jésus. On peut pardonner à Mgr Toth d'ignorer que la fête nationale suisse est fixée au 1^{er} et non au 4 août; sa traductrice aurait dû corriger cette bévue.

Eugène Dévaud.

T. TOTH, *La Résurrection, l'Ascension, la Vierge Marie*. 1 vol. 340 p., traduit du hongrois par l'abbé Grandclaude. Editions Salvator, Mulhouse, 15 fr. (argent français).

Une estimée revue française reprochait aux sermons de T. Toth d'avoir trop d'images et pas as-

sez de doctrine. Comme j'estime beaucoup ce pédagogue, ce jugement m'a peiné. Expliquons-nous. A mon sens, Toth s'adresse surtout aux adolescents, des collègues, aux jeunes de 12 à 15 ans. On dit de cet âge qu'il a des organes d'enfant dans un corps d'homme. On pourrait dire aussi justement que, s'il est fort raisonneur, son esprit est encore d'un enfant. Aux enfants, on sert « le lait » de la doctrine. Les adolescents de l'enseignement secondaire ont besoin qu'une doctrine — qui doit être substantielle — leur soit présentée avec beaucoup d'images. Il me semble que Thot excelle en cet art difficile. La même revue dans le même numéro s'effrayait, en un article alarmé, « des résultats par trop médiocres » du « dévouement et du temps dépensés à la formation » religieuse de « la majorité des collégiens ». Et l'on se plaignait que ceux-ci se sentissent lassés et « saturés » de « notions et de doctrines ». « Ne nous imaginons pas que la scolastique de l'homme de quarante ans enthousiasme des adolescents. L'important est de... jeter le pont entre la doctrine catholique et la vie des jeunes étudiants au moment où leur jeunesse s'épanouit. Pour y parvenir, il faut plus de psychologie que de raisonnement. » Et c'est justement en quoi excelle Mgr Toth en ses sermons, ceux-ci et les autres.

Eugène Dévaud.

R.-P. PONSARD, *L'Enfant d'aujourd'hui*, 1 vol. 224 p., Desclée de Brouwer, Paris, 13 fr. (argent français).

Non, un sur dix mille des enfants d'aujourd'hui: le jeune homme élevé dans un collège classique catholique. Appliqués à l'enfant du peuple, au lycéen des établissements neutres, au technicien des écoles professionnelles, les conseils du R. P. Ponsard devraient subir de sérieuses modifications. Ces pages reproduisent des causeries données à la radio. Elles sont destinées aux parents, qui trouveront en effet, sur la formation de la conscience en particulier, des remarques de psychologie et de pédagogie pleines de finesse, émanées d'un éducateur qui a passé 35 ans parmi les adolescents, qui dirige actuellement l'importante maison que les Oratoriens possèdent à Juilly, près Paris. Les pédagogues eux, liront avec fruit l'étude sur les humanités considérées au point de vue social — s'ils ne rendent pas à l'auteur œil pour œil, dent pour dent, lequel déclare sans ambages qu'il s'interdit de lire les livres de pédagogie. Voilà qui n'est pas aimable pour le R. P. Pradel, confrère du P. Ponsard, directeur de la collection « Problèmes d'éducation » (où a paru ce volume) et pour ses collaborateurs.

Eugène Dévaud.

EDWARD MONTIER, *L'Idéal Collège*, 1 vol., 340 p., Desclée de Brouwer, Paris, 15 fr. (argent français). Collection « Problèmes d'éducation ».

L'auteur publiait, à 20 ans, *L'Age enclos dans un Collège libre* ; il était presque un collégien encore. A 60 ans, il récidive et publie *L'Idéal Collège*. Un âge enclos encore, mais pour le professeur. L'élève aimait ses professeurs, il y a près d'un tiers de siècle. Le maître d'aujourd'hui aime ses élèves et voudrait faire « du collège un paradis pour les uns et pour les autres ». Le contenu de ce livre (après un portrait trop noir de l'internat, un portrait trop rose de l'externat) est exactement libellé par ses titres : Le collège libre : école d'autorité, de liberté, de travail, de volonté, de beauté, d'enthousiasme, de confiance, de vie sociale, de progrès, de morale, de religion. Tous ces chapitres se lisent avec intérêt, semés de traits vécus, de suggestions ingénieuses. L'un manque sur le collège : école d'amitié et de solidarité juvéniles, et aussi cette conclusion d'importance : un collège forme par l'esprit qui y règne plus que par les admonestations de ses professeurs ; c'est la communauté des élèves qui éduque chacun de ses membres bien plus que le Haut Conseil qui préside à son administration. Tout l'ouvrage est un commentaire d'une phrase jetée négligemment en son milieu : « Heureux les professeurs, s'ils savaient leur bonheur ; leur bonheur, s'ils savaient aimer ».

Eugène Dévaud.

Z. NEGRONI, « *Ascension* » Aldo Marchetti, *L'Ange de Milan*, traduit de l'italien par M^{me} Paul Sommaruga-Léger, La Procure, Namur, 1937.

Une biographie d'un adolescent d'Italie, mort en 1928, à 14 ans et 4 mois ; un garçon vif et même bouillant, joyeux et fier, qui pratiqua excellemment les vertus de son âge, l'obéissance et la pureté, ainsi que les dévotions juvéniles, le culte de la sainte Vierge et la communion quotidienne. A ce sujet, une parole le peint en entier : « Maman, dit-il à sa mère qui lui conseillait de faire exception à cause de sa fatigue, vous savez combien je vous aime et veux vous obéir en tout ; mais, sur ce sujet, je vous conjure de ne pas insister, car vous auriez la responsabilité d'une communion de moins dans la vie de votre enfant ». Encore une de ces biographies qui nous sont des motifs d'espérer, en dépit des apparences, en notre jeunesse et en notre temps.

Eugène Dévaud.

C. DERNER, *Audite disciplinam*, 52 sermons pour la messe des enfants, traduits par M. le chan. Vaucelle. Editions « Salvator », Mulhouse, 360 p., 15 fr. (argent français).

Voici le 3^e volume de la collection « Le Prédicateur des Enfants » ; le premier, *Sinite Parvulos*, est destiné aux petits ; le second et le troisième, *Audite Pueri* et *Audite disciplinam*, contiennent des sermons adressés à des écoliers plus grands, sur le Symbole des Apôtres et sur la conduite chrétienne. Ce sont les devoirs des enfants de 10 à 15 ans qui sont expliqués ici, dans leur famille, à l'école, dans leur entourage, à l'égard de leur pays, mis en rapport plus ou moins adroitement avec les évangiles des 52 dimanches et des fêtes liturgiques. L'art y est grand de présenter aux enfants leurs devoirs dans le détail et d'une langue captivante et claire. L'auteur y a excellé. La traduction est bonne ; elle sent l'influence de l'allemand encore. Les prédicateurs n'auront pas de peine à repenser en français la connaissance fine et pratique qu'a l'auteur de l'âme des grands écoliers, de leur réaction devant le bien et devant le mal.

Eugène Dévaud.

CHARLOTTE JULLIEN, *Les cercles d'Études féminins*, 1 vol. 260 p., Desclée de Brouwer, 10 fr. (argent français).

Voici un vrai manuel de l'organisation d'un cercle d'études pour femmes, jeunes filles, adolescentes, à la ville, à la campagne. J'aurais souhaité trouver une pensée plus ferme dans les premiers chapitres. Le cercle d'études a pour but, à mon avis, d'asseoir et d'approfondir la conviction de ses membres, d'indiquer surtout comment la mettre en pratique et la faire rayonner, en soi, autour de soi, par l'étude en collaboration fraternelle dans la foi et la charité. L'explication claire du but aurait mieux valu que l'énumération d'une série de raisons qui militent en faveur de la création de cercles d'études féminins.

Tout ce qui est en réalisation par contre est excellent — et ce sont les quatre cinquièmes du volume — parce que ce fut vécu avant d'être écrit. Il est fort heureux que ce soit une dame qui ait composé ce livre. Il est nombre de pages qu'un homme, fut-il plein d'expérience, n'aurait pas su rédiger, parce qu'il est des nuances de psychologie féminine qu'il n'aurait ni si bien rendues ni même senties. Je pense aux pages sur la difficulté que rencontre un prêtre à diriger une œuvre pareille, justement ; aux pages qui traitent de la part du cœur et de l'amitié, de la culture de la vie intérieure, de la différence entre l'instruction religieuse et la formation chrétienne au cercle

d'étude, de la fin spéciale des cercles d'adolescentes, qui est moins d'en faire des « militantes » pour le dehors que de les aider à se découvrir, à se conquérir au dedans, et tant d'autres encore.

On exalte volontiers aujourd'hui les groupements en vue de l'action sur les masses. C'est bien, mais il importe que les apôtres qui veulent agir soient munis d'une formation intellectuelle solide, théorique et pratique. Les cercles d'études y servent excellemment. Qui les négligerait pourrait éprouver de graves mécomptes dans ses campagnes apostoliques. Eugène Dévaud.

ROBERT MAISTRIAUX, *Les Humanités classiques et l'Humanisme chrétien*. Ed. de la Cité chrétienne, Bruxelles, s. d. 68 pp.

M. M. se livre à une critique sévère du classicisme français dont toute la leçon morale lui paraît se ramener à un pur stoïcisme. Malgré ce point de départ des plus contestables, on lira avec fruit les réflexions du professeur bruxellois sur la culture du sentiment, la valeur formatrice des sciences, la nécessité de vivifier l'enseignement de la morale. Avec tout cela, les humanités classiques seront vraiment des humanités, complètes et chrétiennes. Léon Barbey.

Quelques Professeurs de l'Ecole de l'Ermitage, *Initiation à la Méthode Decroly*. I. Principes et Méthodes. — II. L'Observation et la Mesure. — III. L'Association. — IV. L'Expression. — Méthode globale. Collection bleue du centre national d'Education, 2, Vosse-gat, Uccle-Bruxelles.

Ces cinq cahiers constituent le meilleur et plus récent exposé du système Decroly. Comme les programmes officiels belges s'en inspirent, ils sont d'actualité. Nous avons à pénétrer d'esprit chrétien les vues du génial pédagogue belge, qui, à l'inverse de tant d'autres, paraît, après sa mort, tous les jours plus grand et plus vivant; mais nous pouvons tirer bon parti de ses pratiques et de celles de ses collaborateurs. Nous avons d'ailleurs l'occasion de nous expliquer ici même sur les idées maîtresses de ce système d'enseignement. Eugène Dévaud.

MARIE FARGUES, *Introduction des enfants de neuf ans au catéchisme* (Livre du Maître). — *Petites leçons de catéchis-*

me (Livre de l'Enfant). — Desclée de Brouwer, Paris, 15 fr. (argent français).

Ce livre est adapté à l'enseignement religieux d'enfants de « milieux déchristianisés ». Il est d'un tel intérêt cependant, d'une telle observation « sur le vif », d'une telle richesse de suggestions, d'un tel appel à la réflexion, que je souhaite que tous les lecteurs de cette revue s'en informent, le lisent, le méditent et s'en inspirent en l'adaptant à leurs enfants. Ce n'est pas un exposé de la doctrine chrétienne ajouté à tant d'autres exposés, c'est un certain ordre des leçons que l'expérience a montré être utiles, ce sont des remarques pertinentes sur l'objet central de chaque leçon, ce sont des comptes rendus de leçons plus délicates, telles qu'elles ont été données avec la réaction des élèves. Ceux-ci ne sont plus des tout-petits, ce ne sont pas encore des grands; ils appartiennent à ce que nous dénommons « le cours moyen ».

Le *Livre de l'Enfant* est très original. Il consiste en un registre à onglets. L'enfant y insère la feuille se rapportant à la leçon qu'après l'avoir entendue, y avoir participé, et l'insère à sa place dans son portefeuille. Elle contient en quelques phrases l'essentiel de la leçon qu'il faut apprendre par cœur. Une disposition typographique habile et bien étudiée souligne ce à quoi il faut faire attention.

Si tel ou tel détail me semble pouvoir être amélioré, l'ensemble de l'ouvrage est de grande valeur. « Une idée, une leçon, une feuille », déclare l'auteur; j'ajouterais en tête: « un donné concret », en queue: un « acte de foi ». Bien des points sont déjà pratiqués chez nous par tous ceux qui suivent les directions pédagogiques de M. le directeur Fragnière, et ils sont nombreux. Ce livre ne leur sera pas inutile. Il les aidera à perfectionner leur enseignement. Eugène Dévaud.

Apologétique.

Mgr A. BROS, *La démonstration chrétienne*. De Gigord, Paris, 1936. 288 pp.

Un manuel d'apologétique illustré ! Et illustré par Fra Angelico, Jean Fouquet, Nicolas Froment, Michel-Ange, Véronèse, Van Dyck, Maurice Denis et Desvallières ! Un manuel d'apologétique où foisonnent les citations de l'Ecriture, ce qui est normal mais rarement réalisé avec une pareille ampleur, et aussi l'imitation de Pascal, de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse ! Il faut féliciter l'auteur d'avoir tenté de « moderniser » — dans le bon sens du terme — la présentation traditionnelle du manuel de religion. Il n'est pas que les petits enfants pour être sensibles aux images, et aux beaux textes.

Un manuel est nécessairement le résultat d'un choix. Mgr Bros s'est arrêté à trois thèmes principaux de l'apologétique : La Révélation de Dieu, la personne divine de Jésus-Christ, l'autorité de l'Eglise. Les 13 chapitres qui en traitent sont de bonne facture, et accompagnés de notes bibliographiques précises. Dans la pensée de l'auteur ils sont destinés aux deux dernières années du collège.

Il est permis de regretter qu'en parlant du Dieu de la raison on en ait refoulé la démonstration au cours de philosophie pour se contenter d'indications tirées de l'astronomie, de la biologie, de la foi morale, et d'une simple note sur les « cinq voies » (chap. I). La terminologie devrait aussi être plus rigoureuse ; on abuse, par exemple, du terme vague de « moral », disant : « l'objet de la foi est une vérité d'ordre moral » (p. 126) et : « le vrai catholique doit conformer sa vie morale... à la doctrine qu'il professe » p. 279).

Tel qu'il est, ce manuel est fort estimable.

Léon Barbey.

LOUIS DE LAUNAY, *L'Eglise et la Science*. Coll. « La Vie chrétienne ». Grasset, Paris, 1936, 238 p.

Il faut signaler ce livre sans l'approuver.

Le propos de l'auteur est assigné dans ces lignes : « Définir avec quelque précision — je ne dirai pas ces deux adversaires — mais plutôt ces deux collaborateurs indépendants travaillant chacun de leur côté, avec des méthodes et des outils bien distincts, à la poursuite, sous ses deux faces, de l'unique et absolue vérité » (p. 2-3).

Mais la réalisation de ce noble dessein est si déconcertante d'un bout à l'autre qu'on s'attriste et au nom de l'Eglise et au nom de la science de voir figurer ces pages dans une collection qui s'était montrée jusqu'ici autrement judicieuse dans le choix de ses collaborateurs.

Voici l'argument. Un conflit est impossible entre la science et l'Eglise parce que : 1° « l'une s'adresse exclusivement à la raison, l'autre au sentiment » (p. VIII) ; 2° « la science est incapable d'atteindre en rien la certitude, ni dans ses explications directes des phénomènes, ni bien plus encore dans la conception de leurs causes premières » (p. 230), tandis que la religion, par une « évasion libératrice » du champ matériel de l'observation « implore le secours du mysticisme pour arriver à un acte de foi affirmatif » (p. 13) ; 3° le seul point de contact où pourrait se plisser un désaccord réside dans « l'examen de faits historiques » (p. 231), mais l'histoire « par sa nature elle-même... est conduite à outrepasser sans cesse les limites rigoureuses de la connaissance et à tenir le vraisemblable pour le vrai, le peu vraisemblable pour

le faux » (p. 21), donc son témoignage est nul. Ce qui n'empêche pas l'auteur d'occuper la plus grande partie de ses pages à prouver *par l'histoire* du moyen âge, de la Renaissance et des temps modernes que jamais la vraie doctrine de l'Eglise et la vraie science n'ont connu de brouille !

Il manque donc à cet ouvrage sur l'Eglise et la Science de dire exactement ce qu'est l'Eglise et ce qu'est la Science, soit l'essentiel. La Science, en effet, y est définie d'abord strictement et exclusivement comme science d'observation et d'expérimentation (p. 17), et elle tourne subrepticement en philosophie sur la nature et l'origine de la matière et de la vie (chap. VII, VIII, IX). D'autre part la foi religieuse est déclarée « pareille » (p. 149, etc.) à la foi naturelle de l'historien ou du géomètre euclidien. On ne sort jamais de ces grosses équivoques.

M. de Launay est membre de l'Académie des sciences. Je n'ai pas lu un seul des 25 volumes qu'il a publiés, et dont fait mention la page de garde de son 28^e ouvrage. Je sais qu'ils sont d'une meilleure veine. M. de Launay est certainement un excellent catholique, et il est doué des meilleures intentions. Mais ceci ni cela ne suffit à faire un apologiste compétent.

Léon Barbey.

AIMÉ PALLIÈRE, *Le voile soulevé*. Ed. La Bourdonnais, 60 Avenue de la Bourdonnais, Paris. 317 pages, 1936.

Ce livre étrange fait suite au *Sanctuaire inconnu* publié en 1926, où l'auteur donne ses premières raisons de sa conversion du catholicisme au judaïsme. Le *Voile soulevé* ne tend qu'à donner au lecteur des confirmations de cette attitude. L'auteur préfère des contes à de la sèche théologie, il pense qu'elle sera plus accessible. Je ne doute pas du talent de cet écrivain, certains de ces récits sont conduits avec beaucoup d'habileté, ils nous rappellent Villiers de l'Isle-Adam. Si le prodige entre pour une bonne part dans ces histoires, on ne peut dire qu'elles soient imaginaires. Les faits curieux se rapportent sans doute à des observations, apparitions de personnages, sentiment de la présence d'être invisibles, lectures de pensée. Le métapsychisme joue en plein. L'auteur cependant ne met en avant aucune doctrine nouvelle. Il se fie entièrement au judaïsme et fait allusion aux pratiques de la cabale.

L'auteur admet l'action de la providence dans les moindres faits de l'existence, et cela est sans doute la partie la plus saine de son œuvre. Mais la résistance de la personne, la liberté de choisir, le vrai et le faux, où sont-ils ? Il est trop facile de cacher la théologie sous des récits captivants, sous

une religion romancée, et de s'en référer au sentiment, quand une opposition semble surgir.

L'auteur ne se contente pas de nous mettre en rapport avec les pratiques et les milieux juifs, il est tout aussi au courant du catholicisme, et suit avec sympathie les conversions des juifs au christianisme. Aucune haine ne transparait, le narrateur se contente d'exposer, de suivre le dédale des sentiments religieux, les réactions de la race, et il parvient par toutes les voies à l'éternité du peuple élu. Le juif même converti au catholicisme, sent sa supériorité, lui seul peut comprendre le Christ !

S'il est un livre décevant pour les chrétiens, c'est bien celui-là ! En réalité il y a trop de confusion pour qu'on puisse voir clair dans cette âme. La notion de la douceur de Dieu semble la plus absente. La providence se montre cruelle, elle est capable d'ironies, qui ne correspondent pas à cette justice immanente, à cette condignité et cette congruité des événements que le christianisme a toujours admis.

L'intelligence et la moralité ne sont pas absentes de ce livre, mais elles sont recouvertes d'une sorte de suie, d'une noirceur qui n'a rien de gai, et d'un libéralisme effrayant.

Si ce livre était écrit par un Israélite de naissance, il nous semblerait plus naturel, et nous y verrions des signes de retour à la vérité. Malheureusement ce retour paraît difficile, puisqu'il suivrait un abandon et une apostasie. Pourquoi ne pas poser plus clairement le problème du Christ, le passer comme sous silence ? Et pourquoi mettre dans la bouche des juifs convertis des paroles qui ne sont pas catholiques et veulent démontrer l'impossibilité des conversions à la religion chrétienne ? Cependant, les lettres de Don Pablo Carmona, juif converti au catholicisme, contiennent une quantité de bonnes et vraies choses. Comment savoir tout cela et ne pas revenir à l'Eglise pourrait-on dire à l'auteur ? Il reconnaît que Don Pablo raisonne toujours, tandis que lui-même ne raisonne jamais, il a accepté son rôle de témoin, sans que jamais un choix délibéré soit intervenu de sa part. Combien cela est loin de la liberté et du consentement personnel des chrétiens !

Henri Ferrare.

Vie spirituelle.

A. MOLIEN, *Les grandeurs de Marie* d'après les écrivains de l'Ecole française. Desclée de Brouwer, Paris, 1936. Un vol. in-12 de 630 pp. 25 fr. français.

Le R. P. Molien, prêtre de l'Oratoire a publié naguère aux Editions du Cerf le texte complet

de la *Vie de Jésus*, de Bérulle. Plus de la moitié de ce texte passe de nouveau dans les *Grandeurs de Marie*. C'est dire que la doctrine mariale occupe une place de premier plan dans les œuvres du fondateur de l'Oratoire. C'est dire aussi combien elle est intimement liée, dans sa dévotion, au culte de Dieu et spécialement au culte du Verbe incarné, où elle puise sa raison d'être. Honorer Marie, c'est glorifier Dieu qui l'a créée pour qu'elle fût la digne Mère de Jésus.

On trouve dans cet ouvrage de nombreuses pages écrites à la louange de la Vierge par des membres de l'Oratoire qui tenaient de près au fondateur, le P. Gibieuf, le P. de Condren, et par d'autres auteurs spirituels qui ont reçu l'empreinte bérullienne, comme M. Olier, saint Jean Eudes, saint Vincent de Paul, et Bossuet. La plupart de ces textes étant aujourd'hui difficiles à obtenir, les lecteurs du R. P. Molien lui sauront gré de leur avoir procuré le bienfait de pouvoir méditer sur les grandeurs de Marie avec l'aide de ce volume plein d'une doctrine solide et vivifiante.

Léon Barbey.

MGR PROHASZKA, *Méditations pour l'année liturgique*. Tome I, Avent, Noël, Enfance du Christ. Traduites du hongrois par M^{lles} Marie Bacsa et Marie Genthon ; préface du R. P. Sertillanges, O. P. Ed. Casterman, Paris-Tournai, et Salvator, Mulhouse, 1936. Un vol. in-8 de XVI-308 pp. 16 fr. français.

L'auteur (1858-1927) enseigna pendant 20 ans la théologie au Grand Séminaire d'Esztergom, fut professeur à l'Université de Prague et devint évêque de Székesfehérvár. Par ses ouvrages théologiques, ses articles aux journaux et revues de son pays, ses œuvres sociales, il a pétri à nouveau l'âme de la Hongrie moderne du levain catholique.

Nous avons ici le premier ouvrage de sa main qui soit offert aux lecteurs français. Le mieux qu'on en puisse dire, c'est que ce sont là de vraies méditations, le jeu d'une pensée qui s'applique à extraire des textes liturgiques et scripturaux des applications pratiques pour la sanctification de celui qui les a conçues et de ceux qui voudront se recueillir sous sa paternelle direction.

Léon Barbey.

A.-M. CARRÉ, O.P., *Regards sur Jésus*. Causeries à Radio-Paris. Desclée & C^{ie}, Paris, 1936. 177 pages.

S'il est bon et excellent d'écouter des causeries religieuses à la radio, il est rare qu'on puisse en suivre régulièrement un ensemble, comme celui qui

fut donné à Radio-Paris, par le révérend Père Carré, de l'ordre dominicain.

A relire ces causeries, on constate que, dites dans un style extrêmement simple, elles ne sont jamais banales. Elles touchent au cœur. L'orateur est descendu auprès de l'homme de tous les jours, il s'est approché de sa misère quotidienne il lui a rappelé l'Evangile avec tendresse, il lui a discrètement présenté Jésus. Ces causeries sont des regards, le regard des pêcheurs, le regard des pauvres, le regard de Marie-Madeleine, le regard du bon larron, le regard des transfigurés, et enfin partout le regard de la Charité. Le rappel des admirables conversions de notre temps, de celle de Psichari, de Charles de Foucauld, de Paul Claudel, d'Eve Lavallière, nous font espérer ; mais aussi les accusations de Gandhi qui ne voit plus l'Europe chrétienne, nous mettent en face de notre grande misère. Mais l'espérance ne vient pas seulement de ces conversions célèbres, elle vient aussi de ces paroles d'ouvriers, de ces douleurs secrètes, comme celles de ce petit chauffeur de camion, qui raconte le poids de sa maladie, et cet effort qu'il faisait pour repousser le désespoir : *Pour cela je m'allongeais sur mon lit... Et là, bien calé, je regardais le ciel et je cherchais le bon Dieu.*

Prédications qui viennent du cœur et cherchent à rallumer cette mèche, qui fume encore dans l'âme de la plupart des indifférents !

Henri Ferrare.

ROBERT LOUP, *Un apôtre de Jésus-Ouvrier*. Jules-Maximilien Schuh (1860-1930). Préface du rév. P. Gillet, O.P. Œuvre St-Augustin, St-Maurice. 235 p., 13 fr. 50 français.

Lorsque, quelques instants avant sa mort, les servantes de Jésus-Ouvrier demandaient à leur cher père et fondateur de prier pour elles dans le ciel, il eut cette réponse : « Je n'oublierai personne ; je déteste l'oubli... » Lui non plus ne sera pas oublié parmi nous. L'attachante biographie que M. Loup vient de consacrer à celui que l'on appelait tout simplement le Père Schuh contribuera certes à maintenir plus vivant son souvenir et l'exemple de ses vertus sacerdotales. Tous ceux qui ont connu M. Schuh diront en lisant ces pages : Comme c'est bien lui ! avec son inépuisable bonté, sa verve malicieuse, sa confiance extraordinaire en Marie, et surtout sa dévotion envers Jésus-Ouvrier qui fut la grande pensée de toute sa vie et qui lui inspira un zèle si entreprenant pour le salut de la classe ouvrière, à Paris, au Canada, à Genève. Vie mouvementée, traversée de dures épreuves, réalisant à la lettre le mot de saint Paul. « Nous n'avons pas ici de demeure permanente », et cepen-

dant, au milieu de ces vicissitudes, l'âme de ce prêtre respirait toujours la plus parfaite sérénité et portait la paix autour d'elle, car elle était fixée dans la paix immuable de l'union à Dieu. A travers le missionnaire, le directeur d'orphelinat et de séminaire, le conférencier de St-Nicolas, le curé de Ste-Clothilde et d'Hermance, M. Loup nous fait bien voir l'homme de Dieu et des âmes, et c'est pourquoi son livre fera beaucoup de bien. Souhaitons-lui la plus large diffusion.

Max Overney.

R. P. SEMERIA, Barnabite, *Marie, Idéal de Vertu*. Traduit de l'italien par le R. P. Desbuquoit. Casterman, Paris, 1936. 240 pp., 10 fr. français.

Trente et une lectures pour le mois de Marie. Elles sont pleines d'allant et de vivante piété. Elles sont éloquentes. Elles sont vraiment pratiques, en ce sens que, à chaque invocation des Litanies qu'elles commentent, elles présentent une consigne d'imitation de la Vierge dans l'action chrétienne, intérieure et extérieure.

Léon Barbey.

S. E. Mgr PAUL RICHAUD, *Notions sommaires sur l'Action catholique*. Spes, Paris, 1936, 72 pp.

Participation des laïques à l'apostolat hiérarchique, l'action catholique peut être entendue dans un sens large ou dans un sens strict, selon que cette participation est occasionnelle, « en service agréé », ou régulière, institutionnelle, « en service commandé » ; ou aussi selon que la participation porte indirectement, de loin, sur l'apostolat, ou bien au contraire directement et immédiatement. A l'aide de ces distinctions, Mgr Richaud précise les degrés multiples d'appartenance à l'action catholique. De nombreux exemples d'aujourd'hui et d'aujourd'hui illustrent l'idée très claire qui a inspiré cette utile plaquette.

Léon Barbey.

PAUL BADIN, S.J., *Principes d'Action catholique*. Bloud & Gay, Paris, 1937 ; 62 pp. 3 fr. français.

Formée d'extraits textuels des actes pontificaux de S.S. Pie XI touchant l'action catholique, son essence, son organisation, ses exigences, son domaine propre, ses rapports avec l'action politique et sociale, cette brochure est un syllabus concis et précieux par la valeur péremptoire de ses références.

Léon Barbey.

P. A. LEMONNYER, O. P., *Notre Baptême d'après S. Paul*. Editions de la « Revue des Jeunes », Desclée, Tournai et Paris, 10 fr. (arg. belge).

Ces pages ont paru dans la *Revue des Jeunes* ; la mort de l'auteur les a interrompues. Elles sont belles et de haute doctrine ; elles ont plu aux jeunes. L'auteur y montre toutes les richesses que le baptême dépose dans l'âme et comment saint Paul a su les exploiter, dans le frémissement tout proche encore de sa rencontre avec Jésus aux portes de Damas. Son exemple doit nous entraîner à les exploiter de même. Cet élégant petit livre de 60 pages est un cadeau qui plaira aux jeunes de quelque culture et qui réfléchissent.

Eugène Dévaud.

Divers.

E.-G. JENNY et G. NIEDERMEIER, *Les fraudes en Comptabilité, comment elles se pratiquent, comment elles se découvrent*. 1 vol., 188 p., traduit de l'allemand par J. Rieser expert-comptable, 1937. Dunod, édit., 92 rue Bonaparte Paris 6. 45 fr. (argent français).

Présenter d'une manière agréable, sans une avalanche de chiffres et considérations mathématiques, une étude serrée sur la comptabilité, tel est le tour de force réalisé par les auteurs de cet ouvrage.

Le lecteur puisera dans cette étude toutes les précisions techniques nécessaires sur la manière dont doit être conduit un contrôle de livres pour être efficace. Plus de 200 exemples, tirés de la pratique, illustrent toutes les fautes possibles. Des horizons imprévus sont ouverts aux administrateurs, juristes, contrôleurs, avocats, experts comptables, etc. sur les roueries auxquelles se trouvent quotidiennement exposées les entreprises.

Toute personne soucieuse de parfaire sa formation comptable, ou ayant une part de responsabilité dans la tenue correcte des livres d'une entreprise sera satisfaite d'avoir lu cet ouvrage.

Jean Blandin.

PIERRE-HENRI SIMON, *Les Catholiques, la Politique et l'Argent*. Collection Esprit, Paris, s. d.

Pour n'avoir pas à appliquer une justice sociale qu'un gouvernement Front populaire essaya en hâte d'établir dernièrement, les catholiques fran-

çais du XIX^e siècle se cramponnaient aux benoîtes idoles d'autorité, d'ordre et de tradition ; « ils s'attardaient dans les voies d'un paternalisme humiliant pour la dignité personnelle de l'ouvrier ». Même autour de *Rerum Novarum* on a pu parler de « conspiration du silence ». Beaucoup de catholiques et même des membres du clergé refusaient de s'inquiéter des problèmes des masses ouvrières : « bien peu prolongent leur vie d'oraison dans leur vie sociale » et l'on refuse également de croire « qu'il ne suffit pas pour l'ordre dans la cité que tous les chrétiens soient pieux et qu'il faut encore qu'ils soient intelligents ».

P.-H. Simon peut mécontenter certains responsables en démontrant cette carence des catholiques, mais sa démonstration jette une singulière lumière sur l'option politique de la classe qui souffre : droite ou gauche ? Car où est la justice, où sont les frontières du bien et du mal ? » Comment serions-nous autre chose que des chrétiens déchirés ? Peut-être n'y avait-il pas de raison plus pressante d'écrire ce petit livre, que de donner à quelques catholiques, engourdis dans leurs bonnes pensées, la conscience de ce déchirement, et de le faire comprendre à quelques incroyants de bonne foi. »

L'auteur n'est ni de droite, ni de gauche. C'est un chrétien aux idées avancées, co-équipier de l'hebdomadaire Sept disparu récemment, qui a une égale aversion du poing tendu et du défilé de ligueurs. Il croit à l'influence intellectuelle et au redressement « par l'intérieur » du désordre de la société. La quêtée maxime : « la Justice n'est pas de ce monde », tendancieusement exploitée, peut devenir une idée fausse. « Le règne de la Justice est pour tout de suite », pense P. H. Simon. Tous les véritables chrétiens pensent comme lui.

C. C.

RÉGIS JOLIVET, *Cours de philosophie*. 1 vol. in-8° écu, relié, de 4000 pages. Lyon, Vitte, 30 fr. français.

Le nouveau volume que nous devons à la plume heureuse et infatigable du doyen de la Faculté catholique de philosophie de Lyon, diffère notablement des manuels destinés aux élèves de l'enseignement secondaire. Quantitativement d'abord : nous sommes loin des énormes volumes que l'on fait ingurgiter aux futurs bacheliers ; M. Jolivet est très bref, trop bref serait-on tenté de dire, si l'on ne savait que son livre ne prétend pas remplacer les explications du professeur, mais au contraire, les suppose. Commentées, développées par le maître, les courtes phrases du « Cours » décou-

viront aux élèves les trésors de doctrines qu'elles renferment.

Qualitativement ensuite: alors que dans les manuels pour le baccalauréat, la métaphysique est réduite à sa plus simple expression, ici au contraire, elle occupe une place centrale, comme il se doit. D'inspiration nettement thomiste, elle ne pourra qu'éclairer et justifier les jeunes esprits. A cette école, les étudiants n'auront pas seulement préparé des examens, mais acquis une solide formation intellectuelle.

Enfin, échappant au désordre qui caractérise trop de manuels, M. Jolivet a fort heureusement divisé le sien en trois livres; le premier contient la logique formelle et la méthodologie; le 2^e, la philosophie spéculative, subdivisée en: philosophie de la nature (cosmologie, psychologie) et métaphysique (critique de la connaissance, ontologie, théodicée); le dernier livre enfin, nous propose une philosophie pratique: art, morale.

Les qualités bien connues des autres ouvrages du savant auteur, et qui se retrouvent en celui-ci, nous permettent de recommander chaudement ce nouveau « Cours de Philosophie ».

M. T.-L. Penido.

ANNIE RIVIER, *La vie d'Achille*. 1 vol. grand in-8°, 146 p., avec 51 illustrations, 7 fr. Librairie Payot, 1936.

Dans son beau livre sur *Eschyle et la Trilogie*, M. Georges Méautis insiste sur la nécessité absolue, pour qui veut comprendre les œuvres de la Grèce antique, de les lire dans le texte original. L'ouvrage même de l'éminent professeur de Neuchâtel ne peut être parfaitement goûté que par un lecteur capable de saisir les nuances d'un passage lyrique ou de tel mot auquel le tragique grec semble s'être plu à donner un sens ambigu.

Il n'est pas moins heureux que des hellénistes songent à ceux qui n'ont pas la faveur de lire Eschyle ou Homère dans le texte et qui méritent cependant, eux aussi, d'être invités à admirer des chefs-d'œuvres créés pour tous et pour toujours. Mario Meunier a mis à la portée de l'« honnête homme », qui ne saurait pas le grec, *La Légende dorée des dieux et des héros, les Légendes épiques de la Grèce et de Rome*. M^{lle} Annie Rivier a eu l'excellente idée de limiter son travail au héros de l'Iliade, Achille, et, en nous racontant la vie du Péléide, de résumer les épisodes principaux de l'épopée. Son dessein est parfaitement justifié par l'unité du poème homérique, qui hante un héros: Achille, et narre un drame: les conséquences funestes de la colère d'Achille. Sur la naissance, l'adolescence

et la mort du guerrier, l'Iliade ne contient que de brèves indications; M^{lle} Annie Rivier a pu les compléter en recourant aux poèmes cycliques. Tout en résumant et traduisant librement, elle a le grand mérite de conserver sa couleur au style homérique: les épithètes d'ornement, les comparaisons, qui ont l'ampleur d'un tableau, donnent l'impression à qui a lu le texte original de retrouver dans ce récit abrégé quelques-unes des grâces de la diction épique.

Mais ce qui importait plus encore, c'était de ne pas négliger les traits essentiels d'où se dégagent peu à peu l'idée que le poète a conçue de la destinée humaine et des rapports de l'homme avec les dieux: comment l'outrecuidance de Patrocle lui est fatale, comment Achille, malgré sa force surhumaine et l'amour maternel de la déesse Thétis, reste soumis à sa condition de mortel. Or cela aussi apparaît bien dans cette épopée réduite à l'essentiel.

Autre mérite, qui donne beaucoup de prix et de charme au livre de M^{lle} Rivier, le récit est constamment illustré et accompagné d'un commentaire en images empruntées aux peintures sur vases des VII^e, VI^e et V^e siècles. Voici, pour commenter la résolution prise par Achille de renoncer à la guerre, la célèbre amphore d'Exékias, qui nous montre le héros jouant aux dés; voici encore, face au récit de la démarche de Priam auprès d'Achille pour obtenir la dépouille d'Hector, le revers d'une coupe avec la légende: Priam arrive chez Achille. Ces nombreuses images, bien reproduites, animent le récit et ont surtout l'avantage de nous montrer comment les anciens Grecs lisaient l'Iliade et s'en représentaient les différentes scènes.

Donc un livre heureusement conçu, bien fait, et qui rendra de grands services. S'il fallait lui adresser une critique, ce serait la transcription un peu flottante en français de certains noms propres grecs. Pourquoi, par exemple, écrire toujours Hécabe au lieu de Hécabè, qui serait la forme grecque, ou mieux de Hécube, qui est la transcription traditionnelle héritée des Latins.

Ernest Dutoit.

E. FLEURY, *Morphologie historique de la langue grecque*. In-8°, 272 p., 35 fr. De Gigord, 1936.

Préparer un examen de morphologie historique du grec n'était pas chose aisée jusqu'ici. Pareil examen se fait, naturellement, sur la base d'un texte littéraire, une idylle de Théocrite, par exemple, dont les formes dialectales sont si variées et four-

nissent dans presque chaque vers un prétexte à explication historique. Or, le cours nécessairement condensé du maître le plus compétent ne pouvait fournir une réponse immédiate à tant de questions qu'un candidat inquiet et consciencieux devait se poser. Il recourait alors au *Traité de grammaire comparée* de Meillet et Vendryès ou plus souvent encore à l'excellent ouvrage allemand de Kieckers. Mais la consultation était lente et parfois difficile.

Maintenant, les candidats aux grades universitaires disposent, grâce à l'ouvrage de M. Fleury, d'un manuel clair, bien ordonné, abondant en explications. Un chapitre délicat de la morphologie historique du grec est assurément celui des pronoms, à cause de l'extrême diversité des formes dialectales. Or, rien de plus net que les tableaux dressés par M. Fleury. On voit d'un coup d'œil, par exemple, les différentes formes que prend le pronom personnel de la deuxième personne, à tous les cas de la déclinaison, chez Homère, Alcée, Théocrite.

Mais ce qu'il faut louer surtout dans un tel ouvrage, c'est qu'il donne véritablement l'intelligence intime de la langue grecque. Aussi profitera-t-il autant aux professeurs qu'aux étudiants, et j'entends surtout les professeurs de gymnase. Même s'ils n'accablent pas leurs élèves d'explications philologiques, ils sauront du moins pour leur compte, ce que représentent ces curiosités que les éditions scolaires se donnent l'air d'expliquer en disant : forme homérique, forme éolienne, forme dorienne. Forme homérique... Très bien, mais ce n'est pas une fantaisie de poète ; Homère l'a tirée, cette forme, du langage existant. Comment s'explique-t-elle ? C'est cela qui est intéressant, et non pas cette étiquette trop commode. Or, on peut affirmer, à l'éloge de cette nouvelle morphologie historique, qu'elle est faite de manière à donner promptement une réponse claire et sûre — et nuancée aussi, avec toutes les réserves qu'imposent les problèmes non résolus — à une curiosité non seulement légitime, mais nécessaire.

Ernest Dutoit.

GAETAN BERNOVILLE, *Le Bienheureux Michel Garicoïts*, 1 vol., 234 p. De Gigord, Paris.

Un saint basque. Le fondateur de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram. Un homme rude d'un pays de montagnes ; stature en proportion avec ces montagnes ; volonté aussi, de pierre comme elles. Mais un cœur franc, que la grâce a rendu, non pas mou, certes, mais rempli d'un amour qui ne sait que donner et s'immoler.

Religieux d'une patience obstinée, d'une obéissance infrangible, et qui cependant parvient à ses fins, aux fins de la Providence plutôt, dans l'obéissance et par la patience. Admirable vie, écrite avec amour par un maître de la plume, basque lui aussi. Lecture qui, à la fois, nous rend honteux de notre mysticisme amoilli et nous réconforte par l'entrain avec lequel il répète son refrain favori : « En avant, toujours ! » Il n'y va pas par quatre chemin pour « secouer les poules mouillées ». Sermons et conseils étaient chez lui d'un sel non affadi. A lire sa biographie, nous en goûtons encore la saveur.

Eugène Dévaud.

RENÉE ZELLER, *La Société de Marie réparatrice et sa fondatrice, Emilie d'Oultremont*. 1 vol., 208 p. Desclée de Brouwer, Paris, 12 fr. (argent français).

C'était une très grande dame de l'aristocratie wallonne. Mariée, mère de quatre enfants, elle mène de front ses devoirs de mère, d'épouse, de femme du monde et l'abandon à Dieu de l'ascétisme le plus mortifié. Son mari la laisse veuve à 29 ans. Elle fonde alors un Ordre discret de vierges qui se vouent à la réparation des injures et des oublis envers l'amour méconnu de Jésus, tout en se vouant sans défaillance ni négligence à l'éducation de ses enfants. Ses deux fils s'établissent ; ses deux filles entrent en religion sous son obédience. Est-ce la tranquillité ? Non, car les épreuves fondent sur elle, dont la plus douloureuse fut une dérélition effroyable de Dieu qui dura presque jusqu'à sa mort et lui fut un enfer, en vérité, le désespoir en moins, encore qu'il lui sembla souvent qu'elle allait y succomber. Ses deux filles moururent après des maladies cruelles. Ses directeurs la délaissèrent ou lui furent enlevés. En 1878, elle s'éteignait, hors de ses maisons, à Florence, dans la paix enfin obtenue. C'est l'histoire d'une belle âme que nous a contée M^{me} Zeller, d'une plume alerte, subtile et vivante, l'histoire aussi d'une phalange de ces saintes réparatrices si nombreuses aujourd'hui, auxquelles le monde doit de ne pas être broyé sous les coups de la juste colère de Dieu.

Eugène Dévaud.

MARIE GASQUET, *La Vénérable Anne-Madeleine Remuzat*. Collection « Les grands Cœurs », 208 p. Flammarion, Paris, 12 fr. (argent français).

C'est la vie d'une grande « expiatrice » du commencement du XVIII^e siècle. Jésus se l'acquitt

dès qu'elle eut douze ans, et la chargea de réparer un double péché contre son amour, celui du Jansénisme qui restreignait l'abondance et l'efficacité de ses grâces, celui de la débauche et de la folle vie qui abusait de sa miséricorde et de sa bonté. Si jeune qu'elle fût — elle mourut à 33 ans — elle devint la conseillère écoutée des petits et des grands de toute la Provence, et spécialement du saint évêque de Marseille, Mgr de Belzunce. Elle continua la mission de sainte Marguerite-Marie, répandant la dévotion au Sacré-Cœur,

fondant l'archiconfrérie de l'Adoration perpétuelle. Elle est une des gloires de l'Ordre de la Visitation, gloire de sainteté, gloire littéraire aussi, car elle écrivait, sans y penser le moins du monde, dans cette magnifique langue que le XVII^e siècle venait de lui léguer. M^{me} Marie Gasquet, qui excelle dans l'art de tracer des portraits féminins, ne s'est pas montrée, en ce beau livre, inférieure à elle-même ni à son sujet.

Eugène Dévaud.



