

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



XIII^{me} ANNÉE - N° 1 - JANVIER-MARS 1938
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 1 :

A.-J. BATAILLARD	<i>Découverte du pays de Fribourg</i>	1
LÉGENDE	<i>Manifestations artistiques romandes</i>	23
ALEXANDRE CINGRIA	<i>Hommage au peintre Stanislaw Wyspianski</i>	25
E.-B. ALLO, O.P. prof. à l'Université de Fribourg	<i>Le jansénisme et sa condamnation</i>	34
NELLY FERRERO	« <i>La femme</i> » de Gertrude von Lefort	57
MICHEL SEUPHOR	<i>Poèmes de Friedrich Hölderlin (1770-1843)</i>	70
CHARLES JOURNET	<i>La juridiction permanente ou pontifical : Le pouvoir déclaratif et le pouvoir canonique ; l'assistance promise au pouvoir juridictionnel</i>	80
STANISLAW WYSPIANSKI	<i>Carlons de vitraux :</i> 1. Etude pour le vitrail de la Pologne 2. Boleslas le Téméraire	1 32
BIBLIOGRAPHIES	<i>Antiquité et christianisme — Philosophie de la culture — Médecine et morale — Institutions religieuses — Pédagogie — Romans, etc.</i>	118

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



Découverte du pays de Fribourg

Classe de géographie

Durant des après-midi interminables, favorables aux miracles et qui, à distance, semblent toutes grises et identiques, sans poids et sans durée, à l'école primaire d'un petit village vaudois, des enfants apprenaient un certain nombre de choses dont la géographie (la jographie, comme ils disaient).

Sur un ton monotone de récitant, ces enfants énuméraient de mémoire les noms des cantons de la Suisse dans un ordre déterminé : leur date d'entrée dans la Confédération Helvétique. Ils indiquaient aussi le chiffre de la population de chacun de ces petits Etats, signalaient la langue qui y est parlée, la religion qui y est pratiquée.

Ces petits Vaudois nourrissaient secrètement une jalousie à l'égard du canton de Berne qui reste le canton le plus peuplé de la Suisse, bien que dégarni des terres de Vaud et d'Argovie. Sans doute, le canton des Grisons est encore plus grand, mais si éloigné. Et le Tessin avait des allures de fantaisie. Argovie est le berceau de la puissante famille des Habsbourg et dans le livre d'histoire, l'on voyait une gravure de la Tour d'où est partie cette dynastie.

On parlait longuement à ces écoliers de Berne, de Bâle, du Tessin et de la sorte d'hoirie qu'était ce pays, mais on gardait une curieuse réserve à l'égard de Fribourg et du canton de Fribourg. Pourquoi ? C'est pourtant le canton contigu.

Ces deux pays vivent étrangers l'un à l'autre.

Il fallait bien dire à ces enfants protestants que le canton de Fribourg est resté attaché à la foi catholique, mais on leur laissait entendre que c'était là un phénomène étrange, et même un peu

fâcheux. Ceux qui avaient bon cœur étaient sincèrement affligés de ce qu'ils tenaient pour une capitulation de l'esprit.

J'étais sur les bancs de cette école.

* * *

Malgré le voisinage des deux pays et la communauté de langue, a-t-on jamais vu un Vaudois authentique se montrer curieux de Fribourg ? Un souvenir simplement humain de ce pays qu'on traverse dans des trains rapides pour aller en Suisse allemande, est-ce trop demander ? Et pourtant, des soldats vaudois ont le souvenir de campements en pays fribourgeois, mais ces souvenirs ne comptent pas, étant seulement significatifs de l'esprit militaire.

On traverse Fribourg sans plus se soucier de cette ville prodigieuse que d'une gare de triage, disons Renens.

Vers la Chartreuse de la Valsainte

On n'aborde pas Fribourg, comme ça, d'un coup, en montant dans un train pour en descendre au milieu de la ville. Il faut prendre plusieurs trains, en changer, s'arrêter dans de très petites villes qui ne se soucient pas des voyageurs et encore moins, si possible, des touristes. Devant cette absence totale de l'empressement coutumier des lieux de villégiature, seuls ceux qui savent que la manière distante et respectueuse est la forme la plus haute, la plus noble de l'hospitalité, résistent à l'envie de repartir immédiatement. Les touristes ont tous dû être, depuis longtemps, désarmés, découragés par ce manque d'effusions faciles et sans motif profond, par l'absence des complaisances et commodités de l'esprit ordinaires.

Ici, pas de conciliabules féminins autour des fontaines, ou masculins aux abords des laiteries. Lorsque les femmes se mettent à la fenêtre, ce n'est pas pour parler avec leurs voisines, mais pour regarder le temps qu'il va faire, secouer des tapis ou faire des signes mystérieux dans le ciel.

Je m'arrêtai d'abord dans un village qui, à l'arrivée, me parut absolument désert. La gare était livrée à une seule jeune femme en tablier bleu pâle, délavé par beaucoup de lessivages. Le ciel vibrait immensément, tout empli de soleil et de beauté.

Les villages fribourgeois sont de couleur brune et ocre. De temps en temps, on voit une maison neuve dont la couleur trop fraîche attire l'œil, mais on est sûr qu'elle s'efforce à trouver la couleur des autres bâtiments et l'on ne doute qu'elle n'y arrive très vite. C'est là un travail que les forces de la nature réussissent promptement.

Ce tablier bleu dans cette gare déserte, ces appareils d'aiguillage qui sont comme des poids au bout d'un manche, au loin le geste semi-circulaire et sans bruit d'un faucheur, cela donnait quelque sentiment insoutenable, irrespirable, trop fervent...

Pour retrouver un peu de tranquillité et d'assurance contre ce monde, il ne restait plus qu'un secours : Dieu...

* * *

J'empruntai bientôt une automobile postale de montagne, le véhicule le plus silencieux qu'il m'ait été donné d'emprunter, souple sur les routes et lisse — glissant étant un terme impropre à rendre ce que je veux dire — conduit par un chauffeur plein de réserve et de race affinée. Il ne parla à aucun des voyageurs et ne répondit même pas aux questions que certains lui adressaient.

Nous touchions des villages silencieux, eux aussi, et calmes comme la mort ou la vie lorsqu'elle est à son paroxysme, et qu'elle semble prête à éclater comme une corde de violon trop tendue.

Avant d'atteindre son point d'arrêt, le conducteur lançait un avertissement qui ne troublait pas du tout le village et n'effrayait même pas les poules. Les chats ne tournaient qu'à moitié la tête par souci de prudence et continuaient furtivement leur chemin.

A peine le véhicule s'était-il arrêté, qu'une femme grave au sourire apaisé, toujours le même genre de femme, sortait d'une maison qu'une plaque et une inscription désignaient comme un bureau de poste. Cette femme s'approchait de la voiture, échangeait quelques mots avec le conducteur, lui remettait un sac postal, des lettres, en recevait, tout cela sans un regard comme si ce n'eût pas été utile, dialogue simple et essentiel comme il pourrait l'être avec un ange...

Quand ce n'était pas une dame, c'était un gamin qui venait à la voiture. Un enfant grave, sans l'exubérance naturelle aux êtres de son âge, un être de montagne.

Nous avons côtoyé une vallée assez profonde au fond de laquelle on voyait un lac qui ne paraissait ni plus artificiel ni moins que n'importe quel autre lac de montagne. Les sapins des rives étaient peut-être un peu plus foncés que les autres, colorés sans doute des obscurités qui environneront la fin de ce monde.

Un voyageur obligeant m'apprit, sans que je lui eusse rien demandé, qu'il s'agissait d'un lac artificiel, de création toute récente et destiné à fournir de la force électrique aux villes de la plaine. « C'est bon pour la contrée, ça fait un embellissement et un but de promenade » ajouta-t-il avec satisfaction et presque aussitôt, il descendit, arrivé chez lui sans doute.

Rien, pas même un examen sérieux, ne peut déceler l'artificiel de ce lac qui n'enlaidit pas du tout le paysage et qu'on pouvait s'attendre à trouver là de toute éternité.

Le soir approchait dans une beauté incomparable, tout le paysage était vaste, profond, silencieux, avec les mystérieuses résonances du silence, des choses qui se calment, s'apaisent ; les secondes étaient lourdes comme des siècles...

Il me fallut bientôt changer de véhicule, emprunter une voiture plus légère afin de poursuivre la route jusqu'au monastère chartreux de la Valsainte, car le chemin va se rétrécissant et monte jusqu'à plus de mille mètres avant d'atteindre son but : la Chartreuse.

Cette ascension vers l'altitude déjà froide purifie, comme lorsque avant de prendre un bain dans un lac on se dévêt derrière un peuplier qui chante, et qu'un coup de vent plus violent rafraîchit, allège, avant l'entrée dans l'eau.

Les dernières maisons de la vallée dépassées, on reste seul sur la route avec le bruit de la voiture qui fait son dur travail. On s'éloigne des autres bruits, à moins que ce ne soit eux qui s'éloignent... On change ainsi de climat et l'on remarque le changement, car si l'on est dans la torpeur ou la convoitise des choses de ce monde, on n'atteint jamais d'un seul coup un véritable et pur climat spirituel. Il faut d'abord le désirer, puis le chercher dans l'absence, le silence, puis être digne de ses prémices, puis le connaître, le vouloir, s'y attacher, s'y soumettre et continuer dans la voie étroite, refaire sans cesse sa conquête à force de désir, d'humilité, d'amour, de larmes...

Sur ce chemin de la Valsainte, l'on doit, pour un temps, rompre avec les artifices du monde et avec son agitation, subir l'épreuve ardue de la grandeur et l'ample silence de tous les renoncements, la traversée de la Mer Rouge, du Désert.

En parcourant du regard l'admirable paysage qui est au-dessous et en arrière, l'on goûte la douce et perfide mélancolie qui naît de l'incapacité où l'on est de saisir, cerner ou seulement définir la douce, l'abondante ouate dont est faite la brume qui emplit le paysage durant ces moments d'éternité, longs, tendus, indiciblement beaux.

Il semble que, si à certains moments inopportuns, l'on tentait d'emprunter ce chemin pour aller « n'importe où, hors du monde », l'on ne pourrait poursuivre; ne faudrait-il pas se retourner et redescendre, car le passage nécessaire dans ce silence est, je n'ose dire à la mesure de l'esprit qui régit une Chartreuse, mais indubitablement du même ordre spirituel. L'attirance ou la défiance pourraient, l'une ou l'autre, être multipliées autant de fois qu'il le faudrait...

On le vit bien à l'arrivée devant la porte. Le chauffeur donna quelques coups de trompe, nous nous avançâmes mais il nous fallut attendre, violemment attirés par la joie de pénétrer dans l'enceinte du monastère et talonnés par le désir de nous enfuir, de faire comme des enfants, compter jusqu'à trois et s'il n'y a pas eu de réponse l'interpréter comme un ordre du destin, et fuir, fuir...

Refuge à la fois désert et animé, élégant et parfaitement dépouillé, grave sans romantisme ni faiblesse, en même temps qu'humain tout baigné dans la lumière de l'Amour.

J'ai dit tout et rien de ces lieux. L'essentiel, en ces matières, n'est pas ce qu'on peut dire, mais que chacun y aille voir, c'est mon plus ardent souhait.

Campagne fribourgeoise

Je ne sais plus comment je me trouvai tout à coup au carrefour de deux routes: l'une vers Lausanne, l'autre vers Fribourg. J'étais comme ces eaux qui hésitent entre le Nord et le Sud.

Non sans émotion, je partis pour Fribourg.

Il y avait une distance de près de trente kilomètres, mais je choisis de faire ce chemin à pied.

Quel pas léger ! sous un ciel grand ouvert — c'était dans une large vallée, — sur une route faite de durs cailloux de roche bleutés, bordée de haies bien taillées.

Les paysans que je rencontrai sur la route ou en traversant les villages n'étaient pas de ces gens trop bien assurés moralement et matériellement, sceptiques sur les intentions désintéressées des passants. Ils ne portaient pas un œil soupçonneux sur le voyageur insolite qui, à notre époque, ose aller à pied, doutant que ses moyens ne soient avouables.

On me saluait d'un salut digne, d'homme à homme. Seuls les cantonniers ne me saluaient pas. Ils ne peuvent pourtant pas saluer tout le monde ! Ou bien seraient-ils tous misanthropes ? J'ai été souvent dans la nécessité sur les routes de France de les interroger, et tous étaient d'humeur bien mélancolique.

Les enfants fribourgeois que je vis étaient lents et graves. Je pensais à ces enfants que Notre Seigneur avaient appelés près de Lui, lors de ses pérégrinations en Terre Sainte : sans doute ils devaient retourner jouer près des fontaines ; mais, au plus vif des jeux, pouvaient-ils encore hausser la voix jusqu'à l'aigu ? j'imagine qu'elle restait voilée par le souvenir de lourds secrets, que leur colère s'arrêtait brusquement, pour s'évanouir dans un sourire...

* * *

Dans la campagne fribourgeoise, il n'y a pas trop de ces fontaines compliquées et ornées de géraniums à l'odeur âcre qui ont tant d'importance en Suisse.

Le soleil baissa, prit des teintes d'or foncé, devint plus clément, perdit son intensité de métal chauffé. J'éprouvai le besoin de me rafraîchir, de me renouveler sous les effets toujours imprévus de l'eau.

* * *

Le baptême qui procure une nouvelle vie n'est pas seulement une figure mais bel et bien une réalité, jamais je ne le compris comme ce jour-là.

En traversant une forêt fraîche, à la haute frondaison de bois clair, je vis un ruisseau à l'écart de la route. Je traversai un terrain moussu et souple, couvert de petits éclats de soleil et de feuilles mortes bleues.

Ce ruisseau était calme, frais, d'une clarté un peu dure.

Un petit pont à dos rond l'enjambait et gardait sous sa voûte froide une odeur de feuilles mouillées, chargées de vase ; certaines de ces feuilles se couvraient d'un tuf qui les solidifie et leur épargne la corruption et en fait des pierres étranges. Cette odeur de pierres humides, de feuilles mouillées est commune à tous les ponts de pierre et parfois aux tunnels.

* * *

Ce bain me fut très bienfaisant. Je m'y lavai le corps et l'esprit. Si, depuis le premier homme, nous portons un cœur irrémédiablement souillé, nous n'avons pas le droit de nous en satisfaire, mais il serait vain de vouloir nier une fraîcheur, une nouveauté indicible qui sont dans les choses et que les yeux, fenêtres par lesquelles le péché entre en nous, disait saint Jérôme, peuvent parfois appréhender avec innocence.

* * *

Lorsque je retrouvai la route, je vis un poteau indicateur avec ce nom qui m'étonne depuis que je le vis pour la première fois sur un atlas : Vuisternens-en-Ogoz. Vuisternens pourrait être situé en n'importe quel pays de langue française, mais Ogoz ! ce nom a une résonance barbare. Ce pourrait être un nom viking ou africain. Je cherche une explication chez un érudit et je trouve celle-ci : Ogoz viendrait de haut, et serait le nom du « pays d'en haut ». Je n'aime pas cette explication. Pourquoi ne pas dire : on ne sait pas, ça se perd dans la nuit, dans les récits, dans les légendes ; ou : ça vient des grandes époques lorsque des moines sortis d'Irlande parcouraient le continent, baptisant chrétiennement les lieux et les humains, lorsque de grands mouvements se faisaient, des sortes de transhumances motivées par des miracles, des saints, des fêtes, des sanctuaires, des faux prophètes, des hérésies.

L'érudition se justifie parfaitement. Elle est instructive lorsqu'elle retrouve la vie, remonte haut dans les explications et

par des voies sûres, mais elle doit savoir s'arrêter au moment où elle touche au cœur des choses. Trop souvent, elle s'obstine jusque par delà, arrive à l'ennui, à la mort. Le lyrisme n'est pas interdit — utile au contraire — à l'érudition, mais elle ne doit pas poursuivre les phantasmes, les fantômes, au risque de passer de *l'autre côté*.

* * *

Je n'ai rien dit des villages que je traversai et ne saurais rien en dire, ne m'y étant pas arrêté, ou fort peu, et seulement dans les cafés et auberges pour y boire et manger.

On croit volontiers que les cafés et auberges ne donnent aucune idée vraie du pays, mais c'est une erreur. Ainsi, dans un village important — presque un bourg — du pays fribourgeois, dans une grande salle d'auberge, où vaquait une servante vêtue de noir, avec un tablier blanc bordé de dentelles, j'ai vu, accroché entre des panneaux-réclame d'apéritifs, des diplômes de bon tireur, de chanteur, de joueur de quilles, j'ai vu, dis-je, la reproduction en grand format d'une Crucifixion de je ne sais quel peintre, mais important sans doute puisqu'il avait eu les honneurs de la lithographie populaire. Voilà qui est plus significatif qu'on ne pense d'un état d'esprit car, je répète que c'était dans une auberge importante, à nombreuse et diverse clientèle et non pas dans une petite auberge familiale où l'aubergiste et sa famille mangent dans un coin de la salle, y veillent, y font de la T.S.F., travaillent à de paisibles travaux : couture ou tricot ; il y a même parfois une machine à coudre ; les enfants, les coudes haut posés sur la table apprennent leurs leçons, lisent Jules Verne ou feuillettent des magazines illustrés.

* * *

A presque tous les carrefours du pays fribourgeois et dans tous les villages, il y a un crucifix. On serait tenté de croire qu'ils y sont depuis longtemps, car l'on se demande qui serait assez fervent, aujourd'hui, pour dresser un crucifix devant tant d'automobilistes fous, d'escrocs coureurs de grands chemins. Eh bien ! si l'on y regarde d'un peu près, on constate avec surprise que certains de ces mémoriaux ont été érigés tout récemment. Vivent ces populations !

* * *

Je n'ai pas fait mention des chapelles qui sont au bord des routes. Elles portent à leur fronton des injonctions qui font de nous, et souvent en dépit de nous-mêmes, des pèlerins. Elles sont fleuries, donc vivantes, agissantes, nécessaires et l'on obéit avec joie à leurs invocations, l'on y joint sa prière. L'on devient, l'on n'est bientôt rien d'autre qu'un pèlerin.

Notre chemin est ainsi jalonné, peuplé de tout un monde de saints, de mémoires, d'apparitions, de miracles; cette route a été pour beaucoup un peu une route de Damas. Tout cela rend le voyage bienfaisant, remplace avec une heureuse efficacité nos habituels soucis et porte notre réflexion sur un plan déterminé...

On n'atteint pas sans difficulté à la liberté, à l'aisance dans ce mode de vivre et de penser; mais l'effort à faire n'est pas grand et l'on trouve profondément absurde cette opinion trop répandue que notre être, notre esprit seraient changés depuis le moyen âge, que notre âme serait désireuse de se développer, d'élargir son horizon au delà du christianisme. Les ténèbres, désireuses de tirer profit de notre sensibilité, voudraient se faire accepter pour de la profondeur.

Notre époque, qui refuse le surnaturel chrétien parce qu'il implique un choix dur et définitif, une discipline, a un goût extrême pour le surnaturel facile et de basse origine qui traîne partout. Il suffit de se baisser pour le ramasser, il n'exige rien: ni choix, ni doctrine, ni discipline, ni refus; s'offre et se reprend sans difficulté.

On me dira: il y a un haut lyrisme qui est partout, imprévisible et ardent. J'y consens, j'applaudis, mais je réponds que l'on ne doit pas confondre. La vie surnaturelle est une conquête, le lyrisme est un don.

* * *

Depuis des heures, je marchais, presque toujours sous l'immense ciel ardent et frémissant de soleil, et j'éprouvai le besoin de me reposer quelque peu. Pour cela, j'avisai une haie dans un champ, en retrait de la route. L'herbe y était courte. Je m'accotai à la haie. Ce champ et cette haie étaient proches d'une ferme que je découvris dans des arbres.

Des domestiques de la ferme, jeunes et vieux, qui rentraient des champs passaient près de moi et me saluaient gravement et cordialement. Jamais je n'oublierai cette sorte d'amitié de travailleurs obscurs, à l'adresse d'un voyageur inconnu qui se repose au bord d'une route.

Ces paysans fribourgeois ne croyaient pas devoir me porter envie pour le repos que je prenais. Pour eux, je n'étais qu'un homme qui va dans la vie comme il croit devoir y aller, qui est dans ce pays, assis dans ce champ parce qu'il est fatigué et que son sort l'a mené ici et non ailleurs, mais qui n'est pas pour cela indésirable ailleurs. Ces gens ne pensaient pas que le fait de se promener quand d'autres travaillent prouve que l'on soit un paresseux suspect.

* * *

Durant ce voyage je me suis toujours efforcé de répondre de mon mieux au salut des gens ; dans l'ordinaire de la vie, je n'y veille pas moins. Mais par malheur, il faut déplorer de n'avoir que très rarement le ton exact pour chacun. Répondre juste est terriblement difficile. En cherchant bien, en faisant des essais, peut-être pourrait-on donner un salut conforme à ses sentiments, mais il faudrait avoir cette latitude d'essayer et l'idée seule est grotesque puisqu'il importe de répondre sans délai, sans retard ni hésitation. Tous nous souffrons de cet éloignement les uns des autres, de ces malentendus d'approche, c'est une des conséquences de la haine de Caïn pour Abel. Il faut attendre, sans trop d'incidents et de maladresses, la réunion dans un ciel annoncé par Dieu qui ne demande qu'à tenir ses promesses rédemptrices...

Approches de Fribourg

La vallée s'est considérablement élargie. Au loin, on voit les Alpes qui n'ont pas l'allure grandiose et saisissante qu'elles ont de près.

Si l'on est proche des montagnes, on leur découvre des sortes de maladies de peau, d'éruptions, mais de loin, on les croit lisses, bleues si elles n'ont plus de neige, et immaculées si elles sont nei-

geuses, et on leur trouve une puissance redoutable qui fait songer à celle de l'Esprit.

Tout ce que font les montagnes: brumes, nuages, tempêtes de neige, froids soudains, avalanches, coups de tonnerre, éboulis, tout est imprévisible et incommensurable; mais rien n'approche de leur silence, de ce silence immense des montagnes, mille fois plus profond que tous les bruits de la vie.

L'être quelque peu attentif au secret du monde, l'homme le moins alpiniste-excursionniste qui soit, ne peut pas ne pas en avoir le souffle arrêté et tous les mouvements du cœur suspendus...

C'est cela le sublime, peut-être. Mais qui croit au sublime? On vous répond que le sublime n'est pas naturel. Pas naturel? Si! mais on confond naturel et naturalisme. On veut à tout prix humilier l'âme devant l'instinct.

Dans un petit opuscule admirable qui n'a pas l'audience qu'il mériterait, mais qui fait la joie de quelques-uns: *Pendeloques Alpestres* de Charles-Albert Cingria, je trouve ceci:

J'ajouterai qu'il n'y a que la montagne qui apporte des enseignements dont les humains ne sauraient se passer. On a beau dire qu'on est de la plaine et que, à cause de cela, on aime la plaine, faisant de cette position un dogme, ajoutant au surplus, qu'elle est celle d'un tempérament classique: on ne vaut rien: on est juste bon à faire de l'esprit, ou des pirouettes et des grâces, ce qui est trop facile: on ne comprend rien à l'épître de saint Jude, rien à l'Enfer de Dante, rien au Festin de Pierre: rien aux vesticalités sévères de la grande histoire et de la vie.

Et puis aussi, il est faux que le tempérament classique soit de plaine. Le grand drame espagnol veut la montagne — le satin dans la montagne —, Pétrarque veut la montagne. Et que dire de la Grèce qui est tout dans ce qui nous motive et qui n'est pas un pays de plaine. Il ne peut aussi y avoir de raison — non de raison discursive: de raison agie, de syllogisme gravi — qu'à la montagne.

Ou alors, maintenant, si l'on ne refuse pas le mot sublime, on le décerne à une chanteuse réaliste. Pourquoi redoute-t-on le sublime? parce qu'on ne voudrait plus de la grandeur qui est un climat trop dur et dépouillé. Afin d'être sensible au sublime, il ne faut pas craindre l'héroïsme, l'amour...

Il faut, il est primordial de croire au sublime.

* * *

Je suis toujours sur la grand'route, à marcher, mais le paysage s'est élargi de trente ou quarante kilomètres à droite et d'au moins cinquante ou soixante à gauche, d'un côté jusqu'au Jura bleu sombre et à la ligne molle et parfois absente; de l'autre côté, jusqu'aux Alpes aux sommets blancs et brillants. Je ne me soucie plus guère de la route, beaucoup moins qu'auparavant et je suis projeté de tous côtés. La route n'est plus toute-puissante, n'est plus la nervure principale du paysage. La route est redevenue une piste conduisant d'un lieu à un autre.

Du regard, je fais de longues randonnées, tout au long du Jura, retournant en France par les fentes, évoquant ces monts, ces collines, ces forêts qui descendent jusqu'aux vignobles bourguignons. Je vagabonde dans la plaine, le train m'emmène à toute vitesse, je retrouve le goût des toasts que l'on mange au wagon-restaurant quand on a un peu froid devant la grande portière, et que l'on traverse des forêts où des paquets de neige restent longtemps aux pieds des arbres; je songe à Paris, puis je gravis les Diablerets là-bas, ce gros dos; je vois le Moléson qui ressemble aux montagnes des primitifs flamands avec une nativité dans un coin ou un ascète à barbe blanche dans une grotte; je suis dans une petite pension au bord de la Seine où un ami très cher me parle de Dieu, de sa hâte de mourir et je pleure en songeant aux sublimes Promesses... et mes pas me portent sur cette route de la campagne fribourgeoise. Dois-je regretter cette distraction qui annule ce simple devoir, cette démarche...

C'était silencieux et dépeuplé.

Mais bientôt, je fus rejoint et devancé par une dame qui se hâtait de telle façon que j'en conclus qu'elle devait se rendre vers une gare pour un train proche. Je marchai encore sans voir de gare, la dame se hâtait toujours. Sans doute, allait-elle à la ville.

En effet, la ville était proche.

Je traversai un pont neuf magnifique, placé sous l'égide de Notre-Dame.

Il y avait, allant et venant sur ce pont, des gens sans chapeaux et qui avaient aux bras des paniers; des enfants s'essayaient à monter à bicyclette. La dame avait pris de l'avance.

Au-dessous du pont, dans les sables de la Sarine, des enfants couraient, jouaient ; on les voyait comme des fourmis, couleur d'un pain mal cuit.

La ville était toute proche, mais ne se signalait par rien d'autre que ces détails. J'aime cette discrétion d'une ville qui ne croit pas devoir signaler son approche par une débrailé indigne ou d'affligeantes odeurs.

Je contournai un bois dont un côté était blessé à vif par une route en construction. Puis, je vis des planches de sapin entassées. Puis ce furent des maisons à étages, un tramway à son point terminus.

Fribourg !

On arrive ainsi, et l'on croit pénétrer de plain-pied dans la ville, non pas déçu mais surpris de cette apparente facilité.

Il me fallut bientôt convenir que Fribourg ne se livre qu'au moment où elle juge devoir le faire. Quand ce moment se présente-t-il ? Je ne sais... Peut-être le soir, à la tombée de la nuit, quand les cloches nombreuses prennent la première place dans les bruits, lorsque s'élève une rumeur de prières, lorsque les légions d'anges prennent leur garde.

Le tramway qui attendait près des planches entassées sonna pour annoncer son départ. J'ai sauté dedans. Il allait dans la ville.

En face de moi vint s'asseoir un être au visage criblé de taches de rousseur, compliquées de traces de petite vérole et le visage de cet être était, en outre, affligé d'un tremblement nerveux. Cette agitation spasmodique me donna un certain malaise. Fasciné par cette face, je ne vis absolument rien d'autre que la vie extraordinaire et multiple de ce visage. L'on est parfois, ainsi, absorbé, fasciné par un détail que l'on découvre ; on voudrait le comprendre ou le sentir... Rien, ni aucune parole, ni aucun souci ne peut nous distraire ou nous détourner. On se laisserait plutôt écraser, tuer, foudroyer, là sur place devant un mystère vivant...

Aspects de Fribourg

Descendu de ce tramway, je traversai un jardin public afin de me rendre à un bureau de poste. Il y avait dans ce jardin des

multitudes d'enfants courant dans tous les sens et une fontaine assez haute fleurie de géraniums.

Bien que le soleil fût couché, le ciel était encore brillant, mais commençait à tirer de l'horizon de beaux nuages gris-noir pour son enveloppement nocturne.

Des oiseaux déjà apaisés se désaltéraient une dernière fois dans la fontaine et se levaient en gonflant les ailes pour se laisser mouiller par une poussière d'eau. Ils ne craignaient plus les enfants qui, eux aussi, s'apaisaient.

Les voix des enfants perdaient de plus en plus leur acuité, et cette acidité qu'elles ont au milieu du jour, lorsque le soleil est aussi éclatant qu'elles. On ne comprenait pas plus leurs dernières querelles que celles des oiseaux.

Las et un peu étourdi par cette journée, ces bruits, je restai dans ce jardin, immobile et satisfait que d'autres fissent tant de vacarme, suppléant ainsi à ma lassitude...

La nuit était venue, sournoisement. Les enfants avaient tous disparu dans les sombres couloirs des maisons voisines.

Je ne connaissais personne. Utile à rien, j'aurais pu disparaître, humé par le pavé, transformé en une torche lumineuse et emporté par les nuages, réduit en poussière par la foudre, enlevé par des anges ou des démons, tandis que pas une feuille d'arbre n'eût tressailli, pas une personne dans le secret d'une chambre n'eût poussé un soupir ou proféré une brève exclamation... Mais si je m'étais suicidé là, sur cette place, il y aurait eu dans cette ville quelques chrétiens qui auraient su prier pour « une âme », une âme sans nom ni visage ; tandis qu'un être qui se suicide à Paris, n'a pour lui que le sourire désabusé de créatures qui prétendent connaître le peu de prix de la vie. A Montreux, à Chantilly, à Lausanne, le suicide n'est que l'action qui souille une chambre, gâte une journée et indispose des hôtes difficiles. Le tout est d'escamoter adroitement le corps. Comme lorsqu'un malade s'oublie jusqu'à mourir dans une clinique élégante ou dans un hôtel.

* * *

Qu'il pleuve ou qu'il fasse beau temps, cela importe peu à Fribourg, l'aspect de la ville ne change guère. Ce n'est pas le cas pour d'autres villes. Marseille, par exemple, chante de toutes ses

forces dans les clairs matins, c'est l'enivrement, la vie violente, la joie. Que la finesse y trouve son compte ou non, peu importe, la vie éclate. Lausanne boude lorsqu'il pleut et a honte devant ses hôtes exigeants qui désirent une température et une lumière de commande, sinon ils menacent d'aller ailleurs.

Le haut clocher de St-Nicolas de Fribourg semble un œil unique mais à facettes comme ceux des abeilles, qui veille sur la ville entière, et sur les campagnes environnantes, afin que l'ennemi ne puisse venir trop près et ne la surprenne à l'improviste. Dieu sait bien ce qu'il fait, qui ne tente ni l'homme au delà de ses forces, ni une ville au-dessus de ses moyens...

* * *

Fribourg a un certain ton noble et héroïque qui suscite en nous ces longs frémissements de la joie, qui, comme des fils, nous rattachent charnellement au monde et à la terre. On ne fait habituellement guère attention à ces mouvements profonds, mais si l'on y porte quelque intérêt, l'on se perd dans mille chemins, dans une multiple recherche; bientôt on ne sait plus où l'on voulait aller, on ne se rappelle plus ce que l'on cherchait.

C'est le secret de Dieu, le secret de la création.

* * *

Cet héroïsme que je vois en Fribourg n'est nullement un héroïsme éclatant et grandiloquent mais bien plutôt un héroïsme net, précis, dur, avec un goût de blessure à vif, de sang chaud, épais, d'ardeur solaire et mystique...

On n'imagine guère un martyr subi dans le brouillard ou dans la pluie mais bien plutôt dans la splendeur d'une belle journée ou dans un froid vif, dans une neige durcie, immaculée, que le sang marquera de sa tragique et solitaire et vitale grandeur; c'est alors que le martyr portera sa plus grande efficacité.

C'est aux murs de Fribourg, à cette vue qu'on en a depuis la Basse-Ville, que je songe.

Ces murs sont secs, clairs; ils ne deviennent ni humides ni moussus; ils sont d'une fermeté ascétique.

La Sarine aussi, dans son lit caillouteux, semble connaître les vertus de l'ascèse et son paradoxe c'est de paraître un grand fleuve

grondant d'une voix grave qui, dès que l'on est dans l'obscurité et la solitude d'une chambre, fascine et effraie par son bruit. L'on est ainsi, parfois, tenu en éveil de longues heures par des images de fleuves, l'effroi d'une noyade dans le Rhin à Bâle, ou d'un enlèvement dans le Rhône bourbeux et ocré, dans le Rhône près de Lyon ou d'Avignon. Cette hantise va grandissant jusqu'à l'épuisement, jusqu'à la paix de l'aube et l'on en sort fourbu ; on tait soigneusement sa frayeur, on la garde comme un pauvre et honteux secret, un cauchemar qui s'effilochera à la lumière du jour...

Nuits de Fribourg

Si Fribourg osait, elle ne permettrait pas aux trains de la déranger la nuit.

Fribourg ne s'occupe nullement de savoir si elle dormira bien ; elle est trop ascétique pour cela. Elle repose, sans plus, et se lève tôt, afin de prier et de louer Dieu avant de s'occuper de ses affaires. Elle sait qu'il y aura un jugement pour les villes comme pour les hommes. Que lui importent donc les lits, les mollesses et le confort ! Fribourg croît à l'âme et à la sainteté.

Fribourg ne dort jamais mais repose, car lorsqu'on parle de quelqu'un qui dort, on voit toujours un être étendu qui a la bouche ouverte, ses mouvements respiratoires larges et réguliers, qui ronfle parfois, un être qui a démissionné après avoir mangé et bu, qui s'est étendu, a d'abord eu peur de la mort, a essayé de se retenir devant le sommeil qu'il sait lourd, puis s'est dit : tant pis ! et s'est laissé partir.

Fribourg repose en chien de fusil, si l'on peut dire, comme prête à sauter sur l'Ennemi lorsqu'il fera mine d'approcher. Elle a le sommeil du juste, qui est réparateur, exact et nécessaire et non pas abondant et fiévreux.

* * *

Aucune ville ne passe la nuit de la même manière. Lausanne, par exemple, est semblable à une personne qui a un vaste et bel appartement bien distribué, agréablement meublé et qui dort dans

une chambre de débarras sur un pauvre petit lit bas. Lausanne a peur.

Genève se lave la nuit ; ses gares font de longues manœuvres sans hâte. Elle s'ennuie à en mourir. Et les larmes jaillissent lorsqu'on s'est trop ennuyé.

Marseille n'a jamais de draps frais, et à peine endormie se réveille pour bavarder.

Le Paris nocturne déploie une élégance, un goût à vivre de belle allure ; il est à la fois familier, avec, en réserve, un mystérieux insidieux. La nuit, Paris a tout entier une allure de complot, un goût des embuscades ; cela se résout ou par des rires ou par des meurtres. Les morts n'ont alors qu'une tache de sang, une petite tache de rouille, sur leur plastron blanc, les cheveux inexplicablement défaits. Ou bien c'est une femme en robe du soir, qui est rigide et mince comme un oiseau mort. Cela ressemble à des romans policiers ; ce sont des histoires vraies.

Fribourg est une ville gardée par les anges, qui veillent dans la tour de St-Nicolas, dans les clochers, sur les remparts, partout. Ces anges font des rondes, passent et repassent. L'on se dit qu'ils vont crier l'heure, comme les guetteurs d'autrefois mais l'on entend seulement le froissement de grandes ailes épaisses.

* * *

Tout ce qui n'est pas de Dieu doit se comporter étrangement à Fribourg. On imagine des révoltes d'objets ; des miracles, des pièces qui s'envolent, d'autres qui se rendent invisibles, certaines qui se brisent toutes seules, d'autres qui brûlent aux doigts ou qui parlent ; des choses se transforment. Le Démon seul y résiste, heureux d'imiter son Dieu...

* * *

Les murs de Fribourg portent des traces de feu ; cette citadelle est certainement assiégée fréquemment par les troupes infernales : bêtes étranges, dragons, mandragores. Elle y a toujours résisté et y résistera toujours grâce à ses anges. Ils y procèdent certainement à maints exorcismes...

Réveil de Fribourg

Fribourg se lève tôt.

Avec autant de discrétion qu'un cheval qui n'est jamais couché avant son maître et qui toujours l'attend debout.

Si, de quelque manière astucieuse, levé tôt, on veut surprendre la ville en son sommeil, quand la nuit n'est pas achevée et que le monde est encore fermé comme une boutique, eh bien ! l'on trouve déjà des buissons de prières près d'un Dieu qui est venu, qui vient et qui reviendra, et qui emplit ce monde...

Réveil total, lucide dès le premier moment.

Bientôt la gare se secoue, réchauffe ses locomotives, attire des voyageurs, en libère d'autres.

Il y a dans l'air une odeur de café fort, d'encens.

Les vêtements des dévotes qui étaient noirs autrefois et que le soleil et les pluies ont brunis ce matin par miracle, paraissent légers, repassés de frais, couverts d'une rosée argentée.

Des cactus ont profité de la nuit pour grandir.

Les fenêtres arborent des géraniums et des plantes guérisseuses.

Plus que partout ailleurs, au réveil, à Fribourg, on a dans la bouche un goût d'hostie. Et, au delà, l'odeur du café au lait et du beurre qui fond sur le pain chaud. Les soucis de l'âme fatiguent et l'on s'assied, heureux de sa fatigue, dans une cuisine et l'on songe aux travaux du ménage qui sont incessants et imprévus ; mais auprès des soucis de l'âme que sont ces travaux ? Oh ! mon Dieu, ne nous laissez pas seuls !

Il y a une satisfaction haute et malaisée, mais sûre, dans ce quotidien qui ne vient pas du cœur, source abondante certes, mais par trop inépuisable.

On n'y insiste pas assez : le cœur, les travaux de l'âme s'apprennent moins qu'ils ne se devinent ; mais ceux du ménage ne se devinent point, ils sont appris comme la mission du prêtre.

Dans ces matins de Fribourg, après la Communion, quand chacun a repris sa besogne, celui qui ne fait que se soucier de sa sensibilité se sent perdu, à charge à lui-même ; le café au lait a déjà un goût d'amertume, le pain est moins croustillant.

Quitter la ville ? Oui, mais ce n'est point se fuir, et l'on ne peut s'en aller sans motif. Ce départ même doit être justifié aux yeux de Dieu.

Mais quoi alors ? Eh bien, prier, servir, chanter, être présent, chercher, perdre et retrouver Dieu.

Dieu ! Dieu partout, en tout, en tous, et en chacun, toujours ! Lui et rien d'autre !

Et cependant, le jour avance, les heures tissent les minutes et les minutes les secondes, le soleil gagne les hauteurs. En silence, ou avec un petit déclic à la tempe si l'on a des névralgies, le sang parcourt les artères et les veines. Les plantes poussent et travaillent ; les fleurs qui s'étaient closes pour la nuit se rouvrent avec précaution et rejettent la rosée qui les alourdit.

Ainsi, nous gagnerons l'heure de midi ! Oh ! ironie, ce n'est pas gagner, c'est perdre le temps de ne pas entendre sonner les heures. Chacune a pourtant son mystère, une signification, un poids.

Dépossédé de tout, détaché — ou plus exactement sans attache en cette ville —, heureux, exalté par ces lieux, je sens que, perfidement, se fraie un chemin en moi le désir de fuir, et de retrouver le mensonge et plus de facilité à accomplir le dur devoir d'homme. A la mémoire, affleurent des indicateurs de chemins de fer, des appels, des devoirs incertains qui deviennent promptement impérieux. Mais Dieu veille qui brouille les horaires et les heures.

Je me retrouve près de la fontaine étrange de la veille. Il ne règne plus en ces lieux, que je ne reconnais pas, le mystère un peu dense, que la lumière a traqué aux limites de l'horizon ou à l'orée d'un bois où apparurent des saints et des saintes...

Saint Nicolas veille, mesure le temps, le bat, le compte et je me suis endetté auprès de lui comme auprès de tant de saints qui m'ont accablé de bénédictions et envers qui je serai toujours insolvable.

Dans l'éclat du matin, j'entonne l'hymne de celui qui, entré en la Maison de Dieu, dépouille sa condition d'homme et se sent léger comme un ange.

(Dans les rêves et très près de Dieu seulement, il est possible de passer aussi miraculeusement d'un état à un autre.)

*Déjà le soleil est levé
Prions Dieu à genoux et demandons-lui
Que, dans les actions de cette journée
Il nous garde du péché*

*Qu'il mette un frein à notre langue,
Afin de nous garder de l'horreur des discordes !
Qu'il couvre nos yeux, comme d'un voile
Pour qu'il ne s'arrêtent pas aux vanités*

*Qu'il regarde bien le fond de notre cœur
Et écarte de nous les séductions de ce monde
Et que l'orgueil de notre chair soit dompté
Par l'abstinence et la sobriété.*

*Ainsi, quand le jour sera à son déclin
Et que le cours du temps ramènera la nuit
Restés purs par notre vie mortifiée
Nous chanterons de nouveau un hymne à sa gloire.*

Je demande aussi à être protégé durant mes voyages, à lancer des paroles fertiles en des cœurs éloignés de Dieu.

Je demande que mes pistes soient brouillées quand elles conduisent au mal.

Je demande que tout motif d'enorgueillement me soit refusé ou repris.

Merci !

Aidons ce serviteur de Dieu dans la célébration du Saint Sacrifice. Et surtout suppléons (c'est tout juste de cela que nous sommes capables) à la négligence du servant puéril : « *J'irai à l'autel de Dieu...* »

Image de Fribourg

J'achève ces notes dans un calme jardin du Paris inconnu.

Il m'a fallu chercher un dépaysement, car avec un peu de temps, même si l'on y prend garde, partout on se crée un pays où l'on vit paisible, et avec trop de lenteur pour ne pas se laisser prendre aux fallacieuses promesses du Temps.

* * *

Sans commentaires, je recopie ceci :

« Je ne sais si vous êtes comme moi, mais chaque fois que je passe la frontière suisse, ne fût-ce que pour une promenade en Savoie, j'éprouve je ne sais quel rafraîchissement, quelle délectation, à retrouver les hameaux aux maisons grises percées de peu fenêtres, les enclos négligés, les escaliers extérieurs de pierres branlantes, les haies vives, les mauvaises herbes... et parmi tout cela des gens aux attaches fines, au regard vif, au sourire facile et au franc-parler. Moins d'acquis qu'en pays protestant, bien sûr, moins d'instruction, moins de propriété, moins peut-être de ces vertus qui ont leur poésie aussi ; mais l'attrayant laisser-aller d'un peuple racé, où la nature riche et fine se passe mieux qu'ailleurs de culture. »

J. DE MESTRAL-COMBREMONT
(*La Gazette de Lausanne.*)

On ne le leur fait pas dire !

* * *

Beaucoup trop de gens dissertent sur le voyage. Voyager, est-ce se quitter ? est-ce se trouver ? D'où maintes considérations complaisantes et lyriques. Il ne vient donc pas à l'idée de tout le monde que ce n'est pas plus pour se perdre que pour se trouver que l'on voyage, mais afin de vérifier certaines pensées arrivées à maturité ; ou afin de contrôler ce que l'on a appris ou ce que l'on apprend ; afin de s'assurer qu'il y a quelque chose hors de soi. Le voyage est aussi repos et joie simple, même s'il est une façon violente de quitter ce dont on s'était épris.

Ce voyage en pays fribourgeois fut bref dans le temps et long dans l'esprit. Il me semble que si j'ai pénétré lentement en ce pays, je suis tombé dans la Ville comme dans une autre planète.

Je ne m'y suis ni perdu ni trouvé, un peu oublié seulement, tout occupé que j'y fus d'une découverte qui était autre.

A l'ordinaire, l'éternité s'immisce de quelque manière dans le temps ; le temps et l'éternité s'enchevêtrent. A Fribourg, c'est le Temps qui est soumis à l'Eternité, Dieu y règne sans que le siècle ose lui proposer quelque compromis.

* * *

Profitons des répités que le Ciel nous offre de temps à autre.

Tout ce qu'on fait d'un peu valable, on le fait contre soi-même et contre les autres, en dépit de son inertie naturelle et de l'hostilité de ce monde. Même si nous n'avons rien, le monde sait nous tenir et nous contraindre à payer, fût-ce de notre personne. Les choses elles-mêmes conspirent volontiers contre nous. Il y a en ma chambre, pourtant dépouillée, de secrètes présences, des objets qui gardent encore quelque vie hostile à moi-même. La table, ce jardin, ce pan de mur éclairé de biais par le soleil, ce lilas parfumé, les nuages, les arbres qui bruissent doucement, tout cela sera prompt à me dérober le meilleur ou à m'en distraire.

Pardon, Seigneur, de cette fugacité.

A Vous seul, il est loisible de découvrir quelque suite dans nos desseins d'adoration et de louange ; car nous-mêmes ne sommes assurés que de notre obstination dans le mal : offrande de nous-mêmes à la destruction diabolique.

En ces réflexions suis-je éloigné de mon sujet ? Non, puisque Fribourg m'ai aidé à recueillir mille velléités éparses, ne m'a en rien détourné de l'essentiel, ne m'a pas séduit par de misérables coquetteries.

Fribourg m'a donné une image de la vie future. Elle m'a enseigné que l'abandon de soi n'est pas l'effritement de tout l'être qui partirait à la dérive avec tous ses désirs. Et qu'on peut se quitter comme on quitte une maison sans nécessairement la détruire.

A. J. BATAILLARD.

L É G E N D E

MANIFESTATIONS ARTISTIQUES

Trois manifestations d'art religieux nous semblent dignes d'être signalées.

* * *

Les Compagnons de Romandie ont donné, au grand théâtre de Genève et au théâtre de Fribourg : Où l'étoile s'arrêta, de Félix Timmermans et Edouard Velerman. La pièce, à la fois forte et délicate, où la Sainte Famille, qui n'est heureusement jamais mise en scène, réussit pourtant à tout remplir de sa présence ; l'ordonnance due à Jo. Baeriswyl ; les décors de Cingria : ceux qui ont vu la misérable cabane où agonise le berger phthisique se fendre tout d'un coup par le milieu pour s'ouvrir dans les vergers en fleurs du paradis, n'oublieront jamais ce spectacle ; la musique si directe, si sincère, si neuve d'André Marescotti — tout dans ce spectacle méritait le nom d'art. Quelle merveille de nous émouvoir ainsi avec cette petite étoile en carton, qui s'arrête au bord du péché. La surprise, c'est qu'une œuvre de cette qualité ait plu au peuple. Je sais un village du canton de Fribourg où les jeunes gens disent que lorsque les Compagnons de Romandie joueront, ils feront au besoin vingt kilomètres à pied pour aller les entendre.

* * *

Sous la direction de M. le chanoine Bovet, la Société de chant de la ville de Fribourg et le Chœur mixte de St-Nicolas, ont donné, dans l'Eglise des RR. PP. Cordeliers, l'Oratorio de Félix Nowowiejski : Quo Vadis. Les grands thèmes wagnériens dont s'inspire l'auteur, et qui signifiaient admirablement les forces collectives obscures qui menaçaient l'espérance encore fragile de l'Eglise à peine éclos, semblaient prendre une vérité plus tragique, en regard des grands mouvements totalitaires qui étouffent aujourd'hui, dans presque toute l'Europe, l'essor de l'Action catholique. Que Wagner est bien le prophète de ces puissances-là ! Et qu'il était émouvant d'entendre sur ce fond d'angoisse, le chant d'une voix chrétienne ! Nous avons moins aimé l'office aux catacombes, qui ne nous semblait pas assez transposé. Était-ce encore de l'art ? N'était-ce déjà pas de la réalité ? Mais dans l'ensemble, l'œuvre nous a paru vraiment grande, bienfaisante et saisissante.

* * *

Le Comité du Groupe romand de Saint-Luc nous écrit à propos de la participation de la Suisse au pavillon pontifical de l'Exposition internationale de Paris, en 1937 :

Le pavillon de la Cité vaticane de l'Exposition de 1937 comprenait une grande chapelle circulaire où tout autour d'un autel central étaient disposées, en couronne, comme dans certaines églises italiennes, une série de chapelles. La décoration de chacune de ces chapelles avait été réservée aux artistes des différents pays participant à l'exposition du pavillon vatican. Cet ensemble dont l'exécution aurait pu être l'occasion d'une manifestation d'art chrétien grandiose ne répondit pas au résultat que les organisateurs du pavillon étaient en droit d'attendre de leur initiative. La cause en fut à la crise sociale que Paris a traversée pendant l'exposition de 1937 et qui, bouleversant complètement l'organisation des travaux officiels, amena un peu partout une sorte de découragement collectif, qui porta bien des exposants à s'abandonner à un laisser aller que même le succès tardif de cette grande entreprise n'arriva pas à supprimer.

Le groupe romand de Saint-Luc, à qui le commissaire du pavillon pontifical, le père de Reviers de Maunuy avait confié la décoration de la chapelle réservée à la Suisse, eut beaucoup de peine à réunir les fonds nécessaires pour exécuter un ensemble où il aurait aimé résumer d'une façon somptueuse tout ce que la renaissance de l'art sacré avait produit en Suisse romande depuis vingt-cinq ans.

Grâce à la générosité des évêchés de Lausanne, Genève et Fribourg, de celui de Bâle, de Coire et de St-Maurice, grâce à l'aide du fond de chômage de la Confédération, et à l'appui financier que nous offrit un catholique romand ami des arts, M. Burrus, la chapelle réservée aux artistes suisses put s'élever mais hélas bien tardivement. Marcel Feuillat, dont le beau et grand crucifix dominait l'autel dédié à notre grand saint national romand, saint Maurice, dirigea l'installation de cet ensemble qui quoique bien incomplet, eut quelque succès dans les milieux artistiques et religieux de Paris. Certaines pièces de cet autel, qui reviendront en Suisse, témoigneront de cet effort collectif qui, s'il représentait bien mal ce que nous aurions voulu faire, demeure quand même le résultat d'une grande somme de travail.

Hommage au peintre polonais

Stanislaw Wyspianski

Il n'est guère aisé d'évoquer la figure d'un grand artiste que le mouvement d'une civilisation pleine de prestige, mais distante, enfonce encore dans l'éloignement. Mais il est encore plus difficile de faire vivre, en la ressuscitant pour un instant, une personnalité de peintre, quand les lois saisonnières de la mode ont enfoui son œuvre dans le mystère de ce passé récent, qui nous est plus inaccessible encore que celui que le temps a fait rentrer dans l'histoire.

Je possède, heureusement, à mon actif deux ressources qui m'aideront à entreprendre cette tâche. Par la famille de ma mère, je suis Polonais ; et j'eus la chance à Cracovie, il y a quarante-deux ans, de passer plusieurs heures en compagnie de Wyspianski.

C'était en 1896. L'Europe était riche. Une bourgeoisie cossue y régnait, sans autre idéal, que d'amasser des biens matériels. Une politique assez ignoble dirigeait les grandes puissances qui s'étaient partagé le monde en annexant ou dominant les nations moins riches. La cupidité, l'égoïsme, un besoin de domination sans grandeur dirigeaient les courtes vues de ceux qui gouvernaient l'univers. Au sein de cette prospérité, dont les classes pauvres faisaient les frais, on ne songeait guère au droit des travailleurs, et, pour faire durer la paix trompeuse qui permettait au monde de spéculer sans danger, on n'avait trouvé comme paratonnerre que la course aux armements. Aussi, sentait-on déjà sourdre vers la fin du XIX^e siècle la menace fatale qui devait aboutir à la plus terrible des guerres que l'histoire ait jamais connues et aux révolutions sociales dans lesquelles nous vivons aujourd'hui.

Les élites intellectuelles, qui, à cette époque, étaient beaucoup plus cultivées que de nos jours, semblaient agitées par un besoin

d'anarchie sans limite et minées par un pessimisme dont seuls à notre époque les neurasthéniques peuvent comprendre l'attrait désespérant. Par ailleurs, et spécialement dans le domaine des arts et des lettres, florissait un dilettantisme décadent qui détruisait, mieux encore que ne le fait la barbarie actuelle, les bases de notre civilisation. On appelait cela être « fin de siècle ».

La littérature brillait d'un éclat splendide qu'elle a perdu depuis. Wagner, dont le génie avait enfin vaincu l'hostilité des sots, réalisait, dans un complexe triomphal, les aspirations à la fois musicales, philosophiques et poétiques d'un monde égaré par le mirage d'un romantisme d'ailleurs maladif.

Dans le royaume des arts plastiques, architecture, beaux-arts, art décoratif, on vit alors surgir un phénomène étrange. Ce fut l'aventure merveilleuse et folle d'une renaissance de tous les éléments des formes et du décor, conçue sous un angle nouveau. Cette renaissance partit de l'Angleterre sous l'impulsion de Ruskin, vers le milieu du XIX^e siècle et s'épanouit brusquement dans le monde entier vers 1900 pour succomber, à bout de souffle, cinq ou six ans après. Le peu qui reste des manifestations pourtant si encombrantes de ce style, qu'on appelle aujourd'hui « 1900 », après l'avoir appelé « modern style », apparaît à la plupart d'entre nous comme le comble de la monstruosité. Nos petits enfants y retrouveront peut-être toute la ferveur révolutionnaire, tout le désir de libération de la matière, toute l'adoration ingénue de la nature qu'avaient confiés, à ces essais si complètement démodés, tant d'artistes, travaillés par les besoins généreux de secouer la poussière du dilettantisme, et d'animer d'un souffle spirituel les stériles recherches des réalistes.

C'est au milieu d'eux et de cet art, qu'il est impossible d'évoquer sans faire sourire, qu'il faut tirer, pareil à l'un des personnages poétiques de ses drames, la figure de Wyspianski, pour essayer de faire vivre son œuvre de peintre devant nos yeux sur lesquels la mode a impérieusement posé, pour quelque vingt ans, des ceillères. Et c'est pourquoi, malgré tout le génie de l'artiste, j'aurai grand'peine à vous faire voir ce qui, dans son art, est digne de dépasser notre siècle.

Il faut bien dire d'abord que tout, dans cette prodigieuse renaissance de 1900, n'est pas perdu. Ne serait-ce que l'influence

qu'elle eut sur Gauguin, Toulouse-Lautrec, Van Gogh, et qu'elle a même encore sur Picasso. Elle a réveillé le XIX^e siècle de sa contemplation léthargique des styles classés du passé. Elle a aboli, pour un temps, le gris Trianon des intérieurs bourgeois ; et, pour toujours, les boiseries brun chocolat et rehaussées d'or des buffets de gare. Et ce fut merveille de voir alors tout le vieil art poussiéreux étouffer sous la pression victorieuse des fleurs tropicales, des lianes éléphantiques, des faunes sous-marines, des iris géants, des orchidées colossales et du foisonnement inattendu des feuilles de marronniers. Et cela dans une atmosphère de forêt vierge, ou de profondeur d'aquarium, où des pourpres, des oranges et des violets, des noirs profonds et toutes les couleurs changeantes du plumage du paon tourbillonnaient au gré d'un rythme capricant, comme d'énormes feuilles soulevées par un vent de tempête.

Et c'est pour cela que j'aime toujours à voir le plus précieux témoignage de cet art disparu, reposer, cristallisé, dans les meneaux gothiques et rigides de la calme cathédrale de Fribourg. Dans ces vitraux, où un camarade de Wyspianski, le Cracovien Mehoffer, qui fut sûrement influencé par lui, inscrivit, pour longtemps j'espère, la marque indélébile de cette folle renaissance.

Si j'ai insisté pour décrire d'une façon panoramique l'époque qui présida à la maturité du génie de Wyspianski, c'est pour essayer de mieux faire comprendre son art.

Quelques mots sur sa patrie, sa race et sa cité sont encore nécessaires à cette initiation. La patrie de Wyspianski était la Pologne. Sa cité : la capitale des anciens rois de Pologne : Cracovie.

La Pologne de Wyspianski n'était pas ce vaste pays, ressuscité après la grande guerre, qui s'étend des Carpathes à la Baltique, mais le royaume divisé qu'a chanté si lyriquement Claudel. C'était une nation martyrisée où le patriotisme ne pouvait se manifester que par l'attachement au sol, à l'histoire, à la langue, à la race et à tout ce qui constitue en un mot l'art local d'un pays. Et c'est pour cela que, dans l'œuvre dramatique et artistique de Wyspianski, il est impossible de séparer le patriotisme du génie créateur.

Car cette Pologne héroïque, qui fut notre rempart contre les païens et les musulmans, comme elle le fut encore en 1920 contre les révolutionnaires russes, devait résonner avec un bruit de galop furieux dans la tête et le cœur de ces Polonais qui, en Russie, en

Prusse ou en Autriche, étaient forcés de ronger leur frein vers la fin du XIX^e siècle.

Je vois, dans les rêves de Wyspianski, né et élevé au pied du château des rois, le Wawel qui domine à la fois la ville et la Vistule, défiler ces rois épiques et chevaleresques, en casques de cuir brodées, casqués à l'orientale, suivis de leurs chevaliers cuirassés d'or portant au dos des ailes d'aigles éployées, parlant tous latin : Boleslas le Téméraire, Casimir le Grand et ce Wladyslaw Jagellon, né païen, mais baptisé au Wawel en 1386, Princes qui, par leur magnanimité, leur goût des arts et des sciences, joints à l'amour de l'aventure, et leur dévotion héroïque à la cause du Christ, me font penser à la dynastie des anciens rois de Portugal.

Il s'est fait tant de batailles sur cette terre de Pologne qu'il suffirait, disait Jean Sobieski, d'en serrer une motte entre les mains pour qu'il en sorte du sang.

Et la ville où furent sacrés et où furent enterrés presque tous les rois de Pologne, c'était Cracovie, ville déjà célèbre au XIII^e siècle ; réunissant, en des corporations, sous le régime desquelles il faisait bon vivre, les artistes et les artisans les plus qualifiés ; riche de cinquante églises, de je ne sais combien de couvents ; et aussi riche, en architecture, en sculptures et en œuvres d'art de toutes sortes, qu'une ville italienne ou qu'une ville de Flandre.

Et ce fut dans cette capitale abolie, ruinée par les guerres et la politique, somnolant, comme autrefois Venise ou Bruges, au milieu de souvenirs somptueux, dédorée par les pillages et l'incurie, que naquit Wyspianski. A l'entour s'étendait, coupée déjà à une lieue de Cracovie par un cordon de cosaques, une patrie partagée, qu'on espérait et désespérait voir renaître, sans oser vraiment croire à cette résurrection. C'est sur le fond mélancolique et somptueux de ce Wawel, à la fois métropole et nécropole de la dynastie des Piast et des Jagellon, que je vois apparaître la figure fine, rêveuse et austère de Stanislaw Wyspianski. Je la vois, comme il l'a dessinée, d'un trait nerveux à la Van Gogh, entourée d'un fouillis de végétations de style 1900 qui la situe dans son époque. Il chérissait ce château royal du Wawel au point de l'identifier à l'Olympe, et comme il aimait à réaliser ses rêves, il l'a fait dans un de ses drames. Et l'on peut dire que soit dans son art, soit dans son théâtre, toutes ses créations, même les plus audacieusement mo-

dernes, sont imprégnées du relent de ces architectures composites et compliquées du Wawel, sit attachantes par la variété de leur détail.

J'ai trop parlé du décor qui présida à la formation de Wyspian-ski pour m'arrêter longtemps à sa biographie. A Cracovie, lorsqu'il y étudia, un grand patriote, peintre épique, plus imagier que vraiment peintre, et un architecte polonais formé à l'étranger, avaient déjà posé les bases de la renaissance de l'art cracovien. Le peintre, c'est Matejko ; l'architecte, Stryjenski ¹.

Sous la direction du peintre Matejko, et profitant des conseils et de l'expérience de l'architecte Thadée Stryjenski qui tous deux restauraient à Cracovie la grande église de Sainte-Marie, Wyspianski s'affirma bientôt comme l'animateur de cette renaissance à laquelle il sut donner un tel souffle vital que son influence dans l'art polonais, après bientôt cinquante ans, après sept ans de guerre, après un profond changement de régime, s'y fait encore sentir.

En 1891, Wyspianski fut dirigé vers l'Italie et Paris par Thadée Stryjenski. C'était l'époque où Maurice Denis essayait de dépasser l'impressionisme en lui demandant de s'ouvrir aux besoins spirituels et lyriques de toute une génération de jeunes peintres qui en avaient assez du réalisme. Wyspianski, qui connut peut-être Denis, fréquenta Gauguin. Il a gardé de ce contact une influence qu'on retrouve dans beaucoup de ses tableaux. Il demeura en France jusqu'en 1894, et y étudia passionnément. Il revint à Cracovie, où il devait mourir en 1907. Son activité y fut partagée entre le besoin de faire naître un art religieux qui fût à la fois catholique, polonais et moderne ; et celui de diriger la renaissance d'un art décoratif qui s'étendit aussi bien à l'illustration, au livre, aux ensembles mobiliers et à l'architecture qu'à l'art théâtral. Il peignit des paysages, des portraits, composa des cartons de vitraux, puis, empoigné par tout ce que le théâtre comporte de possibilités pour permettre à un artiste de réaliser ses visions, devint un des plus grands dramaturges de son temps.

Les œuvres qui nous restent de Wyspianski sont difficiles à

¹ Thadée Stryjenski, qui habite Cracovie, est l'oncle d'Alexandre Cingria. (N. d. l. R.).

classer à cause de leur diversité d'inspiration et de la multiplicité des moyens d'expression qu'il employa.

C'est avec reconnaissance que je parlerai d'abord, comme artiste romand, de son œuvre de peintre religieux. Car c'est la renaissance que Wyspianski dirigea, avec Matejko et Stryjenski, qui valut à Fribourg les vitraux du peintre cracovien Mehoffer lesquels, procédant du même mouvement, tout en étant l'expression d'une mentalité très différente, nous ont inspiré le désir d'instaurer à notre tour en Romandie une renaissance de l'art sacré.

L'art religieux de Wyspianski est conçu dans l'esprit des novateurs de 1900. Il est touffu, passionné, il fait chanceler les architectures qu'il décore, il est d'un lyrisme parfois un peu trop littéraire. Il n'est jamais maladroit, ni vulgaire; il n'est pas du tout naïf. Comme il utilise des formes, un décor et un style démodés, il faut passer résolument sur cette impression de démodé pour saisir l'âme de l'artiste.

Une des premières compositions de Wyspianski d'inspiration religieuse fut l'ensemble de cartons qu'il créa, en 1894, pour la cathédrale de Lwow. Ces vitraux ne furent du reste jamais exécutés.

Dans une composition en sautoir qui enjambe les meneaux, surgissent, à moitié enroulées dans des formes florales, des figures à l'expression et aux attitudes passionnées, disposées selon un rythme particulièrement puissant. Une surprenante poésie et même une musique cachée montent de ces arabesques géantes qui jouent, chargées d'éléments vitaux et vibrants, sur des surfaces calmes, nues et profondes faisant penser à des pans de ciels, reflétés, entre des feuillages, par le miroir opalin d'un étang.

Le patriotisme exalté se confond certes avec l'inspiration religieuse dans ces cartons où la Pologne fait figure d'une sainte martyrisée. Mais comment pouvait-il en être autrement chez un Polonais saturé par la présence quasi réelle de la vocation messianique d'une Pologne que ses poètes ont si souvent confondue avec la religion.

Dans les deux vitraux de l'église des Franciscains de Cracovie, ceux-ci réalisés en verre, le même sentiment religieux passionné, mais contenu, et, cette fois, strictement appliqué à la religion catholique, exprime deux aspects de la vie mystique dans de graves compositions. C'est l'abandon de tout pour Dieu dans la figure de cette bienheureuse Salomé, fille d'un roi de Pologne, qui renonce

à la couronne pour être fiancée au Christ ; et, dans celle de saint François, l'adoration ingénue d'une âme sainte, pénétrée à la vue des mystères et des beautés de la nature extérieure par la présence universelle de Dieu.

Mais que dirai-je du baroquisme terrible et pourtant si imposant de ce carton de vitrail destiné à la cathédrale du Wawel, où Casimir le Grand surgit de son tombeau, habillé de la livrée dont l'a revêtu la mort, squelette couronné et foudroyant, juste au-dessus de la crypte où reposent ses os. Nous sommes là en présence d'une expression d'art dégagée de la mode et des styles, qui placent Wyspianski à la tête de tout ce que pourront faire les temps modernes pour ressusciter le génie que possédaient les maîtres d'autrefois, lorsqu'ils étaient inspirés par Dieu pour décorer ses temples.

Le peu que je me rappelle avoir vu à l'église des Franciscains de Cracovie, alors que Wyspianski en dirigeait la restauration, c'est une décoration murale, faite de fleurs des champs géantes, qui m'avait ravi. Cet amour de la fleur comme élément décoratif, qui, autour de 1900, avait fait appeler en Italie « style floréal » ce qu'ailleurs on appelait le « modern style », Wyspianski l'avait pratiqué avec une ferveur particulière. Il a dessiné, étudié, peint et stylisé des quantités de fleurs avec la conscience d'un botaniste, l'amour d'un passionné et le goût d'un très grand artiste. On a tant et si mal dessiné et stylisé de fleurs, dans toutes les écoles d'art du monde depuis 1900, que cet art pratiqué avec tant de simplicité par les peintres du moyen âge et de tant de hardiesse par les peintres d'extrême-orient ne touche presque plus nos contemporains. Une étude de fleurs de Wyspianski simplement dessinée au trait est une merveille d'observation, d'interprétation et aussi de liberté dans la façon de conduire le trait. Mais, dès que le décor floral est appliqué par Wyspianski au vitrail ou à l'art mural, il l'utilise avec un sens dramatique dont je ne connais guère d'exemple, sinon dans certains tableaux de fleurs de Delacroix ou dans certaines laques du Japonais Korin. Tel est ce coin d'un des cartons de vitraux de Lwow où l'image de la fleur émeut par je ne sais quelle vie passionnée et haletante. Que de choses à propos de fleurs !

Les paysages de Wyspianski nous en apprendront-ils davantage ? Mélancoliques et infiniment musicaux, ils s'éloignent de

presque tout ce qu'on peut voir chez les paysagistes tant d'Occident que d'Orient. Ils sont très loin de ce classicisme volontaire qu'adoptèrent certains peintres après l'impressionnisme.

A ces peintres, Wyspianski s'apparente singulièrement dans ses portraits. A Gauguin d'abord, au Picasso des figures architecturales aussi, à Van Gogh encore. Enfin à Modigliani, mais à un Modigliani qui dans son introspection posséderait un sens de la pudeur et de la retenue que notre époque ne connaît plus. Que dire enfin de certains dessins où, par la spiritualité du trait, il rejoint Picasso et même le dépasse, de certaines études de costume, ou enfin de ses caricatures historiques ?

Je n'ai lu, parmi les œuvres dramatiques de Wyspianski, que « Les Noces », mais l'art dionysiaque à la fois fantasque et farouche qui s'échappe des surprenants fantoches qui composent ce poème, à la fois parlé, mimé et dansé, m'ont fait comprendre, qu'une fois ensorcelé par la formule du théâtre, tout l'art de Wyspianski devait s'y amalgamer, engouffré par un souffle vivificateur nouveau. Ne disait-il pas, lui-même qu'en matière de théâtre « le texte est une question secondaire, que la moitié du texte se perd sur la scène, que le spectateur ne s'intéresse en premier lieu qu'au décor, ensuite à l'action, à la musique et, finalement, à la compréhension du texte ; que le spectateur regarde avant tout, et n'écoute qu'ensuite ».

Prenons encore quelques-uns des personnages de ces drames dessinés par Wyspianski : le vétéran de la Varsoviennne est un chef d'œuvre de patriotisme conscient ; le Jagellon évoque tout l'héroïsme royal qui repose au fond des sarcophages du Wawel et que la moindre alerte en Europe peut en un instant ressusciter ; enfin le barde de Boleslas le Téméraire nous plonge dans les profondeurs d'une poésie slave sauvage et grandiose, d'un lyrisme auquel ni Roerich qui était d'origine scandinave, ni Benoît d'origine française, ni Baskt qui était juif ne purent atteindre dans leurs créations si célèbres des ballets russes.

A part ces dessins de costumes et quelques autres, tous les efforts artistiques que Wyspianski a prodigués pour la réalisation de ses drames ont forcément disparu. Mais il reste les drames eux-mêmes que d'autres artistes peuvent faire revivre en s'imprégnant de toute la matière plastique qui a procédé à leur conception.



C'est un des côtés certains de la survivance du génie de Wyspianski qui agit du reste encore sur tout l'art polonais. Il en est d'autres. Je me souviens qu'à l'Exposition de 1925, à Paris, il y avait, aux Invalides, un intérieur de chapelle polonaise en bois sculpté qui était la plus belle chose, en matière d'art religieux, que l'Europe d'alors avait exposée à Paris. Des peintures murales d'un art populaire un peu païen, tout vibrant de musique et de poésie agreste, décoraient le palais de la Pologne au Cours-la-Reine. En 1937, à l'Exposition d'art et technique qui vient de se clore, un nouveau pavillon polonais, grâce à ses peintures décoratives, le goût de son architecture et la bonne humeur de son élégante présentation, sauvait, avec quelques autres pavillons, la mise de la civilisation et de la poésie, au milieu du matérialisme déchaîné qui, à l'entour, s'efforçait de primer l'esprit, dans combien de palais colossaux.

Wyspianski, le peintre polonais, dans la culture de son patriotisme passionné, a créé un art local vivant, qui résiste aux assauts du standard sous lequel voudraient nous étouffer ceux qui cherchent à détruire l'antique civilisation européenne. Qu'on me pardonne donc cette excursion dans une culture lointaine et dans une époque démodée, puisqu'elle nous a permis de découvrir, par delà les dépouilles d'un style révolu, l'âme héroïque et encore vivante d'un fier artiste toujours prête à nous aider.

ALEXANDRE CINGRIA.

Le Jansénisme et sa condamnation¹

On m'a demandé de vous parler des « erreurs jansénistes ». J'avais hésité quelque temps à accepter ce sujet, qui est bien ardu en lui-même, et de plus assez délicat à traiter ici. Vous allez vite me comprendre.

Le Jansénisme, c'est la doctrine professée par l'évêque d'Ypres Jansenius, qui mourut avant le milieu du XVII^e siècle, et répandue en France par son ami l'abbé de Saint-Cyran et les fameux théologiens de Port-Royal. Il l'exposa dans son livre « Augustinus », écrit avec beaucoup d'érudition, plus d'érudition que de sens critique, pour expliquer l'enseignement de l'illustre saint Augustin sur les graves problèmes de la prédestination et de la grâce. L'ouvrage, paru deux ans après la mort de son auteur, fut tout de suite accusé par des théologiens catholiques de déformer les idées du Docteur de l'Eglise, et de ressusciter, bien que Jansenius s'en défendit, des erreurs condamnées chez le théologien Baïus, au siècle précédent. Le fait est que l'auteur, esprit vigoureux, mais littéraliste et d'une logique étroite, avait durci et trop généralisé certaines expressions plus oratoires que théologiques échappées à saint Augustin dans le feu de sa polémique contre les pélagiens, ces hérétiques qui niaient la nécessité de la grâce divine, notamment celles qui concernaient la difficulté grave mais non insurmontable que le pécheur invétéré éprouve à exercer sa liberté en faveur du bien. D'ailleurs Jansenius s'était soumis expressément à l'avance aux décisions du Saint-Siège, pour l'autorité de qui il professait le respect le plus catholique, et on peut présumer, vu les sentiments sincères affichés par lui, durant sa vie, que ce Jansenius se serait soumis à sa condamnation, et n'aurait donc pas été un « Janséniste » rebelle.

Cinq propositions tirées de son livre, et résumant fidèlement le sens des assertions qui y étaient jugées le plus caractéristiquement blâmables — sens sur lequel les disciples même de Jansenius s'accordaient tous à l'origine avec leurs contradicteurs, — furent déférées au jugement de Rome qui les condamna comme entachées d'hérésie. Les partisans de l'Augustinus, dont les plus illustres furent le grand Arnauld et Pascal, reconnurent bien qu'elles étaient condamnables dans les termes sous lesquels on les avait mises, mais en déclarant qu'ils ne trouvaient pas ces termes-là, avec le sens erroné qu'ils impliquaient, dans le texte de Jansenius ; c'est que parfois Jansenius s'était exprimé d'une façon moins brève ou plus enveloppée. Ce fut la fameuse dispute sur le droit et le fait, qui dura des dizaines d'années. En réalité, ces théologiens, en chicanant sur des mots, cherchaient à sauver le fond des propositions de leur maître, et ils usèrent

¹ Conférence faite sur l'invitation d'un cercle protestant.

plus d'une fois à cet effet de procédés qu'on appellerait « jésuitiques », si l'on voulait user de leur langage, et d'un terme qui remonte justement aux jansénistes, formé pour déprécier l'autorité des jésuites, qui furent parmi leurs plus grands adversaires. Pour démasquer leurs faux-fuyants, Rome fut obligée d'employer un langage de plus en plus catégorique. Le grand et noble Blaise Pascal, si honoré des catholiques et des autres, fut lui-même séduit par les équivoques que maintenaient ses amis de Port-Royal, et il mourut janséniste, mais assurément sans croire que sa position dût être condamnée définitivement par l'Eglise, le jour où l'on en aurait reconnu la vraie explication ; il supposait le jugement décisif toujours en suspens, et il est donc mort catholique de cœur et d'intention, avec les sacrements catholiques. Arnauld lui-même, qui paraît avoir été beaucoup plus opiniâtre au fond, et pas si loyal, n'a jamais été excommunié. Aussi, même parmi les catholiques, ceux qui sont le plus portés à la rigueur, ou bien des lettrés fervents admirateurs du « grand siècle » dont les solitaires et les religieuses de Port-Royal, célébrés par Sainte-Beuve, étaient d'austères et très « représentatifs » personnages, le jansénisme a longtemps joui de quelque préjugé favorable. Mais, après les bulles très catégoriques des papes, avec les appels des obstinés au « Pape mieux informé » ou à un Concile, puis le fanatisme de leurs « convulsionnaires » de saint Médard, leur union en une sorte de parti politique, répandu dans les Parlements et les hautes classes, non seulement avec les gallicans les plus hostiles à Rome, mais avec les libres-penseurs encyclopédistes, les partisans de Jansenius finirent par sortir tout à fait de l'Eglise et sont réduits aujourd'hui à une petite secte schismatique qui vit en Hollande, où elle a son archevêque à Utrecht, et deux évêques. L'influence que ces querelles ont eue pour la déchristianisation de la France apparaît aujourd'hui avoir été des plus néfastes.

Or, avant de vous parler des erreurs condamnées par l'Eglise chez les jansénistes, voici pourquoi j'ai eu à surmonter quelque embarras. Je ne viens pas faire ici de polémique, je ne suis que simple rapporteur de ce que l'Eglise professe sur tel ou tel sujet que vous m'avez désigné. Dans le cas présent, il m'est impossible de répondre à votre désir sans mettre franchement à nu l'opposition primordiale et essentielle qu'il y a entre doctrine catholique et doctrine protestante. Car les principaux des Jansénistes avaient beau entretenir des controverses, parfois très acerbes, contre la Réforme — Arnauld surtout, mais déjà Jansenius lui-même — il est cependant incontestable que, à leur insu, par leurs opinions particulières, ils introduisaient l'esprit de Calvin dans la théologie catholique. Jansenius avait jugé presque orthodoxes les décisions prises par le synode hollandais de Dordrecht, en faveur de la doctrine rigide de Calvin sur la prédestination et la réprobation, atténuée à peine dans les termes, contre le théologien réformé Arminius, que cette assemblée condamna comme pélagien. En dénonçant les erreurs de Jansenius sur ces points-là, je risque donc peut-être de toucher au vif les convictions de quelques-uns parmi vous, ceux qui resteraient les plus « confessionnels », les plus attachés aux

enseignements dogmatiques des Réformateurs du XVI^e siècle. Qu'importe, nous nouons ces entretiens pour nous connaître, en toute loyauté et amitié, mais non avec l'espoir de tomber sur-le-champ d'accord ; le résultat doit être que les discussions qui, plus tard, naîtraient du souvenir de ces exposés portent sur des opinions réellement professées par les catholiques et les protestants, et non sur des fantômes créés par l'ignorance mutuelle. Trop souvent, de part et d'autre, on se lance à la tête des reproches comme ceux-ci : d'un côté tyrannie doctrinale, servilité de la pensée personnelle, religion purement extérieure et dévotions mécaniques, oubli de la grâce du Christ unique Rédempteur, adoration de la Vierge et des saints, invention d'intermédiaires qui séparent du Sauveur, croyance magique aux sacrements, etc. ; de l'autre côté, absence d'autre bien doctrinal qu'une opposition systématiquement aveugle à tout ce qui est de l'Eglise romaine, anarchie orgueilleuse du libre examen, mépris des œuvres, vague absolu de la croyance, esclavage des modes changeantes de la critique, froideur ou sentimentalisme inconsistant et ainsi de suite. Ici nous n'avons pas à redouter chose pareille ; nous laissons ces argumentations aimables aux gens passionnés et mal informés, aux milieux simplistes, arriérés ou sectaires. Mais, devant certains sujets, nous ne pouvons pas, nous ne devons pas dissimuler, en nos communications loyalement fraternelles, ce qui divise essentiellement le catholicisme et le protestantisme demeuré le plus traditionnel, le plus dogmatique. C'est, dit un théologien protestant parisien, M. le pasteur Pierre Maury, dans un article récent et objectif, que je résume et dont je reproduis parfois les termes mêmes : c'est ce qui « concerne la conception des relations possibles entre l'homme et Dieu » ; tout le reste, règle de foi universelle et impérative ou libre examen, infailibilité ou faillibilité de l'Eglise, contradictions sur la Bible et la Tradition, sur les dogmes particuliers, n'est que conséquence de la divergence primordiale. Or, toujours d'après notre auteur, que je ne crois pas me tromper en prenant pour un porte-parole autorisé du pur et authentique protestantisme, voici en quoi consiste cette divergence : du côté de l'homme, la dogmatique réformée proclame la déchéance radicale de la nature humaine, qui serait prouvée par la nécessité même de la mort expiatoire du Christ ; elle refuse à l'homme naturel, en dehors de la Croix, toute possibilité de se faire aucune idée vraie de Dieu et de ne pas pécher contre lui dans toutes ses actions. Quant à Dieu et à son œuvre salvatrice, le protestant tient qu'il n'a accordé à l'homme que la faveur d'une « réconciliation », d'un « pardon » purement extérieur, à cause de la justice du Christ, qui seul a mérité, justice que Dieu veut bien appliquer à l'homme, du dehors, pour le traiter comme s'il était devenu juste, quoiqu'il ne puisse jamais recouvrer réellement son innocence dans la vie présente dominée par le péché, — et cela en retour de l'obéissance de l'homme par la foi ; obéissance qui n'est pas un mérite de l'homme parce que Dieu seul en est l'auteur dans l'homme, obéissance à laquelle s'ajoutent sans doute les œuvres de vertu dites sanctifiantes, mais qui ne sont jamais dignes de Dieu, restant humaines, ni méritoires par elles-mêmes, pas plus que la foi. Quant à l'Eglise, ce n'est

que la société des croyants qui s'unissent et se donnent des lois pour s'aider à attendre ensemble leur régénération qu'ils ne possèdent encore qu'en promesse, non en fait ; la rédemption reste « eschatologique », nous n'en avons que l'espérance dans notre état actuel de péché ; l'Eglise n'est donc, bien qu'elle stimule la foi déjà acquise, par la prière publique et les sacrements, qu'une société humaine, changeante et faillible comme toutes les sociétés humaines, et vivant dans une humilité, une défiance de ses formulaires humains, qui l'excuse d'être si lente à reconnaître, et si indulgente à tolérer, parmi ses membres mêmes, des opinions qui sont, et qu'elle sent elle-même obscurément être telles, des déviations de la vraie doctrine chrétienne (ceci, il faut le dire, n'est plus bien conforme à la rigueur de la doctrine ecclésiastique de Calvin). — A l'opposé, le *catholique* affirme que la nature, créée bonne par Dieu, ne saurait avoir été, du fait de la chute originelle, corrompue jusque dans son fond, mais seulement affaiblie et blessée ; la grâce du Christ ne vient que la guérir et l'élever, en lui donnant le pouvoir, non pas d'accomplir n'importe quelle espèce d'actes bons moralement, — car elle est toujours capable, par son libre arbitre, quoique avec plus de difficulté que si elle n'avait pas été blessée, de choisir le bien naturel, conforme à l'ordre de la création, plutôt que le mal et le désordre, — mais de faire des actes surnaturellement bons, et méritoires du ciel. Cette grâce *surnaturelle*, qui est une « participation de la nature divine » (II Pierre I, 4), et met l'homme en communauté de vie avec Dieu, n'est nullement « anti-naturelle », mais au contraire enrichit la nature, s'incorpore à elle, et répond aux meilleures aspirations que Dieu le Créateur lui a données ; elle est intérieure, reçue, *inhérente*, et fait que l'homme qui en est muni *coopère* vraiment, par un rôle actif, à son salut dont Dieu a toujours, du reste, l'initiative. Car bien entendu, la justification qu'elle confère est gratuite, l'homme n'a pas pu la mériter, c'est toujours le Christ seul qui l'a méritée pour lui ; mais il lui a mérité plus qu'un simple pardon extérieur, il lui a mérité une régénération réelle, toujours naturellement imparfaite et progressive ici-bas, mais qui, si l'homme accepte de coopérer fidèlement avec Dieu qui lui offre sans cesse de nouveaux secours surnaturels, le rendent de plus en plus capable d'œuvres faites en « nouveauté de vie », qui le conforment davantage à Dieu, accroissent ses mérites qui sont l'effet des mérites du Christ, dont il devient une image toujours plus fidèle, et le mènent finalement à partager au ciel la béatitude de son Sauveur. Celui-ci a institué l'Eglise une, la société des rachetés, et il s'en est fait, conformément à la nature sociale de l'être humain, un instrument, comme un prolongement de lui-même pour leur communiquer ses grâces ; il lui a donné, pour leur indiquer la voie sûre du salut, cette infailibilité qui n'est que la manifestation, l'écoulement de sa Sagesse à Lui, ainsi que les sacrements qui ne sont que l'effusion de son amour transformateur à travers des gestes humains qui l'expriment par les symboles qu'il a voulus et institués. En un mot, la réalité de la Rédemption défiante n'est pas purement « eschatologique », réservée à l'Au-Delà et au grand Jugement, elle est déjà en œuvre ici-bas, au milieu de toutes les faiblesses des

membres qui composent l'Eglise, dans son extension visible et invisible ; le salut existe déjà non seulement en promesse, mais en germe actuel, par la grâce intérieure transformante, l'état de grâce, et il ne fera qu'atteindre à son plein épanouissement dans la gloire définitive des élus. L'homme, par sa volonté coupable, et ses résistances à la grâce offerte, peut d'ailleurs étouffer ce germe, parce que Dieu, qui l'a créé sans lui et l'a re-créé sans lui par des grâces qu'il était incapable de mériter, ne le sauvera pas sans lui, car il veut qu'il coopère librement à l'œuvre de la grâce qu'il a reçue gratuitement — en d'autres termes, Dieu veut qu'il *mérite*, s'il est capable d'user de sa raison, son salut, mérite dont toute la source est du reste dans le mérite du Rédempteur.

L'auteur protestant dont je parlais tout à l'heure n'a pas donné lui-même tous ces derniers développements ; mais il a exposé d'une façon qui me semble exacte pour l'essentiel, la différence qui distingue la doctrine catholique et la doctrine protestante originelle concernant la part de Dieu et la part de l'homme dans l'œuvre du salut. *Le protestant reprochera alors au catholique* de ne pas assez reconnaître la transcendance de Dieu, l'abîme infranchissable entre sa toute-puissance, sa sainteté, et l'incurable misère de l'homme terrestre ; il le blâmera de ne pas « réaliser » la gravité du péché, de croire à une grâce qui n'est plus assez gratuite, qui n'est plus la grâce de Dieu seul — « soli Deo ! » — et de déifier l'homme, de le faire empiéter d'une manière un peu païenne ou panthéiste sur les attributs du Seigneur, le Maître absolu. *Le catholique répondra*, avec saint Paul, que toute la suffisance qu'il possède lui vient de Dieu ; mais que c'est diminuer le Dieu tout puissance et tout amour de l'Evangile, que de lui dénier le pouvoir ou la volonté d'enrichir et de rapprocher de Lui ses créatures intelligentes autant que le comporte leur état d'êtres limités ; « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mat.) ; que leur participation surnaturelle à la nature divine est sans doute un mystère parmi les autres, mais que l'Ecriture l'enseigne indubitablement, et que d'ailleurs les protestants l'admettent bien pour la vie future, pour le temps de la Rédemption en acte ; croire que Dieu a pu laisser le péché dominer tellement la vie terrestre de l'homme, créé à son image, cela revient, dira toujours le catholique, à penser qu'Il a manqué un peu son œuvre, c'est un pessimisme qui fait tort à Dieu, et à l'homme, que son créateur a bien pu, s'Il l'a voulu, enrichir de vertus réelles ; c'est diminuer la portée de la Rédemption du Christ, dont la grâce n'est pas un effet juridique, une convention basée sur une justice imputée, c'est-à-dire au fond fictive, comme si, malgré saint Paul, l'œuvre du Second Adam n'avait pu réparer réellement, et bien au-delà, le désastre causé par la chute du Premier Adam ; le Sauveur a gagné des mérites assez grands pour conformer à Lui ses frères rachetés par sa Croix, et les rendre capables d'accomplir par son secours des œuvres vraiment agréables aux yeux du Père, parce qu'elles dérivent de la sienne ; étant positives, elles sont capables de degrés, d'où la distinction réelle des vertus et de leur mérite, comme de leur contraire, le péché, et de ses démérites ; puis légitimité de l'ascétisme, de la mys-

tique, vérité de la communion des saints dans cette grande famille humano-divine qu'est l'Eglise, munie par son chef des moyens infailibles de les bien instruire et de bien diriger, légitimité du culte des saints intercesseurs, qui sont nos frères les plus charitables comme ayant le mieux profité des grâces de l'unique Sauveur, notre grand frère Jésus. Il ajoutera enfin que cette grande conception du mode de salut est bien plus humaine et plus divine à la fois que celle d'une condamnation de la nature pardonnée sans être régénérée; et que réduire tous ces bienfaits de Dieu à une simple promesse sans possession actuelle commencée, c'est rester dans l'Ancien Testament et ne pas comprendre la nouveauté de vie qu'a apportée l'Evangile.

Aujourd'hui, il est vrai, l'ancienne dogmatique de la Réforme est assez mise en oubli dans certains milieux protestants. Les courants du libéralisme et du modernisme, l'adaptation aux philosophies dominantes ont détourné leurs esprits de ces questions fondamentales, ils ont presque peur d'y toucher; aussi beaucoup de catholiques ne voient-ils plus guère le protestantisme que sous l'aspect du libre examen, d'une croyance essentiellement fluente, et de la tendance au naturalisme, si contraire à celle des Réformateurs primitifs. Les « libéraux », pour les appeler ainsi de leur ancien nom — dont on dit que la proportion et l'influence diminuent avec le réveil actuel des croyances dogmatiques, mais qui occupent encore tant de chaires — parlent souvent à peu près le même langage que les catholiques sur la dignité de la personne humaine, la paternité de Dieu, l'union à Dieu, l'imitation du Christ, et les manifestations de la vie spirituelle. Mais, comme ils ne croient plus au surnaturel extérieur des miracles et intérieur de la grâce, ni à un dogme qui soit immuable en sa substance, les catholiques trouvent que la racine est coupée, qu'ils dissolvent en réalité les bases solides de la religion, et que leur Dieu n'est plus assez transcendant en face de la conscience humaine, qu'ils en compromettent ainsi la grandeur et la souveraineté, bien plus profondément que les protestants orthodoxes ne pouvaient soupçonner les catholiques romains de le faire. S'ils vénèrent encore officiellement Luther, Calvin, Zwingli, ce n'est plus d'ailleurs à cause de la doctrine propre à ces théologiens, mais pour avoir délivré les consciences de ce qu'ils appellent encore parfois la « tyrannie romaine », qui voulait leur imposer des dogmes précis au nom d'une autorité divine et empêchait, plus efficacement que Calvin n'a pu le faire, la libre création de systèmes religieux. Je ne parle pas ici de l'anglicanisme, ni de certains groupes luthériens, de toutes les « hautes églises » en général, qui voilent autant qu'ils peuvent les motifs qui ont amené la grande rupture du XVI^e siècle, et, sans répudier directement d'ordinaire les Réformateurs, s'efforcent de réapprendre la langue du catholicisme que ceux-ci rejetaient. Ce n'est ni de ces institutions intermédiaires, illogiques à nos yeux, ni de modernisme qu'il doit s'agir dans notre entretien; car il n'existait rien de tel, ni de cette sécularisation du christianisme, ni, si ce n'est parmi quelques théologiens anglais, de ces compromis, au temps du jansénisme qui nous occupe.

Or, vous allez voir que les disciples de l'évêque d'Ypres, dans un cadre catholique qu'ils voulaient et croyaient maintenir, non sans une certaine raideur, rejet du libre examen, croyance à l'infailibilité de l'Eglise et même de son chef le Pontife romain, régénération non pas seulement promise, mais réalisée par la grâce inhérente, efficacité instrumentale positive des sacrements, bref toute la structure du catholicisme, y introduisaient, sans l'avoir prémédité ni vouloir se l'avouer, l'esprit de la Réforme, et spécialement de Calvin, touchant les rapports fonciers de Dieu et de l'homme. Leur théologie était dominée par la même hantise du péché et la même dépréciation de la nature. C'est pour cela que l'Eglise les a condamnés, et que, prétendant avec obstination être plus catholiques que leurs chefs légitimes, ils ont fini par s'isoler dans le schisme et l'excommunication.

Longue et triste histoire, si compliquée que je ne saurais la résumer en une conférence. Une discussion d'ailleurs sur toute cette matière nous entraînerait je ne sais où, c'est tout le débat entre le catholicisme et la Réforme, durant, hélas ! sous mille aspects depuis plusieurs siècles, que nous serions obligés de réveiller. Je me bornerai donc, et ce simple rapport sera déjà bien long, à vous faire connaître les célèbres « Cinq propositions » extraites du livre de Jansenius, et qui ont fait condamner sa doctrine, avec les raisons qui justifiaient, aux yeux de l'Eglise, cette condamnation sans appel où elle s'est vue forcée. Je laisse à votre réflexion à voir si elles étaient bonnes :

* * *

Voici la première proposition. J'en donne d'abord le texte en latin :

Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant « Certains commandements de Dieu sont impossibles, dans l'état de leurs forces présentes, à des hommes justes qui veulent [pourtant les remplir], et s'y efforcent ; et en plus la grâce leur manque, qui les ferait devenir possibles ».

Les théologiens catholiques redisent au contraire cette maxime : « A quiconque fait ce qui est en lui, Dieu ne refuse pas — ne refuse jamais — la grâce ».

La grâce, sans aucun doute, est absolument nécessaire, non seulement pour posséder le *pouvoir* de faire aucun bien surnaturel, mais pour se décider à user de ce pouvoir. Dieu, de qui procède tout être et toute perfection, naturelle et surnaturelle, ne peut évidemment demeurer étranger à ce qui est le principal, le passage de notre volonté à l'acte effectif. Cette grâce qui nous fait agir selon le pouvoir surnaturel reçu lui-même par grâce, s'appelle « grâce efficace ». Seulement, il y a divergence entre les écoles théologiques, thomiste et moliniste ou suarézienne (moi je suis thomiste) sur la manière dont Dieu coopère avec la liberté humaine pour l'opération du bien surnaturel. Nous disons, nous, que la grâce efficace est telle de par son essence même, les autres qu'elle l'est de par son adaptation pré-

établie par Dieu à des circonstances humaines, étrangères à elle, qui la conditionnent. Les thomistes estiment mieux sauvegarder la gratuité de la grâce. En tout cas, pour être catholique, il faut admettre la nécessité d'un concours divin avec la liberté humaine pour que la volonté se fixe dans le choix d'aucun bien surnaturel, et l'accomplisse.

Or, avant la grâce efficace, Dieu donne normalement des grâces préparatoires, lumières ou attrait surnaturels, qui mettent l'âme humaine à la hauteur de la décision à prendre. C'est ce qu'on s'est mis à appeler, au temps des controverses théologiques sur cette matière, et qu'on appelle encore : « *grâces suffisantes* » ; terme étranger à l'ancienne théologie, et qui peut sembler plus ou moins bien choisi, parce qu'il prête à certaine équivoque ; il est pourtant justifiable, nous le verrons. Cette « *grâce suffisante* » n'est pas encore une grâce d'action, mais de disposition à agir, dans la pensée ou le sentiment. Si elle n'est pas suivie de la grâce efficace, elle demeure stérile ; et l'homme, naturellement, ne peut se donner par lui-même la grâce efficace (pas plus que l'autre du reste), car la grâce ne dépend que du bon vouloir de Dieu, autrement elle ne serait plus gratuite. Seulement la théologie orthodoxe enseigne que la grâce efficace est toujours *offerte* dans la grâce suffisante ; si l'homme reçoit celle-ci comme il faut, et ne s'oppose pas, par inertie ou mauvaise volonté, à son action dispositive, elle sera suivie infailliblement de la grâce efficace à laquelle elle était ordonnée ; l'action miséricordieuse de Dieu en nous ne peut être calculée de façon à devoir s'arrêter en route ; il ne nous dispose à agir que pour que nous agissions, Lui qui est la Loyauté infinie, il ne nous pousse pas au bien pour nous abandonner et se jouer de nous quand nous voulons lui obéir ; si nous ne le faisons point, on peut dire, dans le sens compatible avec sa toute-puissance, que son intention, sa « *volonté antécédente* », comme disent les théologiens, est déçue. Seulement, sans que Dieu y soit pour rien, notre volonté peut ne pas se laisser ébranler par ses avances, et mettre ainsi obstacle à l'arrivée de la grâce dernière. Dieu a prévu que cela arriverait dans certains cas, où il a permis que cela arrive. Comment ? puisque ce négatif, ce non-être, ne vient pas de Lui, l'Etre absolu qui ne produit que l'être ? C'est le mystère — que les écoles théologiques, chacune à sa façon, s'évertuent à éclaircir un peu — des rapports de l'infini avec le fini, de l'éternel avec le successif. Mais il est de foi que Dieu, qui ne prédestine pas au mal et déteste le péché, n'est pas responsable de notre dérobade, et de l'obstacle que nous mettons à l'arrivée de la grâce ultime qu'Il nous offrait, puisqu'Il nous avait donné, par la grâce suffisante, toutes les ressources requises pour bien agir quand nous ne refusions pas ; si nous ne nous sentions pas, sur le moment, assez forts pour prendre la bonne décision, nous pouvions au moins lui demander un surcroît de force par la prière, et la grâce suffisante nous poussait à prier, pour obtenir une grâce efficace de prière, qui serait suivie d'une grâce efficace d'action. Par conséquent, dès qu'il s'agit d'accomplir un de ses commandements connus de notre conscience, si difficile qu'il soit, il nous donne, d'un coup ou par étapes, le vrai pouvoir actif, non une possibilité éloignée ou

théorique, mais le *pouvoir prochain*, comme disent les théologiens, d'obéir à sa Loi.

Or, les Jansénistes n'admettaient point cela. Pour sauvegarder la gratuité absolue de la grâce divine, ils prétendaient que la grâce efficace, au sens que nous avons expliqué, n'est pas nécessairement offerte dans ces grâces précédentes que nous appelons « suffisantes » ; Dieu, selon eux, pouvait accorder celles-ci avec l'intention, formée sans tenir aucun compte de ce que nous pourrions faire de notre côté à ce stade préalable, de ne pas les faire suivre d'une grâce efficace. Aussi rejetaient-ils avec raillerie les termes de « grâce *suffisante* » et de « *pouvoir prochain* ». Il n'existe, prétendaient-ils, que des grâces efficaces, qui produisent toujours intégralement tout ce à quoi elles sont destinées ; seulement, parmi elles, il y a les « petites grâces » qui ne mènent pas à l'action, parce qu'elles ne sont pas telles dans leur nature et dans le dessin de Dieu qu'elles puissent s'épanouir en grâces ultérieures d'action ; telles sont toutes les pensées et émotions surnaturelles dont la volonté ne profite pas dans la suite. L'exemple le plus fameux qu'Arnauld donnait de ces « petites grâces » insuffisantes était le cas de saint Pierre, qui avait reçu la grâce de vouloir sincèrement, avant la tentation, être fidèle à son Maître jusqu'à la mort, et qui cependant a commis le péché de le renier, parce que, sans qu'il y eût de mauvaise volonté chez l'Apôtre, Dieu ne lui avait pas donné la grâce dernière qui l'eût maintenu fidèle. S'il fallait expliquer cet abandon étrange de la part de Dieu (« qui, disent tous les saints, ne nous abandonne jamais le premier »), les jansénistes disaient que Dieu avait décrété la chute du juste saint Pierre, pour l'humilier, le convaincre davantage de la gratuité de la grâce et de la nécessité de la demander. Nous croyons, nous, que saint Pierre avait déjà failli, par présomption, avant sa grande faute. Mais Arnauld avait beau dire que Dieu voulait tirer ainsi le bien du mal, au profit de saint Pierre lui-même, il ne pouvait répondre de façon satisfaisante à l'objection que Dieu, la sainteté infinie, devait être, dans sa théorie, responsable, et lui seul, du reniement de l'Apôtre.

Cependant, les jansénistes maintenaient qu'il avait été impossible en fait à Pierre, faute de grâce, de ne pas renier Jésus, et ils se répandaient en sarcasmes sur la grâce « suffisante qui ne suffit pas », et le « *pouvoir prochain* », qui, si on ne lui ajoute autre chose, n'arrive jamais à produire un acte. Les théologiens de la Sorbonne avaient décrété contre Arnauld qu'il fallait, pour être reconnu orthodoxe, maintenir ce terme de « *pouvoir prochain* », sans s'occuper des nuances de sens impliquées dans les essais divers d'explications des théologiens catholiques sur le mode de la grâce efficace qui fait ce pouvoir passer à l'action ; ils l'avaient fait en termes au reste peut-être gauches : « *abstraction faite de tout sens* » (ils voulaient dire de tous les essais différents d'explication) *des thomistes et des autres théologiens* ». Pascal simplifia et traduisit, en sa Première Provinciale : « abstraction faite de tout sens », plaisanterie qui eut un succès compréhensible, mais qui était plus digne d'un humoriste ou d'un polémiste de journal que d'un théologien sérieux. Car la Sorbonne avait bien, — elle avait assez

discuté la chose, — que, sous les oppositions des thomistes et des molinistes, il y avait un sens, la partie religieuse essentielle du sens, admis de tous également, c'est que l'homme tenté, avant de choisir le bon ou le mauvais parti, a toujours le pouvoir réel, et le concours divin indispensable pour être en mesure de choisir le bon s'il n'y met de lui-même obstacle.

En effet, ces termes vilipendés se justifient sans grand effort dialectique. Dieu nous donne véritablement tout ce qu'il faut pour être à même d'agir bien quand on le voudra ; la grâce dite « suffisante », d'où résulte le « pouvoir prochain », est bien *suffisante* dans l'ordre de préparation. Pour prendre les termes mêmes de Pascal, « avoir le *pouvoir prochain* de passer une rivière, c'est avoir un bateau, des bateliers, des rames et le reste, en sorte que rien ne manque ». Mais, ce que l'illustre polémiste ne voulait pas voir, c'est que Dieu ne refuse jamais au juste tenté ce qui équivaut au bateau, etc., dans l'ordre spirituel. Pourtant le voyageur peut encore ne pas se décider à mettre le pied sur le bateau. De même, un soldat bien équipé, exercé et commandé, peut, le moment venu, préférer se laisser désarmer, prendre ou tuer par l'ennemi. En somme, Pascal et les autres jansénistes ne réfléchissaient pas qu'il faut distinguer les préliminaires, les facultés, les moyens d'accomplir un acte, et l'accomplissement même de l'acte. On peut avoir tout ce qu'il faut, tout le *suffisant* pour cet accomplissement, et ne pas user du pouvoir qu'on a, par sa propre faute. Ainsi, avant le choix de la volonté, la grâce est *suffisante* parce qu'elle donne la préparation suffisante à bien agir, qu'elle met les facultés au point et contient en soi l'offre de la grâce efficace ultérieure, laquelle viendra sûrement à moins que la volonté, bien qu'armée *suffisamment*, ne décline l'offre de Dieu de nous faire manier avec succès nos armes « suffisantes ».

Ce qui était dit des justes s'étend aussi aux pécheurs. L'Eglise enseigne que nul n'est jamais irrésistiblement obligé de commettre ce qu'il sait être une faute, autrement on ne serait pas responsable de son péché, et Dieu le punirait injustement. Tout péché actuel et personnel est commis consciemment et librement, sans quoi il y aurait contradiction dans les termes. Quant au « péché originel », il est plutôt une privation qu'un péché au sens ordinaire ; à cause de la chute d'Adam, Dieu n'élève plus, dès qu'ils commencent d'exister, les hommes qui descendent d'Adam, à cet enrichissement divin des facultés qui leur permettra d'accomplir le bien surnaturel quand ils seront en mesure de le vouloir, à cette « justice » qui leur permettra de voir Dieu. Car cette vision de Dieu est un don purement surnaturel, elle n'est pas dans le champ des facultés naturelles non surélevées par la grâce ; mais, n'étant pas volontaire chez l'individu qui en est affecté, une telle privation n'est pas de soi, punissable individuellement. Aussi, la doctrine catholique attribue-t-elle aux enfants morts sans baptême la somme de bonheur purement naturel, dans l'autre vie, dont ils restent capables, et l'Eglise n'a jamais approuvé sur ce point saint Augustin qui, entraîné par sa polémique contre Pélage touchant la nécessité de la grâce pour le salut, leur assignait une peine sensible, si atténuée

qu'il la conçût. Pascal, afin de pouvoir nier comme absurde cette grâce suffisante accordée aux pécheurs, se moquait des exagérations naïves de certains théologiens ses adversaires, et disait qu'on ne trouve guère chez un vicieux invétéré, comme ils avaient l'air de le croire, d'illuminations, d'attendrissements, de craintes, de réflexions qui le fassent hésiter à commettre ses fautes chaque fois que la commodité s'en présente. Il avait raison en cela, à coup sûr ; un pécheur qui pêche par « habitude » arrive à faire le mal pour ainsi dire comme un automate, sans avoir envie d'interroger sa conscience, encore moins de prier Dieu ; mais cela n'empêche pas que ses péchés quasi machinaux lui soient imputables, parce qu'il s'est mis, et *reste*, volontairement, dans cet état, dont il pourrait sortir s'il voulait faire effort ; et, jusqu'à sa mort, Dieu l'y sollicite toujours de quelque façon, ne fût-ce que par la mémoire de la loi morale qu'il réveille chez lui de temps à autre ; son impuissance ne résulte que du fait d'avoir stérilisé volontairement les grâces suffisantes qu'il a eues, qu'il a encore ; il reste libre, il a toujours le « pouvoir prochain » de consulter et d'écouter sa conscience, et, s'il croit à la prière, de prier.

Les partisans de Jansenius n'osaient pas nier qu'une certaine liberté doive subsister chez le pécheur, pour que ses péchés soient imputables ; car, disaient-ils, la volonté lui reste ; et volonté, pour eux, était synonyme de liberté, vu que la volonté n'est pas déterminée par son propre fond à faire le mal plutôt que le bien, ni l'inverse, pourvu qu'on la considère toute nue, abstraction faite des motifs que lui présentera l'intelligence. Ils disaient que chez Adam, avant la chute, la volonté dominait souverainement tous les motifs quelconques, dont aucun n'était capable de l'entraîner s'il ne disait : oui, avec une parfaite indépendance, en un mot qu'il jouissait de la plénitude du « libre arbitre ». Mais, depuis la chute, cette condition aurait changé pour lui et pour sa descendance. La volonté, désormais, est encore indéterminée, ou libre si on veut, dans sa nature foncière ; mais la corruption due au péché a affaibli ses ressources actives au point qu'elle n'est plus que comme une balance, qui s'incline nécessairement du côté du poids le plus lourd qu'on y met ; l'équilibre, la liberté d'indifférence, que possédait Adam, n'existe plus de fait. La concupiscence, les attrait égoïstes l'accablent de tout leur poids depuis qu'elle a perdu la grâce et l'amour de Dieu ; elle inclinera donc forcément du côté du mal qui charge un de ses plateaux, l'autre restant vide, et pourra tout au plus choisir librement entre des péchés divers, mais jamais le bien, à moins que Dieu ne mette dans l'autre plateau une grâce d'un poids supérieur. En d'autres termes, si l'homme possède toujours en principe le *pouvoir* de faire le bien à condition que Dieu l'entraîne de ce côté, ce n'est plus, eût-il des quantités de « petites grâces », un pouvoir qui puisse s'exercer, un « pouvoir prochain » tant qu'on demeure privé de grâce efficace. Le libre arbitre n'est pas anéanti, mais il est *lié*. Ainsi, un homme non paralysé, dont on a ligoté les pieds, et aussi les mains, garde le *pouvoir* de marcher, parce qu'il a deux jambes saines ; mais il ne marchera jamais si un autre ne le délie, ce qu'il ne saurait faire lui-même.

Vous voyez la liberté que les jansénistes voulaient bien laisser à notre pauvre espèce déchue, et qu'ils déclaraient cependant suffisante pour qu'on lui impute ses fautes, et que Dieu les châtie justement. En somme, ils punissaient le malade de n'avoir pas trouvé de médecin, lorsque c'était le médecin lui-même qui n'avait pas voulu venir. Ce qui serait injustice criante chez l'homme imparfait peut-il devenir justice chez Dieu parfait ?

Leur « première proposition » est celle qui affirme que les justes, sans négligence ou faute actuelle de leur part, peuvent demeurer privés de la grâce nécessaire pour qu'ils obéissent à tel ou tel commandement de Dieu qui s'impose à ce moment. L'Eglise a condamné cette proposition comme « *téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème et hérétique* » ; parce qu'elle l'a jugée attentatoire à la bonté et à la justice de Dieu, comme à la liberté de l'homme, et à la confiance qu'il doit à son Créateur et à son Rédempteur.

* * *

Les autres propositions se comprennent très facilement après les explications que j'ai apportées à la première.

Voici la deuxième :

Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resilitur. Ou : « Dans l'état de nature déchue on ne résiste jamais à la grâce ».

Remarquez qu'ils ne disaient pas « on ne *peut* résister », afin de sauvegarder le « pouvoir » non prochain, théorique et inutile qu'ils laissaient à l'homme. Et ils spécifiaient : « *dans l'état de nature déchue* », à cause de cette parfaite liberté d'indifférence qu'ils attribuaient au premier homme avant sa chute, au point que, selon eux, sa nature sanctifiée n'avait alors besoin d'aucune grâce spéciale pour passer du simple pouvoir à l'acte ; autrement dit, la liberté ancienne d'Adam réglait absolument l'emploi de la grâce. Ils ne parlaient donc pas du tout en théologiens philosophes analysant les relations possibles du fini et de l'Infini, comme les thomistes s'efforcent de le faire, mais ils ne raisonnaient que sur ce qu'ils croyaient un fait accidentel, cette déchéance de la volonté libre infligée en punition à Adam et à sa postérité. Sur la nature de la liberté et ses relations de droit avec la grâce, ils pensaient et parlaient donc, quand il s'agissait de l'ordre de choses institué primitivement par Dieu, avant la chute, ils pensaient et parlaient absolument comme leurs adversaires molinistes les plus extrêmes, et ils ne pouvaient donc attaquer ces derniers au nom d'un principe philosophique, ni de la transcendance de l'Etre infini et de sa volonté ; entre eux, il ne s'agissait que d'un fait, et ils reprochaient seulement aux molinistes de croire que la liberté pouvait s'exercer encore d'une façon normale après la chute. Tout reposait pour Jansenius et ses disciples non sur une nécessité métaphysique, mais sur une interprétation — très forcée — des Ecritures.

Il s'ensuivait donc à leurs yeux, comme nous l'avons vu, que si l'homme déchu et sans grâce conserve radicalement ce qu'ils appelaient encore « liberté », c'est-à-dire la possibilité d'être entraîné tour à tour vers

des partis contraires — car ce n'était pas pour eux autre chose — il ne pourra, de fait, user de ce prétendu libre arbitre que pour choisir le mal, tout en préférant tel ou tel péché à tel autre qui le séduit moins. La grâce seule lui rendra le pouvoir vrai de choisir le bien et non le mal et cette grâce, il ne peut se la donner, ni même la demander sincèrement tant qu'il n'a pas une grâce efficace pour prier. Depuis que la grâce est perdue, nous ne pouvons plus aimer Dieu comme il doit être aimé, par dessus toute chose, ni en conséquence faire aucun bien comme il doit être fait, c'est-à-dire pour l'amour de Dieu, sur lequel l'emporte irrésistiblement l'amour coupable de nous-mêmes. En usant mal de termes pris à la langue de saint Augustin, ils disaient : « L'homme, ayant désormais son libre arbitre lié par la concupiscence, fruit et matière du péché originel et qui subsiste même, comme punition de l'espèce, après que la souillure du péché originel a été effacée par le baptême, choisira toujours nécessairement le parti de la *délectation* qui l'emporte, de la « *délectation victorieuse* ». Livré à lui-même, c'est la *délectation* de la concupiscence et de l'égoïsme qui sera victorieuse toujours ; avec la grâce — non les « petites grâces », mais les grâces d'action, — si Dieu, par pure miséricorde, lui rend l'attrait du bien plus sensible que celui du mal, alors la « *délectation victorieuse* » divine sera suivie aussi nécessairement que l'autre l'était, mais dans le sens du bien. L'homme y consentira sans doute, mais sans pouvoir ne pas y consentir, pas plus qu'il ne lui était possible en fait auparavant de ne pas consentir à la *délectation* du mal. Or, que la *délectation* de Dieu soit la plus forte, cela dépend uniquement de Dieu, et nullement de l'homme. En d'autres termes, sa volonté est toujours passive.

Ils prétendaient cependant éviter la thèse condamnée chez Calvin, en soutenant que l'homme, sous la motion de la grâce, *coopère* bien avec Dieu pour son salut par le consentement qu'il donne ; mais que ce consentement personnel, il n'a point, quand la grâce d'action est là, le pouvoir réel de la refuser. Et sur un autre point ils tenaient à se distinguer des Réformateurs : c'est que pour eux la grâce était bien *intérieure*, inhérente, quelque chose qui devenait la possession de l'homme, et qui n'était pas inamissible, car, sous la poussée de la *délectation* du mal, qui subsistait toujours dans la nature et pouvait redevenir la plus forte, celui qui avait été « justifié » pouvait perdre cette grâce et sa justification.

Cette théorie était donnée comme étant celle de saint Augustin, par conséquent la doctrine catholique ; car ils attribuaient presque l'infailibilité à ce grand docteur, disant qu'il ne s'était jamais trompé en aucun détail dans toutes ces questions, et que l'Eglise s'était entièrement solidarisée avec lui.

De fait, saint Augustin a souvent parlé de ces deux « *délectations victorieuses* » qui s'opposent ; c'était en d'éloquents passages de psychologie descriptive, plus que de théologie systématique, où il peignait les cas les plus tranchés de notre lutte intérieure entre le bien et le mal. Mais il n'a jamais dit que cette *délectation* *nécessitait* l'assentiment d'un côté ou de l'autre ; ni qu'une *délectation* fût victorieuse en se passant du choix

vraiment libre de notre volonté. C'est qu'il croyait à l'authentique libre arbitre, et il l'a bien montré dans ses ouvrages contre les manichéens, qui le niaient ; les jansénistes prétendaient fort gratuitement que le saint Docteur ne parlait là que du libre arbitre d'Adam, ou qu'il avait changé d'avis plus tard. En réalité, quand saint Augustin écrivait contre Pélagé, il n'avait nullement besoin de défendre le libre arbitre contre cet hérésiarque qui en exagérait au contraire la puissance ; aussi le « Docteur de la grâce », en le réfutant, met de l'insistance à montrer que le libre arbitre, par la chute, a été affaibli, pour autant que, après le péché d'Adam, sous la pression actuelle des influences égoïstes, il trouve beaucoup plus d'obstacles à s'exercer dans le bon sens, et qu'il est donc devenu bien plus opportun que Dieu oppose la délectation céleste à l'attrait de l'égoïsme. Mais, pour saint Augustin, ni l'une ni l'autre délectation ne force le choix de la volonté ; elles l'inclinent dans un sens ou dans l'autre, mais le libre arbitre peut leur résister, puisqu'il est le *libre* arbitre.

Autrement, il serait le *serf* arbitre, suivant la franche théorie de Luther. Saint Augustin lui-même avait usé oratoirement de ce terme impressionnant, mais dans le même sens que Notre-Seigneur quand il a dit (Jean, VIII, 34) : « Celui qui fait le péché est l'esclave du péché » ; il signifiait par là que le péché domine le malheureux qui se met librement et reste de même sous son joug, comme un tyran maltraite son esclave, la volonté devenant de plus en plus lâche pour résister au mal quand elle a permis que celui-ci l'entraîne, mais c'est qu'elle l'a voulu et continue à le vouloir. Quant aux jansénistes, leur « libre arbitre » lié ne différerait guère en condition du « serf arbitre » des Réformateurs, qui proclamaient la corruption et l'asservissement complet de la nature. Seulement, les disciples de l'évêque d'Ypres ne le disaient pas avec la même netteté, et, par leurs « *distinguo* » captieux entre un pouvoir radical, qui survit sous les liens qui l'enchaînent, et un pouvoir actuel et réel, prochain, que la volonté enchaînée a perdu, ils croyaient en dire assez pour échapper à l'hérésie.

Cependant, leurs conclusions pratiques étaient les mêmes que celles des Réformateurs, quand ils jugeaient de la moralité d'un homme qui n'a pas la grâce, et surtout des infidèles qui ignorent ou repoussent la foi chrétienne. Ceux-ci ne peuvent connaître la délectation victorieuse de l'amour divin. Alors, manquent-ils à quelque commandement de Dieu ? En ce cas, il va de soi qu'ils pèchent, ils pèchent si bien que l'ignorance même, disait-on, ne les excuse pas. Y obéissent-ils ? En ce cas ils ne font pas le bien comme il doit être fait, c'est-à-dire par amour de Dieu qu'ils ignorent, mais par amour d'eux-mêmes, soit par crainte, soit par orgueil de vertu, soit par l'attrait de la créature dans l'oubli du Créateur ; et ils pèchent encore, il pèchent toujours dans le bien matériel qu'ils font.

Cette théorie, que les jansénistes, comme les Réformateurs, ont très nettement et toujours défendue, a révolté particulièrement la conscience générale. Ainsi l'héroïsme, le sacrifice sincère, le dévouement, le désintéressement notoire dont on trouve, grâce à Dieu, plus d'un exemple en

dehors du christianisme, tout cela offenserait Dieu ? Une mère bouddhiste ou musulmane qui meurt pour sauver son enfant, un incrédule bienfaisant qui se prive en silence pour soulager quelque misère du prochain, poussé par un louable sentiment de compassion naturelle, ils offenseraient leur Créateur, et mériteraient, par ces actes mêmes, un châtiment du Père céleste ? Les gens ordinaires, et l'Eglise catholique avec eux, ont trouvé pareille doctrine barbare, blasphématoire, inhumaine. Dieu, qui est infiniment meilleur que les hommes, punira-t-il ceux-ci pour avoir obéi aux bons instincts qu'il a mis dans leur nature en la créant, et qui ont survécu à la chute originelle ?

La seconde proposition de Jansenius, qui supposait ou entraînait comme conséquence tout ce que je viens de dire, a donc été condamnée comme *hérétique*.

* * *

Troisième proposition :

Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione : « Pour avoir un mérite ou un démérite, dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis d'être libre de nécessité, il suffit d'être libre de contrainte ».

Cela veut dire qu'on est responsable moralement de ses actes, et donc qu'on mérite châtiment ou récompense, non pas quand on a été soustrait, au moment où on les accomplissait, à toute espèce de nécessité de quelque genre que ce soit, mais toutes les fois qu'on ne subissait pas une nécessité imposée par quelque agent extérieur, une contrainte, une violence contraire à la volonté de l'opérant, par exemple l'effet d'une loi physique de la nature.

Nous pouvons noter au préalable que les jansénistes admettaient catholiquement, contre la pure thèse protestante, que l'homme est capable de *mériter* son salut et certains des moyens qui l'y conduisent, parce que la grâce est intérieure, qu'elle devient quelque chose faisant partie de notre personnalité, que les mérites du Christ nous ont acquis le pouvoir réel et personnel, une fois que la charité nous unit à notre Sauveur, de faire des œuvres vraiment et surnaturellement bonnes, qui sont *nôtres* en même temps qu'elles sont de Dieu ; ce qui n'est pas oublier, comme le concède par exemple M. le pasteur Maury, qu'elles demeurent pour nous en dernière analyse « imputables à l'œuvre rédemptrice de Dieu », les mérites du Christ étant la cause de l'octroi de la grâce, donc de tous les mérites qu'elle nous fait gagner pour le ciel. Nous « méritons », c'est-à-dire qu'il est juste que Dieu accorde le salut en retour de ces bonnes œuvres, et pas seulement de la foi, parce que, en raison de la « participation à Sa nature », de la communauté de vie avec lui dont il nous a fait le don gratuit à cause du Christ, ces œuvres ne sont pas sans proportion avec la récompense qui doit les couronner si nous persévérons. Il est juste que Dieu, ce Bien suprême essentiellement communicatif, se répande dans l'âme

dans la mesure où, sous son impulsion, elle lui fait de la place. — Mais, pour gagner des mérites, — comme le contraire, — il faut, et les jansénistes ne pouvaient nier pareille évidence, que nous ayons fait le bien volontairement, librement ; autrement ce serait une pure fiction de parler de « mérite », et les Réformateurs, qui en rejetaient le nom et l'idée, étaient absolument logiques. Il faut reconnaître, après tout ce que nous avons vu, que les jansénistes l'étaient moins qu'eux en reculant devant cette négation. Comment conciliaient-ils donc leur croyance catholique au mérite avec leur « délectation victorieuse » au sens où nous l'avons trouvée dans leur doctrine ?

Pour maintenir quelque notion de « liberté », faute de quoi la responsabilité serait nulle, ils identifiaient totalement, après l'« Augustinus », *volonté* et *liberté*, — oubliant que la volonté n'est pas libre en tout, ainsi dans la recherche du bien en général, qui fait son essence même (tout mal, pour qu'elle le « veuille », doit lui être présenté sous quelque aspect, partiel ou illusoire, de « bien »). Donc, selon eux, tout être intelligent, quand il fait quelque chose consciemment, spontanément, et y met sa convenance ou son plaisir, tout en conservant la notion abstraite qu'il y aurait, au moins en d'autres circonstances, possibilité de ne pas le faire ou de faire le contraire, fait cela *librement*, — même si une nécessité intérieure l'empêchait absolument, dans les circonstances présentes, de prendre tout autre parti. C'était là confondre liberté et spontanéité, ce qui est très peu philosophique et psychologique. Ce n'est, pensaient-ils, que si un être intelligent est contraint par une force extérieure à faire ce contre quoi sa volonté proteste (par exemple quand un plus fort que moi se saisit de ma main pour me force à toucher un objet dont je cherche encore, sous cette contrainte même, à m'éloigner), que l'on n'est plus *libre* de faire ou d'omettre, et que par conséquent l'acte ne peut nous être imputé.

Il est clair cependant que lorsqu'on identifie « libre » et « spontané », la notion de liberté perd son caractère essentiel. Toute véritable nécessité interne, comme externe, rend irresponsable. Un fou, ou tout simplement un homme qu'une passion subite et imprévue saisit et égare, jusqu'à lui faire « perdre la tête », sans pour cela effacer de son esprit l'idée abstraite qu'on pourrait faire autrement — « on », c'est-à-dire un autre ou lui-même placé en d'autres conjonctures — celui-là n'agit pas avec liberté. Il y a, en pathologie, des impulsions irrésistibles ; il y a des cas où même des hommes bien portants sont victimes excusables de leur tempérament ; et voilà pourquoi des crimes mêmes, par exemple un meurtre, commis dans un involontaire égarement de fureur par un homme jusque-là honnête, ne sont moralement imputables que partiellement ou pas du tout, et valent devant les tribunaux l'acquittement ou des circonstances atténuantes — à la condition, bien entendu, que l'homme ne soit pas un vicieux qui se sait sujet à la fureur et aux coups de tête néfastes, mais l'accepte et ne fait rien, ou à peu près rien, pour corriger son caractère. Or, les impulsifs les plus incapables de se dominer n'ignorent pas théoriquement qu'il y a des attitudes possibles contraires à celle qu'ils prennent

lors de leur méfait. Les animaux suivent toujours leur impulsion dominante ; pourtant le chien qui hésite à voler un morceau de viande, et qui ne se décide à le faire qu'après une lutte entre le souvenir des coups de fouet que cela lui a valus d'autres fois et son appétit qui finalement l'entraîne, n'agit-il pas tout à fait de lui-même ? Et pourtant qui dira que le fou, et l'impulsif égaré sans qu'il y ait de sa faute, et notre Black ou Azor voleur, qui sont tous gens très spontanés, et ont agi avec satisfaction et conscience de ce qu'ils faisaient, aient agi *librement* ? Non, car une nécessité *intérieure* les forçait, non moins qu'aucune force extérieure qui se serait emparée de leurs membres.

La notion de liberté dont les jansénistes étaient obligés par une fâcheuse logique de se contenter afin de pouvoir, en face de leurs assertions ci-dessus examinées, maintenir la responsabilité du juste et du pécheur, cette notion ne s'accordait guère avec la raison commune de l'humanité. Jansenius ne l'ignorait pas, mais, comme les réformateurs, il faisait fi des exigences de la raison humaine et de la philosophie dans tout ce qui a rapport à Dieu ; il croyait que la foi pouvait non seulement les éclairer et les élever, mais les contredire et bouleverser de fond en comble, et que, en ces matières, il n'y a à valoir que les arguments d'autorité — autorités de la Bible, qu'il comprenait à sa manière à lui, et de saint Augustin, dont il simplifiait, forçait et dénaturait, par faute de bonne analyse critique, les opinions nuancées.

L'Eglise a condamné sa « troisième proposition » concernant les conditions du « mérite » comme *hérétique*, parce qu'elle est destructive de la notion vraie de liberté, nécessaire à tout mérite ou démérite.

* * *

La quatrième se rapproche fort de la deuxième. Elle y ajoute ceci, c'est que non seulement la grâce est toujours dans l'état actuel irrésistible, mais qu'on est hérétique si on dit qu'elle ne l'est pas.

Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant heretici, quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere et obtemperare : « Les semipélagiens admettaient bien la nécessité d'une grâce prévenante intérieure pour tous les actes [bons], même pour le commencement de la foi ; et s'ils étaient hérétiques, c'est qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté humaine pût soit y résister, soit y obtempérer. »

La première partie est une assertion historiquement inexacte ; les semipélagiens ont été notés d'hérésie parce qu'ils attribuaient aux seules forces de l'homme le « commencement de la foi », l'entrée dans la voie du salut. Mais Jansenius et les jansénistes voulaient pouvoir accuser leurs contradicteurs catholiques d'un semipélagianisme réprouvé par l'Eglise ; c'est à cet effet qu'ils adoucissaient l'erreur semipélagienne, la réduisant à cette affirmation que l'homme peut à volonté résister ou obéir à toutes les grâces intérieures, soit aux premières qui l'orientent vers le salut, soit à toutes les autres, et se persuadant que l'Eglise avait condamné cette

position ; en fait c'était noter d'hérésie la doctrine la plus traditionnelle de l'Eglise et des Pères, sans excepter saint Augustin.

Nous comprenons sans peine qu'ils aient jugé ainsi. C'est qu'ils entendaient rester catholiques en ne gardant de la liberté que le nom et le fantôme, l'idée de la balance qui était en équilibre avant qu'on y plaçât aucun poids, c'est-à-dire aucun motif, aucune « délectation ».

Or, les catholiques disent que la liberté de résister ou d'obéir n'est jamais détruite, ni diminuée ou altérée, par la grâce. C'est évident pour la « grâce suffisante », qui n'est que l'équipement préalable en vue d'une action qui suivra. Mais c'est vrai également quand il s'agit de grâce efficace. Si efficace qu'elle soit, la volonté qui en a été enrichie *se détermine elle-même* au bien, infailliblement ; mais cette grâce ne la violente pas, ni du dehors, ni au-dedans. L'infailibilité du succès de cette grâce n'est nullement l'imposition d'une nécessité intérieure comme celle dont nous parlions. Car, sous elle, l'âme continue à jouir du pouvoir intégral de garder sous les yeux de l'esprit, au moment même, le parti contraire au bon parti qu'on prend, et les motifs qu'on pourrait avoir, au moment même, de prendre ce parti contraire ; mais elle juge que ces motifs sont inférieurs, et, dans la souveraineté de son libre arbitre, elle a l'énergie d'en secouer le poids. Cette lumière de jugement et cette énergie de résolution pratique, elles les doit au secours actuel de Dieu, qui, dans un acte aussi important, intervient, cela va sans dire, comme en toute production positive d'être, et surtout d'être surnaturel ; thomistes et molinistes ne discutent que sur le mode de cette décisive intervention divine ; mais si elle consiste, comme nous le croyons, en un surcroît d'intelligence et d'énergie accordés à l'âme humaine pour qu'elle se détermine sûrement au bien, est-ce qu'elle est pour cela liée, devenue une sorte d'automate qui aurait perdu sa vraie liberté de choix ? Non certes ; Dieu l'aide infailliblement à faire son choix, mais ce choix, elle le fait *elle-même*. Autrement il faudrait dire que Dieu lui-même qui veut toujours infailliblement le Bien, n'est pas libre, et, d'une façon générale, qu'on est d'autant moins libre qu'on devient plus intelligent et meilleur, parce qu'on est par là de moins en moins exposé à céder à la délectation du mal. (Jansenius lui-même s'était servi d'une comparaison semblable, mais hors de propos, pour appuyer son erreur qu'il n'existe plus chez l'homme, depuis la chute originelle, de « liberté d'indifférence ».)

Cette quatrième proposition a été déclarée « *fausse et hérétique* » ; l'Eglise tient à ce que la foi et la charité et les œuvres qui en découlent soient libres, sans quoi elles ne seraient pas méritoires pour le salut.

* * *

Cinquième proposition :

Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse : « Il est semipélagien (donc hérétique) de dire que le Christ est mort ou a versé son sang pour tous les hommes absolument ».

Le sentiment catholique s'indigna contre cette assertion, qu'il trouvait injurieuse au Rédempteur, et tout à fait nuisible à la confiance que nous plaçons en Lui et dans son sacrifice.

Les jansénistes semblent l'avoir entendue d'abord au sens que le Christ serait mort pour les seuls *prédestinés*, pour ceux qui, de fait, obtiendraient le bonheur éternel. Devant les contradictions, ils élargirent ou expliquèrent un peu leur thèse, et dirent que le Christ était mort pour les seuls fidèles prédestinés ou non. Dans l'idée de ces rigoristes, il ne pouvait s'agir de prédestination que pour des fidèles, c'est-à-dire pour des hommes qui professaient la foi catholique; les autres étaient tous réprouvés, sans même trouver une excuse aux yeux de Dieu dans une ignorance tout à fait involontaire — invincible, comme nous disons — des vérités de la loi divine; parce que, disaient-ils sophistiquement, l'ignorance du droit naturel étant la punition de la faute originelle, il y a un acte de liberté à l'origine, donc cette ignorance est coupable, et ceux qui en souffrent sont responsables des manquements qu'elle entraîne; un acte de liberté, oui, mais liberté d'un autre, du premier père de l'humanité, et non la mienne, car lui n'était pas moi. Enfin, pour les jansénistes, tous les fidèles n'étaient pourtant pas prédestinés, car ils pouvaient se damner, malgré leur possession de la foi, par défaut de charité; seulement, ils concédèrent que le Christ était mort même pour ces fidèles non prédestinés, parce qu'il leur avait valu par sa Passion la grâce de la foi, quoiqu'elle ne dût pas aboutir au salut, et même d'une justification passagère que le triomphe de la délectation mauvaise leur avait fait perdre.

L'Eglise a condamné leur cinquième proposition, tout en bloc, comme « fausse, téméraire, scandaleuse », et, « comprise en ce sens que le Christ serait mort exclusivement pour le salut des prédestinés » (c'est plus tard qu'ils spécifièrent bien: des fidèles), comme « impie, blasphématoire, injurieuse, dérogeant à la piété divine, et hérétique ». — Vous aurez remarqué qu'il y a une distinction dans cette sentence. C'est qu'il est trop vrai, hélas ! que le Christ n'est pas mort *efficacement* pour tous les hommes, en ce sens que sa volonté de les sauver ait son effet pour tous; sans quoi il n'y aurait pas de damnés, ce que l'Eglise n'a certainement pas voulu enseigner; car elle maintient, d'après l'Evangile, qu'il y en a, sans prétendre savoir qui ils sont individuellement, qui est sûrement mort dans l'infidélité coupable ou l'impénitence; elle sait bien que Dieu peut tenir en réserve, pour le passage décisif des hommes à l'autre vie, des grâces de conversion qui restent absolument secrètes pour l'observation humaine, et d'ailleurs elle répugne à fixer le degré de responsabilité exacte des hommes dans leurs fautes. Il n'en reste pas moins que certains hommes ne profitent pas des grâces que Dieu, à cause de la Passion du Christ, leur a offertes ou données pour leur salut. C'est pourquoi saint Augustin, en expliquant ces paroles du Sauveur: « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi », disait que ce « tout » signifiait « des représentants de toutes les catégories d'hommes, justes et pécheurs, et non chaque individu de toutes les catégories »; il parlait du salut effectif.

Nous devons bien savoir ce que l'Eglise enseigne comme étant de foi, sans aucune hésitation : 1^o c'est que les mérites infinis du Rédempteur ont une valeur plus que suffisante pour sauver tous les hommes, qui ont existé, existent, existeront ou auraient pu exister ; sur ce point ni Réformateurs, ni jansénistes ne la contredisent ; il faut cependant, pour que l'application efficace en soit faite aux hommes, qu'ils remplissent de leur côté des conditions. Mais 2^o la possibilité de les remplir existe toujours pour tous les hommes capables d'user de leur raison ; car Jésus-Christ a voulu sincèrement et ardemment souffrir pour qu'ils fassent passer cette possibilité à l'acte. Il a fait tout ce qu'il fallait, et bien au-delà, pour les mettre à même de se sauver, pour qu'ils en eussent le vrai pouvoir, réel et « prochain » ; si les hommes ne résistent pas aux grâces surabondantes et « suffisantes », comme nous disons, dont il n'est pas ménager, même à l'égard des pécheurs endurcis et des infidèles eux-mêmes. Car l'Eglise n'admet point que la foi soit la toute première grâce, et que les incroyants n'en reçoivent aucune d'intérieure avant celle d'arriver à la foi ; ils en reçoivent qui tendent à les acheminer à la foi elle-même. Tous, malheureusement, n'en profitent pas, parce qu'ils y résistent. Le Christ l'a bien su à l'avance et cela a constitué pour son cœur une des pires souffrances de la Passion. Mais il n'est nullement responsable de la résistance qui empêche leur salut, comme s'il ne leur avait pas donné les moyens suffisants d'éviter cette résistance ; ce sont eux seuls qui ont justement pris le contre-pied de cette bonne volonté « antécédente » de Dieu et du Christ ; elle leur offrait le salut à tous, par « la foi opérant au moyen de la charité » qui les rendrait dignes du Ciel — sans qu'ils fussent pourtant contraints, eux que le créateur a faits libres, à l'accepter.

Malgré quelques textes bibliques qui seraient équivoques si on les isole de leur contexte, c'est l'enseignement indubitable des Ecritures, résumé déjà chez Osée : « Perditio tua ex te Israël », Ta perte, Israël, ne vient que de toi ; moi, je n'ai voulu que ton salut.

Personne des réprouvés, après le jugement, ne pourra donc dire que, bien qu'il eût fait ce qu'il pouvait, Dieu, en dehors de toute considération de ses démérites, l'eût prédestiné à la damnation. Cette proposition-là, longtemps avant Jansenius, était condamnée comme hérétique, attentatoire à la bonté et à la perfection de Dieu. Hérésie, la pire des hérésies, de dire que Dieu prédestine qui que ce soit au péché. Dieu a décidé sans doute la perte éternelle de certains hommes, mais en juste punition du mal qu'ils ont fait d'eux-mêmes, sans qu'Il y fût pour rien, sinon en décrétant dans les vues supérieures du gouvernement divin, qu'Il ne les empêchait pas de le faire. S'Il les abandonne, c'est leur faute ; Il n'abandonne pas le premier. C'est pourquoi, ce décret de châtement éternel « post prævisa demerita », la théologie catholique évite, au moins de nos jours, de l'appeler une « prédestination », même en ajoutant « consécutive à la prévision de leurs démérites ». Pour parler des réprouvés, elle emploie le terme de *praesciti*, « connus d'avance », euphémisme apte à écarter une équivoque

dangereuse, de préférence à *praedestinati*, « destinés à l'avance », qu'elle réserve aux futurs élus.

Arrêtons-nous un peu sur ces idées, qui paraissent bien plus redoutables à ceux qui n'en ont point entendu d'explication orthodoxe. Dieu, dans son immuable éternité, voit à la fois tous les appels au salut qu'il répand avec une générosité paternelle, infinie, et aussi tous les refus qu'y oppose, au cours successif du temps, la mauvaise volonté humaine. C'est du non-être que Lui, l'Etre, n'a pas voulu ni causé, parce qu'Il ne saurait prédestiner à la faute. Ces défaillances ne viennent pas de Lui, mais Il a décidé éternellement qu'Il ne les empêcherait pas d'arriver, parce qu'Il sait en faire l'occasion d'un plus grand bien, « tirer le bien du mal » (v. saint Augustin). Ce bien peut être celui du pécheur lui-même, s'il est provoqué par ses chutes, la miséricorde ne le lâchant pas, à mieux sentir sa misère, à devenir humble, à mieux prier et se surveiller. Si cela ne tourne pas à son bien, ce sera à celui d'autres personnes, de l'humanité en général, de justes ou de futurs justes, qui seront stimulés, à la vue de l'indignité et du malheur de ceux qui s'écartent de Dieu, à déployer plus de vigilance pour s'affermir ou progresser dans la bonne voie. Les torts mêmes que leur feront les ennemis de Dieu, les iniquités sociales et privées, leur serviront : « La rage des persécuteurs fait la constance des martyrs », disait un ancien. Le Diable ne peut rien faire qui finalement ne serve à embellir l'œuvre de Dieu (voir Faust). La vertu des hommes de bonne volonté se trempe dans la fournaise allumée en ce monde par le Mauvais. L'Eglise a l'audace de chanter : « *Felix culpa* », en parlant de la faute d'Adam, à cause de la Rédemption qu'elle a occasionnée ; parce que l'œuvre du Deuxième Adam, du Rédempteur, a mis dans le monde, nous enseigne saint Paul, beaucoup plus de bien, — de bien qui se résout en éternité de bonheur, — que la faute du Premier Adam n'y a fait se développer de mal. En somme, l'humanité, considérée non pas en tous ses membres singuliers, mais dans son ensemble, par les luttes que le mal, le péché et la misère du péché lui imposent, gagne mieux le ciel, donc une plus grande intensité de bonheur final qu'elle ne l'aurait fait sans la chute ; et voilà pourquoi son Créateur a laissé la chute se produire. Tel est, du moins, l'optimisme qui se réclame de saint Paul. C'est difficile à croire à cause des apparences ; car nos vues humaines d'à présent sont courtes ; mais, au-dessus d'elles, la foi nous fait « voir l'invisible », et l'espérance s'exerce « contre tout espoir » (s. Paul).

Seulement, il y a les pécheurs ! et parmi eux, des pécheurs obstinés. Il en est dont Dieu, en sa miséricorde, revenant sans cesse à la charge, leur donnant de nouvelles grâces qui seront, celles-ci, efficaces, a décrété de vaincre la mauvaise volonté pour en faire des élus. Il en est d'autres pour lesquels Il ne l'a pas décidé, et qui, négligeant de plus en plus les grâces qu'Il leur offre, s'enfoncent plus profondément chaque jour dans la voie de leur perdition, qui deviendra consommée, éternelle, quand, en raison de sa Perfection et de sa Justice, Dieu les aura abandonnés à leur mauvais choix et à toutes ses conséquences ; ceux-là fuiront, se précipiteront le plus loin possible de la Face divine dont l'éclat les blessera au jour du

Jugement, dans l'Enfer où ils n'auront plus jamais à subir des sollicitations dont ils ne veulent pas. Ce sont les « réprouvés », que Dieu a laissés dans la « masse de perdition » parce qu'ils ont, avec une obstination qui déchaîne la justice, refusé d'en sortir, tout en ayant servi, sans le vouloir, comme je le disais, au bien des élus et de l'humanité prise in corpore. Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là ? Profond mystère, que Dieu, libre dans ses choix de miséricorde imméritée, est seul à pouvoir pénétrer, mais qui tient certainement à sa sagesse de gouverneur du monde, du monde dont il veut tirer tout le bien possible, cela ne pût-il se faire qu'en sacrifiant des déchets angéliques et humains. Lui il n'a eu aucune part dans les fautes qu'Il a prévues et qu'il punit. Ici le mystère s'épaissit encore pour nos yeux mortels. Les plus perspicaces théologiens qui l'ont scruté n'arrivent pas à donner une réponse parfaitement apaisante pour l'esprit — pour le nôtre du moins — à cette grave question : « Comment Dieu, le Souverain Maître connaît-il ce en quoi son action n'est pour rien, comme ces fautes qu'il remet ou qu'il punit ? » La foi et la raison nous convainquent pourtant l'une et l'autre d'abord que le mal moral, qu'Il déteste, ne peut venir de Lui d'aucune sorte, et ensuite, que le Premier Etre, la Première Intelligence, voit d'un seul regard éternel, tout ce qui, bien ou mal, se déroule pour nous comme passé, présent et avenir.

Tenons, comme disait Bossuet, « les deux bouts de la chaîne », sans clairement voir encore où les anneaux s'en raccordent. Quand nous verrons Dieu, nous comprendrons alors toute cette conduite de la Providence. Rappelons-nous seulement ici-bas que sa miséricorde et sa justice ne sont qu'une seule et même chose, qu'il ne saurait y avoir de lutte et de contradiction entre elles. Les distinctions qu'Il fait ou laisse se faire dans le sort des hommes ressortissent de sa Sagesse, et sa Sagesse est Amour. Jamais personne, de toute éternité, après que les comptes auront été exposés aux yeux de tout l'univers, ne pourra reprocher à Dieu d'avoir été dur à son égard ; et cette impuissance à accuser le Juge sera un tourment des réprouvés. Si, pour que le genre humain participe plus pleinement à Sa gloire, le Maître permet qu'il y ait des pécheurs rebelles jusqu'à mourir dans l'impénitence, sachons bien, que, si Dieu pouvait souffrir, il souffrirait du sort de ces malheureux plus que le meilleur d'entre nous, car Il est un Père infiniment plus compatissant ; et le Christ, dans son âme humaine, tout en se soumettant à tous les décrets de la Sagesse divine, que lui il comprenait, a été abreuvé d'amertume à l'idée de leur perte. Attendons avec foi le mot de l'énigme, et adorons la Toute-Puissance qui est nécessairement toute Justice et toute Bonté.

* * *

Sans s'en rendre compte, les jansénistes détruisaient ce bel édifice de la confiance catholique. Dans leur préoccupation d'exalter la Toute-Puissance de Dieu et la gratuité du salut, ils maltraitaient cruellement l'homme, et assombrissaient la figure du Père céleste et de son Christ, avec les

constructions de leur logique étroite sur des textes mal interprétés. Ils ne se faisaient aucun souci de choquer par leurs conclusions de tranchants théologiens la raison et l'équité humaines, parce que ces rigoristes méprisaient la nature et ses plus légitimes exigences. Ce n'est pas trop de dire que, par leur théorie, malgré leurs bonnes intentions et leurs vertus, ils étaient inhumains. Mais ils l'acceptaient de gaité de cœur, et envoyaient sans sourciller dans les flammes éternelles l'immense majorité de leurs semblables. Des fameuses « cinq propositions » qui sont l'essence de leur système découlait la dureté à l'égard des incroyants et des dissidents, l'idée que la réprobation était presque universelle, malgré les souffrances du Christ, le refus de voir aucune excuse dans l'ignorance involontaire de la loi, l'infliction de peines sensibles éternelles aux innocents morts sans baptême, et que sais-je encore ?

Les conséquences de la longue crise janséniste furent à l'extérieur l'excitation des passions sectaires, la révolte consommée de ces puritains, leurs collusions avec les ennemis de la foi chrétienne, le schisme de l'Eglise constitutionnelle à la Révolution française, ce qui fut le début d'une persécution religieuse dont on sent encore les effets. Mais, de plus, cette doctrine d'hommes influents et respectables répandit, même en dehors de leurs cercles immédiats, cette piété sombre et guindée qui remplit pour longtemps tant de livres de dévotion, une certaine terreur de Dieu, l'éloignement des sacrements, source de la vie spirituelle, dont les confesseurs qui subissaient l'influence de Port-Royal ne jugeaient presque personne digne d'approcher. Il en résulta, en France et ailleurs, un refroidissement notable de l'esprit religieux, une aversion accrue de la religion chez les mondains et les incroyants, enfin la révolte du sens humain contre la Révélation qu'on présentait sous cet aspect de dureté, ce qui contribua beaucoup à l'incroyance du XIX^e siècle. Le bien que les jansénistes ont pu d'ailleurs faire en démasquant et faisant condamner à Rome les casuistes relâchés, n'est qu'assez peu de chose à côté de ces dégâts.

La réprobation du jansénisme par l'autorité catholique montre comment l'Eglise a voulu défendre à tout prix la vérité essentielle de l'Evangile, la bonté paternelle de Dieu et la puissance du Rédempteur s'étendant sans exception à tous, ainsi que la dignité et la liberté restées à la nature humaine et que la Croix a restaurées. Elle y a tenu jusqu'à se résigner à exclure de son sein des fils qui paraissaient compter cependant parmi les plus attachés et les plus zélés, mais d'un zèle d'orthodoxie théologique qui, n'étant point assez imprégné de compassion pour les créatures de Dieu, n'était pas en conséquence un zèle éclairé et évangélique, pas un zèle agréable au Père des miséricordes.

E. BERN. ALLO, O. P.

„ La femme ”

de Gertrude von Lefort¹

1. Le visage éternel de la femme.

Ce dont on s'occupe ici, c'est non pas de l'éternel féminin au sens habituellement péjoratif donné à cette expression, mais des traits éternels sous lesquels le visage de la femme nous apparaît à travers les siècles.

Placée sous le jour de l'éternité, une créature ne peut que témoigner de son être relatif, et c'est en rendant ce témoignage qu'elle se reconnaît éternelle.

La femme examinée devant la notion de l'infini n'est plus qu'un vase destiné à le contenir. Tout ce qu'il y a en elle de périssable ayant sombré, il ne reste que la pensée, devenue le miroir où se reflète l'image de l'infini. Ceci est le sens des purifications et des donations mystiques ; c'est le sens aussi de tout amour, celui des saints et celui des amants.

Quand nous osons parler de la femme en la plaçant sous le jour de l'éternité, il ne s'agit absolument pas de la diviniser au sens terrestre de ce mot. Diviniser une créature c'est l'anéantir. Mais il s'agit de trouver le sens métaphysique et universel du problème de la femme, et la part de mystère qu'il y a dans l'être féminin, pour déterminer sa place dans la création, pour redécouvrir son visage originel, et l'aboutissement de son être dans la pensée de Dieu.

Il faudrait autre chose que des définitions d'ordre subjectif et personnel. Et pourtant l'éternel ne peut se saisir que sous des formes concrètes. Le très grand art, à certaines heures bénies, arrive à énoncer l'éternel sous le revêtement des formes passagères. Aussi le grand art d'occident ne sera-t-il jamais à séparer des dogmes de la chrétienté catholique. Il en est le prêtre justement dans ses manifestations les plus belles, celles qui survivent à leur temps.

¹ Nous sommes heureux de pouvoir présenter à nos lecteurs, sous une forme résumée, une partie importante du grand livre, plein de choses essentielles, de Gertrude von Lefort sur *La Femme : Die Frau*, Josef Kösel et Friedrich Pustet, Munich.

C'est du dogme catholique que nous viennent, au sujet de la femme, les plus puissantes assertions qui jamais aient été formulées. A côté d'elles, toutes les autres tentatives pour trouver le sens de la femme dans la création s'évanouissent comme de simples échos de la théologie ou comme des énoncés vides de sens.

Il ne suffit pas à l'Eglise, dans sa liturgie du mariage, de comparer la femme avec elle-même, mais elle reconnaît une Reine du Ciel, Mère du Sauveur, et l'appelle la Mère de la divine Grâce. Sans doute cela ne veut pas dire qu'il s'agit là de l'incarnation du féminin en général, — c'est très important, — mais en Celle qui fut bénie entre toutes les femmes, nous voyons le type exemplaire et comme le vivant symbole de toute la race féminine. En elle seule nous pourrions saisir dans sa pure essence le secret métaphysique de la créature féminine.

L'Immaculée Conception manifeste ce que l'homme était en tant que créature non encore tombée, elle nous montre un visage préservé de toute profanation, et la ressemblance en lui du Créateur.

C'est bien parce qu'elle nous restitue cette ressemblance divine de l'humanité que la Vierge de l'Annonciation est la représentante de l'humanité. De l'humble « fiat » dépend le secret de la Rédemption de la créature. Car pour sa Rédemption l'humanité en face de Dieu n'a rien d'autre à faire qu'à se tenir prête à une donation de soi, à une soumission sans conditions. Le côté passif et réceptif de l'être féminin, qui fut considéré par l'antiquité sous un jour purement négatif, apparaît dans l'ordre chrétien de la grâce comme la chose positive qui décide de tout. Les dogmes relatifs à la Vierge rassemblent en quelques courtes formules les clartés concernant la coopération de la créature sur le plan de la Rédemption. Le « Fiat » de Marie manifeste l'attitude par excellence de la créature par rapport à son Créateur, et elle est comme le fondement de tout ce qui doit suivre sur le terrain de la foi. Il y a donc dans la femme quelque chose qui répond tout spécialement à ce qui forme l'essence même de la religion. Mais cette attitude qui, en tant que don de soi, manifeste l'être proprement féminin, n'est pas demandée à la femme seulement. Cette exigence est la manifestation de l'élément religieux dans l'humanité en général. Marie n'est donc pas seulement un objet de vénération religieuse, elle est elle-même la religion par laquelle Dieu veut être honoré, elle est la puissance du don de soi dans le monde personnifiée sous la forme de la femme en tant qu'« Epouse ».

C'est ce qu'expriment les litanies laurétanes en appelant Marie l'Etoile du matin. L'Etoile du matin se lève avant le Soleil pour sombrer en lui quand le jour vient. Le Fils divin sur la poitrine de sa Mère, cela signifie par rapport à Marie que l'Enfant la couvre de ses rayons. Ce n'est que dans ce rayonnement de son Fils sur elle qu'elle est « Mère de la grâce », et c'est en lui aussi qu'elle est la « Mère de la Croix et de la Douleur ».

La gloire de son Fils la submerge dans ses rayons, et son agonie la plonge dans son ombre. Dans la souffrance elle n'est pas elle-même, mais

Celle qui s'est donnée et qui souffre avec son Fils. La Vierge de la Compassion est en même temps la Vierge Corédemptrice. Ce titre souvent si mal compris ne signifie au fond que celui de « Mère », Mère du Sauveur, du Rédempteur. C'est par là qu'on peut saisir le rôle de Marie dans la chrétienté.

Les grands dogmes de la mariologie ne sont explicités qu'aux heures où la foi de la chrétienté est en danger — (la proclamation au concile d'Ephèse des dogmes concernant Marie marque le premier recul de l'hérésie nestorienne) — et si la grandeur de la Vierge s'affirme alors, ce n'est pas en faveur d'elle-même mais en faveur de la grandeur de son Fils. Dans ce que nous savons de son apparition humaine dans le temps, nous ne pouvons saisir aucune particularité d'ordre psychologique : son image repose comme voilée sous les secrets de Dieu, et elle prend par cela même toute sa signification religieuse. Le voile est sur la terre le symbole du mystère. Il est aussi le symbole de l'être féminin. Toutes les grandes manifestations de la vie féminine font apparaître la femme en tant que voilée. Ceci nous explique pourquoi les grands mystères du christianisme font leur entrée dans la création non par l'intermédiaire de l'homme, mais par la femme. L'annonce du message de Noël fait à Marie se renouvelle dans le message de Pâques fait à Madeleine. Et par ailleurs, le mystère de Pentecôte montre l'homme dans l'attitude réceptive de la femme. L'Eglise, elle-même exprime la place faite à la femme sur le plan religieux en la mettant, pour le service divin comme pour la bénédiction nuptiale, du côté de l'Evangile.

Don de soi en tant que mystère métaphysique, don de soi en tant que mystère de rédemption, voici le signe sous lequel apparaît la femme dans le dogme catholique, dans la perfection unique, infiniment supérieure à celle de toute autre créature, de la Très Sainte Vierge et Mère. Mais comme dans une formidable hiérarchie du don de soi, les traits de la Vierge et de la Mère se retrouvent sur d'innombrables visages ayant vécu avant ou après elle. La sybille a précédé Marie, et le mystère chrétien de la Rédemption marche prophétiquement devant les événements de ce monde. A travers toute la création plane le mystère féminin. Il plane au-dessus des femelles des animaux sauvages, qui dépassent presque, en devenant mères, les frontières de leur animalité. Il domine de toute sa grandeur les maternités humaines, où chaque femme est illuminée par le rayonnement de l'enfant.

Là où la femme est le plus profondément elle-même, ce n'est pas en elle-même et pour elle-même, mais pour se donner. Et là où elle est donnée dans le sens le plus complet du terme, elle est à la fois vierge et mère. La femme qui se donne dans les ordres voués à la prière, aux missions ou aux œuvres de miséricorde prend le titre de Mère. Elle le prend en tant que Virgo Mater. La sybille elle-même qui annonce d'une bouche écumante le nouvel Eon, est « Mère des temps à venir ». Dans toute prophétie, c'est un sens profond de la maternité qui a pris forme. La sybille précède

Marie et les saintes la suivent. En ces dernières le mystère originel semble reprendre le chemin de la patrie. Il est donc profondément compréhensible que les œuvres les plus étonnantes accomplies par des femmes se rattachent au domaine religieux. Sainte Catherine de Sienne reçut la mission de ramener le pape à Rome, et l'accomplit. Sainte Jeanne d'Arc dut défendre une bannière sur un champ de bataille. Mais justement il convenait que ces mandats extraordinaires fussent reçus sous le signe de la virginité, c'est-à-dire « sous le voile ». Le voile est tout spécialement le signe qui légitime ces grandes missions. Et c'est pourquoi sainte Catherine n'est pas présente quand le pape fait son entrée à Rome. Et Jeanne d'Arc reçut son voile dans les flammes du bûcher.

Le voile permet à la femme de se rendre invisible. Tout ce qui est du domaine de l'amour, de la bonté, de la pitié, de la protection et des soins à prodiguer, sont des choses cachées et presque toujours méconnues. Le fait d'être, à certaines périodes, entièrement mises à l'écart de la vie publique, n'enlève rien à la signification profonde de la vie féminine. C'est quand même la femme qui jette, — souvent inconsciemment — l'énorme poids de l'élément féminin dans la balance du monde.

Partout où il s'agit de don de soi, de dévouement absolu, on retrouve un rayon du mystère éternel de la femme. Mais où la femme veut se retrouver elle-même, et cherche à mettre en valeur sa propre personnalité, le sens métaphysique de sa personne s'évanouit : et elle détruit son image éternelle. Et c'est seulement en les considérant sous ce jour qu'Eve et le problème de la chute s'éclairent. La parole : « Vous serez comme des dieux », s'oppose au Fiat de la Vierge. La création est tombée dans son être féminin, et il s'agit d'une rébellion contre Dieu beaucoup plus que d'une tentation des sens. Il est bien faux de dire qu'Eve tombe comme étant la plus faible. L'histoire du premier péché montre très clairement qu'elle était la plus forte, et que l'homme lui était soumis. L'homme se tient dans l'ordre des forces créées, sur l'avant-scène, mais la femme est installée dans les couches profondes de la création. Là où la femme a été ravalée au-dessous de la dignité de sa condition, ce n'était jamais parce qu'elle était faible, mais parce qu'on reconnaissait sa force et qu'on la craignait. Et c'était à juste titre. Car au moment où cette puissance cherche à dominer au lieu de se donner, elle engendre des catastrophes.

A travers les traces obscures qui nous restent de la lutte autour du matriarchat vacillant, on voit trembler cette peur de la puissance de la femme. Car à cette vocation profonde du don de soi correspond une capacité de refus. Sous cet angle on retrouve le mystère de la femme dans sa forme négative. Parce qu'elle n'a pas seulement la vocation du don, mais qu'elle est la puissance du don dans la création entière, son refus et sa chute représentent quelque chose de vraiment démoniaque. Non pas qu'elle soit devenue le mal personnifié — l'ange tombé va plus bas qu'elle dans sa chute, le diable est masculin¹ — mais elle partage avec le tentateur

¹ Selon la grammaire, mais esprit selon la théologie.

la force de séduction. Et autant que l'ange déchu est plus affreux que l'homme, sous le triste jour de la faute la femme est pire que l'homme. Le mythe des Erynies dans l'antiquité et la croyance du moyen âge aux sorcières, malgré les excès qu'elle comporta, exprime certainement dans sa vérité l'effroyable misère atteinte par cette créature devenue infidèle.

Les invocations des litanies montrent partout Marie enveloppée dans la gloire de son Fils. Le dernier secret de l'Immaculée c'est le Créateur, le mystère de la Corédemptrice c'est le Rédempteur. La gloire du Saint-Esprit, de l'Amour Incréé lui-même, c'est la couronne, mais aussi le dernier, l'éternel voile sur la tête de la Vierge Mère.

* * *

2. Le rôle de la femme dans son temps.

Les femmes représentent visiblement la moitié au moins de l'humanité, et ont bien aussi la moitié des responsabilités dans tout ce qui arrive en ce bas monde. Pourtant, il est reconnu que ce n'est pas la femme, mais l'homme et ses œuvres, qui remplissent le domaine de l'histoire. L'homme est à la tête, non seulement des événements de son temps, mais c'est encore de lui que dépendent la grandeur et la décadence de la culture au cours d'une civilisation. Et, chose étrange, sa primauté semble exclusive même dans le domaine religieux, où nous avons pourtant vu l'importance primordiale de la femme, à qui ce domaine est en quelque sorte confié. C'est toujours la voix de l'homme qui résonne à travers les siècles. A quelques exceptions près, la femme n'apparaît que comme une force de plénitude et de silence dégagée des contingences du temps.

Serait-ce que la puissance du don de soi dans le monde — puisque c'est-là qu'il faut chercher la signification profonde de l'essence féminine — n'est possible que par la renonciation à jouer un rôle dans l'histoire ? Est-ce que la prépondérance dans l'ordre religieux doit se payer sur la terre par l'absence du pouvoir ? Cela signifie-t-il que ce Royaume n'est pas de ce monde ? Ou bien simplement qu'il nous faut creuser encore plus profondément pour trouver la solution du problème de la femme ?

Il est facile de constater à notre époque combien l'échelle des valeurs historiques a changé. Le signe distinctif des siècles qui ont précédé était l'individualisme. L'universel s'exprimait en s'incarnant dans les grands hommes de l'époque. Aujourd'hui, au contraire, et sans mépriser les personnalités de premier plan, on se tourne surtout vers les réalisations collectives. On estime la valeur de la personne à la mesure des services rendus. Le nouveau critère historique n'est donc plus l'individualisme, mais le don de soi. Du haut de cet observatoire on peut étudier sous un nouveau jour ce que signifie l'élément féminin dans l'histoire du monde.

Quand on interroge à travers les sciences biologiques la structure de l'être féminin, on acquiert la conviction que la femme n'est pas faite pour

exercer elle-même les dons qui jouent un rôle déterminant dans l'histoire, mais qu'elle les possède pour les transmettre silencieusement. Si l'on veut savoir d'où viennent les dons éminents de certains hommes, il faut non pas remonter des fils aux pères, mais des fils aux mères. En faveur de cette thèse, il y a une masse d'exemples à trouver parmi les hommes de génie. Et par ailleurs on voit souvent des hommes très doués dont les fils sont insignifiants. Cela s'explique en voyant que l'homme consacre ses forces indépendamment de la paternité à une œuvre, et que la femme ne se consacre à rien d'autre qu'à les transmettre. L'homme s'emploie à une œuvre dans le temps présent et s'épuise pour elle. La femme donne ses dons pour l'avenir, pour la génération qui monte. Il ne faut donc pas chercher l'accomplissement des dons de la femme dans sa contribution personnelle à la culture de son époque.

Les statistiques nous montrent une chose curieuse: la moyenne de la vie de la femme dépasse en durée celle de l'homme. L'homme représente la valeur historique du moment présent et son sens éternel; la femme représente la transmission de la vie et la durée de l'espèce. L'homme est le rocher sur lequel le temps se repose, la femme le fleuve dont le courant l'emporte toujours plus loin. Le rocher a pris forme; le fleuve s'écoule. Le domaine de la personnalité appartient en première ligne à l'homme, et à la femme appartient celui de l'universel. La personnalité s'affirme dans le temps et dans l'espace, et par conséquent ses œuvres sont soumises aux limites du temps et de l'espace. L'homme mange son capital à mesure, la femme l'épargne et travaille pour ce qui dure.

La durée moyenne de la vie féminine dépasse celle de l'homme, et même les familles s'éteignent plus vite dans leurs représentants masculins que féminins. Les races et les lignées qui nous paraissent éteintes se perpétuent longtemps encore par les femmes, et peut-être ne s'éteignent jamais. La femme ne représentant pas avant tout une action personnelle mais un don, la durée que son sang perpétue est moins une affirmation d'elle-même que la richesse d'un échange dans le grand fleuve de la prolongation de la vie. Et ici nous rencontrons à nouveau le thème du voile. Même dans la fonction où elle joue un rôle de premier plan, la transmission de la vie, son action reste anonyme et voilée. Elle ne porte pas d'autre nom que celui de mère. Notre époque rend justice à cet état de chose en vénérant la femme surtout en tant que mère.

A côté de celles qui sont mères, il y a aussi la femme restée seule. Il est significatif que la plupart des femmes qui de nos jours n'ont pas pu devenir mères soient de la génération sacrifiée de la guerre. Leur espérance d'atteindre la plénitude de la vie humaine par le mariage et par l'appui de l'homme, repose dans la solitude d'un cimetière. La guerre fait d'ailleurs ressortir davantage une chose fort évidente: le problème de la femme, assez facile à comprendre en se plaçant au point de vue de la mère (car la nature elle-même se charge de le poser et de lui trouver sa solution), — l'est beaucoup moins quand il s'agit des questions que font surgir la misère

des temps, car ces questions se placent toujours en dehors du monde visible et de l'ordre naturel. Le vrai fond du problème ne doit pas être cherché du côté des mères, mais du côté de la femme non mariée.

Il ne faut pas s'étonner qu'à notre époque on ait très mal compris les célibataires. On vit de la naïve conviction que le célibat, pour la femme, ne veut pas dire autre chose que l'attente du mariage — on ne veut voir en lui que l'état de la jeune fille, ou de la jeune fille prolongée, aspirant à ce qui lui sera donné ou refusé. Donc : état passif ou situation tragique. Un simple état qui peut passer ou une situation qui peut changer. Or, pour nous, il ne s'agit pas seulement d'un état, mais d'une « valeur » qui peut se conserver même quand la situation devient tragique. Ce que le terme de célibat dit généralement de façon négative, s'exprime dans son sens positif par celui de virginité. (Ce n'est bien entendu pas l'unique forme de vie pour la femme non mariée, mais c'est celle qui est la plus conforme à la nature.)

L'état de virginité, à d'autres époques que l'ère chrétienne, avait déjà été entouré de beaucoup d'honneurs. Personnifié par Diane et Minerve dans la mythologie antique, il plongeait ses racines dans le sol de la pure nature et avait un autre sens que celui de la sainteté chrétienne, mais l'importance qu'on lui attribuait n'était pas moindre. La grande considération qu'on avait pour la femme, du temps des anciens Germains, comportait un profond respect de la virginité. De là venaient les terribles lois qui punissaient, chez les vieux Saxons, aussi bien ceux qui attentaient à la pureté d'une jeune fille que celles qui étaient tombées. Comme les Vestales, les prophétesses allemandes étaient vierges. De très anciennes légendes et des contes, qui souvent s'alimentent à des sources païennes, nous montrent un grand nombre de figures juvéniles et vierges. Dans les légendes germaniques, elles possèdent le pouvoir d'obtenir la grâce des condamnés à mort. Là où une fuite semble impossible, là où il y a un enchantement auquel on ne peut échapper, seule une pure jeune fille arrive à tout conjurer. Dans ces pouvoirs concédés à la virginité par l'ancien paganisme, on discerne quelque chose qu'on pourrait qualifier d'« adventiste » à l'égard de la foi chrétienne en Marie « Vierge des Vierges » et « Reine des Vierges ».

Partout où le grand art de notre Occident a voulu représenter la virginité, il ne nous montre pas un état de chose attaché à la notion du temps et d'espace, mais il suggère l'expression d'un mystère. La Vierge, dans les grandes réussites de l'art grec comme dans celles du moyen âge, n'est ni l'attente de la jeune fille devant les promesses de la vie, ni l'image d'une espérance détruite, mais elle nous donne l'absolu de la virginité. Et le mystère n'est pas dans ce qu'il y a de suave et d'intact dans une apparence, mais dans le caractère profond que révèle cette apparence. Les grandes personnifications de la poésie nous le montrent encore plus clairement. À côté des types de mères et d'épouses, on est frappé de voir combien apparaît souvent la femme restée vierge. Antigone et Béatrice,

Iphigénie et la princesse du Tasse sont vierges et leur virginité donne la clé de leur personnage. Schiller voyait dans la pureté intangible de Jeanne d'Arc la source incontestable de sa force. Ici les destinées de la vierge se rencontrent avec celles de l'homme. L'homme honore lui aussi la continence comme une force capable de le hausser à de plus grands destins. Aussi s'explique le célibat des prêtres, de certains soldats et politiques et de tous ceux qui ont voué leur vie, sans restrictions, à une tâche.

Le dogme autant que l'histoire, la légende et l'art nous montrent donc l'état de virginité non pas comme une attente ou une tragique déconvenue, mais comme une force et une valeur. Mais notre époque a une très grande difficulté à le reconnaître, car Dieu n'est plus comme autrefois le centre de nos pensées, — c'est l'homme qui est pour l'homme le centre de tout, et non plus l'homme en tant que personne, mais en tant que membre de toute une suite de générations. Et la célibataire n'a pas sa place dans la chaîne des générations : elle ferme la chaîne. Elle n'est plus dans la ligne de la durée terrestre, mais elle s'installe dans une manifestation de sa vie actuelle et personnelle. Par là, elle affirme la valeur suprême de la personnalité, en un sens qu'il ne faut, bien entendu, pas chercher dans le domaine exclusif de l'humain. En un mot, la vierge exprime les plus hautes possibilités de la personnalité, et son ordonnance à Dieu seul.

Comme une fleur de montagne au bord des hauteurs neigeuses et solitaires, qu'aucun œil humain n'aperçoit jamais, comme les inabordables beautés du Pôle ou des déserts, qui restent pour les buts des hommes toujours inutilisables, la femme restée vierge annonce que la créature peut avoir un sens rien qu'en recevant les rayons de l'éternel rayonnement du créateur. Elle se tient au bord du mystère où sombre tout ce qui semble inassouvi et gaspillé, elle se tient — semblable à ceux qui meurent jeunes et qui ne verront jamais s'épanouir la plénitude de leurs dons — au bord du domaine mystérieux des apparentes non-réussites. Son intangibilité qui renferme toujours, quand elle est vraiment de la pureté, une profonde dose de souffrance, représente le sacrifice offert au nom de la valeur infinie de la personne humaine. Cela explique pourquoi la liturgie place toujours les vierges auprès des martyrs. Le martyr reconnaît lui aussi la valeur absolue de l'âme en faisant le sacrifice de sa vie terrestre. Le sens que la virginité prend du point de vue religieux fait comprendre pourquoi les congrégations exigent des vœux. Cela fait voir aussi que tout ce qui se réalise dans le temps n'a de signification que par rapport à l'éternité. Dans un très vieux rituel de la consécration des vierges, il est dit que la femme qui renonce au mariage doit se consacrer, comme celle qui se marie, à un mystère de charité. La vierge n'est-elle pas l'épouse du Christ ? Ici, rencontrant la voix du monde, l'Eglise affirme, elle aussi, que la destinée de la vierge est d'être épouse. Mais elle ne voit pas la réalisation de cette destinée aux côtés de l'homme. Sur ce point, les dogmes concernant Marie nous éclairent. L'éternelle virginité de Marie, c'est l'état d'épouse dans l'ombre du Saint-Esprit. Le *Fiat mihi* est, de la part des vierges consacrées,

le renoncement au mariage, et de la part de Dieu, une plénitude qui se donne dans le mystère de la charité, sur un plan plus élevé que le plan humain. La personnalité qui, pour chaque créature est toujours en train de se faire ou de se défaire, peut atteindre là sa valeur absolue, parce qu'elle existe pour Dieu. Et cela s'accomplit dans le domaine de la foi, par un mystère de charité. Sous ce jour-là, toutes les existences de femmes solitaires s'éclairent. Et l'on peut dire, en langage théologique, que nous sommes là sur le plan de la communion des saints.

Le dogme de la communion des saints, traduit en langage profane, c'est la responsabilité de chacun pour tous. Il pose donc, en partant du sacrifice de la croix, une vérité que le monde moderne s'est chargé de répandre sur les terrains les plus laïcs, lorsqu'il réclame l'abandon des revendications individualistes. Seul son manque de lumière à l'égard des vérités religieuses l'empêche de reconnaître combien cette exigence est d'origine chrétienne. De même que les créations du génie ne sont pas la propriété exclusive du génie, de même la perfection et les actes d'amour n'appartiennent pas aux êtres parfaits et à ceux qui savent aimer, mais à tous. Il faut une époque bien aveuglée par le subjectivisme pour trouver impossible que les mérites des saints puissent servir à leurs frères et à leurs sœurs. A propos de notre thème, cela veut dire que le mystère de charité de la consécration des vierges se répand aussi dans le monde. En se plaçant sur ces hauteurs on trouve le sens de la vie de chaque femme restée solitaire; les dernières d'entre elles, et même les plus insignifiantes en apparence, défendent, souvent inconsciemment, un trésor.

Et justement à propos de ces dernières d'entre elles, et de leur insignifiance apparente, on arrive sur le terrain où notre époque, souvent à très juste titre, voit le célibat sous un jour vraiment tragique. En face du sacrifice volontaire il y a le sacrifice forcé, au mystère de charité s'oppose le mystère d'iniquité, et au *Fiat mihi* le non de la créature. Pour la femme qui ne voit pas dans sa virginité un bien précieux qui se rapporte à Dieu, l'absence du mariage et de la maternité devient une catastrophe. La femme est d'âme et de corps plus intimement ordonnée à ces biens que l'homme. Leur absence peut la conduire à se croire absolument dépourvue de toute raison d'être. Le sens profond de cette vacuité à l'égard du mariage et de la maternité ne sera pas pour cela détruit, mais au contraire cet apparent manque de sens ne fera que le surélever: les plus hautes réalisations dans le domaine de la valeur de la personne humaine ne peuvent probablement être atteintes que par des existences apparemment dépourvues de toute valeur. Autrement le danger subsisterait de mettre au premier plan l'importance d'une œuvre quelconque. Ici, les exigences religieuses rencontrent à nouveau le point de vue du monde, car il est bien vrai que la vie contemplative, la plus haute par rapport à Dieu, comporte une libération absolue à l'égard des tâches terrestres. Ainsi les voix assombries des célibataires privées des joies de ce monde répètent fraternellement ce que disent les vierges consacrées: ce n'est que dans l'absence de

toute tâche extérieure qu'apparaît la transcendante signification de la personne humaine.

La question pénètre ici dans les problèmes de notre temps : que peut bien vouloir dire aujourd'hui le mot de personnalité ?

Notre époque a bien raison en voulant détruire l'individualisme ; mais elle n'a aucunement le droit de mettre en question la valeur de la personnalité. L'individu est une valeur engagée dans le temps, mais la personne est immortelle et transcende les notions de temps et d'espace. Notre Dieu est un Dieu personnel, et la rédemption chrétienne s'adresse à la personnalité de l'homme. L'histoire n'atteint son sens et son but qu'à travers la personne humaine. Sans cette valeur d'éternité, l'histoire ne serait que le perpétuel écoulement de toutes choses, un changement pour changer, sans cause ni fin. Ici nous apparaissent les deux visages de la femme dans l'histoire contemporaine : celle de la mère qui permet à l'homme la continuité de sa tâche créatrice à travers les siècles, et celui de la vierge qui conserve en elle et protège ce qui dans l'homme agit comme la source créatrice de l'histoire.

Quand on a compris le sens chrétien du célibat, on voit tout de suite la place qu'il occupe dans les réalisations temporelles. Cette même jeune femme qui renonce au mariage et à la maternité pour faire état de la valeur de la personne humaine en elle-même, sert de garant par son sacrifice même aussi bien au mariage qu'à la maternité. Elle ne resterait pas vierge si elle n'avait pas une haute idée du mariage, et par là elle défend les foyers de ses sœurs. Vu l'excédent du nombre des femmes dans l'humanité, il est fatal que les mariages arrivent à se dissoudre aussitôt que les femmes célibataires cessent d'estimer leur virginité. Sans vraies jeunes filles, il n'y a pas de mariage qui tienne, et rien qui protège vraiment la maternité. La jeune fille qui rompt la chaîne des générations pour vivre sa vie personnelle dans son sens le plus élevé, assure en même temps la continuation de cette chaîne par la valeur qu'elle accorde à la personne humaine. Le mariage et la virginité sont deux états qui se soutiennent l'un l'autre dans les mystères de la charité. Il en est de même dans chaque être humain ; le mariage, lui aussi enfonce ses racines dans le terrain de la valeur accordée à la personne humaine. Et c'est ainsi que cette valeur se transmet non seulement pour chaque personne, mais aussi pour la suite des générations. Là il s'agit à nouveau du voile où tous les événements de la vie féminine sont enveloppés et rendus invisibles pour le public. Mais il faut reconnaître que sans ce voile, l'action féminine perdrait sa vraie force et son droit d'exister. Car le voile protège les sources profondes d'où cette action tire son efficacité. Sous cet angle nous en venons à considérer le célibat en tant que force.

L'homme lui-même, nous l'avons vu, attache à la notion de continence la vertu de rendre apte aux plus hautes missions. Toutes les fois qu'on économise une force, cela veut dire que la force s'accumule ailleurs. En considérant la virginité sous ce jour, il ne s'agit pas d'une interruption,

mais d'une transmission du courant de la vie. Et quant à la femme en particulier, cela veut dire que ses capacités d'amour qui n'ont pas trouvé leur épanouissement du côté de la famille se consacrent à la grande famille de l'humanité. Là on rencontre la notion de maternité spirituelle, qui sera développée quand nous étudierons la femme en tant que dégagée des contingences temporelles. Ici il s'agit non pas du sens élargi du mot mère, mais des services objectifs que la femme peut rendre à son époque.

La virginité est donc une capacité d'action et une liberté d'action. C'est pourquoi l'art dramatique, tout entier bâti sur l'action, a si souvent mis au premier plan, à côté des épouses et des mères, de virginales héroïnes. La femme dont les forces ne se sont pas données pour transmettre la vie, a un droit très fondé à conquérir sa place dans l'histoire et la culture de son temps. Et ce droit acquiert un caractère encore plus profond par le fait que la femme est toujours prête à « sauter dans l'arène » quand cela est nécessaire. La collaboration de la femme dans le domaine de la civilisation et de la culture se produit selon le même mode que pour les successions familiales: quand la descendance mâle fait défaut, une fille se présente. La femme « saute dans l'arène » veut dire que la femme ne surgit dans la vie publique que pour combler une lacune de l'homme, ou son absence. La présence de la femme dans la vie publique ou dans le domaine de la culture est toujours un signe. Ici le visage de la femme nous apparaît de nouveau avec ses caractères éternels: son action n'est pas du tout une action posée pour elle-même, mais une forme du don de soi. Elle n'est qu'une expression du *Fiat mihi*. Et par là on comprendra que la participation de la femme à l'action extérieure recule d'elle-même dès qu'une nécessité spéciale ne la justifie plus. Et c'est ainsi d'ailleurs qu'elle acquiert ses principaux titres de gloire, d'une façon profondément voilée et le plus souvent anonyme.

Mais c'est aussi par ce mode d'agir qu'elle nous prouve ses limites. De même que la femme qui n'a pas trouvé l'accomplissement de sa vie dans le mariage est au bord du mystère des apparentes non réussites, de même son aptitude à l'action participe à ce mystère. C'est encore au thème du voile que se rapporte l'effacement de l'action féminine. Dans la plupart des cas elle n'est pas au premier mais au second plan, et il est extrêmement rare qu'elle prenne la forme d'un facteur indépendant et déterminant dans la civilisation où elle s'accomplit. Le plus souvent elle imite l'action de l'homme et reste, par le fait même qu'elle est une imitation, en dessous de l'original. Et certainement c'est encore du motif du voile que découle ce fait: l'action de la femme, lorsque elle atteint son élévation et son originalité les plus hautes, donne plus que celle de l'homme le sentiment d'être un charisme. Ce qui spécifie le charisme, ce n'est pas tant le côté extraordinaire de ses manifestations, mais bien le caractère uniquement religieux et gratuit de son inspiration. Ce n'est donc pas le fait du hasard si le génie chez les femmes apparaît toujours dans les sphères religieuses. La célébrité de Jeanne d'Arc et de sainte Catherine n'a pas son équivalent dans

le monde profane. Et par là on peut comprendre que tout en n'accordant qu'à l'homme l'authentique filiation de la hiérarchie, l'Eglise reconnaisse le charisme féminin.

C'est de nouveau sur le terrain religieux que les choses deviennent transparentes. La « *Sponsa Christi* » nous éclaire sur le célibat et le génie féminin se comprend par la notion de charisme. Dieu seul peut soulever le voile sous lequel il a lui-même caché la femme ; mais quand il découvre son visage c'est comme s'il le voilait encore davantage. Quand un charisme s'empare d'une âme ce n'est pas pour manifester son action personnelle : la personnalité humaine doit s'effacer pour n'être plus que l'instrument du Très Haut... le charisme lui-même devient un voile.

Le fait de « sauter dans l'arène » exprime pour la femme le fait d'y être appelée. Et elle n'y est appelée que dans les cas extraordinaires ou désespérés. La plus haute mission féminine est toujours de jouer la dernière carte quand tout semble perdu. On ne saisit bien l'étonnante signification d'une Jeanne d'Arc ou d'une sainte Catherine de Sienne qu'en considérant les échecs de ceux qui les ont précédées.

De même qu'il a fallu des existences en apparence tout à fait dénuées d'importance à l'égard des tâches terrestres pour que soit manifestée la plus haute valeur de la personne humaine, de même ici le caractère particulier de la vocation, c'est que l'appel ait lieu parmi ceux qui, en apparence ne sont pas appelés. C'est par là qu'on peut saisir le caractère de l'envoyé, et pourquoi les plus grandes figures de l'histoire du monde apparurent à leurs débuts comme des êtres insignifiants, inaptes à leur mission. Et c'est pourquoi aussi le sens de leur mission n'apparut souvent que beaucoup plus tard, envers et contre toute attente. Ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme est toujours « exposé » : car il ne faut pas que la créature se complaise dans son action propre quand elle doit être un instrument. L'envoyé sera toujours « en danger », afin qu'il ne risque pas de confondre sa mission avec l'exercice de ses dons personnels. Mais dans l'accomplissement des toutes grandes missions humaines il y a toujours un excédent de risque, qui porte non pas sur le domaine des dons mais sur celui des intentions. Un reflet divin des volontés créatrices et des actes créateurs sera le brevet d'authenticité des toutes grandes œuvres et des toutes grandes actions humaines.

Pour de tels accomplissements, il faut que ceux qui ne sont pas appelés soient parfois appelés : les invisibles piliers qui soutiennent le monde doivent devenir visibles. C'est là qu'est le sens des charismes féminins. La raison essentielle du choix de la femme plutôt que de l'homme se fonde sur le fait naturel de sa plus grande facilité d'extinction personnelle pour n'être plus qu'instrument ou vase : l'être saisi par un charisme est par excellence « l'ancilla domini ». C'est ainsi que les plus étonnantes missions de la femme, les missions charismatiques, restent dans la ligne de la simple coopération, dans la ligne de Marie. Et c'est justement pour cela que la Vierge Corédemptrice élève avec les siens les plus petits mérites

de ses sœurs cachées. Le rayon qui éclaire le visage de la Femme par excellence tombe aussi sur toutes ses sœurs. Nous sommes à nouveau sur le terrain de la communion des saints: le dialogue fraternel se poursuit entre l'Epouse du Christ et celles dont les possibilités terrestres restent inaccomplies.

Le caractère de simple collaboration qui marque l'action de la femme inspirée d'un charisme donne la clé secrète du problème que pose l'action de la femme quand elle échappe à l'inspiration charismatique: elle reste toujours au second ou au troisième plan. Il ne s'agit pas de dire qu'elle soit moins bien douée que l'homme, mais de comprendre les conditions dans lesquelles s'accomplissent les mandats qui lui sont confiés. Ce qui a été exposé plus haut au sujet de la valeur de la personne humaine compte encore ici. Par la fine pointe de l'intelligence on distingue, au-delà des apparences, la texture du problème: les services rendus par la femme selon son mode propre si mystérieux, servent de piliers, non sur le plan du visible mais sur celui de l'invisible vie de ce monde.

Autant la femme restée vierge pose le problème de la personne sur le plan le plus élevé, le plus dégagé de toute attache aux tâches humaines, autant elle nous montre ici sa capacité aux plus hautes missions, à celles qui sont le plus dégagées du succès, et de la réussite de n'importe quel don. Elle pose aussi dans sa plus profonde réalité le mystère de tout ce qui reste inconnu, anonyme et caché en Dieu. Semblable aux tombes solitaires qui jalonnent les champs de bataille d'une guerre perdue — tout ce qui restera pour finir après les grandes luttes de l'histoire — elle protège et garantit dans le monde visible l'authenticité du monde invisible.

Présenté par
NELLY FERRERO.

Poèmes de Friedrich Hölderlin

(1770-1843)

1. Avant trente ans.

Die Bücher der Zeiten

*Seigneur ! Seigneur !
J'ai décidé de te chanter
Un vivant cantique de gloire.*

*Là-haut,
Au plus profond des cieux,
Loin au-dessus de Sirius,
Loin au-dessus du crâne d'Uranus,*

*Là où dès le commencement
Se tient le saint Séraphin
Dans une solennelle et tremblante adoration,
Autour du Sanctuaire de l'Innommable,*

*Là, dedans ce Sanctuaire, il est un livre
Et dedans ce livre sont écrits
En rangs serrés tous les millions de jours
Qu'auront vécus les hommes.*

Il est écrit :

*Pays ravagés, peuples décimés,
Grands massacres de guerre,
Rois égorgeurs, autour desquels
Cheval, char, armes, cavaliers
Et sceptre ;*

*Tyrans felleux
Avec le dard féroce
Profondément plongé dans le cœur innocent.
Epouvantables déluges
Engloutissant les bons
Engloutissant les méchants,
Broyant les maisons
Des bons et des méchants.
Feux dévastateurs,
Palais, tours, portes d'airain,
Murailles gigantesques
Anéantis en un instant.
La terre s'ouvrant partout
Et les horribles gueules, remplies de soufre,
Avalant tous ensemble le père et les enfants,
La mère et le nourrisson,
Dans d'affreux cris de douleur,
Dans les vagissements de la mort.*

Il est écrit :

*Parricide ! fraticide !
Petits enfants étranglés.
Horreur grande ! horreur grande !
Le violent poison, rongeur d'entrailles,
Dans un mets de lentilles,
Servi au brave et sûr ami.
Avorton aux yeux creux,
Sataniques victimes
De leur honte sexuelle.
Cannibales engraisés de chair humaine,
Rongeant les os des humains,
Buvant le sang fumant
Dans le crâne de l'homme.
Hurlement de douleur et de rage
Des immolés dont des couteaux lacèrent le ventre.
Et joie de l'ennemi
A cette bonne odeur,
Qui des entrailles
S'exhale chaudement.*

Il est écrit :

*Noir désespoir
A la cordelette, vers minuit,
L'âme torturée luttant encore
Avec la mort...
Lorsque l'enfer s'approche.*

Il est écrit :

*Père abandonnant à la famine
Femme et enfant.
Le doux, le séduisant,
L'exempt de vices ivrement effondré
Dans le vertige.
Le mérite réduit en poussière,
Perdant tout honneur,
Plongé dans la misère
Par les malins,
Couvert de loques,
A la merci du seul passant,
Mendiant son pain
Pour soutenir des membres mutilés.*

Il est écrit :

*Jeune fille rose et pure
Enfiévrée près de la tombe.
Mère tortionnaire : le fils épouvanté,
Stupide, engourdi dans un mutisme sauvage.*

(Un temps d'arrêt.)

*Effroyable ! Effroyable !
Tout cela est écrit dans le livre, tout cela.
Effroyable ! Effroyable !*

*Ah, les horreurs de la race terrestre !
Juge souverain !
Pourquoi donc l'ange à l'épée de feu
N'extermine-t-il pas de la face du monde
Ces abominations ?*

*Regardez justes juges : les tribunaux de la terre
Condamnent les bons ;
Les fleurs vont aux méchants.*

Mais je me tais...

*Et que ce soit là comme un chant de gloire
A toi qui, de ta sage et toute-puissante main,
Conduis les étonnantes confusions des temps.
(Un nouveau temps d'arrêt).*

*Alleluia ! Alleluia !
Celui qui pense
Ces étonnantes confusions des temps
Est Amour !!!*

*Terre et cieux, écoutez !
Il est Amour, inconcevablement !*

*Il existe dedans le Sanctuaire, un livre
Et dedans ce livre sont écrits
En rangs serrés tous les millions de jours
Qu'auront vécus les hommes.*

Il est écrit :

*Mort en croix de Jésus-Christ !
Mort en croix du Fils de Dieu !
Mort en croix de l'Agneau qui est sur le Trône !
Pour rendre toute chose bienheureuse,
Pour donner la joie des anges
A ceux qui croient en lui.
Séraphins, Chérubins,
Immobiles d'étonnement
Jusqu'au fin fond des champs célestes.
Les harpes, de stupeur, perdent le son,
Et le grand flux autour du Sanctuaire
Respire à peine — adoration — adoration —
Devant les grands travaux du Fils,
Sauveur d'une race tombée si bas,
Une race d'abomination.*

Il est écrit :

*Celui qui est mort,
Jésus-Christ,
Secouant la mort dans le rocher,
Ressurgit, terrible,
Dans toute sa force divine.
Vivant — il est vivant —
Afin qu'un jour il crie à la poussière :
Revenez, enfants des hommes !
Et voilà que résonne le son de la trompette
Dans l'immense mer humaine
Appelée devant le Siège,
Appelée à recevoir son dû
De celui qui étale en toute évidence
Les décrets de la juste balance.*

*Gémissez-vous encore, hommes justes,
Sous le joug de l'humanité?
Riez-vous encore, moqueurs,
Sautant de joie
Devant le redoutable Siège?*

Il est écrit :

*Grandioses œuvres humaines
Marchant royalement
Au-dessus de l'abîme des mers !
Pèlerins des océans !
Dompteurs des tempêtes !
Virant le cabestant, leste !
Croisant à travers des mers inconnues,
Loin des hommes et de la terre,
Avec une fière et bruissante voilure
Et avec d'admirables mâts.
Vainqueurs du Léviathan,
Riant des convenances glaciales,
Découvreurs de mondes
Insoupçonnés dès le commencement.*

Il est écrit :

*Félicité des peuples,
Pain en abondance,
Riches plaines partout
Et remplies de délices ;
Joie tout alentour,
Jusques à l'infini,
Largement déversée
De la généreuse main
Du Seigneur.*



2. Après trente ans.

Mein Eigentum

*Le jour d'automne repose dans toute sa plénitude.
La vigne est allégée et le jardin rouge de fruits,
Malgré les fleurs tombées, reconnaissantes, à terre.*

*Et tout autour de moi, parmi la paix des champs
Où le sentier me mène, le bien des satisfaits
Est mûr, et la richesse apporte à tous ces gens
Une joyeuse fatigue.*

*Et doucement le ciel sourit aux affairés
A travers leurs arbres, afin de partager la joie,
Car le fruit n'est pas devenu si beau
Par les seules mains des hommes.*

*Et si tu luis aussi sur moi, ô dorée,
Et si tu souffle aussi vers moi, doux petit vent —
Comme si tu bénissais une joie en moi,
Sembable à ce qui fût —
Serait-ce pour troubler mes entrailles
Encore capables de bonheur?*

*Je l'ai connu, autrefois, le bonheur,
Mais comme des roses, la douce vie
N'était que pour un temps, hélas !
Et si souvent les vieilles étoiles m'en parlent encore,
Elles qui seules me sont restées fleuries.*

*Heureux celui qui aime en paix une pieuse femme,
Qui vit à son foyer, dans sa patrie auguste,
Car le ciel est plus beau pour l'homme sûr de lui,
Il règne mieux sur une ferme terre.*

*L'âme de tout mortel s'éteint si elle ne s'enracine
En propre sol, comme la plante.
Pauvre est celui qui se promène de par la terre sainte,
N'ayant pour lui que la lumière du jour.*

*Trop puissamment, hélas ! vous m'attirez
A vous, sphères célestes ;
Dans les tempêtes, au jour de grande joie,
Je vous ressens en moi, bouleversantes,
Vous forces de Dieu !
Aujourd'hui, cependant, je vais paisiblement
Par le sentier familial à ce bocage,
Dont la verdure mouvante orne chaudement le sommet,
Couronnez-moi la tête, à moi aussi,
Vieux souvenirs !*

*Mais afin que mon cœur périssable soit sauvé,
Afin que mon âme sans patrie ne regarde pas,
Trop nostalgique, par delà la vie,
Qu'il me soit donné, comme aux autres,
Une demeure stable.
Sois toi, ô chant, mon aimable refuge !*

*O toi qui réjouis, puissé-je avec un attentif amour
Te travailler, tel un jardin
Où dans une simple sécurité, j'habite et me promène
Parmi l'éternelle jeunesse des fleurs.*

*Que les puissantes vagues du temps emportent au loin
L'agitation, et qu'un soleil plus calme
Favorise mon œuvre.*

*Vous bénissez complaisamment tous les mortels
Et à chacun son bien, forces du ciel,
O bénissez également le mien, et que la Parque
Ne vienne pas trop tôt interrompre le rêve.*

Lebenslauf

*Toi aussi, tu désirais plus grand.
Mais l'amour nous force tous en bas,
La souffrance nous plie plus rudement encore.
Mais ce n'est pas en vain qu'elle recourbe l'arc
De notre vie vers sa cause !*

*Monte ou descends !
Règne dans la sainte nuit où la nature muette pense
A des jours naissants, règne dans un enfer abominable
Là où plus rien n'est droit ni juste !*

*Ceci est mon exploit.
Car vous ne m'avez pas — comme à tels Maîtres mortels —
Préparé prudemment le chemin aplani,
Vous forces du ciel, protectrices de toute chose.*

*Que l'homme goûte de tout, disent les célestes,
Afin que, solidement nourri, il apprenne à remercier
Pour tout, et comprenne la liberté
De partir, de bondir où il veut.*

Der gefesselte Strom

*Que restes-tu là à dormir, à rêver sur le rivage froid,
Tout replié en toi, ô très patient jeune homme !*

*Te voir, toi fils de l'Océan, sans nul souci des origines,
De la joie des Titans !*

*Les messagers d'amour que le Père nous envoie
Ne les connais-tu pas ?
Ni les sphères dont la respiration est vie ?
Il ne te touche donc pas, le Verbe lumineux
Que le Dieu qui veille fait descendre sur nous ?*

*Déjà résonne sa poitrine du jaillissement
Qui le soulève — lui-même encore jouant
Au milieu des rochers — et voilà que tout à coup
Il se souvient de sa force, lui, le puissant ;
Voilà qu'il court, lui, le magicien ;
Voilà qu'il se moque de ses liens maintenant,
Les prend, les brise et jette leurs débris,
Tout en colère, tout en jouant,
De ci, de là sur le rivage retentissant.*

*Et à la voix du fils de Dieu
Les monts alentour se réveillent,
Les forêts se hérissent, l'abîme, au loin,
Entend l'écho du messager et, frémissante,
La joie se dresse de nouveau dans le sein de la terre.
Le printemps s'annonce ; la jeune verdure pointe ;
Lui cependant s'en va vers les immortels ;
Car sa demeure n'est nulle part
Si ce n'est là où dans ses bras l'accueille
Le Père.*



3. Fragments, après 1812 (Hölderlin a été affecté, les 30 dernières années de sa vie, d'une grave maladie mentale et n'a guère plus écrit.)

Zu wissen wenig

*Peu de science est donnée aux mortels,
Mais beaucoup de joie.*

*Pourquoi, au jour de mai, ne me suffit-il pas
De te nommer, soleil,
Toi la plus belle de mes fleurs?
Saurais-je donc plus haut que toi?*

*Ah ! que ne suis-je semblable aux enfants !
Que ne suis-je comme les rossignols, chantant,
Sans l'ombre d'un souci,
Les triomphes de ma joie.*

Freundschaft

*Quand les hommes se connaissent par la valeur
Des choses de l'âme,
Ils peuvent s'appeler joyeusement amis :
La vie leur paraît, de la sorte, mieux connue
Et ils lui trouvent, en esprit, plus d'intérêt.*

*Car l'esprit élevé n'est pas loin de l'amitié,
Ce qui est harmonieux est apprécié des hommes
Et l'aimable confiance qu'ils ont reçue en don
Fait croire facilement que la culture
Est en chacun de nous vécue.*

Die Linien des Lebens...

*Les lignes de la vie sont variées
Comme les chemins, comme les limites des monts.
Ce que nous sommes ici, un Dieu peut là le compléter,
Avec des harmonies, une éternelle récompense,
Et la paix.*

Traduit et présenté par :

MICHEL SEUPHOR.

La juridiction permanente ou pontificat

C'est le Christ qui se sert du pouvoir d'*ordre* pour toucher son Eglise et répandre en elle secrètement la plénitude de la grâce rédemptrice. Et c'est lui qui se sert du pouvoir de *juridiction*, du pouvoir pastoral, pour lui présenter du dehors, toujours dans un contact sensible, la plénitude de la vérité, spéculative et pratique, capable de la conduire à travers le temps jusqu'à la béatitude éternelle ¹. Aux apôtres, il donne d'abord une juridiction *extraordinaire* (apostolat), qui s'éteindra avec eux, et dont ils ont besoin pour fonder l'Eglise, laquelle est alors comme en devenir. Et il leur donne, liée au pouvoir d'ordre qui est en eux, et comme lui transmissible, une juridiction *ordinaire* (pontificat) qu'ils lègueront à leurs successeurs ².

Nous exposerons d'abord rapidement les grandes divisions de cette dernière juridiction (1). Puis, reprenant plus en détail chacune de ces divisions, nous étudierons successivement le double pouvoir de « déclarer » le droit divin et de « promulguer » le droit ecclésiastique (2); la qualité de l'assistance promise aux interventions juridictionnelles (3); et enfin la distinction du message juridictionnel en spéculatif et pratique

¹ « Le pouvoir ecclésiastique, est-il dit dans le *Catéchisme du concile de Trente*, est double: pouvoir d'*ordre* et pouvoir de *juridiction*. Le *pouvoir d'ordre* se réfère au corps véritable du Christ Seigneur dans la sainte eucharistie. Le *pouvoir de juridiction* se réfère tout entier au corps mystique du Christ: il a pour fin de gouverner et de diriger le peuple chrétien, et de le conduire vers la béatitude éternelle et céleste. » Pars II, cap. 6. Le *pouvoir d'ordre* « ne comprend pas seulement la vertu et le pouvoir de consacrer l'eucharistie; il prépare les esprits des hommes et les rend aptes à la recevoir, et il renferme tout ce qui se rapporte en quelque manière à l'eucharistie », cap. 7. Le pouvoir de *juridiction* confie aux évêques la charge de « régir non seulement les autres ministres de l'Eglise, mais encore le peuple fidèle, et de veiller avec la plus grande vigilance et le plus grand soin à leur salut »; il reçoit son ampleur suprême dans le pontife romain qui est par droit divin « le père et le gouverneur de tous les fidèles, évêques et dignitaires, quels que soient leurs charges et leurs pouvoirs » et qui « préside à l'Eglise universelle comme successeur de Pierre, comme véritable et légitime vicaire du Christ Seigneur », cap. 26 et 28.

² « Les privilèges constituant l'autorité extraordinaire que les apôtres possédaient comme fondateurs de l'Eglise, et relatifs à l'Eglise pour ainsi dire *en devenir*, ne devaient pas se retrouver chez leurs successeurs, lesquels n'avaient pas à les remplacer dans la charge de fonder l'Eglise... L'autre pouvoir, celui de régir et de gouverner l'Eglise, concerne la *conservation* de l'Eglise, et s'appuie sur le pouvoir d'ordre donné aux apôtres: ce pouvoir doit passer à leurs successeurs et rester dans l'Eglise. » JEAN DE SAINT-THOMAS, II-II, qu. 1 à 7; disp. 1, a. 3, n^{os} 12 à 13; t. VII, p. 181.

(4). Nous réserverons pour une autre section l'étude détaillée de la division en juridiction partielle ou épiscopale et plénière ou papale, c'est-à-dire en d'autres termes, l'étude des degrés du pontificat.

En énumérant les grandes divisions du pouvoir juridictionnel ou pastoral, nous nous efforcerons de laisser voir que ces divisions, lorsqu'elles sont matérielles, ne désignent en fait qu'un seul et même pouvoir ; et que, lorsqu'elles sont formelles et désignent des pouvoirs réellement distincts les uns des autres, ces pouvoirs ne sont pas étrangers les uns aux autres, qu'ils sont impliqués les uns dans les autres, les supérieurs contenant les inférieurs comme les racines contiennent les feuilles, les fleurs et les fruits.

1. Les grandes divisions du pouvoir juridictionnel

Un pouvoir est une puissance douée de prééminence et d'autorité pour agir¹. Il se définit avant tout par sa fin. La fin générique du pouvoir de juridiction spirituelle est de proposer aux hommes avec autorité ce qui est propre à les conduire à la béatitude éternelle. C'est là une tâche très complexe, dont l'accomplissement entraînera les mesures les plus diverses. Un même pouvoir peut avoir compétence, en effet, pour commander des actes fort distincts les uns des autres, pourvu que ces actes conspirent tous ensemble directement à la même fin, ou — comme le remarque saint Thomas et cela revient au même —, pourvu que ces actes soient ordonnés immédiatement entre eux, les premiers étant causes des seconds : un peu à la manière dont le feu, approché des métaux, les réchauffe, les dilate, les fond². C'est ainsi que nous avons pu reconnaître, au sein d'un même pouvoir générique, deux grandes juridictions conférées par le Christ aux apôtres : l'une *extraordinaire* en vue de fonder une Eglise qui doit durer jusqu'à la fin des siècles, l'autre *ordinaire* en vue de conserver cette même Eglise.

Le juridiction ordinaire, elle-même, si l'on écarte les divisions secondaires auxquelles elle peut donner lieu et auxquelles les canonistes seront obligés de recourir, et si l'on n'étudie que sa destination essentielle qui est de conserver et de former incessamment l'Eglise dans le monde, pourra se distinguer de plusieurs manières. Quatre grandes divisions, nous semble-t-il, peuvent être proposées.

¹ Les anciens distinguaient le *pouvoir* (potestas) de la *puissance* (potentia). Saint Thomas écrit : « Le *pouvoir* désigne en propre une *puissance* active avec une certaine prééminence ». IV *Sent.*, dist. 24, qu. 1, a. 1, quaest. 2, ad 3. De même François de Vitoria : « Le mot *pouvoir* n'a pas tout à fait le même sens que le mot *puissance*. La matière, le sens, l'intelligence, la volonté sont des *puissances*, non des *pouvoirs*. Au contraire la magistrature, le sacerdoce, tous les gouvernements (imperia) sont des *pouvoirs* plutôt que des *puissances*. Comme l'explique saint Thomas, le *pouvoir* ajoute à la *puissance* la notion de prééminence, d'autorité ». *Relectiones theologicae, De potestate Ecclesiae*, édit. du P. Getino, Madrid, 1934, p. 7.

² « Ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. » *Suppl.*, qu. 17, a. 2, ad 1.

1° La première est « formelle ». Elle considère la forme ou le rôle de la *médiation juridictionnelle*. De ce point de vue, l'on constate que le pouvoir juridictionnel, le pouvoir de « dire le droit », peut intervenir de deux manières : a) à la manière au fond d'une simple condition « sine qua non », pour déclarer, rappeler, expliquer les décisions supérieures du droit divin ; b) à la manière d'une vraie cause intermédiaire, pour promulguer lui-même des décisions de droit ecclésiastique et organiser ainsi, extérieurement, la société chrétienne. Par abréviation, nous parlerons de pouvoir *déclaratif*¹ et de pouvoir *canonique* ou *législatif* en donnant à ce dernier mot son sens le plus large². Nous verrons que le pouvoir canonique ou législatif, qui est subordonné au pouvoir déclaratif, est subdivisible, à son tour, de plusieurs façons.

2° La seconde division est « matérielle ». Elle considère le caractère matériel des mesures prescrites par le pouvoir juridictionnel.

a) De ce point de vue, l'on pourra diviser le pouvoir juridictionnel selon qu'il annoncera le vrai spéculatif qu'il faut tenir, ou le vrai pratique qu'il faut accomplir. On distinguera donc l'autorité de proposer le vrai *spéculatif* et l'autorité de proposer le vrai *pratique*. Insistons-y : ce ne sont pas, à proprement parler, deux autorités, deux pouvoirs distincts, c'est un même pouvoir portant sur des énoncés que nous recevons avec la même obéissance, qu'ils soient spéculatifs ou pratiques³. Néanmoins, cette division, tout imparfaite qu'elle soit, nous permettra de préciser plusieurs points concernant la constitution et la formation du message de l'Eglise.

¹ La doctrine de la foi, dit le concile du Vatican, que Dieu a révélée, « a été confiée à l'Épouse du Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement déclarée. » Denz., n° 1800.

² Le Pontife Romain, dit encore le concile du Vatican, « possède le plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle, non seulement pour les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais encore pour celles qui concernent la discipline et le gouvernement de l'Eglise répandu sur toute la terre ». Denz., n° 1831. Ce pouvoir pourra légiférer non seulement en matière proprement disciplinaire, mais encore, comme le dit Pie IX, en matière de doctrine (Denz., n° 1684). C'est pourquoi nous aimons mieux l'appeler législatif que disciplinaire. Il s'étend non seulement aux lois strictement entendues, mais à toutes les mesures de droit ecclésiastique. Le pouvoir que nous appelons « canonique ou législatif » correspond au « pouvoir de juridiction » tel qu'il est défini par les théologiens qui, à la suite de Billot, ne considèrent pas le magistère infaillible comme un pouvoir « juridictionnel » : et ce pouvoir légifère non seulement en matière disciplinaire, mais encore en matière doctrinale ou magistérielle. Il renferme tout ce que saint Thomas, IV *Sent.*, dist. 19, qu. 1, a. 1, quaest. 3 (cf. *Suppl.*, qu. 19, a. 3), appelle avec précision le pouvoir de *jurisdiction au for canonique*. Le saint Docteur l'oppose, alors au pouvoir d'ordre, qui ouvre directement les portes du ciel : « Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem (ab excommunicatione) ; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum ; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt... non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam ».

³ Les théologiens font remarquer que la science *finie* se divise tout d'abord en spéculative et pratique, mais que la science *infinie* qui n'étudie toutes choses que pour autant qu'elles sont connaissables par la révélation divine (immédiate ou médiate) est supérieure à la division du spéculatif et du pratique. CAJETAN, in I, qu. 1, a. 4, n° III.

b) On pourrait remplacer cette division par une autre un peu différente. Au lieu d'opposer le caractère « spéculatif » et le caractère pratique des décisions juridictionnelles, on opposerait leur caractère « doctrinal » et leur caractère pratique. La *doctrine*, en effet, renfermera des énoncés spéculatifs et des énoncés pratiques — ils sont pratiques parce qu'ordonnés à l'agir, mais ils sont doctrinaux (c'est-à-dire spéculatifs) par leur teneur qui est générale et universelle —, elle dira ce qu'il faut accepter intérieurement pour croire et pour agir, elle expliquera la foi et les mœurs¹. Par opposition la *pratique* visera principalement l'accomplissement extérieur des actes exigés par la communion de vie. On sera conduit alors à distinguer un pouvoir doctrinal ou *magistériel* et un pouvoir pratique, applicateur, *disciplinaire*². Ici encore, on est en présence non pas de deux pouvoirs formellement distincts, mais d'un seul pouvoir, lequel prescrit tantôt d'adhérer à des décisions principalement doctrinales, tantôt d'accomplir certaines démarches principalement extérieures. Et si nous pouvions revenir ici à la première distinction que nous avons faite, nous ferions remarquer que des décisions même disciplinaires peuvent nous venir du pouvoir déclaratif (telle la suspension à certains jours du travail servile) et que des décisions même magistérielles peuvent nous venir du pouvoir canonique (tels les décrets doctrinaux des congrégations romaines)³.

3° La troisième division est prise de la cause « finale », ou encore des degrés du pouvoir juridictionnel. Elle considère directement *la fin prochaine et conséquemment les degrés du pouvoir juridictionnel*. De ce point de vue, le pouvoir juridictionnel comportera, de droit divin, deux degrés : le souverain pontificat et l'épiscopat subordonné⁴. Bien qu'elle puisse servir à marquer les degrés du pouvoir de juridiction et à distinguer leurs dépositaires respectifs, cette division n'est pas simplement matérielle. Le souverain pontificat, en effet, est ordonné immédiatement au bien de l'Eglise universelle ; le pouvoir épiscopal, au contraire, est ordonné immédiatement au bien d'une Eglise particulière, et la totalité des pouvoirs épiscopaux (représentée par exemple par l'ensemble des évêques au temps de la vacance du Siège apostolique) est ordonnée au bien de la totalité des Eglises

¹ Le concile du Vatican parle de la « doctrine de la foi ou des mœurs. » Denz., n° 1839. De même le cardinal Gasparri, dans son *Catéchisme catholique*, question 152 : « Nous sommes tenus en conscience d'accepter ces autres *décrets doctrinaux qui concernent la foi ou les mœurs*, qui émanent du Siège apostolique, soit directement, soit par l'intermédiaire des Sacrées Congrégations Romaines, et cela en raison de la déférence que nous devons au Siège apostolique, qui, sous cette forme encore, exerce le magistère que lui a confié le Christ ».

² Le concile du Vatican proclame la suprême juridiction du Pontife Romain sur l'Eglise universelle non seulement dans les matières de foi et de mœurs, mais encore de discipline et de gouvernement de l'Eglise. Denz., n° 1827 et 1831.

³ La plupart des auteurs se contentent d'opposer un pouvoir magistériel *doué d'infaillibilité absolue*, à un pouvoir disciplinaire qui en serait toujours privé. Ils doivent tous reconnaître cependant, en fin de compte, à cause des déclarations expresses de l'Eglise relatives aux actes magistériels des congrégations romaines (Denz., n° 1684 et 2008), que le pouvoir magistériel *n'est pas toujours doué d'infaillibilité absolue*.

⁴ *Cod. Jur. Can.*, can. 108, § 3.

particulières. Or, le bien du tout est autre chose que le bien particulier ou que l'addition des biens particuliers: il en diffère spécifiquement, le tout n'étant pas seulement l'ensemble des parties, mais l'ensemble des parties *plus un ordre*. Le souverain pontificat, en qui la juridiction est plénière, est donc spécifiquement distinct de l'épiscopat, en qui la juridiction est partielle. Il y a bien ici deux pouvoirs, le second étant subordonné au premier.

4° Enfin il existe une quatrième manière, « accidentelle » bien que très importante, de diviser le pouvoir juridictionnel. Directement, essentiellement, cette division concerne *la qualité de l'assistance promise par Dieu à l'autorité juridictionnelle*. Mais indirectement, par voie de conséquence, elle permet de classer le pouvoir juridictionnel lui-même. De ce point de vue, suivant la manière dont elle est assistée dans son exercice, la juridiction sera dite absolument infaillible, ou prudemment infaillible, ou enfin, en ne cessant pas d'être réellement assistée, faillible.

La qualité de l'adhésion, de l'obéissance, avec laquelle nous devons recevoir les décisions du pouvoir juridictionnel, obéissance *théologique* de la foi, due à l'Autorité divine, qui est incréée, ou obéissance *morale* de la piété, due à l'autorité ecclésiastique, qui est créée¹, dépendra à la fois, on le devine sans peine, soit du rôle purement déclaratif ou, au contraire, véritablement médiateur des interventions juridictionnelles, soit du degré respectif de leur infaillibilité.

Nous avons tenté de caractériser les principes qui permettent de diviser la juridiction permanente. Les grandes divisions auxquelles elle peut donner lieu, étant prises de points de vue très différents, pourront naturellement s'entremêler et parfois se superposer. Essayons maintenant, en nous excusant des répétitions auxquelles nous allons nous condamner, de reprendre dans le détail les principales de ces divisions, afin de les manifester davantage, de les compléter, de les éclairer les unes par les autres, de les illustrer par quelques exemples.

2. Pouvoir de « déclarer » le droit divin et pouvoir de « fonder » le droit ecclésiastique

La première division de la juridiction permanente, qui était prise de la forme et du rôle de son intervention, nous a obligés à reconnaître en elle

¹ Obéissance que nous appellerons plus loin « foi ecclésiastique ». Depuis l'erreur janséniste, plusieurs théologiens estiment que les points définis par l'Eglise comme *infaillibles* sans être toutefois définis comme *révélés*, sont objet d'un assentiment spécial auquel ils réservent le nom de « foi ecclésiastique ». Nous pensons, avec les anciens, que ces points sont crus déjà en vertu de la foi divine. Toutefois, il n'est pas encore de foi que ces points soient de foi: ce n'est là, pour le moment, qu'une opinion théologique, une façon d'expliquer l'assentiment que nous leur donnons tous.

deux pouvoirs formellement distincts, le pouvoir de *déclarer*, de découvrir, de manifester les décisions immédiatement divines, et le pouvoir de *fonder*, d'établir, d'instituer, de promulguer des décisions immédiatement ecclésiastiques. Le premier pouvoir est supérieur. Le second, qui est impliqué en lui comme l'effet dans sa cause, a pour seule fin de le servir et en quelque sorte de le prolonger.

I. LE POUVOIR DÉCLARATIF

1. Si Dieu lui-même daigne nous parler immédiatement, ce n'est rien de moins que sa Vérité et que son Autorité infinies qui seront la cause, le fondement, la fin de l'adhésion, de l'assentiment que nous donnerons à sa parole. Mais Dieu, cause, fondement, fin de notre adhésion, peut se servir d'un moyen créé, par exemple de son Eglise, pour nous manifester quelles sont les choses, les énoncés, auxquels il veut que nous adhérions. Le pouvoir que possédera l'Eglise ne deviendra pas, de ce fait, la cause, le fondement, la fin de notre adhésion, mais il en sera la condition « *sine qua non* » : car sans lui nous ne saurions à quels énoncés donner cette adhésion dont Dieu reste la cause, le fondement, la fin.

Voilà la mission du pouvoir que nous appelons déclaratif. Il a qualité pour déterminer quels énoncés nous devons recevoir sur l'Autorité immédiate de Dieu. Il ne s'interpose pas entre Dieu et nous comme une cause intermédiaire ou instrumentale ; il intervient comme une simple condition requise pour nous mettre en contact avec la parole divine.

Faut-il en conclure qu'il n'est pas un pouvoir juridictionnel ? Au contraire ; le pouvoir déclaratif est le pouvoir juridictionnel considéré dans son rôle le plus haut, le plus pur, le plus divin. Il lie, puisqu'il détermine ce qu'il faut recevoir sur l'Autorité de Dieu ; et il délie puisqu'il peut annoncer par exemple la cessation des préceptes cérémoniaux de l'ancienne loi. Il définit avec autorité les limites du for divin. Il a compétence pour désigner quels actes soit intérieurs, soit extérieurs, sont requis des hommes. Mais ce pouvoir est parfaitement transparent. Est-ce la raison pour laquelle certains théologiens modernes ne savent plus reconnaître en lui un véritable pouvoir de lier et de délier, d'obliger et de libérer, en un mot un véritable pouvoir de juridiction ?

Le pouvoir déclaratif est évidemment un pouvoir ministériel¹. Mais, nous l'avons expliqué, il n'intervient que pour proposer des énoncés venant immédiatement de Dieu, son rôle est celui d'une pure *condition* « *sine qua non* ». A parler avec rigueur, l'on ne devra donc pas dire que son rôle est *instrumental* ; aussi, nous garderons-nous de le confondre avec le pouvoir rigoureusement instrumental de l'ordre, avec le caractère sacerdotal, lequel permet au prêtre de remettre les péchés dans l'administration du sacrement de pénitence. Pour exprimer les mêmes choses d'un autre point de vue,

¹ « *Auctoritas autem Ecclesiae est ministra objecti fidei.* » CAJETAN, in II-II, qu. I, a. 1, n° X.

et pour comparer entre eux, d'une part, le contact immédiat qui s'établit entre l'âme et Dieu dans l'acte de foi divine et, d'autre part, le contact immédiat qui s'établit entre l'âme et Dieu dans la réception des sacrements, on dira que, dans le premier cas, le contact de l'âme à Dieu est immédiat d'une « immédiation de suppôt » : car alors l'Eglise n'intervient d'aucune façon, même instrumentale, pour *fonder* l'assentiment de foi, elle se borne à *désigner* ce qu'il faut croire de foi ; au contraire, le contact de l'âme à Dieu par le pouvoir d'ordre et les sacrements, lesquels agissent comme des instruments c'est-à-dire comme des suppôts intermédiaires, ne peut être immédiat que d'une « immédiation de vertu »¹.

2. La tâche du pouvoir déclaratif est de proposer au monde avec infailibilité le contenu de la révélation chrétienne. Son rôle n'est pas, nous venons de le dire, de *fonder*, même instrumentalement, l'assentiment de foi divine ; il est de le *rendre possible*, en définissant ce qui doit être cru de foi divine. Car deux aspects doivent être distingués dans l'acte de foi : ce qui le fonde et le motive, c'est l'Autorité de Dieu révélant ; et ce qui le conditionne, c'est l'autorité de l'Eglise proposant la révélation. Si la foi, dit Cajetan, « incline l'esprit à adhérer aux énoncés proposés, c'est *parce que Dieu les a révélés* ; mais que Dieu ait révélé ceci ou cela, en tel sens ou tel autre sens, nous le croyons *par ce que l'Eglise l'enseigne ainsi* »².

Il est clair que le pouvoir déclaratif, le pouvoir de proposer infailliblement la révélation divine, a par lui-même la vertu d'obliger, de lier. Il a qualité, il a autorité pour demander que son message, lorsqu'il a été suffisamment proposé, soit cru de foi divine, sous peine de faute mortelle contre la foi. Il n'a pas autorité, encore un coup, pour fonder l'assentiment de foi, mais il a pleine autorité pour définir les énoncés sur lesquels cet assentiment doit porter obligatoirement. Pour autant, il constitue un authentique pouvoir juridictionnel³. Il s'étend en droit à tous les hommes. Et il peut

¹ Si je déplace moi-même un objet, il y a immédiation de sujet, de suppôt ; si je le déplace avec un bâton, il y a seulement immédiation de vertu, d'effort, de puissance.

² Loc. cit. La Vérité première, écrit un peu plus loin Cajetan, est la raison même de croire « ipsa ratio credendi » ; la proposition de l'Eglise est la condition par laquelle la Vérité première nous propose et nous explique ce qu'elle est, elle-même, et ce qu'il faut croire, « conditio qua Veritas prima proponit et explicat seipsam, et alia credenda ». Cette condition est requise nécessairement non pour fonder la foi tout court, ni par exemple la foi du premier homme, ou des anges avant leur chute, mais pour fonder normalement notre foi présente. Ibid., qu. 5, a. 3, n° I.

³ Dans son traité *De Ecclesia Christi*, Rome, 1921, pp. 330 et 331, le P. Billot affirme que le magistère, comme tel, en vertu de sa stricte raison formelle, ne comporte aucun droit d'exiger l'assentiment. Il faut remarquer cependant que parler en maître, ce n'est pas simplement parler, mais parler avec autorité, et que, saint Thomas le note après Aristote, « oportet addiscentem credere. » II-II, qu. 2, a. 3. Quoiqu'il en soit, le magistère divin, qui est le seul dont nous ayons à nous occuper, a qualité pour obliger, de lui-même, tous les hommes, dès que la révélation leur est suffisamment proposée. Il ne fait pas que « proposer, exposer, définir » la vérité révélée. Il la propose, l'expose, la définit avec autorité, c'est-à-dire juridictionnellement. Le P. Billot ne veut pas qu'on ramène le magistère à la juridiction « quia aliud est proponere, exponere, definire veritatem revelatam, quod pertinet ad magisterium ; aliud vero regere imperio actus subditorum, quod pertinet ad jurisdictionem ». Mais proposer avec autorité à tous les hommes

prescrire aussi bien les actes de foi purement intérieurs¹ que les actes de foi extérieurement manifestés.

Le pouvoir déclaratif, lequel propose infailliblement l'objet de la foi catholique, doit donc être considéré comme exerçant la plus haute forme du pouvoir juridictionnel².

la vérité révélée est-ce autre chose que « regere imperio actus subditorum » ? Dans le *De Ecclesiae sacramentis*, Rome, 1895, t. II, p. 398, le même auteur écrit : « Ecclesia docens, non nudum exercet magisterium, quantumvis infallibile, sed veram jurisdictionem doctrinalem, vere ligando fideles ad credendum id quod in canonibus seu decretis fidei proponitur. Cum autem obligatio quae inde enascitur, non ecclesiastici juris sit, sed divini, dicendum remanet quod in huiusmodi, Ecclesia ligat ex potestate instrumentali ». En conséquence, les fidèles seraient tenus de croire : 1° en vertu d'une obligation de droit divin d'obéir au magistère infaillible, obligation commune à tous les hommes ; 2° en vertu d'une obligation de droit divin d'obéir à la *juridiction doctrinale* de l'Eglise ; 3° en vertu d'une obligation de droit ecclésiastique. Ainsi donc, on refuse au magistère infaillible tout caractère juridictionnel, mais c'est pour lui annexer une « vraie juridiction doctrinale » obligeant comme lui en droit divin, et qui, — nouvelle difficulté —, est d'ordre strictement « instrumental ». N'est-il pas préférable de dire simplement que, dès que la révélation chrétienne est suffisamment proposée aux hommes, ils sont tenus de la croire d'un assentiment de foi surnaturelle, ayant pour « fondement » l'Autorité créée de Dieu, et pour « condition » nécessaire, le magistère infaillible, c'est-à-dire l'autorité créée de l'Eglise, pourvoyeuse de l'objet de foi : « Revelatio divina est ratio formalis objecti fidei ; auctoritas autem Ecclesiae est ministra objecti fidei. » CAJETAN, in II-II, qu. 1, a. 1, n° X.

¹ Palmieri, qui soutient avec raison que le pouvoir d'enseigner est un pouvoir juridictionnel, en conclut, bien qu'avec un peu de timidité, que l'Eglise pourra prescrire, en vertu de ce pouvoir, des actes purement internes : « Etiam si habeatur ratio tantum actus mere interioris fidei, advertere licet non admodum firmum esse fundamentum cui innititur sententia negans [Ecclesiam posse praecipere talem actum]... Cum ergo jurisdictio Ecclesiae sit altioris ordinis quam politica... non videtur ad solos exteriores actus restringenda. » *De Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Rome, 1877, p. 158.

² En conséquence, la division tripartite du pouvoir de l'Eglise en pouvoir d'ordre, pouvoir de magistère, pouvoir de *juridiction* doit être rejetée. Il faut lui substituer la division bipartite en pouvoir d'ordre et pouvoir de *juridiction*. Rappelons brièvement ici : a) les raisons qui justifient la division bipartite ; b) quelques autorités dont elle peut se réclamer ; c) enfin les inconvénients de la division tripartite.

a) 1° Le Christ, Tête de l'Eglise, agit sur elle, dit saint Thomas, de deux manières : par influx intérieur et par gouvernement extérieur, III, qu. 8, a. 6. La première action, qui communique la grâce, relève du Sacerdoce du Christ ; la seconde, qui communique la vérité, relève de sa Royauté. Quand le Christ remonte au ciel, il laisse sur la terre, pour demeurer en contact avec les hommes, une participation ministérielle de son Sacerdoce : voilà le pouvoir d'ordre, ordonné à véhiculer secrètement la grâce ; et une participation ministérielle de sa Royauté : voilà le pouvoir de *juridiction*, ordonné à proposer extérieurement la vérité. — 2° Selon que la *juridiction* est ordonnée à la fondation de l'Eglise par les apôtres, ou à sa conservation à travers les âges, elle se subdivise en *juridiction extraordinaire* et en *juridiction permanente*. Ces deux *juridictions* agissent par voie de proposition extérieure pour annoncer avec autorité la vérité, et par là s'opposent au pouvoir d'ordre qui agit par voie strictement instrumentale pour communiquer la grâce. Où placer la *juridiction extraordinaire* dans la division tripartite ? — 3° La *juridiction ordinaire* est un pouvoir moral, conféré par voie de *désignation* ; le pouvoir d'ordre, et plus généralement le pouvoir sacramental, est un pouvoir physique, conféré par *consécration*. Saint Thomas, au moment où il se demande si les schismatiques conservent encore quelque pouvoir ne mentionne que ces deux pouvoirs de l'Eglise, II-II, qu. 39, a. 3. — 4° Un pouvoir juridictionnel transmet son message avec autorité, il a qualité pour obliger en conscience. Or, ces caractères se rencontrent dans le magistère. *Même lorsqu'elle propose la pure vérité spéculative, l'Eglise agit juridictionnellement, « tamquam auctoritatem habens »*, elle a qualité pour exiger l'obéissance. Elle n'enseigne pas comme les philosophes et les savants. Il est bon de rappeler sans cesse cet aspect.

b) 1° Si, comme le définit Boniface VIII à la fin de la bulle *Unam sanctam*, « toute créature

3. L'Eglise ne fait-elle usage de son pouvoir déclaratif que lorsqu'elle propose au monde les vérités de « foi catholique », c'est-à-dire les vérités qu'elle définit comme « révélées », comme croyables de « foi divine » ? Nous ne le pensons pas. Elle en fait encore usage, croyons-nous, lorsqu'elle enseigne les « vérités infaillibles », c'est-à-dire les propositions définies

humaine est soumise au Pontife Romain » (Denz., n° 469), ce n'est pas en raison de son pouvoir de régir les seuls baptisés par des lois ecclésiastiques, c'est en raison de son pouvoir de prêcher partout l'Evangile. La soumission de toute créature est requise par l'acte même du magistère suffisamment manifesté, non par un pouvoir ecclésiastique annexe qui ne saurait atteindre que les baptisés. Le magistère infaillible du Pontife Romain est donc un pouvoir juridictionnel. — 2° Le concile de Florence déclare qu'en vertu du « primat » qui lui revient, le Pontife Romain est « père et docteur de tous les chrétiens » (Denz., n° 694). Où l'on voit que le primat juridictionnel comporte le pouvoir magistériel. — 3° La même conclusion ressort du concile du Vatican suivant lequel Pierre, ayant reçu directement du Christ « le primat de juridiction sur toute l'Eglise de Dieu » (Denz., n° 1822) est devenu, de ce fait, « le prince et le chef des apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Eglise catholique » (Denz., n° 1824), par où est certainement désigné le pouvoir du magistère infaillible. Le concile du Vatican déclare ensuite que « le pouvoir de juridiction du Pontife Romain » réclame l'obéissance des fidèles dans les choses concernant non seulement « la foi et les mœurs, mais encore la discipline », et que le Pontife Romain est principe « de l'unité soit de la foi, soit de la communion » (Denz., n° 1827). Si l'on donne à ces textes leur plein sens, on devra reconnaître, croyons-nous, que la tâche du pouvoir juridictionnel est de définir la foi elle-même, et de l'imposer d'abord en vertu du droit divin, et non pas seulement à titre subsidiaire et en vertu de mesures disciplinaires. Enfin le concile — parlant du « pouvoir suprême de juridiction sur toute l'Eglise » (Denz., n° 1831), qu'il a appelé un peu avant, en reprenant les mots du concile de Florence, un « primat » (Denz., n° 1826), à savoir « le primat de juridiction sur toute l'Eglise de Dieu » donné par le Christ à « l'apôtre Pierre » (Denz., n° 1822) —, déclare que dans « ce primat apostolique » qui revient au Pontife Romain comme successeur de Pierre, « est compris aussi le pouvoir suprême de magistère : *ipso autem apostolico primatu... supremam quoque magisterii potestatem comprehendit, haec Sancta Sedes semper tenuit.* » (Denz., n° 1832) Comment dire plus clairement que le pouvoir suprême de magistère, dont le concile va s'occuper en détail, est compris, lui aussi, dans le pouvoir plus général de juridiction dont le concile vient de parler ? Et cependant, le P. Billot voit, dans ce « quoque », une « egregia confirmatio » de l'irréductibilité du magistère à la juridiction ! — 4° La division tripartite, il est vrai, se rencontre à trois reprises, mais accidentellement, dans le *Primum schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi*, soumis à l'examen des Pères du concile du Vatican. D'abord au chapitre 4 sur la visibilité de l'Eglise : « De là, le magistère visible, par lequel est proposée publiquement la foi qui doit être crue intérieurement et professée extérieurement. De là aussi, le ministère visible qui par un office public règle et accomplit les mystères visibles de Dieu, par lesquels sont procurés aux hommes la sanctification intérieure, et à Dieu le culte qui lui est dû. De là, le gouvernement visible qui ordonne la communion des membres entre eux, et qui dispose et dirige toute la vie extérieure et publique des fidèles dans l'Eglise ». Puis au chapitre 8 sur l'indéfectibilité de l'Eglise : « C'est pourquoi l'Eglise du Christ ne peut jamais déchoir de ses propriétés et de ses dons, de son magistère sacré, de son ministère et de son gouvernement ». Cependant la division bipartite apparaît au chapitre 10 traitant expressément du pouvoir de l'Eglise ; après avoir rappelé qu'il y a dans l'Eglise un triple pouvoir divinement institué pour « sanctifier, enseigner, gouverner », on ajoute : « Mais puisque le pouvoir de l'Eglise est double : pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction... » et l'on dit de ce dernier pouvoir qu'il s'étend « non seulement aux choses qui concernent la foi et les mœurs, mais encore, etc. » *Collectio lacensis*, t. VII, col. 568 et 570. — 5° A ces témoignages, ajoutons les noms de quelques théologiens modernes qui restent fidèles à l'ancienne division bipartite. D. Palmieri, S. J., écrit : « L'autorité d'enseigner de l'Eglise, à laquelle répond chez les fidèles l'obligation de croire ce qui est proposé par le magistère, est une partie du pouvoir de juridiction..., elle est comprise dans le genre qu'est le pouvoir de juridiction. » *De Romano Pontifice*, p. 156. Mais Palmieri est peut-être responsable de bien des malentendus, quand il pense prouver suffisamment sa thèse

d'une manière *infaillible* sans être pourtant expressément définies comme *révélées*.

Si, comme le dit saint Thomas, les témoins créés ne sont infaillibles que lorsqu'ils sont rectifiés par la vérité incréée, et, qu'alors, ce qu'ils nous apportent, c'est non plus un témoignage créé, mais le témoignage de Dieu même qui parle¹, il faut tenir pour toutes les définitions infaillibles de

en expliquant que le magistère, à l'obligation de droit divin d'être cru et obéi, peut ajouter une obligation de droit ecclésiastique. F.-X. Wernz, S. J. : « Le pouvoir ecclésiastique tout entier se divise en deux espèces seulement, à savoir le pouvoir de *juridiction* et le pouvoir d'*ordre*. Le pouvoir de juridiction, considéré comme un genre, se subdivise à son tour en pouvoir de *magistère*, relatif à ce qu'il faut croire, et pouvoir de *gouvernement*, relatif à ce qu'il faut faire ». *Ius Decretalium*, Rome, 1901, t. III, p. 5. J. V. de Groot, O. P. : « L'opinion de ceux qui, retenant la division bipartite du pouvoir, ramènent le magistère à la juridiction, semble plus vraie. » *Summa apologetica de Ecclesia*, Ratisbonne, 1906, p. 389. R.-M. Schultes, O. P. : « Potestas jurisdictionis dividitur in potestatem *magisterii* et in potestatem *imperii* seu *regiminis* strictae dictam. » Paris, 1925, p. 334. Le P. Marin-Sola, O. P. était, nous pouvons l'ajouter, du même avis. Enfin, le cardinal Gasparri écrit, dans son *Catéchisme*, question 140 : « Pour permettre à son Eglise d'atteindre la fin en vue de laquelle elle a été instituée, le Christ lui a donné le pouvoir de *juridiction* et le pouvoir d'*ordre*. Le pouvoir de juridiction comporte celui d'*enseigner* ». Juvisy, 1932, p. 165. (Cependant les références aux textes évangéliques, données en notes, semblent nous ramener à la division tripartite.)

c) La division tripartite, accréditée surtout par J.-B. Franzelin, S. J., qui se réclame de Suarez, et par Billot, nous semble présenter enfin de notables inconvénients. 1° Elle conduit Billot, nous l'avons dit, à forger la notion d'une juridiction doctrinale distincte du magistère infaillible et obligeant en vertu du droit divin. — 2° Pour opposer le magistère à la juridiction, on commence par le définir en disant qu'il a pour objet « de manifester, exposer, définir *infailliblement* la doctrine divine » : ainsi font Franzelin, *De Ecclesia Christi*, Rome, 1887, p. 60, et Billot, loc. cit., p. 334. Puis on déclare, ailleurs, que le magistère s'étend à un domaine où il n'est plus question d'autorité *infaillible*, de foi divine, mais simplement d'autorité de providence doctrinale ; voir Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 1875, p. 128 ; Billot, loc. cit., p. 429. Mais comment ces auteurs distingueront-ils ce dernier domaine « magistériel », où l'Eglise parle sous sa propre responsabilité, du domaine qu'ils appellent « juridictionnel » ? — 3° Enfin, après avoir opposé entre eux les pouvoirs d'*ordre*, de *magistère divin*, de *juridiction*, et avoir déclaré que ce dernier est le domaine du pur for ecclésiastique, on semble tout détruire en admettant l'existence, comme le fait Billot, d'une *juridiction* « instrumentale », qui s'exerce en plein for *divin*, et à laquelle on propose de ramener même le pouvoir sacramentel d'absoudre les péchés. Loc. cit., pp. 458-460.

¹ « Omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per Veritatem increatam rectificatur. Unde, neque hominis neque angeli testimonio assentire, infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum, in eis, loquentis Dei testimonium consideratur. » *De veritate*, qu. 14, a. 8. C'est le premier argument apporté par le P. Marin-Sola, dans son livre sur *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, pour montrer que la « foi ecclésiastique », si l'on entend par là, comme le font la plupart des théologiens modernes, l'adhésion aux vérités définies par l'Eglise comme *infaillibles* sans être encore définies comme *révélées*, est en réalité « de même espèce que la foi divine aux articles de foi » (p. 423), que « la foi ecclésiastique est une foi divine, et non pas humaine ni intermédiaire » (p. 422), que « l'objet assigné de nos jours à la foi ecclésiastique peut être tout entier défini comme de foi divine » (p. 401). La foi ecclésiastique ainsi entendue portant sur les vérités qui, « sans être contenues formellement dans le dépôt révélé, sont pourtant en connexion nécessaire avec lui, ou indispensables à sa conservation » (p. 403), le P. Marin-Sola ne veut pas qu'on s'imagine « que *conneze* et *relatif* au dépôt signifient en dehors du dépôt, quelque chose qui n'en fait pas partie, qui lui est étranger, bien que nécessaire à sa conservation » (p. 439) ; il explique que « l'infaillibilité de l'Eglise n'a pas pour objet la révélation et d'autres choses non révélées, mais la révélation et ses relations. Relations qu'elle ne crée ni n'invente,

l'Eglise sont des actes de son pouvoir déclaratif et nous manifestent des décisions immédiatement divines.

4. Nous venons de délimiter le domaine général du pouvoir déclaratif. Il nous reste à préciser un point assez délicat.

Certaines interventions du pouvoir juridictionnel de l'Eglise dans le for divin, voire dans le for sacramental, dont l'existence est admise par tous les théologiens mais dont la justification ne va pas sans quelque difficulté, nous paraissent s'expliquer plus aisément dès qu'on accepte de les considérer comme des actes de pouvoir déclaratif. Nous voulons parler des actes par lesquels l'Eglise dispense parfois de l'obligation divine résultant d'un serment, d'un vœu, d'un mariage non sacramental consommé, d'un mariage sacramental non consommé.

Pour prendre la chose d'un peu plus haut, rappelons, après saint Thomas, que les préceptes du Décalogue ne souffrent jamais de dispense¹. Cela n'est contesté par personne pour les préceptes de la première table, qui concernent nos devoirs envers Dieu. Mais Scot, se référant à l'ordre que reçoit Abraham d'immoler son fils, l'a contesté pour les préceptes de la seconde table, qui concernent nos devoirs envers le prochain. Disons néanmoins, avec saint Thomas et Cajetan, que les préceptes de la seconde table ne souffrent eux-mêmes aucune dispense quant à la *raison de justice* qu'ils contiennent: l'occision d'un innocent, le vol, l'adultère sont toujours défendus. Cependant Dieu, qui est Créateur, peut sous un certain aspect dispenser du précepte, ou, plus exactement, transformer si complètement la *matière* du précepte, que l'acte qui, antérieurement, était péché, tombant désormais sur une nouvelle matière morale, cesse du coup de l'être: toutes les richesses des Egyptiens sont à Dieu, il peut les leur ôter comme il veut, sans ombre d'injustice, et (c'est du moins l'explication donnée par les anciens) révéler aux Israélites de le faire en son nom; la vie d'Isaac est à lui, il peut décider de la suspendre quand il lui plaît, sans ombre de péché, sans ombre d'homicide, en toute justice, d'autant que la mort est le salaire du premier péché, et il peut faire d'Abraham l'exécuteur de sa volonté très sainte; les époux sont à lui, il peut soustraire l'un d'entre eux au lien conjugal par la mort, ou par une volonté comme celle qu'il aurait manifestée à Osée (selon l'interprétation de saint Thomas) en lui enjoignant d'épouser une adultère². Que conclure? Dans tous ces cas, le précepte de droit divin n'a jamais été aboli; mais une déclaration divine, faite par la voie d'une révélation particulière, est venue manifester que Dieu soustrayait au précepte la matière

mais qu'elle découvre et définit. Elles étaient d'avance dans le dépôt révélé, comme l'indique saint Thomas en leur donnant le nom classique de *révétables*, de *susceptibles d'être découvertes dans le dépôt primitif* (p. 440).

¹ I-II, qu. 100, a. 8.

² Saint THOMAS, I-II, qu. 100, a. 8, ad 3, et comm. de CAJETAN; cf. I-II, qu. 94, a. 5, ad 2. Saint Thomas explique de la même manière l'intervention de Pierre pour punir Ananie et Saphire: « Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Sapphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. » II-II, qu. 64, a. 4, ad 1.

déterminée sur laquelle il tombait auparavant¹. Et, sans doute, ces faits bibliques représentent des événements uniques dans l'histoire du monde. Mais la manière dont les théologiens les ont justifiés permet, croyons-nous, d'expliquer comment, dans un domaine circonscrit d'avance, l'Eglise pourra à son tour relever ses enfants de certaines obligations de droit divin.

Les obligations de droit divin peuvent, en effet, relever de deux domaines distincts. « Les unes découlent immédiatement de la loi divine, *antérieurement* à toute détermination de la volonté humaine. Elles échappent complètement, cela ne fait aucun doute, à la juridiction de l'Eglise. Elles appartiennent pour ainsi dire à la texture du royaume de Dieu que la juridiction, cela va de soi, n'a pas la mission de dissoudre. Mais il est d'autres obligations qui, bien qu'elles soient contractées en vertu de la loi divine, ne surgissent pourtant qu'à la suite d'un acte propre de la volonté humaine, comme les obligations d'un vœu, d'un serment, d'un contrat sacré. C'est celles-là qui sont susceptibles de dispense, car il convenait de remédier dans une certaine mesure aux insuffisances de la délibération humaine, qui n'est capable ni de tout peser, ni de prévoir chacune des circonstances où une obligation, spontanément et librement acceptée, pourra s'opposer à un bien meilleur »². Voilà donc le domaine où pourront se produire les interventions de l'Eglise.

Comment les justifier ? Faudra-t-il recourir à la notion d'un pouvoir juridictionnel strictement instrumental³ ? Essayons plutôt d'appliquer ici la solution que les anciens donnaient aux problèmes rapportés plus haut.

¹ On dirait pareillement que la loi naturelle suivant laquelle les morts ne peuvent ressusciter ne cesse pas d'être vraie du fait que Dieu, agissant au-dessus d'elle, ressuscite un mort. Cf. CAJETAN, loc. cit.

² L. BILLOT, S. J., *De Ecclesia Christi*, p. 459. Le supérieur dispense, dit saint Thomas, en « déterminant ce qui pouvait tomber sous l'objet de la délibération humaine, laquelle n'a pas pu tout préciser. » II-II, qu. 88, a. 10, ad 2.

³ Il faudrait alors reconnaître, comme le font beaucoup de théologiens contemporains, deux pouvoirs juridictionnels : celui que l'Eglise possède *en propre* et qui est limité au for ecclésiastique ou canonique ; et celui qui est *instrumental* et qui s'étend au for divin. A cela nous voyons plusieurs difficultés : 1° C'est la caractéristique du pouvoir d'ordre d'être strictement instrumental ; le pouvoir juridictionnel agit au contraire par voie de proposition extérieure, tantôt comme pure condition, tantôt comme vraie cause intermédiaire. R. M. Schultes, O.P., qui renvoie à van Noort, écrit : « Potestas ordinis est pure et stricte instrumentalis ; potestas jurisdictionis, licet sit originis divinae et supernaturalis, non est mere instrumentalis sed vero modo principalis. » *De Ecclesia catholica*, p. 334. — 2° Si, dans le sacrement de pénitence, la sentence du prêtre agit instrumentalement pour remettre les péchés, c'est précisément parce qu'elle est un acte du pouvoir d'ordre : « oportet igitur, dit saint Thomas, quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem : cujusmodi sunt baptismus et poenitentia. » IV *Contra Gent.*, cap. 74. — 3° L'Eglise intervient dans le for divin en exerçant son magistère infaillible. C'est bien, ici, un pouvoir juridictionnel. Mais il n'est pas instrumental. Car la foi est fondée immédiatement, d'une immédiation de *suppôt*, sur l'Autorité divine elle-même. De plus, si le magistère a besoin d'être préservé par l'assistance divine contre les défaillances possibles, c'est précisément parce qu'il n'est pas un pouvoir instrumental. — 4° Il est inutile, comme le fait Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, t. II, p. 398, de superposer au magistère infaillible « une vraie juridiction doctrinale » de caractère « instrumental », par laquelle l'Eglise enseignante ajouterait, à l'obligation divine de croire au magistère, une seconde obligation de droit divin.

Disons que l'Eglise, à proprement parler, n'intervient jamais pour suspendre l'obligation divine elle-même. Elle n'intervient que pour déclarer avec autorité, qu'en raison d'une cause juste et proportionnée, Dieu lui-même décide de soustraire telle matière déterminée à l'obligation divine. Mais la déclaration ne se fait plus, cette fois-ci, par la voie d'une révélation particulière. Elle ne se fait pas non plus, comme pour le privilège paulin, par la voie d'une révélation publique consignée dans l'Ecriture canonique. Elle se fait par la voie du pouvoir juridictionnel de l'Eglise, prononçant authentiquement que la matière de tel vœu, ou de tel serment, a cessé d'être agréée de Dieu¹, que telle personne, assujettie aux liens d'un mariage non sacramentel même consommé, ou d'un mariage sacramentel non consommé, y est désormais soustraite.

Dieu seul peut donc relever d'une obligation encourue en vertu du droit divin. Il ne le fait jamais en abolissant les prescriptions intangibles du droit divin; il se contente de soustraire des personnes particulières à des liens qu'elles ont contractés dans le for divin par leur propre volonté, à condition que ces liens ne soient pas devenus par leur nature inséparables de ces personnes, comme il arrive dans le mariage sacramentel consommé. Mais comment saurions-nous jamais que Dieu décide ainsi de soustraire des hommes à leurs obligations divines, s'il ne le déclare lui-même? Le pouvoir juridictionnel de l'Eglise a précisément pour rôle de manifester, avec autorité, ces décisions divines. Ce n'est pas un pouvoir « instrumental » comme le pouvoir sacramentel; c'est un pouvoir « déclaratif ».

Le pouvoir déclaratif, infailliblement assisté, a pour mission de lier et délier les hommes en proposant avec autorité les décisions immédiatement divines. Le pouvoir spécial de délier, en déclarant authentiquement que, dans certaines conjonctures, Dieu relève quelqu'un des obligations du vœu, du mariage non sacramentel consommé², du mariage sacramentel non consommé, est une partie du pouvoir déclaratif universel. L'Eglise est infaillible en revendiquant ce *pouvoir* et en déterminant les conditions générales dans lesquelles il peut s'exercer valablement³. Cependant, comme *l'exercice* de ce pouvoir ne peut avoir pour objet, par définition, que des faits particuliers, incapables d'engager le sort de l'Eglise universelle, il n'est jamais garanti

¹ « Auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto juris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere. » SAINT THOMAS, II-II, qu. 88, a. 10, ad 2.

² Il est un cas de dissolution du mariage non sacramentel consommé prévu dans la révélation évangélique elle-même, Dieu nous déclarant, non seulement par la voix d'un pouvoir juridictionnel infailliblement assisté, mais par la voix de l'apôtre saint Paul divinement inspiré, que le mariage entre païens peut être dissous lorsque, l'un des époux s'étant converti à la foi, l'autre refuse de cohabiter avec lui selon la loi de l'Evangile (I Cor., VII, 12-16).

³ Le concile de Trente a défini que le mariage sacramentel non consommé est dissous par la profession religieuse solennelle: « Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi, anathema sit. » Denz., n° 976.

infailliblement. Les autres actes du pouvoir déclaratif, qui aboutissent à la définition de telle vérité, de tel fait dogmatique, sont toujours infaillibles ; mais les actes du pouvoir spécial de délier d'un vœu, d'un mariage, peuvent être chaque fois invalidés, par défaut des conditions particulières requises¹.

II. LE POUVOIR CANONIQUE OU LÉGISLATIF

Présentons d'abord le pouvoir canonique ou législatif. Nous essaierons ensuite de le subdiviser. Quelques éclaircissements devront être ensuite proposés pour ce qui concerne le pouvoir coercitif² et le pouvoir indirect³.

1. *Le pouvoir canonique ou législatif.*

1. Le pouvoir déclaratif agit comme *condition* manifestatrice du droit immédiatement divin. Le pouvoir législatif agit comme *fondement* du droit immédiatement ecclésiastique ou canonique, qui n'est que médiatement divin. Ces deux pouvoirs sont nettement distincts. Mais ils ne sont pas sans rapport entre eux. *Le pouvoir de « déclarer » avec autorité les décisions immédiatement divines contient le pouvoir de « légiférer », de promulguer des décisions purement ecclésiastiques ou canoniques, comme la racine contient les feuilles, comme la nature des corps contient leurs propriétés physiques.* On ne conçoit pas que le Christ, qui a confié à ses ministres la tâche de fonder et de conserver l'Eglise, les ait laissés démunis des pouvoirs nécessaires à l'exécution concrète et immédiate de ce dessein. Et si l'on se rappelle que le pouvoir déclaratif est véritablement juridictionnel, ayant pour tâche de notifier aux hommes d'une manière non simplement spéculative, mais autoritaire, l'obligation où ils sont de recevoir la révélation et de former ensemble le corps du Christ, on n'aura pas de peine à comprendre que ce pouvoir juridictionnel supérieur demande naturellement à se compléter dans un pouvoir juridictionnel inférieur, capable de prendre, au cours du temps, toutes les mesures canoniques aptes à organiser entre eux et à régir efficacement les fidèles répandus sur toute la terre. C'est parce que l'Eglise peut prendre par elle-même toutes les mesures qui sont nécessaires au bon accomplissement de sa mission parmi les hommes qu'elle pourra s'appeler une société juridiquement parfaite: « L'Eglise, dit Léon XIII, constitue une société juridiquement parfaite en son genre, *societas est genere et jure perfecta*, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action [...] En effet, Jésus-Christ a donné pleins pouvoirs à ses apôtres sur les choses sacrées, en y joignant tant la faculté de faire de véritables lois que le double pouvoir qui en découle de juger et de punir [...] C'est à l'Eglise que Dieu a donné le mandat de connaître et

¹ Voir à la fin de la note: *Y a-t-il une juridiction instrumentale?*

² « Nova et Vetera », 1937, p. 303.

³ Ibid., p. 439.

de décider de tout ce qui touche à la religion, d'enseigner toutes les nations, d'étendre aussi loin que possible les frontières du nom chrétien, bref d'administrer librement et sans entraves selon son propre jugement la chose chrétienne »¹. Et Pie VI a condamné comme hérétique la proposition du synode de Pistoie affirmant qu'il faut considérer « comme un abus d'autorité de l'Eglise l'usage qu'elle fait du pouvoir, reçu de Dieu, et que les apôtres eux-mêmes ont exercé, de constituer et de prescrire la discipline extérieure »².

2. Si l'influx divin qui engendre et soutient l'Eglise traverse la hiérarchie visible, s'il utilise les pouvoirs sacramentel et juridictionnel, ce n'est pas afin de rassembler entre eux les anges, c'est afin de rassembler visiblement les hommes, de les joindre en société surnaturelle, de les incorporer tout entiers dans l'organisme du salut surnaturel. Toute l'Eglise du temps présent, en tant que société *visible*, en tant que société *parfaite*, indépendante, par soi subsistante, en tant que société *surnaturelle*, est contenue virtuellement, comme en sa cause prochaine, dans les pouvoirs hiérarchiques³. D'abord dans le pouvoir d'ordre, qui a pour effet d'incorporer les hommes au Christ à la fois par le caractère sacramentel, participation du sacerdoce du Christ, et par la grâce sacramentelle, participation de la sainteté intime du Christ. Puis dans le pouvoir de juridiction, qui a pour effet de communiquer la vérité du Christ: premièrement et principalement par le moyen du pouvoir déclaratif, assisté d'une manière tout à fait stricte; secondairement et dépendamment par le moyen du pouvoir canonique ou législatif, assisté lui aussi, mais d'une manière plus large. Ainsi donc, *c'est d'abord en raison du pouvoir d'ordre et du pouvoir déclaratif, ce n'est pas d'abord en raison du pouvoir canonique que l'Eglise est groupée en une société visible*. Mais cette société visible ne réussirait jamais à se constituer ultimement, *elle resterait perpétuellement inachevée sans le pouvoir canonique*. Ce pouvoir a pour fin de préparer les voies par lesquelles le salut évangélique chemine vers les âmes, et les âmes vers le salut évangélique. Il est assisté divinement, non pas, encore une fois, à la façon du pouvoir déclaratif, mais néanmoins suffisamment pour ne jamais faillir à sa mission. On pourrait comparer le rôle du pouvoir d'ordre et du pouvoir déclaratif dans l'Eglise à celui des artères, et le rôle plus lâche, plus souple, mais néanmoins nécessaire du pouvoir canonique à celui des canaux de moindre importance et des vaisseaux capillaires.

Si le pouvoir déclaratif contient en lui le pouvoir canonique comme une cause contient en elle son effet connaturel, *il est clair que les textes scripturaires qui désignent le premier de ces pouvoirs* — par exemple la prophétie où Jésus annonce à Pierre qu'il lui donnera les clefs du royaume des cieux et ratifiera dans les cieux ce que Pierre liera et déliera sur la terre (Mt., xvi, 19); ou

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

² Denz., n° 1504.

³ Les pouvoirs hiérarchiques sont cause efficiente extrinsèque à l'Eglise, telle qu'elle existe communément en tous les chrétiens; et cause efficiente intrinsèque à l'Eglise, si celle-ci comprend à la fois la hiérarchie et les fidèles.

encore le passage où Jésus confie à Pierre ses agneaux et ses brebis (Jean, xxi, 17) — *désigneront aussi le second, au moins d'une façon conséquente et implicite*. Cela est si vrai que saint Matthieu ayant rapporté une parole où est nettement désigné le pouvoir canonique de l'Eglise, la rapproche aussitôt d'une parole concernant le pouvoir de lier et de délier des apôtres: quand le pécheur s'obstine, dit le Sauveur, «prends avec toi encore une ou deux personnes, de façon que toute l'affaire soit terminée sur le dire de deux ou trois témoins. Mais s'il ne veut pas les entendre, parle à l'Eglise. S'il ne veut pas entendre même l'Eglise, qu'il soit pour toi comme le gentil et le publicain¹. En vérité, je vous² le dis: ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (Mt., xviii, 15-18). Mais, disons-le tout de suite, outre les textes qui désignent le pouvoir canonique *dans sa cause*, il en est d'autres qui le mentionnent *directement*. Nous voyons les apôtres prendre, au fur et à mesure, les mesures disciplinaires et prudentielles requises par les circonstances de temps et de lieu. Au concile de Jérusalem, ils décident d'imposer aux chrétiens d'Antioche l'abstinence des viandes étouffées (Act., xv, 29). Saint Paul veut qu'on expulse hors de l'Eglise, qu'on excommunie, l'incestueux de Corinthe (I Cor., v, 5) ou ceux qui refusent d'obéir à la loi du travail (II Thess., iii, 14). Il règle la procédure chez les Corinthiens et, pour des raisons de prudence, ne veut pas que les causes temporelles soient portées devant les juges païens (I Cor., vi, 1). Il ordonne aux Corinthiennes de se couvrir la tête dans les assemblées religieuses (xi, 5). Quand il viendra personnellement à Corinthe, il mettra ordre à d'autres choses encore (xi, 34). Il organise dans toutes les communautés de grandes collectes pour l'Eglise de Jérusalem (II Cor., viii et ix). Il fixe l'âge et les qualités des veuves qu'on peut charger d'un ministère dans l'Eglise (I Tim., v, 9). Il recommande aux fidèles d'aider au temporel les presbytres qui travaillent à la prédication et à l'enseignement (v, 17). Pareilles mesures disciplinaires seront cer-

¹ « L'attitude à observer par le fidèle envers le pécheur contumace suppose que l'Eglise a prononcé un jugement d'exclusion, l'excommunication, que la société juive connaissait bien, et qui ne pouvait être prononcée que par des autorités investies. » M.-J. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon saint Matthieu*, 1927, p. 355.

² « Le passage du singulier au pluriel est ici très significatif. Il signifie à tout le moins que le pouvoir n'est pas donné à chaque chrétien...; il est confié à ceux auxquels parle Jésus, et s'ils ne représentent pas chaque fidèle, comme lorsqu'il parlait au singulier, ce sont donc les disciples déjà investis de si grands pouvoirs lors de leur mission, et destinés par là même à être les dispensateurs de l'autorité confiée d'abord à Pierre. Jérôme a donc très bien compris le texte: *Potestatem tribuit apostolis, ut sciatis qui a talibus condemnantur, humanam sententiam divina sententia corroborari*. » M.-J. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon saint Matthieu*, p. 355. On peut restreindre le sens de lier et de délier au pouvoir sacramentel d'absoudre, comme fait à cet endroit le P. Lagrange; mais on peut lui laisser sa signification générale applicable soit au pouvoir sacramentel, soit au pouvoir juridictionnel. Voici le passage de saint Jérôme: « Le frère révolté pouvait répondre en secret, ou penser dans son cœur: Si tu me rejettes, je te rejette, si tu me condamnes, je te condamne. Aussi Jésus donne-t-il son pouvoir aux apôtres; ceux qu'ils condamnent sauront donc que la sentence divine ratifie la sentence humaine, que tout ce qui aura été lié sur terre sera de plus lié pareillement au ciel. » *Comm. in Evang. Malth.*; P. L., t. VII, col. 131.

tainement nécessaires au cours des âges. Aussi l'Écriture ne se borne-t-elle pas à nous montrer l'exercice du pouvoir canonique chez les apôtres, elle nous permet de surprendre sa transmission à leurs successeurs. Ce sont de pleins pouvoirs spirituels pour paître l'Eglise de Dieu qui leur est confiée, et pour en écarter ceux qui enseignent des doctrines perverses, ce ne sont pas des pouvoirs tronqués ou insuffisants, que Pierre et Paul laissent aux presbytres et aux évêques qui viendront après eux (I Pierre, v, 2; Act., xx, 28-30). Pareillement, l'épître aux Hébreux parle de ceux qui ont charge de conduire les fidèles jusqu'à devoir rendre compte de leurs âmes (xiii, 17). D'ailleurs, du vivant même des apôtres, les Eglises ont à prendre des mesures disciplinaires. On voit saint Paul se déclarer satisfait des sanctions que l'Eglise de Corinthe, dans sa majorité, a prises contre un insubordonné, et il conseille même aux Corinthiens de lever maintenant ces sanctions par une seconde décision officielle (II Cor., ii, 6-8) ¹.

Un dernier point, que nous tenons pour très important. Faut-il considérer l'Eglise et la société politique comme deux espèces d'un genre unique, et dire que c'est en tant qu'elle est une société visible et en vertu de sa notion *générique* que l'Eglise possédera, tout comme la société politique, un pouvoir législatif, judiciaire, coercitif, tandis que c'est en tant qu'elle est une société surnaturelle et en vertu de sa notion *spécifique* qu'elle possédera les pouvoirs d'ordre et de magistère ² ? Où bien faut-il considérer l'Eglise et la société politique comme deux réalisations *analogiques* de la notion de société, essentiellement différentes et n'ayant entre elles qu'une similitude de proportion ? Si l'on admet, comme nous l'avons fait, que le pouvoir déclaratif contient le pouvoir législatif, et que le second, ne fait

¹ Il n'est pas inutile de remarquer que les Réformateurs, qui ont protesté avec véhémence contre le droit de l'Eglise d'imposer aux chrétiens aucuns commandements, ont su, à l'occasion, après saint Paul, prêcher le respect de la juridiction séculière, et ont même chargé leurs adeptes d'un assez grand nombre de préceptes ecclésiastiques. Ces préceptes ecclésiastiques étaient purement humains pour ceux qui regardaient l'Eglise divine comme essentiellement invisible; ils étaient nécessairement d'un ordre supérieur pour ceux qui, avec nous, regardaient l'Eglise divine comme essentiellement visible. Faut-il répondre à ceux qui, pour contester à l'Eglise le droit de faire des commandements, citent la parole de Jésus contre les Pharisiens et les scribes: « Vous avez annulé la parole de Dieu par votre tradition. Hypocrites ! il a bien prophétisé de vous le prophète Isaïe en disant: Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi; ils me rendent un culte vain, enseignant des doctrines, des préceptes humains » (Mt., XV, 6-9) ? Qui ne voit qu'ils sont victimes d'un contre-sens biblique ? Ce que Jésus réprovoque ici, ce n'est pas une tradition *favorisant* l'accomplissement d'un précepte divin, il a lui-même observé des traditions de ce genre. C'est une tradition *détruisant* le commandement d'honorer son père et sa mère, à savoir cette tradition, regardée comme valable par les Pharisiens, et suivant laquelle de mauvais fils, en consacrant leurs biens par une sorte de vœu, se dispensaient du coup, par avarice, de nourrir leurs parents indigents. Cf. M. J. LAGRANGE, *Evangelium selon saint Matthieu*, p. 302.

² Zigliara considère « le pouvoir et la société comme un genre dont les espèces sont la société civile et la société religieuse, le pouvoir civil et le pouvoir religieux. » *Propaedeutica ad sacram theologiam*, Rome, 1903, p. 390. Quant à Billot, il attribue à l'Eglise le pouvoir de gouvernement, pour autant qu'elle est semblable aux autres sociétés humaines; et les pouvoirs d'ordre et de magistère, pour autant qu'elle est surnaturelle et différente des autres sociétés. *De Ecclesia Christi*, p. 327.

pour ainsi dire qu'appliquer la vertu du premier, il ne sera plus possible de scinder l'Eglise au point de distinguer en elle un aspect spécifique, qui serait surnaturel et en vertu duquel elle posséderait les pouvoirs d'ordre et de magistère infaillibles, et un aspect générique, qui serait naturel, social-visible, et en vertu duquel elle posséderait, tout comme la société politique, un pouvoir législatif, judiciaire, coercitif. C'est, au contraire, d'abord en tant qu'elle possède les pouvoirs surnaturels d'ordre et de magistère que l'Eglise est visible et sociale. *Il faut la considérer tout entière comme une société essentiellement surnaturelle n'ayant, avec la société politique, qu'une simple similitude d'analogie et de proportion, mais pas une similitude d'univocité même générique.*

3. Le pouvoir déclaratif s'étend au for divin; le pouvoir législatif, ou canonique, au for ecclésiastique ou canonique. Le premier manifeste le droit immédiatement divin. Le second fonde un droit qui est médiatement divin, mais qui reste immédiatement humain; il subit, de ce chef, une double limitation.

Tout d'abord, étant immédiatement humain, il visera surtout à prescrire les actes qui tombent normalement sous le regard des hommes, c'est-à-dire les actes extérieurs. Quand il prescrira des actes intérieurs, ce ne sera le plus souvent qu'*indirectement et par concomitance*, pour autant qu'ils seront nécessaires à la validité, à l'honnêteté, à la moralité des dits actes extérieurs: la loi ecclésiastique exigera, par exemple, que le ministre d'un sacrement ait l'intention de le conférer, que le pénitent ait la douleur de ses fautes, que ceux qui récitent l'office canonique aient le dessein de prier; et, en effet, quels actes extérieurs commande-t-elle sinon ceux qui sont ordonnés au royaume de Dieu, et qui donc doivent être valides, honnêtes, moraux? Car, ne l'oublions jamais, bien qu'elle soit humaine immédiatement, la loi ecclésiastique n'est point pareille à la loi des royaumes temporels. Elle est une précision, une détermination des principes révélés d'un royaume spirituel, d'un royaume de grâce et de vérité, et c'est pourquoi, à propos des actes extérieurs qu'elle exige, elle peut remonter jusqu'à leurs racines spirituelles profondes. Il s'ensuit que, pour déterminer d'une manière vitale l'ensemble de notre action pratique, elle peut nous prescrire d'adhérer aux doctrines mêmes d'où cette action doit procéder, et que, par conséquent, nous devons un assentiment non seulement disciplinaire et extérieur, mais encore intellectuel et intérieur aux décisions doctrinales qui nous seront proposées par exemple par les congrégations romaines. Il est faux que l'axiome: *De internis non judicat praetor*, s'applique tel quel au pouvoir canonique.

Ensuite, étant immédiatement humain, le pouvoir canonique doit s'efforcer de proscrire non pas tous les actes mauvais, mais seulement les plus graves, et ceux qui nuisent particulièrement au prochain. Et il doit, de même, s'efforcer de prescrire non pas tous les actes bons, mais seulement les plus nécessaires au bien commun, ou encore les plus accessibles à la multitude. Car toute loi humaine, même lorsqu'elle est médiatement divine,

ne vaut premièrement que pour le for externe où l'on ne saurait, sans imprudence, commander tous les biens et interdire tous les maux¹.

4. Le pouvoir déclaratif s'adresse à tous les hommes. Le pouvoir canonique ne s'adresse jamais qu'aux seuls baptisés. Il peut faire naître pour eux des devoirs nouveaux; il peut aussi, à ce qui leur est déjà prescrit par le droit divin — et qui peut affecter directement le for interne —, adjoindre une nouvelle obligation de droit canonique qui, elle, n'affectera directement que les actes externes: c'est ainsi que Pie IX définissant l'Immaculée Conception, objet de la foi divine, rappelle en outre, contre les fidèles qui la nieraient *extérieurement*, les peines *canoniques* prévues par le droit².

2. Les principales subdivisions du pouvoir canonique et législatif.

Comment subdiviser le pouvoir canonique ou législatif? Ici encore, on peut le faire de points de vue différents. On pourra considérer soit les *fins* qu'il vise immédiatement, soit les *instances* ou étapes qu'il doit franchir pour rejoindre la conduite concrète des hommes, soit enfin les *matières* qu'il peut régir. Il faudra tenir compte de ces subdivisions — du moins des deux premières — pour définir la qualité de l'assistance promise par Dieu au pouvoir canonique.

a) Les *fins* du pouvoir canonique ou législatif.

Le pouvoir déclaratif avait pour fin spécifique de *proposer* avec autorité et infailibilité la révélation divine, qui constitue le message premier de l'Eglise. Le pouvoir législatif a pour fin spécifique de prendre toutes les mesures capables de favoriser le bon exercice de la tâche précédente. Comment hiérarchiser entre elles ces multiples mesures?

Distinguons d'abord celles qui ont pour fin de *protéger directement en nous la révélation divine* en orientant vers elle notre comportement tant intérieur qu'extérieur. Ces mesures constituent ce que nous appelons le message secondaire de l'Eglise. Il comprend deux sortes d'impératifs. D'abord des impératifs d'ordre *universel* , comme sont l'obligation générale de reconnaître l'autorité des Pères et des Docteurs, les lois de l'Eglise, les dispositions permanentes de son droit canon, etc. Ensuite des impératifs d'ordre plus *restreint* , relatifs à l'application des lois générales et à tout ce que les théologiens nomment les faits particuliers.

Mais il est d'autres mesures qui relèvent du pouvoir législatif et organisateur de l'Eglise et qui demandent, croyons-nous, à être rangées dans un groupe distinct. Elles ne sont pas ordonnées, comme les précédentes, à protéger directement la révélation divine dans le cœur des hommes. Leur fin, plus lointaine, est plutôt d' *assurer l'existence biologique et empirique*

¹ L. BILLOT, S. J., *De Ecclesia Christi* , pp. 454-457. Cependant, cet auteur ne dit pas assez qu'entre la loi canonique et la loi civile, la similitude n'est qu' *analogique* ,

² Denz., n° 1641.

de l'Eglise dans le monde. L'Eglise, royaume spirituel et visible qui, tel un pôle magnétique, attire mystérieusement à soi tout ce qu'il y a de sainteté authentique sur la terre, mais qui ne trouve son épanouissement que là où peuvent s'exercer le pouvoir sacramental et le pouvoir juridictionnel voulus par le Christ, doit veiller, autant qu'il est en sa puissance, aux conditions temporelles et politiques qui permettront à ces divins pouvoirs de s'exercer et qui seront, en quelque sorte, comme le soutien matériel et politique de son existence spirituelle et suprapolitique. D'où une foule de démarches, de dispositions, concernant ses rapports avec les puissances politiques, les mouvements historiques et culturels. On pourrait les nommer, faute d'une meilleure expression, des dispositions d'ordre biologique. C'est à elles qu'il faut rattacher tout ce que l'on a appelé parfois, et ce mot peut se justifier, la politique de l'Eglise, la politique des papes.

b) Les instances du pouvoir canonique ou législatif.

Afin de rejoindre la vie concrète des hommes, le pouvoir que nous avons appelé législatif, canonique, organisateur, doit franchir plusieurs étapes, ou passer par plusieurs instances. De ce point de vue il est divisé communément par les théologiens en pouvoir *législatif* — ce mot étant pris non plus dans un sens général pour signifier le pouvoir de prendre spontanément n'importe quelle initiative, mais dans un sens plus étroit pour signifier strictement le pouvoir de faire des lois, de promulguer des dispositions, obligatoires en conscience, en vue du bien commun ; en pouvoir *judiciaire*, ou pouvoir de juger avec autorité du vrai sens des lois et de la conduite de ceux qu'elles régissent ; et en pouvoir *coercitif* ou coactif, ou pouvoir de prendre des sanctions et de punir les coupables.

Dans son *De Romano Pontifice*¹, demandant si l'Eglise peut faire des lois, juger, punir, saint Bellarmin, après avoir précisé qu'il pense au pouvoir ecclésiastique en tant que tel (et non en tant qu'un pouvoir temporel lui serait annexé), et qu'il n'a en vue que les lois justes (car les lois injustes, celles par exemple qui obligeraient les enfants et les malades à jeûner en carême, où qui écarteraient de l'épiscopat les pauvres et les sujets d'humble origine, ne sont pas des lois) répond : « On a toujours cru dans l'Eglise que les évêques dans leurs diocèses, et le Pontife Romain dans toute l'Eglise, étaient de véritables princes ecclésiastiques, qui pouvaient de par leur autorité et sans même demander le consentement du peuple, ou le conseil des prêtres, porter des lois, qui obligent en conscience, *juger* des causes ecclésiastiques à la manière des autres juges, et enfin *punir* les transgresseurs ». Les textes scripturaires et patristiques que le même docteur apportera au chapitre suivant de son ouvrage auront pour fin d'établir simultanément ces trois points ; car, il est important d'y insister, nous sommes ici en présence non pas de trois pouvoirs spécifiquement distincts, mais seulement de trois instances successives du même pouvoir : le pouvoir de légiférer,

¹ Lib. IV, cap. 15.

c'est-à-dire d'orienter autoritairement, efficacement, une multitude vers son bien propre, renferme nécessairement en lui le pouvoir de juger et le pouvoir de punir¹.

Il serait facile de constater dans les documents récents du magistère, la présence de la distinction dont nous parlons. C'est ainsi que, le 28 août 1794, Pie VI a condamné, « comme conduisant à un système déjà condamné en tant qu'hérétique », la 5^e proposition du synode de Pistoie suivant laquelle l'Eglise « n'a pas reçu de Dieu ce pouvoir qui non content de diriger à l'aide de conseils et de persuasions, entreprend de prescrire en faisant des lois, puis de contraindre et forcer les coupables et rebelles par un *jugement extérieur* et par des *peines* salutaires »². On reconnaît dans ce texte la division du pouvoir en législatif, judiciaire, coercitif. La même division tripartite est signalée par Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, 1^{er} nov. 1885: « Jésus-Christ a donné pleins pouvoir à ses apôtres sur les choses sacrées, en y joignant tant la faculté de porter de véritables lois, que le double pouvoir qui en découle de *juger* et de *punir* ».

S'il est vrai que l'on peut diviser le pouvoir canonique, à la ressemblance du pouvoir temporel, en pouvoir législatif, judiciaire, coercitif, il importe extrêmement cependant de rappeler que les mêmes mots sont pris ici et là, non pas dans un sens identique et univoque, mais dans un sens proportionnel et analogique. « La puissance *civile*, écrit Jean de Saint-Thomas, étant ordonnée à une fin temporelle et naturelle, à savoir au bien politique de la chose publique, il s'ensuit que les peines, les récompenses et tous les moyens par lesquels elle achemine les hommes vers cette fin temporelle sont eux-mêmes d'ordre temporel. Mais, pour la puissance *ecclésiastique*, elle est ordonnée à la fin surnaturelle. Aussi, les récompenses, les peines et tous les moyens par lesquels elle achemine les hommes vers une telle fin sont spirituels et surnaturels [sinon en eux-mêmes, du moins par leur destination]. En conséquence, les peines ecclésiastiques seront toujours spirituelles, non sans doute au sens où *spirituel* s'oppose à *corporel*, mais au sens où *spirituel* est synonyme de surnaturel et s'oppose à *naturel*. Pour être surnaturelles, les dispositions que prend l'Eglise peuvent être aussi bien matérielles qu'immatérielles. C'est pourquoi les actes extérieurs intervenant dans l'administration ou la réception des sacrements, les bénéfices eux-mêmes et toutes les charges ecclésiastiques seront spirituels et surnaturels. Et, en effet, même quand la puissance ecclésiastique touche aux réalités temporelles, c'est toujours en vue des réalités spirituelles »³, et parce que ce qui était jusqu'ici temporel est devenu spirituel, est entré en rapport

¹ Contre Montesquieu, qui attribue à des principes juridiques distincts le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire, Zigliara fait remarquer que, s'il peut être prudent de confier pratiquement à des sujets différents l'exercice des fonctions législatives, exécutives, judiciaires et coercitives, cela ne saurait autoriser à méconnaître leur *essentielle* connexion. *Summa philosophica*, Jus naturae, lib. II, cap. 2, a. 5 et 6; Paris, 1895, t. III, pp. 243 et 245.

² Denz., n° 1505.

³ II-II, qu. 64; disp. 12, a. 1; t. VII, p. 513.

avec le salut des âmes¹. Et l'encyclique *Immortale Dei* distingue avec la plus grande force l'essence de la puissance civile et de la puissance ecclésiastique: l'une préposée aux intérêts humains, l'autre aux intérêts divins; l'une procurant les avantages des choses périssables, l'autre les biens célestes, éternels, sacrés touchant au salut des âmes; l'une temporelle, l'autre surnaturelle et spirituelle.

c) Les *matières* du pouvoir canonique ou législatif.

Le pouvoir canonique, toujours spirituel en raison de ses fins, peut s'exercer sur une matière *qui est spirituelle par nature, normalement, régulièrement*, que cette matière soit *entièrement*, uniquement, spirituelle (mesures disciplinaires concernant la conduite des clercs, des religieux, des laïques, la prudente administration des sacrements et des sacramentaux, la pratique du jeûne et de l'abstinence, la célébration des fêtes, etc.); ou qu'elle soit *partiellement* spirituelle ou *mixte*² (effets du mariage, qui sont en partie religieux et en partie civils; enseignement scolaire qui a pour fin d'instruire à la fois des chrétiens et des citoyens).

Le pouvoir canonique peut s'exercer encore sur une matière *régulièrement civile, mais devenue spirituelle hic et nunc, exceptionnellement, par occasion*, par exemple en déliant les peuples du serment de fidélité fait à un prince devenu apostat, comme cela s'est fait au moyen âge, ou en interdisant aux citoyens d'un pays d'user du droit de vote, comme cela s'est vu plus récemment³. Il est clair qu'on se trouve ici en présence non pas de deux pouvoirs, mais d'un pouvoir spirituel unique, portant sur des choses qui sont spirituelles soit ordinairement, par nature, ou si l'on veut « directement », soit exceptionnellement, par occasion, ou si l'on veut « indirectement ».

Est-il permis, dès lors, pour caractériser ces deux sortes d'interventions de l'Eglise de recourir à la distinction bien connue du « pouvoir direct » et du « pouvoir indirect » ? Il nous semble que cela ne ferait qu'entretenir des confusions. Il est préférable de parler d'un seul pouvoir, s'exerçant en matière soit ordinairement spirituelle, soit exceptionnellement spirituelle. La distinction entre « pouvoir direct » et « pouvoir indirect » nous servira à caractériser deux sortes d'interventions de l'Eglise que nous regardons, au contraire, comme formellement distinctes.

¹ Rappelons que les choses appelées *spirituelles* en théologie spéculative sont divisées ensuite par les canonistes en choses *spirituelles* (*spirituale*), comme la grâce et les vertus, et en choses *annexes* (*spirituali annexum*), comme les rites, les fêtes, les bénéfices ecclésiastiques. *Codex Iuris Canonici*, can. 1553, § 1, 1^o.

² Le mot est employé par Léon XIII qui proteste, à ce propos, dans l'encyclique *Immortale*, contre l'usurpation des gouvernements: « De ipsis rebus, quae sunt *mixti juris*, per se statuunt gubernatores rei civilis arbitrato suo, in eoque genere sanctissimas Ecclesiae leges superbe contemnunt. Quare ad jurisdictionem suam trahunt matrimonia christianorum, decernendo etiam de maritali vinculo, de unitate, de stabilitate conjugii ».

³ Pie IX et Léon XIII défendirent absolument aux catholiques Italiens de prendre part aux élections politiques de leur pays.

3. La qualité de l'assistance promise aux interventions juridictionnelles

On peut, sans oublier les distinctions plus directes et plus immédiates que nous avons déjà faites, diviser le pouvoir de juridiction d'un nouveau point de vue, extérieur, accidentel, bien qu'ayant son importance, en groupant les interventions juridictionnelles d'après la nature du secours divin, le degré d'assistance divine sur lequel elles peuvent compter.

1. Rappelons d'abord de quelle manière Dieu assiste les dépositaires du pouvoir de juridiction. Il ne cherche pas à les dispenser de l'effort, de la réflexion, des tâtonnements. Il les envoie comme des ouvriers à la moisson. Il permet qu'il fassent toutes sortes d'expériences, heureuses ou douloureuses, qui s'inscriront dans la mémoire de son Eglise pour l'enrichir à mesure que les siècles se dérouleront. Il peut sembler parfois qu'il l'abandonne au gré de la tempête, comme jadis la petite barque du lac de Tibériade, mais il ne cesse en réalité de veiller sur elle, et c'est sa toute puissance qui trace la ligne de force suivant laquelle elle avance finalement dans l'histoire. Ou, pour prendre une autre comparaison, de même que la grâce de la prédestination, sans détruire la liberté de l'homme ni lui épargner les épreuves, le fait aboutir infailliblement au salut, ainsi la grâce de l'assistance divine, sans détruire la liberté du pouvoir juridictionnel ni l'affranchir de l'obligation d'enquêter, de consulter, de réfléchir, de prier, dirige ses démarches et lui fait rejoindre infailliblement les grandes fins qui lui sont assignées.

2. Quelles sont ces grandes fins assignées à l'Eglise, les grandes tâches immédiates dont elle doit ici-bas s'acquitter ? Et quelle est, à propos de chacune de ces tâches, le champ laissé aux hésitations de l'effort humain et le champ protégé par l'infailibilité divine ?

On peut reconnaître trois tâches distinctes du pouvoir juridictionnel. Elles sont toutes trois nécessaires. Mais elles ne sont pas sur le même rang. Elles sont ordonnées entre elles. Dans la première, l'assistance divine apparaîtra sous sa forme éminente. Dans la seconde tâche, puis dans la troisième, qui sont moins immédiatement divines, l'assistance de l'Esprit saint, sans jamais faire défaut à l'Eglise, sans jamais la livrer définitivement aux seules lois qui régissent les comportements humains, laissera pourtant une marge toujours plus grande aux initiatives de l'homme et prendra une forme de plus en plus masquée.

A) La première et la plus haute tâche du pouvoir juridictionnel est, conjointement avec le pouvoir sacramental, de faire apparaître dans le monde les sources mêmes de la grâce et de la vérité évangéliques. Le pouvoir juridictionnel doit conserver intact parmi les hommes le sens de la révélation divine et en expliciter avec autorité le contenu suivant que le réclame

le progrès des temps. En ces matières, la moindre inexactitude serait une catastrophe. Car c'est la révélation divine en tant que proposée par l'Eglise qui est l'objet de notre foi théologique, c'est-à-dire de notre assentiment surnaturel, absolu, définitif, irrévocable. Il faut donc qu'elle soit définie d'une manière rigoureusement infaillible et irrévocable. Et cela n'est possible qu'avec le secours de la plus haute forme existante de l'assistance divine. Elle ne supprime pas l'effort humain, mais le consacre divinement : à la manière un peu dont le miracle de Cana consacra l'effort des serviteurs qui avaient rempli les urnes d'eau. Comment la nommerons-nous ? Disons, faute d'un meilleur vocabulaire, que *l'assistance divine est alors infaillible au sens propre et d'une manière absolue*. Nous entendons par assistance *infaillible au sens propre* celle qui garantit divinement *chacune* des décisions prises par le pouvoir juridictionnel (l'assistance serait faillible, elle ne serait infaillible qu'au sens large et impropre quand elle se bornerait à ne garantir que pour l'ensemble et en général l'exercice du pouvoir juridictionnel). Et nous entendons par *assistance infaillible absolue* celle qui garantit divinement comme *irréformables* les énoncés spéculatifs ou pratiques du pouvoir juridictionnel. C'est de cette première sorte d'assistance que relève le message premier de l'Eglise, comprenant les vérités que l'Eglise a définies soit expressément comme révélées, soit simplement comme infaillibles, et les faits dogmatiques.

B) La seconde tâche du pouvoir juridictionnel, quoique moins divine, est encore très haute. Elle consiste à prendre toutes les mesures qui, d'une part, permettront aux chrétiens d'accéder sûrement aux sources divines de la grâce et de la vérité, et d'autre part contribueront à faire descendre ces eaux vives jusque dans les actes de leur vie quotidienne. Faire paître les brebis du Christ, ce n'est pas seulement avoir autorité pour leur ouvrir les divins pâturages, c'est encore avoir autorité pour écarter d'elles les périls qui les menacent et pour orienter leur comportement, tant intérieur qu'extérieur, vers la recherche de ces pâturages. Il y a là tout un vaste domaine de mesures juridictionnelles, prises par le pouvoir canonique en matière tant spéculative que pratique, et qui constitue ce que nous avons appelé son message secondaire. La question n'est plus ici de déterminer si telle chose *est ou n'est pas* révélée, irrévocablement définie, d'institution divine. Elle est de déterminer si telle chose est propre à *rapprocher ou à éloigner* les esprits, les cœurs, la vie entière, de ce qui est révélé, irrévocablement défini, d'institution divine. Nous sommes, on le voit, dans le domaine des décisions prudentielles. L'assistance nécessaire au pouvoir canonique n'aura pas à être, comme précédemment, une assistance « absolue ». *Il suffira d'une assistance « relative », ayant pour fin de garantir la valeur prudentielle des mesures décrétées par le pouvoir canonique.*

Plus les décrets du pouvoir canonique seront importants, universels, permanents, pressants, plus en conséquence, ils engageront la prudence et la sainteté de l'Eglise. Au contraire, plus ils seront particuliers, circonstanciés, temporaires, plus en conséquence, ils dépendront de la prudence de tel ou

tel de ses ministres, et moins ils l'engageront elle-même. D'où la répartition, faite communément par les théologiens, des décisions du pouvoir canonique en deux grands catégories extrêmes, nettement reconnaissables — entre lesquelles sans doute il y a place pour des mesures dont la nature sera malaisément déterminable —, la première catégorie comprenant les décisions d'ordre *universel*, comme sont les grands enseignements spéculatifs et pratiques des pouvoirs canoniques, les lois de l'Eglise, les dispositions permanentes de son droit canon; et la seconde catégorie comprenant les décisions d'ordre *particulier*, comme sont les applications législatives et les mesures concrètes et circonstanciées. *Corrélativement à ces deux espèces de décisions canoniques, il faudra reconnaître deux espèces d'assistance relative ou prudentielle :*

a) d'abord une assistance relative ou prudentielle qui sera elle aussi, à la ressemblance de l'assistance absolue, *infaillible au sens propre* du fait qu'elle garantira divinement la prudence de *chacune* des décisions canoniques d'intérêt général;

b) ensuite une assistance relative ou prudentielle qui sera *faillible à proprement parler* puisqu'elle ne garantira pas la prudence de chaque décision canonique particulière, de chaque application législative concrète; cependant cette assistance pourrait encore être appelée *infaillible, mais cette fois d'une manière impropre*, car les décrets particuliers du pouvoir canonique ayant pour fin de préciser les grands enseignements et les lois de l'Eglise, la prudence de leur orientation générale sera de ce fait garantie, et ce précieux privilège aura pour conséquence que l'on pourra, si nombreuses que l'on suppose les ignorances, les erreurs, les fautes inévitables en ce domaine, tenir ces décrets comme *bienfaisants dans l'ensemble et pour la majorité des cas*, « *collective non divisive* » : que l'on songe, par exemple, à la multitude des prescriptions édictées aux différentes époques par les conciles provinciaux ou par les évêques en vue de régler la vie des clercs et des laïques.

Jusqu'ici, nous avons donc reconnu trois sortes d'assistance: 1^o l'assistance *absolue* infaillible, garantissant la vérité irréformable de chacune des décisions du pouvoir déclaratif; 2^o l'assistance prudentielle *infaillible*, garantissant la prudence de chacune des décisions universelles du pouvoir canonique; 3^o l'assistance prudentielle *faillible* (elle n'est infaillible qu'au sens impropre) ne garantissant que dans l'ensemble la bienfaisance des décisions particulières du pouvoir canonique. Cette division ne diffère pas, croyons-nous, de la division établie par saint Thomas dans l'article 16 du *Quodlibet* 9. Parlant de la manière dont la providence divine assiste le pouvoir juridictionnel, le saint Docteur distingue d'abord les décisions de foi divine où il est impossible que le jugement de l'Eglise universelle, c'est-à-dire du pouvoir déclaratif, s'égare: *certum est quod judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est*. Voilà l'assistance absolue et infaillible. Il distingue ensuite les décisions portant sur des faits particuliers, par exemple en matière de biens ecclésiastiques, de procès, etc., où le jugement de l'Eglise, c'est-à-dire du pouvoir canonique, peut

être égaré par de faux renseignements: *in aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes*. Voilà le domaine de l'assistance prudentielle faillible. Enfin saint Thomas reconnaît une troisième sorte de décisions, qui prennent place entre les définitions de foi et les décisions particulières, et au sujet desquelles la piété nous porte à croire que l'Eglise, même dans l'exercice de son pouvoir canonique, ne peut se tromper: *pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit*. L'Eglise, dit-il en répondant aux difficultés concernant ces décisions intermédiaires, est alors instruite par l'instinct de l'Esprit saint qui scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu, et la divine providence empêche qu'elle soit, en ces matières, égarée par le témoignage faillible des hommes. Saint Thomas parle ici de la canonisation des saints, qui ne semblait alors certaine que de foi humaine ou purement ecclésiastique, comme l'est aujourd'hui la béatification d'un serviteur de Dieu; (c'est plus tard, à la suite de l'étude minutieuse des faits dogmatiques provoquée par les querelles jansénistes, que la canonisation des saints a été regardée par les théologiens comme un objet de définitions irrévocables). Ainsi donc, il existe, selon saint Thomas, une catégorie de décisions qu'il faut tenir pour infaillibles sous peine de pécher contre la piété et le respect dus à l'Eglise, mais non pas directement contre la foi. Voilà le domaine de l'assistance prudentielle infaillible¹.

C) Une troisième tâche, à laquelle va correspondre une dernière sorte d'assistance, est dévolue au pouvoir juridictionnel. Sa première tâche était de prêcher infailliblement la révélation divine. Sa seconde tâche, de rapprocher le peuple chrétien de cette révélation. Sa troisième tâche sera, par rapport au monde de la politique et de la culture, d'assurer au jour le jour, empiriquement, les conditions temporelles de l'existence de l'Eglise. Si ces conditions venaient à faire complètement défaut, les pouvoirs sacramentel et juridictionnel ne pourraient plus s'exercer, ni la foi se manifester: ce serait donc la fin du christianisme. Nous savons que c'est chose impossible. Les puissances du mal ne prévaudront jamais contre l'Eglise. Les conditions requises pour l'exercice des pouvoirs sacramentel et juridictionnel et pour la manifestation de la foi, en un mot pour l'existence biologique et empirique de l'Eglise, seront donc toujours réalisées, sinon dans telles régions particulières, pas encore évangélisées ou désolées par la persécution, du moins sur le reste de la terre. En ce sens, une assistance infaillible est promise à

¹ Pour l'interprétation de ce passage du *Quodlibet*, nous suivons le P. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, pp. 492 et suiv. Nous croyons que saint Thomas considèrerait l'infaillibilité de la canonisation simplement comme *prudentielle*, tandis qu'aujourd'hui tous les théologiens la regardent comme *absolue*. Pareillement, Jean de Saint-Thomas voyait dans la canonisation non pas une mesure « spéculative », mais une mesure « pratique », *ex parte prudentiae qua leges feruntur*; en conséquence, tout en la tenant pour certaine, il regardait ceux qui la niaient comme coupables non pas d'hérésie, mais de témérité, d'impiété, de scandale. *In II-II*, qu. 1 ad 7, disp. 3, a. 2, n° 11 et 16; t. VII, pp. 299 et 301.

l'Eglise. Nous l'appellerons l'*assistance biologique*. On devine qu'elle sera très souple. Il n'est plus directement question du dépôt révélé à définir ou même à protéger. Il n'est directement question que d'assurer les conditions temporelles de la vie spirituelle de l'Eglise. Une foule de solutions différentes seront possibles à chaque moment de l'histoire. Pour juger de leur exacte valeur, il faudrait embrasser plus que le temps présent. Il faudrait entrevoir la suite des événements de l'histoire dans leur rapport avec le royaume de Dieu. Il faudrait deviner le mystère de la croissance des choses à travers la durée. Il faudrait même connaître l'utilisation que la toute puissance divine fait de nos erreurs, de nos péchés, de toutes les formes du mal. Tout cela dépasse nos vues, et les prudences du pouvoir canonique seront ici incertaines. *Che sarà domani ?... Non sappiamo*, dit Pie XI à propos des effets du Traité du Latran. L'assistance divine promise à l'Eglise n'est ici infaillible que pour assurer son existence physique dans le monde ; elle ne lui épargne ni les essais, ni les tâtonnements, ni non plus les erreurs de gouvernement : elle peut même utiliser ces dernières. On comprend, dès lors, la liberté avec laquelle des historiens comme Louis Pastor, à qui les approbations pontificales n'ont pas manqué, ont pu juger retrospectivement du caractère heureux ou fâcheux de la politique des papes.

3. « Si l'on ne regardait qu'aux *personnes* de ceux qui gouvernent l'Eglise, écrit saint Thomas¹, on devrait dire qu'elles peuvent errer dans leurs décisions ; mais si l'on considère la *providence divine* qui, selon sa promesse, régit l'Eglise par l'Esprit saint », on devra juger différemment. Ainsi donc l'assistance, dont la vertu soutient l'Eglise au milieu du monde, ne découle pas d'un principe habituel et permanent qui résiderait en elle. Elle est due à un secours providentiel extrinsèque, à un influx divin. Cependant, elle est plus qu'une simple inerrance de fait, elle représente une inerrance de droit, car l'Eglise peut, en toutes circonstances, compter sur le secours spécial de Dieu².

Il est aisé de distinguer l'*assistance* des autres formes exceptionnelles du secours divin, par exemple des grâces prophétiques accordées aux apôtres, comme la révélation, ou encore l'inspiration, tant orale que scripturaire. Par la *révélation*, l'Esprit saint manifestait aux apôtres les mystères de la foi nouvelle. Par l'*inspiration*, l'Esprit saint portait les apôtres à s'exprimer infailliblement soit de vive voix (d'où la Tradition) soit par écrit (d'où l'Ecriture)³. Par l'*assistance*, l'Esprit saint ne manifeste pas à l'Eglise de

¹ Quodlibet 9, a. 16.

² « L'infaillibilité se distingue de la simple inerrance. Il y a *inerrance* lorsqu'on est, de soi, exposé à l'erreur et que, de fait, on possède la vérité. Il y a *infaillibilité* lorsqu'on ne se trompe pas et qu'on ne peut pas se tromper. Cependant l'inerrance de droit, opposée à la simple inerrance de fait, ne se distinguerait pas de l'infaillibilité. » L. BILLOT, S. J., *De Ecclesia Christi*, p. 366.

³ L'inspiration canonique est consécutive à la révélation canonique, car elle a pour fin de faire connaître au commun des hommes d'abord les choses révélées qui sont de foi *pour elles-mêmes* et qui les ordonnent directement à la vie éternelle, comme sont les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, etc. C'est secondairement qu'elle leur transmet d'autres choses, qui ne

nouveaux mystères de foi qu'elle aurait à transmettre au monde: il la soutient surnaturellement dans l'accomplissement de sa mission.

Quand on oppose entre elles les notions de révélation, d'inspiration, d'assistance, on songe d'ordinaire surtout à l'assistance absolue et infaillible qui permet à l'Eglise de conserver sans aucune erreur le dépôt révélé, d'en définir irrévocablement le sens, d'en expliquer le contenu ¹. L'assistance est alors considérée, en effet, dans son cas le plus éminent. Cependant, le pouvoir juridictionnel a d'autres tâches secondaires. Et il est assisté divinement dans l'accomplissement de chacune d'entre elles. *La conséquence, c'est que la notion d'assistance divine doit être regardée comme une notion analogique.* L'assistance absolue et infaillible en sera la forme la plus excellente, l'analogué supérieur. Puis viendra l'assistance prudentielle infaillible. Puis, l'assistance prudentielle faillible. Enfin l'assistance biologique, qui représente l'analogué inférieur de l'assistance divine.

Ce serait une erreur de penser que l'assistance divine ne peut consister que dans un secours négatif ². Les meilleurs théologiens affirment au contraire que la providence divine soutient son Eglise plus encore par des grâces positives de lumière et de force que par des interventions négatives qui se borneraient à faire échouer les mesures dangereuses et à réduire leurs auteurs

sont de foi qu'*afin de manifester les premières*, par exemple qu'Abraham eut deux fils, que les ossements d'Elisée ressuscitèrent un mort, etc. Pour cette distinction entre choses qui sont de foi *secundum se* ou *in ordine ad alia*, voir saint Thomas, II-II, qu. 1, a. 6.

¹ « Si l'Esprit saint a été promis aux successeurs de Pierre, déclare le concile du Vatican, ce n'est pas pour venir leur *révéler* quelque nouvelle doctrine qu'ils auraient à manifester; c'est pour venir les *assister* afin qu'ils gardent saintement et qu'ils exposent fidèlement la révélation divine livrée par les apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi. » Denz., n° 1836. On lit au chapitre IX du *Primum schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* qui avait été proposé aux Pères du concile du Vatican: « Nous enseignons donc et déclarons que le privilège de l'infaillibilité, qui a été révélé comme une prérogative perpétuelle de l'Eglise du Christ, et qui ne doit ni être confondu avec le charisme de l'*inspiration*, ni être regardé comme destiné à enrichir l'Eglise de *révélation*s nouvelles, a été octroyé pour que la parole de Dieu, transmise ou par l'Ecriture ou par la Tradition, soit affirmée et gardée dans l'Eglise universelle du Christ intègre et exempte de toute souillure de nouveauté et de changement ». Voilà qui concerne les vérités définies comme révélées. Et voici qui concerne les vérités définies comme absolues et infaillibles sans être expressément définies comme révélées: « La prérogative de l'infaillibilité, dont jouit l'Eglise du Christ, embrasse dans son étendue non seulement la parole révélée tout entière, mais encore toutes les vérités qui bien que non [formellement] révélées en elles-mêmes, sont cependant de telle nature que sans elles la parole révélée ne pourrait être conservée en sécurité, proposée à la foi et expliquée d'une façon certaine et décisive, ou affirmée et défendue efficacement contre les erreurs des hommes et les contradictions de la fausse science ». Le canon correspondant porte: « Si quelqu'un dit: l'infaillibilité de l'Eglise est restreinte uniquement à ce qui se trouve [formellement] contenu dans la révélation divine, et elle ne s'étend pas aux autres vérités qui sont nécessairement requises pour que le dépôt de la révélation soit gardé dans son intégrité, qu'il soit anathème. » *Acta et decreta sacrorum conciliorum*, collectio lacensis, t. VII, col. 570 et 577.

² « Tandis que l'inspiration exerçait une influence positive sur les facultés des auteurs inspirés pour qu'ils missent par écrit la pensée divine qui leur était suggérée, *l'assistance n'est qu'un secours négatif*, qui écarte l'erreur de l'enseignement ecclésiastique officiel et ordinaire et empêche le magistère suprême de l'Eglise de prendre une direction contraire à celle que Jésus-Christ lui a tracée. » E. MANGENOT, *Assistance du Saint-Esprit*, Dict. de théol. cath., t. I, col. 2127.

l'impuissance¹. « Le privilège d'inerrance ou d'infailibilité garanti au magistère de l'Eglise, écrit le P. Clérissac, ne saurait être entendu dans un sens purement négatif et passif, qui représenterait Dieu n'intervenant que pour empêcher une méprise, tout juste à temps. Le magistère de l'Eglise procède par jugements positifs, qui impliquent une intelligence profonde, un discernement illimité. A elles seules, les formules dans lesquelles l'Eglise sertit le diamant du dogme, sont des ouvrages merveilleux. Combien plus précieux le jugement qu'elles contiennent ! C'est bien là cette forme supérieure de la prophétie, qui fait de l'Eglise une prodigieuse contemplative »². Les illuminations de l'Esprit saint pourront être appelées à soutenir le pouvoir juridictionnel même dans l'accomplissement de tâches moins sublimes. Par exemple l'opportunité d'engager les princes chrétiens à entreprendre une croisade ne relève, semble-t-il, que de la simple assistance biologique. Et nous savons pourtant que saint Pie V avait été instruit surnaturellement, longtemps à l'avance, du succès de la bataille de Lépante³.

En disant que l'assistance divine est *un secours actuel, un influx providentiel passager, dont la vertu soutient le pouvoir juridictionnel dans sa triple mission de conserver et d'expliquer le dépôt révélé, de le défendre par des mesures prudentielles, et d'assurer les conditions de son existence biologique*, nous définissons l'assistance divine uniquement dans ce qu'elle offre de formel et de caractéristique. S'il était question d'inventorier les richesses qu'elle met en œuvre, il faudrait placer au premier rang la foi vive de l'Eglise et les dons contemplatifs de science et de sagesse, qui sont en elle d'une manière cons-

¹ « Dieu préserve son Eglise de l'erreur non seulement par une assistance *négative*, mais encore, s'il en est besoin, par une assistance *positive*. » J. V. de GROOT, O. P., *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, p. 284. « L'assistance a deux aspects. L'un *négatif*, qui consiste à empêcher l'Eglise de s'égarer elle-même ou d'égarer les autres. L'autre *positif*, qui consiste à illuminer l'Eglise pour qu'elle connaisse la vérité et en instruisse les fidèles. » R. M. SCHULTES, O. P., *De Ecclesia catholica*, p. 285. Dans son *De Ecclesia Christi*, p. 368, le P. Billot, S. J., ne veut pas, à bon droit, que, sous prétexte de la mieux distinguer de la révélation faite aux apôtres, on exclue de l'assistance divine, qui a pour fin de garder et d'exposer fidèlement le dépôt révélé, « les inspirations, les illuminations et les autres secours internes de la grâce multiforme de l'Esprit saint ». Ce qu'il faut écarter, c'est simplement l'hypothèse de nouvelles révélations des vérités de la foi chrétienne. « A ceux qui demandent quels sont les moyens positifs qu'utilise la providence, répondons qu'ils sont multiples et ne sauraient faire l'objet d'une énumération détaillée et complète. Il faudrait ranger parmi eux d'abord le sens traditionnel reçu des anciens ; puis les explications fournies par les saints et les docteurs approuvés par l'Eglise, les ressources de la science théologique, la grâce adjuvante de l'Esprit de vérité. Tous ces moyens, quand ils seraient par eux seuls incapables de libérer les hommes de l'erreur, suffiront néanmoins amplement à assurer la fin cherchée dès qu'ils seront mus par cette Sagesse suprême qui ne s'égare point dans ses desseins et qui, au milieu de la complexité et de l'incertitude des événements, sait se servir avec infailibilité même d'instruments faillibles ».

² *Le mystère de l'Eglise*, 1918, p. 113. Mais le P. Clérissac a tort de vouloir rehausser le magistère de l'Eglise jusqu'à « signaler sa supériorité même sur l'Ecriture. » Ibid., p. 117.

³ « L'agent impérial Cusano rapporte, le 6 mai 1570, ainsi presque une année et demie avant la bataille, un entretien entre le cardinal Cornaro et le pape. Dans celui-ci Pie V avait confié au cardinal son inspiration relative à la victoire des Vénitiens sur les Turcs, faisant remarquer qu'il avait eu souvent de semblables illuminations, lorsque dans une affaire très importante, il suppliait instamment Dieu. » L. PASTOR, *Histoire des papes*, trad. franç., t. XVIII, p. 317.

tante et permanente, et qui font d'elle ici-bas la demeure où Dieu se cache parmi les hommes.

CHARLES JOURNET.

Y-A-T-IL UNE JURIDICTION INSTRUMENTALE ?

A la suite du P. Billot, plusieurs théologiens et canonistes contemporains reconnaissent à l'Eglise deux juridictions : une juridiction du *for propre*, qui aurait en l'Eglise son existence complète et parfaite, et dont elle userait à titre de cause principale, pour lier et délier ; et une juridiction de *for interne*, qui aurait en Dieu son être complet, et que l'Eglise n'exercerait qu'à titre d'instrument. *De Ecclesia Christi*, 1921, p. 451. Pour montrer l'inutilité de recourir à cette juridiction « instrumentale » —, que d'autres appellent « vicaire » —, essayons de passer brièvement en revue quelques problèmes particulièrement délicats concernant le *for sacramentel* et le *for juridictionnel*. Les interventions de l'Eglise nous semblent jouer chaque fois non pas d'une façon strictement *instrumentale*, mais bien plutôt (soit qu'elles se bornent à « déclarer » des volontés immédiatement divines, soit qu'elles « promulguent » certaines mesures immédiatement ecclésiastiques) à la manière d'un *conditionnement* permettant aux interventions divines de se produire ultérieurement.

1^o *Déterminations portant sur l'essence de certains sacrements.* — Le Christ a institué immédiatement tous les sacrements : certains d'entre eux, à savoir le baptême et l'eucharistie, dans leurs dernières précisions ; d'autres — c'est du moins la pensée de beaucoup de théologiens — en laissant à l'Eglise le pouvoir de déterminer ultimement quelle matière et quelle forme seraient valides. C'est ainsi, au témoignage du concile de Florence (Denz., nos 698 et 701), que, dans le sacrement de *confirmation*, l'imposition des mains a été remplacée, en Orient et en Occident, par la chrismation ; et que, dans le sacrement de l'*ordre*, l'imposition des mains a été remplacée, en Occident, par la porrection des instruments. Cf. P. GALTIER, S. J., Dict. de théol. cath., article : *Imposition des mains*, col. 1386 et 1410. C'est ainsi encore qu'on peut expliquer que dans le sacrement de *pénitence* la formule indicative a succédé au moyen âge à la formule déprécative. Cf. A. VACANT, Dict. de théol. cath., art. *Absolution*, col. 247 et 252. L'Eglise peut-elle donc faire ou changer les sacrements ?

Non ; on voit bien qu'en procédant aux déterminations susdites, l'Eglise n'intervient ni pour instituer ces sacrements, ni même dans la ligne de la production de la grâce. Tout son travail se réduit à choisir, parmi les divers moyens propres à signifier une grâce sacramentelle donnée, un de ces moyens que le Christ dès lors utilisera. Elle intervient d'une manière latérale, à titre de *condition*, non à titre de *cause efficiente* ; elle est *mera*

conditio qua posita suum sortitur effectum institutio divina, comme le dit ici très bien le P. Billot lui-même. *De Ecclesiae sacramentis*, 1915, t. I, p. 37. Donc, nulle juridiction équivalente ou supérieure au pouvoir d'ordre, mais une juridiction au service du pouvoir d'ordre. Le « pouvoir d'excellence », c'est-à-dire le pouvoir d'instituer les sacrements et de conférer la grâce appartient *exclusivement* au Christ, qui ne l'a communiqué ni aux apôtres, ni à l'Eglise. SAINT THOMAS, III, qu. 64, a. 4; *Suppl.*, qu. 17, a 1; qu. 19, a. 2.

2^o *La pénitence*. — Nous touchons au point le plus difficile.

Il faut distinguer soigneusement deux choses: a) le pouvoir d'absoudre qui est conféré par voie de consécration; b) les conditions de son exercice valide, qui sont conférées par voie d'investiture.

a) En donnant aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre ou de remettre les péchés (Jean, xx., 22), Jésus leur donnait à la fois le pouvoir d'*apprécier* dans chaque cas ce qu'il faudrait choisir ou de remettre ou de remettre les péchés, et le pouvoir de *porter la sentence* qui non seulement signifiait mais encore opérait la rémission des péchés. Les prêtres, dit le concile de Trente, sont « comme des autorités et des juges à qui tous les péchés mortels doivent être soumis » (Denz., n° 899). Leur pouvoir, appelé pouvoir des clefs, comporte donc deux actes: l'acte de *connaître* de la cause, c'est-à-dire du péché (clef de science), et l'acte de *porter la sentence* (clef de puissance). Cf. saint THOMAS, IV, *Contra Gent.*, cap. 72; *Suppl.*, qu. 17, a. 3. Sans contredit, c'est là un pouvoir judiciaire, « potestas judiciaria » (saint Thomas), « actus judicialis » (concile de Trente, Denz., n° 919). Mais, ajoutons-le tout de suite, un pouvoir judiciaire tout à fait exceptionnel. D'abord parce qu'il est conféré par voie de consécration, comme le pouvoir d'ordre (*Suppl.*, qu. 17, a. 2, ad 2), et non par voie de simple investiture, comme le pouvoir de juridiction: et en effet, il n'est autre chose que le pouvoir d'ordre, et comme tel il est distinct du pouvoir de juridiction: « Le caractère (sacerdotal), le pouvoir de consacrer, et le pouvoir des clefs (dans le sacrement de pénitence), dit saint Thomas, sont par essence une seule et même *réalité*, ils ne se distinguent entre eux que selon la *raison* » (*Suppl.*, qu. 17, a. 2, ad 1). Ensuite parce que l'acte judiciaire, dans la pénitence, non seulement *signifie*, mais encore *opère* la rémission des péchés, « les paroles du prêtre opèrent instrumentalement dans ce sacrement par la vertu divine, comme dans les autres sacrements », dit saint Thomas, III, q. 74, a. 3, ad 3. L'acte de remettre ou de remettre les péchés est donc *une sentence sacramentelle*, c'est-à-dire *un sacrement dont la forme est sentencielle, judiciaire* (comme elle est déprécative dans l'extrême-onction, ou impérative dans l'ordre). Une « sentence sacramentelle », n'est-ce pas là cette juridiction instrumentale que nous avons jusqu'ici cherchée en vain ? Oui, répondrons-nous, c'est l'unique cas de juridiction instrumentale qu'il nous faille retenir. *Mais cette juridiction a cela de singulier qu'elle nous fait passer de la ligne du pouvoir de juridiction dans la ligne du pouvoir d'ordre*: « Sacramentalis absolutionis

principium, dit Cajetan, non est potestas *jurisdictionis*, sed potestas *ordinis* ». *Quaestio de ministro sacramenti poenitentiae*, edit. leonina, t. XII, p. 358, n° III. Il n'y a que deux pouvoirs, le pouvoir sacramentel, qui s'exerce par une forme indicative, ou déprécative, ou impérative, ou sentencielle et judiciaire; et le pouvoir juridictionnel, déclaratif ou canonique, propre à l'Eglise.

b) Mais, du fait que sa forme est judiciaire, le *sacrement* de pénitence requiert, de sa nature et nécessairement, pensera saint Thomas, *Suppl.*, qu. 8, a. 4, l'intervention du pouvoir juridictionnel *canonique*. C'est bien aussi ce que semble dire le concile de Trente: « Comme il est de la nature et de la raison du jugement que la sentence ne puisse porter que sur des sujets », l'Eglise a toujours estimé que l'absolution d'un prêtre non juridictionnellement approuvé, était invalide: Denz., n° 903. En effet, le pouvoir sacramentel étant, dans le cas de la pénitence, à forme judiciaire, comme il serait absolument impossible d'exercer un pouvoir judiciaire sur ceux que rien ne désignerait comme en étant les sujets, il est requis de droit *divin* et par la nature même de la pénitence, que la juridiction *ecclésiastique* intervienne pour désigner, au pouvoir sacramentel d'absoudre que possède le prêtre, les sujets sur lesquels ce pouvoir sera capable de s'exercer. Autrement dit, la confession doit se faire non à un prêtre quelconque, mais à un prêtre « approuvé ». Sans quoi, toute absolution serait invalide, faute d'une matière valide sur quoi tomber; à la façon, dit saint Thomas, dont une consécration prononcée sur ce qui ne serait pas du pain de froment serait invalide. Cette doctrine est constamment celle de saint Thomas, p. ex.: « Omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo *clavis* cum ordine datur; sed *executio* clavis indiget materia debita, quae est plebs subdita per jurisdictionem; et ideo, antequam sacerdos jurisdictionem habeat, habet *claves* sed non habet *actum* clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem (ecclesiasticam) pertinens. » *Suppl.*, qu. 17, a. 2, ad. 2. A l'endroit cité il y a un instant, Cajetan exprime la même doctrine: « Sacramentalis absolutionis *principium* non est potestas jurisdictionis, sed potestas ordinis: potestas autem jurisdictionis *concurrit* quoad hoc solum quod *facit de peccatore subditum*, vel simpliciter, vel quoad talia peccata ».

Qu'on n'objecte pas à cette doctrine que le pape, qui possède la juridiction *souveraine*, ne saurait en conséquence être *sujet* de l'absolution sacramentelle. La réponse est aisée: l'absolution sacramentelle, qui relève du *pouvoir d'ordre*, a pour matière valide le pécheur habilité par le *pouvoir de juridiction*, possédé ou bien *souverainement* et c'est le cas du pape, ou bien *participativement*, et c'est le cas des autres fidèles. C'est en réalité au pénitent, non au prêtre, que le pouvoir de juridiction apporte une faveur, confère un droit: la faveur, le droit de se faire absoudre par tel prêtre.

Donc ici encore, en ce cas de la pénitence qu'on semble avoir embrouillé à plaisir, la juridiction ecclésiastique intervient à la façon d'une simple *condition* nécessaire, et sur le plan de la causalité *matérielle*. Elle est au service du pouvoir d'ordre.

3^o *La confirmation et l'ordre.* — L'évêque seul est ministre du sacrement de confirmation et du sacrement de l'ordre. Néanmoins un simple prêtre, muni d'une investiture de l'Eglise, peut conférer la confirmation et certains degrés de l'ordre. Ne semble-t-il pas que l'investiture de l'Eglise intervienne ici dans la ligne même du pouvoir sacramentel ?

En partant de Jean de Saint-Thomas, III, qu. 63 ; disp. 25, a. 2, n^o 98 ; t. IX, p. 345, on pourra répondre : Tout prêtre a, comme tel, le *pouvoir sacramentel* physique de conférer la confirmation et certains ordres. Mais ce pouvoir sacramentel peut être lié, quant à son *exercice valide*, par la juridiction ecclésiastique ; non pas s'il s'agit d'*évêques*, car, en droit divin, les évêques pourront toujours valablement l'exercer, seraient-ils schismatiques ou hérétiques ; mais s'il s'agit de *simples prêtres*. Cette générale ligature du pouvoir sacramentel des simples prêtres relativement à la collation de la confirmation et de certains ordres, agit à la façon d'une *condition* impédiente, qui se tient, comme précédemment, au plan de la causalité *matérielle*. L'acte juridictionnel par lequel elle est levée en faveur de tel prêtre n'intervient donc à aucun titre dans la ligne même du pouvoir sacramentel.

4^o *Le mariage* pose plusieurs problèmes. — Comment expliquer d'abord que l'Eglise puisse fixer les conditions de validité du mariage entre baptisés ? Il faut dire que Dieu a laissé à son Eglise le pouvoir de déterminer ultimement l'aptitude générale qu'ont les baptisés de contracter un mariage valide. En exerçant ce droit, l'Eglise intervient, cela est clair à tous les yeux, dans l'ordre de la seule causalité dispositive ou matérielle.

Comment expliquer encore que l'Eglise puisse dissoudre le mariage non sacramentel même consommé, et le mariage sacramentel non consommé ?

Rappelons quelques notions relatives au mariage. Le mariage est essentiellement une donation et une acceptation mutuelles entre époux. Considéré en lui-même et par rapport à ses fins, cet engagement, fait pour la vie et ordonné à toute l'œuvre d'éducation des enfants, est, de soi, indissoluble, c'est-à-dire dépourvu de toute cause *intérieure* de désagrégation. Cependant, il n'est pas dit qu'il sera préservé contre toute cause *extérieure* capable de l'anéantir, la mort vient un jour le défaire. Dire que l'ange est immortel, c'est dire qu'il n'y a pas, dans son essence, de principe intérieur de désagrégation ; cela ne veut pas dire qu'il soit nécessairement garanti contre une action annihilatrice s'exerçant du dehors : absolument parlant, Dieu pourrait suspendre l'influx par lequel il conserve les anges dans l'existence. Semblablement, même si le mariage est, par essence, indissoluble, il n'est pas garanti pour autant contre toute action annulatrice venant du dehors. Mais lorsqu'il y a mariage sacramentel consommé, Dieu, nous le savons de foi divine, renonce définitivement à intervenir pour le dissoudre autrement que par la mort. A proprement parler, la consommation ne touche en rien à l'*essence* du mariage sacramentel, elle la laisse telle quelle, sans même la renforcer. Mais elle ferme la porte à toute tentative extérieure d'anéantir le mariage. Pourquoi ? Parce que Dieu l'a ainsi décrété. Et sa volonté d'abord a été nettement inscrite dans l'Ecriture et la Tradition ini-

tiale, dont l'Eglise transporte jusqu'à nous le sens plénier. Mais encore, cette volonté nous est signifiée par une autre voie. Si, dans le mariage sacramentel la mutuelle donation et la mutuelle acceptation des époux signifient l'union « morale » du Christ et de nos âmes, laquelle, bien que faite pour demeurer incorruptible, est néanmoins, de par la fragilité de nos volontés, exposée à périr, la consommation du mariage signifie l'union « physique » du Verbe et de la nature humaine, laquelle est cette fois-ci, tellement affermie qu'elle demeure indissoluble aux siècles des siècles. Cette doctrine est des Pères et des Docteurs. Ainsi donc, le mariage est toujours indissoluble de par son essence. Dans un cas, celui du mariage sacramentel consommé, il est, en outre, indissoluble par rapport à toute entreprise extérieure. Dans les autres cas, il n'est pas à l'abri d'une telle entreprise. Mais, puisque le lien sacramentel est de droit divin, il faut tenir que Dieu seul peut intervenir pour le dissoudre.

Il peut déclarer sa volonté soit *directement* par une révélation immédiate comme celle faite à Osée (si du moins l'on adopte ici l'exégèse des anciens); soit *indirectement*, en se servant d'un intermédiaire humain. C'est ainsi qu'une déclaration *divinement inspirée*, de saint Paul, nous apprend que l'époux baptisé peut quitter son conjoint païen qui refuse de cohabiter avec lui (I Cor., VII, 12-13); de même, les déclarations *infailliblement assistées* de l'Eglise, nous apprennent que dans d'autres circonstances, le mariage non sacramentel même consommé, et le mariage sacramentel non consommé, peuvent être dissous. Dans ces derniers cas, l'Eglise ne fait que déclarer avec autorité que l'intervention de Dieu s'exerce pour dissoudre tel mariage autre que le mariage sacramentel consommé. Son rôle est purement « déclaratif ». Il est celui d'une condition nécessaire. Les théologiens qui rejettent cette explication affirment que l'Eglise possède, en plus de la juridiction ecclésiastique qu'elle exerce en propre, une juridiction qu'elle exerce à titre de cause instrumentale, et en vertu de laquelle elle délierait avec autorité les obligations de droit divin qui naissent du mariage. Pour appuyer leur thèse, ils rappellent que lorsqu'elle enseigne les vérités de la foi, l'Eglise agit déjà à titre de cause instrumentale pour lier et obliger les consciences. Mais précisément, en proposant les vérités de foi, l'Eglise, à parler d'une façon stricte, n'agit pas comme une cause *instrumentale* pour lier les consciences; elle agit pour *déclarer* simplement, avec autorité, le message révélé, que nous recevons non sur l'autorité de l'Eglise, mais sur l'autorité immédiate de Dieu révélant, objet formel de la foi théologique.

5° *Les indulgences*. — Le problème de la distinction entre juridiction propre et juridiction instrumentale se pose encore à propos des indulgences. Elles remettent la peine temporelle du péché, non pas simplement au for ecclésiastique, mais au for divin. Tous les théologiens accordent que ce n'est pas en vertu du pouvoir sacramentel. Il reste que ce soit en vertu du pouvoir juridictionnel. Est-ce en vertu d'une juridiction instrumentale?

En tout cas, si l'on recourt à la juridiction, il ne faut pas lui demander de délier de la peine temporelle du péché à la manière dont elle délie de

l'excommunication, de la suspension, de l'interdit. C'est l'erreur d'un théologien de Paris, disciple de Scot, François Mairon († 1325), d'avoir fait cette confusion. Cajetan (*Quaestiones de thesauro indulgentiarum*, Quaesitum primum, nos II et III, Edit. leonina, t. XII, p. 359) a répondu qu'il ne faut pas mêler le for de la juridiction ecclésiastique extérieure dont relèvent l'excommunication, la suspension, l'interdit, et le for divin dont relève la peine temporelle du péché; et que, si le pape a pouvoir de délier toutes choses sur terre et dans le ciel, il ne s'ensuit pas qu'il puisse les délier d'une façon unique: en matières de choses extérieures, il délie par simple ordonnance, *solo jussu*; en matière de choses cachées, il délie par voie sacramentelle s'il s'agit du péché (quant à la faute et quant à la peine), et aussi par voie de réversibilité, de dispensation, en puisant dans le trésor des satisfactions du Christ et des saints, s'il s'agit de la seule peine temporelle du péché déjà pardonné. Mairon, comme plus tard Luther, bien que pour de tout autres raisons, aboutissent au même résultat: ils méconnaissent l'existence d'un trésor de satisfactions, laissé par le Christ à l'Eglise militante (Denz., nos 550, 757, 1541).

Quand le pape accorde indulgence de la peine temporelle, c'est toujours par voie de réversibilité, en dispensant le trésor des satisfactions superflues du Christ et des saints (Denz., n° 551) où les fidèles trouveront de quoi compenser ce qui manque encore à leurs bonnes œuvres. A la différence de l'excommunication, l'indulgence est donnée non par mode de *sentence*, mais par mode de *dispensation* (*Suppl.*, qu. 27, a 4, ad 3). Faudra-t-il faire appel, pour expliquer cette dispensation, à une juridiction instrumentale? Nous ne pensons pas. Il s'agit ici d'une communication, d'une réversibilité des *satisfactions*, et non pas des *mérites*. Or, saint Thomas le remarque, il n'est besoin, pour une telle réversibilité, que d'une simple désignation, en sorte qu'ici-bas n'importe quel fidèle peut transférer ses satisfactions sur un autre fidèle (*Suppl.*, qu. 26, a 1; qu. 27, a. 3, ad 2). Le Christ et les saints ont abandonné à l'Eglise militante leurs satisfactions superflues en lui laissant le soin de les dispenser, de les reverser, c'est-à-dire de désigner à qui elles doivent aller. Il nous paraît que cette désignation, ici encore, joue le rôle d'une condition nécessaire, se tenant du côté de la causalité matérielle, et qu'il n'y a nul besoin de recourir à une juridiction instrumentale. L'Eglise en prescrivant, en vertu de sa juridiction propre, les bonnes œuvres requises pour obtenir indulgence, désigne par là-même les sujets de l'indulgence. S'il s'agit des vivants, qui peuvent accomplir ces bonnes œuvres, l'indulgence, dit saint Thomas, les atteint *directement*; s'il s'agit des défunts, qui ne peuvent se soumettre aux conditions prescrites par l'Eglise, l'indulgence ne les atteint qu'*indirectement*, par une translation, dans le for des âmes séparées, de ce que nous offrons pour eux dans le for de la vie présente (*Suppl.*, qu. 71, a. 10; a. 12, ad 3). C'est pourquoi l'on dit que les indulgences sont données aux vivants par manière d'*absolution*, et aux défunts par manière de *suffrage*. Cf. *Cod. Jur. Can.*, can. 911.

Si l'on repousse ces explications, il faudra tenir que l'Eglise, en vertu de sa juridiction, intervient directement dans le for divin pour appliquer à la manière d'une cause instrumentale les satisfactions du Christ. Mais alors, si l'Eglise peut conférer instrumentalement, sans le sacrement de pénitence, l'effet du sacrement de pénitence, ne faut-il pas conclure qu'elle possède le « pouvoir d'excellence », qui, selon saint Thomas, n'a été donné par Jésus ni à l'Eglise, ni même aux apôtres ? Cajetan convient que la difficulté est grosse. Il répond que l'Eglise aurait le pouvoir d'excellence si elle conférait ainsi l'effet *total* d'un sacrement, mais non si elle ne confère qu'un effet sacramental *partiel* (*Quaest. de thesauro indulg.*, quaesit. IV, n^{os} 1 et VII, Edit. leon., t. XII, pp. 362 et 363). Mais est-il nécessaire de recourir à cette solution ?

6^o *Les vœux*. — Le vœu, promesse faite à Dieu relative à un bien meilleur, oblige en vertu du droit naturel, et de plus en vertu du droit divin positif : « Ce que tu as voué, accomplis-le ; il est meilleur de ne rien vouer que de faillir à son vœu » (Eccl., v, 3). Et pourtant l'Eglise, en certains cas, dispense des vœux. Aurait-elle, en plus de sa juridiction propre une juridiction instrumentale qu'elle exercerait au nom de Dieu ?

Ecartons d'abord le cas où ce qui est voué deviendrait, dans telles circonstances, manifestement illicite. Le vœu, qui toujours est relatif à un bien meilleur, saute alors de lui-même. C'est le cas de Jephté qui, s'il pécha par imprudence en formulant son vœu, pécha par impiété en l'exécutant (II-II, qu. 88, a. 2, ad 2).

Comment expliquer qu'un supérieur délie d'un vœu ? La réponse est dans saint Thomas, II-II, qu. 88.

D'abord, de par Dieu, je ne peux vouer à Dieu que ce qui m'appartient. Si je voue ce qui ne relève pas de moi, mon vœu est nécessairement conditionnel (a. 8, ad 1). Il ne vaudra pas s'il est contredit par qui de droit, c'est-à-dire par qui possède, sur moi ou sur les choses que je voue, une puissance dominatrice. Alors se produira une cassation, une annulation du vœu (*irritatio voti*). Elle sera directe quand elle tombera sur la manière dont j'ai disposé de moi-même, indirecte quand elle tombera sur l'objet dont j'ai disposé. Jusqu'ici nulle difficulté. Ajoutons que l'Eglise annule les vœux selon ce procédé, quand, par exemple, elle décide d'avance que les vœux émis dans telles conditions (crainte, âge prématuré, etc.) seront invalides.

Venons à la solution du vœu par mode de dispense et de commutation.

Certains ont pensé que le cas était le même que précédemment. Tout vœu serait conditionnel. Il vaudrait dans la mesure et pour le temps où il serait approuvé par le supérieur. Ce dernier même, en procédant de façon arbitraire, pourrait, nous ne disons pas licitement, mais validement suspendre le vœu, et l'inférieur pourrait alors demeurer sans remords. Saint Thomas rejette cette thèse (a. 12, ad 2).

Dans le cas de dispense ou de commutation, il s'agit non plus d'un vœu conditionnel, mais d'un vœu absolu. D'autre part, les circonstances ne sont pas telles qu'il soit évident, aux yeux de tous, ou aux yeux de quelques

sages, qu'elles lèvent par elles seules le vœu, comme dans le cas de Jephté. Chaque fois qu'il y a dispense totale, ou dispense partielle c'est-à-dire commutation, l'Eglise intervient avec autorité pour dissoudre un vœu valide et déjà en exercice. Elle fait usage d'une puissance juridictionnelle et non, comme pour la simple cassation, d'une puissance dominative. Et comme la juridiction est donnée pour édifier et non pour détruire et qu'elle ne peut être valide ni pour ordonner le péché qui déplaît à Dieu, ni même pour interdire les vœux absolus et en exercice, qui plaisent à Dieu, le prélat qui arbitrairement, c'est-à-dire sans cause juste, lèverait de tels vœux agirait non seulement illicitement, comme plus haut, mais invalablement (cf., a. 12, ad 2).

A quel titre intervient l'Eglise ? Elle a mission, dit saint Thomas, pour *juger avec autorité de ce qui, dans telles circonstances, est plus vertueux et plus agréable à Dieu*. (Cf. loc. cit.). Mais alors pour dispenser avec autorité du vœu qui est de droit naturel et de droit positif divin, ne faut-il pas qu'elle ait, au moins instrumentalement, une autorité capable d'annuler le droit naturel et le droit positif divin ? Non, dit saint Thomas. L'Eglise prononce, avec autorité, que ce qu'on avait voué comme un bien meilleur est devenu *hic et nunc*, ou mauvais, ou inutile, ou contraire à de plus grandes choses, et que le vœu, de ce fait, perd ce qui le rendait agréable à Dieu (a. 10). En d'autres termes, de même que, dans l'ordre civil, la dispense ne s'attaque pas à la loi en elle-même, mais fait que ce qui tombait sous la loi cesse, dans un cas particulier, d'y tomber, « *cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanae non obediatur... sed fit ut hoc quod erat lex non sit lex in hoc casu* », ainsi, quand l'Eglise dispense d'un vœu, elle déclare authentiquement que ce qui tombait sous le vœu cesse d'y tomber, que ce qui était matière apte d'un vœu cesse de l'être. Elle ne touche ni à un précepte de droit naturel, ni à un précepte de droit positif divin, mais elle délimite, quant à l'extension ou quant à la durée, l'obligation née de notre humaine décision, qui n'a pas pu tout peser, car notre providence est courte : « *Fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo, cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto juris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere* » (a. 10, ad 2). Cette délimitation, cette détermination est faite avec autorité : « *In commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati autoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum* » (a. 12). Il ne s'ensuit pas pour autant, dit Billuart, que le vœu ait été conditionnel : « *Licet... conditio subintelligatur respectu irritantis, non tamen respectu dispensantis — nisi intelligas: quando subest justa causa dispensandi* » (*De voto*, dissert 4, art. 8, § 5, dico 7^o).

C'est donc la pensée de saint Thomas que la juridiction de l'Eglise intervient ici sur le plan de la causalité matérielle, pour déterminer l'objet du vœu. L'Eglise use du pouvoir que nous avons appelé « déclaratif ».

Quant aux vœux solennels de religion, quelle que soit la manière dont on les interprète, il est possible d'expliquer, sans faire appel à une juridiction instrumentale, que les papes en puissent dispenser, en recourant par exemple à une explication du genre de celle que nous venons de donner. Et si l'on regarde la solennité des vœux comme de droit ecclésiastique (« voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiae est inventa », Boniface VIII), la question est encore plus facile.

Conclusions. — Si nous n'avons pas erré en ces matières, certes difficiles, si nous avons compris correctement la nature des interventions de l'Eglise que nous venons de passer en revue, il résultera de cette trop longue note qu'il n'est ni indispensable, ni utile, de recourir, comme le font cependant plusieurs théologiens contemporains, à l'hypothèse d'une juridiction « instrumentale », à laquelle nous reprochons de se confondre soit avec le pouvoir d'ordre, soit même avec le « pouvoir d'excellence » que saint Thomas réserve au seul Christ, à l'exclusion de l'Eglise et des apôtres eux-mêmes. Le pouvoir juridictionnel de l'Eglise ne nous paraît jamais intervenir à titre de cause strictement instrumentale. Il intervient toujours comme un principe d'initiative, tantôt pour « déclarer » des décisions immédiatement divines (définitions dogmatiques ou simplement infaillibles, dispenses de vœux, annulations de certains mariages), tantôt pour promulguer de son chef des décisions ecclésiastiques, dont certaines pourront conditionner la production d'une action divine soit sacramentelle (détermination ultime de la matière et de la forme de certains sacrements; apposition de conditions de validité au mariage sacramentel), soit extrasacramentelle (détermination des conditions de l'indulgence; détermination du mode d'élection valide du souverain pontife).

Bibliographies

Antiquité et Christianisme.

CHARLES FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique. J. Vrin, 1937, 190 pages.

« Il faut, par la raison, adoucir le malheur », disait Malherbe dans un sonnet sur la mort d'un gentilhomme. Ce précepte, les anciens le pratiquèrent au point d'ériger la consolation au rang de genre littéraire. Elle avait ses lois, son répertoire d'arguments et ses thèmes propres, dont la fourniture, en rivalisant d'ingéniosité, les rhéteurs, les prédicateurs populaires et les philosophes des écoles les plus diverses. Chez les Grecs, le maître de la consolation fut l'académicien Crantor (330-268); chez les Romains, Sénèque est sans conteste le plus illustre des consolateurs. M. Favez le connaît bien, et il connaît aussi parfaitement la consolation latine païenne puisqu'il a publié successivement, de Sénèque, la « *Consolatio ad Helviam* » (1918) et la « *Consolatio ad Marciam* » (1928). Et c'est sans doute Sénèque qui l'a conduit aux consolateurs chrétiens et l'a amené à écrire sur eux l'étude générale qui manquait encore et qu'il était plus que tout autre capable de réussir.

Comme consolations chrétiennes, M. Favez mentionne et prend comme sujet d'étude, le « *De mortalitate* » de saint Cyprien; deux lettres de saint Ambroise et quatre oraisons funèbres, dont deux consacrées à Satyrus, le frère de l'évêque, et les deux autres aux empereurs Valentinien et Théodose; dix lettres de saint Jérôme; enfin une épître et le carmen XXXI de saint Paulin de Nole. On remarquera que le nom de saint Augustin ne figure pas parmi ces consolateurs chrétiens. N'aurait-il pas dû pourtant y avoir sa place avec la lettre XCII qui est une réponse à une dame du nom d'Italica? Cette dame vient de perdre son mari et elle demande expressément à l'évêque une « *consolatio* ». Saint Augustin satisfait son désir et lui écrit: « *consolatur te... fides et spes tua et ipsa caritas* ». Et entre autres motifs de consolation il développe cette considération, bien augustinienne, que les deux époux, dans le ciel, auront le bonheur de mieux se connaître. Après quoi, il s'attarde dans une polémique sur

la manière dont nous connaissons Dieu dans le ciel.

Les premiers chapitres de la « *Cité de Dieu* », le dixième en particulier, où saint Augustin s'efforce de consoler ceux qui déplorent la mort de nombreux chrétiens victimes du sac de Rome, auraient pu aussi fournir matière, me semble-t-il, à des comparaisons instructives avec les autres consolations. D'autant que, par son dessein, le « *De civitate Dei* », n'est pas sans offrir quelque analogie avec le « *De mortalitate* » de saint Cyprien.

Mais cela n'aurait sans doute modifié en rien les résultats obtenus par M. Favez, qui sont des plus précieux pour la connaissance de la littérature latine chrétienne.

L'auteur, dans la première partie de son ouvrage montre avec beaucoup de sagacité et de méthode comment se manifeste l'influence de la tradition païenne dans les consolations des auteurs chrétiens. Au terme de cet examen, qui porte sur la forme et les idées, il formule la conclusion suivante: « Non seulement les auteurs chrétiens ont accepté le cadre général que cette tradition leur offrait, mais ils lui ont emprunté un certain nombre d'arguments, n'hésitant même pas à recourir à celui qu'elle tire de l'excellence de la raison humaine » (p. 77). Toutefois, M. Favez nous met sagement en garde contre les exagérations où pourraient nous entraîner les comparaisons avec les auteurs païens. Il montre bien, par exemple, comment le plan habituel et la consolation est modifié par le désir « de glorifier Dieu ou d'édifier, d'exhorter et d'instruire »; comment, dans le domaine de l'idée, l'influence païenne se révèle en somme plus extérieure que profonde. Ces observations, formulées après un examen très serré des textes, ont pour nous un intérêt qui dépasse même le sujet traité par M. Favez: elles nous donnent de ce que fut l'humanisme des Pères une image exacte et nuancée.

Cette image se complète et se précise au cours de la deuxième partie, qui traite de l'influence du christianisme dans les consolations. Là, M. Favez étudie les reminiscences et citations bibliques, l'éloge du mort, l'opposition aux idées païennes, l'importance du sentiment, la conception chrétienne du regret et de la mort, le recours à la

pensée de la résurrection et de la vie éternelle. Qu'est-ce que la mort, par exemple, pour les consolateurs chrétiens ? Le vocabulaire qu'ils emploient pour en parler et dont les termes les plus caractéristiques sont réunis à la page 156 est du plus grand intérêt : *arcessitio*-appel ; *profectio*-départ ; *transitus*-passage ; *dormitio*-sommeil, etc. Ce que M. Favez relève avec le plus d'insistance dans cette partie de son livre, c'est l'importance que prend le sentiment chez les consolateurs chrétiens. Rien, chez eux, d'un intellectualisme intransigeant, d'un froid stoïcisme. Comme ils comprennent la douleur ! Comme ils sympathisent aussi ! Enfin, conclut M. Favez, c'est l'« atmosphère divine et surnaturelle qui donne, plus que tout le reste, son originalité à la consolation latine chrétienne et la distingue le plus nettement de la consolation païenne ».

L'idéal, pour rendre compte d'un tel ouvrage, serait de le citer longuement. On pourrait alors non seulement mieux juger de la richesse du texte, mais encore constater que M. Favez est dans la tradition de ces humanistes et savants qui exposent les résultats de leurs recherches dans une langue toujours agréable et d'une parfaite clarté.

Me permettra-t-on, après ces considérations, de formuler un vœu ? C'est que M. Favez fasse, pour la première oraison funèbre *De excessu fratris Satyri* de saint Ambroise ce qu'il a si heureusement et utilement réalisé pour les consolations de Sénèque : qu'il nous donne une édition commentée de ce discours, une édition à l'usage des élèves de lycées aussi bien que des étudiants universitaires. Elle leur permettrait de se familiariser avec un des plus beaux textes de notre littérature chrétienne. M. Favez dispose déjà pour un tel travail d'une riche documentation. Peut-être pourrait-il encore élargir son commentaire en tenant un plus grand compte qu'il ne fait de Pline le Jeune, dont le nom, si je ne me trompe, ne paraît qu'une fois dans son livre. Pline, qui a écrit de nombreuses lettres à l'occasion de deuils et pour faire l'éloge de disparus, a bien souvent développé les thèmes propres à la consolation ; et l'on observe chez lui un effort très sensible vers l'originalité, un souci constant de renouveler des thèmes rebattus et une grande délicatesse de sentiment. La comparaison entre certaines de ses lettres et les consolations chrétiennes serait assurément des plus fécondes. M. Favez affirme, par exemple, page 113, qu'« il ne viendrait pas à l'esprit des consolateurs païens de relever les défauts à côté des qualités. Les consolateurs chrétiens, ajoute-t-il, n'hésitent pas à le faire ». Cependant le païen Pline, en faisant l'éloge de Silius Italicus (Epist. III, 7) n'avait-il pas déjà, avec

beaucoup de franchise, mentionné les défauts à côté des mérites ?

Ernest Dutoit.

RÉGIS JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, Paris, 1931, 210 p. in-8°.

M. Jolivet compare la pensée grecque et la pensée chrétienne touchant l'origine du monde et le problème du mal, Aristote et saint Thomas sur la première question, Plotin et saint Augustin sur la seconde. Ce sont donc des penseurs éminemment représentatifs des grandes tendances de l'esprit humain dont on affronte ici les doctrines, et sur des problèmes qui sont parmi les plus graves.

On ne résume pas un exposé si dense, et dont toutes les étapes sont marquées par l'étude critique de très nombreux textes. En ce qui concerne la première partie, notons qu'il n'y a pas lieu de tant s'étonner qu'Aristote n'ait pas eu l'idée d'un commencement absolu de l'être du monde, de la création *ex nihilo*, puisque les augustiniens médiévaux eux-mêmes, tout favorisés qu'ils soient par l'apport du christianisme, n'arrivent pas à saisir le point de vue formel de saint Thomas sur la possibilité de la création *ab aeterno* : « ils transposent infatigablement la doctrine si métaphysique de saint Thomas dans le plan physique » (p. 13), ne parvenant pas à concevoir la création autrement qu'un *devenir*, à la manière d'Aristote pour qui « commencer, c'était toujours être engendré » (p. 9). « Le génie de saint Thomas a été de distinguer éternité et nécessité, et si, par là, il a transformé à fond... l'aristotélisme historique, il ne l'a fait qu'en s'appuyant sur la doctrine même d'Aristote » (p. 13).

Inversement, « si saint Augustin emprunte... à Plotin des matériaux nombreux, c'est pour leur imposer une forme, ou les organiser selon un esprit qui sont non seulement étrangers, mais contraires aux directions les plus marquées de la doctrine plotinienne » (p. 101). M. Jolivet analyse avec finesse l'impression de Plotin sur Augustin au commencement et dans la suite de sa carrière. « Au moment de sa conversion, l'influence néoplatonicienne s'est exercée sur Augustin à la manière d'un choc. Elle a consisté plutôt à précipiter une évolution commencée bien avant, et à donner une forme à des intuitions qui jusque-là n'arrivaient pas à se préciser. Elle n'a pas agi par lente pénétration, et Augustin paraît prêter à Plotin beaucoup plus qu'il n'en a alors effectivement reçu » (p. 113). Si, à ce témoignage des Con-

fessions qui date des environs de 399 et porte sur une lecture des néoplatoniciens faite en 386, on compare la position de saint Augustin dans le *De natura boni*, postérieur à 404, on s'aperçoit que « quand il revint à la doctrine plotinienne, pour la juger à la lumière de la foi chrétienne retrouvée, il remarqua mieux tout ce qu'elle contenait d'incompatible avec les données de la foi, selon laquelle la matière est une création de Dieu, et, à ce titre, belle et bonne, selon son degré d'être, comme tout ce qui est et vient de Dieu » (ib.), contrairement à la pensée de Plotin.

Une conclusion d'ensemble sur l'hellénisme et le christianisme clôt avec ampleur ce débat en le situant dans la lutte historique qui mit aux prises l'esprit païen et l'esprit chrétien pour la domination de la culture, et en jugeant cette bataille même du point de vue des progrès de la pensée humaine vers la vérité. « Le platonisme et l'aristotélisme, en tout ce qu'ils ont de viable, ne se sont survécu et ne se sont développés qu'à l'intérieur de la pensée chrétienne. Laissés à eux-mêmes, ils n'étaient même pas capables de sauvegarder tant de vérités qu'ils avaient découvertes ou magnifiquement exploitées, parce que, faute d'une notion parfaitement pure de Dieu et d'une doctrine intelligible de l'univers, ils portaient en eux un principe d'instabilité et de ruine. Au contraire, par leur incorporation au droit commun de la pensée chrétienne, ils ont acquis une valeur d'immortalité » (p. 198).

On voit que cette étude, étouffée de science critique, n'en est pas pour autant étouffée, mais ouvre de larges horizons sur les vicissitudes de la pensée humaine.

Léon Barbey.

Philosophie de la culture.

G. FESSARD, *Pax nostra*; examen de conscience international. Ed. Grasset, Paris, 1936.

En pesant bien ses mots, en éliminant toute exagération, il faut dire que ce livre est une libération. Souhaitons seulement que son titre latin ne rebute pas les lecteurs nombreux qu'il mérite.

Libération. Tout le monde sent bien qu'il y a un noyau de vérité et un grain de justice dans le nationalisme, un noyau de vérité et un grain de charité dans l'internationalisme. Mais cette facile constatation n'aboutit trop souvent qu'à l'indifférence: impossible, dit-on, de se prononcer, les poids sont égaux sur les plateaux de la balance; ou qu'à la résignation à une solution imparfaite: on s'incruste dans l'une des deux positions par pur élan affectif, laissant insatisfait le besoin de voir

clair et la soif d'agir en pleine droiture. La force démonstrative de cet ouvrage tient à ce que l'auteur commence par entrer à fond dans la peau de chacun des partenaires. Avec une clairvoyance et une loyauté rares, il ne craint pas de mettre en évidence tous les motifs à l'appui de chaque position; à ce point que, par moment, on se demande s'il parviendra ensuite à se dégager de l'emprise de l'une et de l'autre. Puis, d'une logique irrésistible, il va jusqu'au bout des deux sillons pour y trouver qu'en fin de compte le pacifisme est l'ennemi de la paix et le nationalisme, l'ennemi de la nation. Or c'est là tout autre chose qu'un jeu de paradoxes, et l'on sent qu'il faut en sortir.

La plus grande part de l'œuvre est consacrée à la recherche positive des attitudes où la justice et la charité soient observées intégralement dans les rapports entre les nations aussi bien qu'entre les individus.

La force persuasive de l'ouvrage réside sans doute dans la manière d'exposer et de sentir ces problèmes. Ce ne sont pas seulement des thèses qui s'entrechoquent, mais toutes leurs résonances et leurs adhérences affectives sont évoquées et amenées à la lumière avec une lucidité qui justifie le sous-titre d'examen de conscience international.

Les événements qui se sont succédés sur le théâtre politique depuis la parution de ce livre n'ont fait qu'en accuser la justesse et l'opportunité. Il est urgent en particulier que les catholiques qui veulent honnêtement s'éclairer dans ces débats embrouillés d'erreurs et de passions, lisent et méditent ces pages lumineuses et, je le répète, libératrices.

Léon Barbey.

MAX LAMBERTY, *Le rôle social des idées*; esquisse d'une philosophie de l'histoire contemporaine. Editions de la Cité chrétienne, Bruxelles, 1936. 280 p.

Les idées mènent le monde. M. Lamberty tente d'illustrer à nouveau ce lieu commun à propos de la formation de l'Etat moderne, à propos de la guerre de 1914, du traité de Versailles, du fascisme, du national-socialisme et du bolchévisme. « Concevoir l'histoire comme un immense effort des peuples pour réaliser, dans la vie collective, les idées jugées vraies, ainsi que les valeurs que celles-ci impliquent ou reconnaissent » (p. 244): le sujet est aussi vaste que séduisant. On regrette pourtant que la démonstration manque de rigueur et d'informations. Il est difficile par exemple, d'être satisfait par une histoire contemporaine de la nation allemande où ne figure pas même le nom de Fichte, prophète de la prétendue mission salvatrice de l'Allemagne dans l'humanité mo-

derne. Mentionner tout juste Bakounine, omettre Herzen, c'est renoncer à comprendre Lénine et son équipe. L'auteur, il est vrai, peut soutenir que les idées-forces sont plutôt des tendances que des concepts scientifiquement mis au point et que les masses ne se soucient point d'exégèse. C'est exact. Mais on est en droit de le demander à qui veut faire une philosophie de l'histoire.

Léon Barbey.

Médecine et Morale.

CH. POLLOI, prêtre, *Aux infirmières, méditations*, 180 p.

R. BOIGELOT, S. J., *L'infirmière et sa mission dans le monde moderne*, 244 p. Editions Castermann, 13 fr. franç. le vol.

Les bons livres de morale et de spiritualité professionnelles vont aujourd'hui se multipliant. Le développement de la profession d'infirmière a déterminé des théologiens comme le P. Creusen (*Quelques problèmes de morale professionnelle*, Paris, Desclée de Brouwer), des médecins comme le D^r Biot, de Lyon (*Au service de la personne humaine*, Joigny, édit. Julliez), des religieuses hospitalières comme l'auteur du petit livre: *Au chevet de la souffrance*, à traiter des grandeurs de la tâche de l'infirmière, de ses responsabilités, de l'esprit surnaturel qui doit animer l'infirmière chrétienne, des problèmes moraux et des cas de conscience délicats devant lesquels la met parfois l'obligation d'assister des médecins incroyants pour qui sont nulles et non avenues les exigences de la morale chrétienne. A cet égard, les deux petits livres qui viennent de paraître aux éditions Castermann se complètent heureusement.

Les méditations de M. l'abbé Ch. Polloi (la « prière d'insérer » parle de plusieurs auteurs et il vient spontanément à l'esprit de lire *πολλοί*) rappellent d'abord à la lectrice « recueillie » les vertus de son état et comment elle doit chercher l'union de Jésus et à Marie dans l'exercice de sa profession. Une deuxième partie l'aide à sanctifier chaque jour de la semaine par la dévotion au Saint-Esprit, aux anges, à saint Joseph, au Très Saint-Sacrement, à la Passion, à la Sainte Vierge, à la Trinité. La troisième partie est une retraite d'inspiration mariale sur la vocation, le rôle et l'influence de l'infirmière. Le style est simple, direct, plein d'onction. Livre à recommander aussi aux personnes qui soignent des malades en famille.

L'infirmière et sa mission dans le monde moderne est un recueil de conférences déontologiques à l'usage, non des plus jeunes élèves mais de celles qui achèvent leurs études et des infirmières déjà diplômées et en exercice. Quatre parties.

La première contient des considérations sur la beauté de la profession d'infirmière et les qualités qu'elle demande. La deuxième en explique les vertus propres: obéissance au médecin, dévouement au malade. La troisième examine les principaux problèmes d'ordre moral sur lesquels l'infirmière a le plus besoin d'être instruite pour décider, par exemple, dans quelle mesure et quelles conditions elle peut collaborer — ou doit refuser de prêter son concours — à certaines opérations chirurgicales, quels conseils elle peut donner aux malades ou aux personnes qu'elle visite pour les détourner de pratiques réprouvées par la morale et les aider à résoudre chrétiennement leurs difficultés. Pour mettre l'infirmière à même de convaincre par des raisons d'intérêt, d'utilité et d'hygiène, les personnes moins sensibles aux arguments de philosophie ou de théologie morale, l'auteur a tenu à faire entendre, à côté des moralistes, les médecins qui, au nom même de leur science, concluent dans le même sens, au sujet par exemple des interruptions de grossesse, des pratiques anticonceptionnelles. Le D^r Gutche-neere et le D^r Clément sont surtout abondamment cités: choix excellent. La quatrième partie traite des devoirs et des droits qui découlent de l'exercice de la profession d'infirmière: esprit de confraternité, discrétion et secret, honoraires. A propos du secret, il semble que l'auteur aurait opportunément tenu compte du petit livre du D^r Joseph Okinczyc, *Humanisme et médecine*, qui renouvelle la difficile question du secret professionnel médical, en s'efforçant de montrer que le secret absolu est « constitutif de l'exercice de la médecine ». Il faut se ranger à son avis ou infirmer ses raisons. Les infirmières qui auront lu et médité les pages du P. Boigelot sauront résoudre les problèmes qui se présentent à elles le plus ordinairement. Pour les cas particulièrement difficiles elles sauront qu'elles doivent chercher un supplément de lumières auprès d'un moraliste qualifié ou d'un prudent directeur. Les prêtres qui les conseillent trouveront là un excellent résumé des questions qu'ils doivent personnellement approfondir à l'aide d'autres travaux, pour exercer avec compétence et avec fruit ce ministère aussi important que délicat.

Benoit Lavaud, O. P.

Institutions religieuses.

LÉON SAVARY, *La Chartreuse de la Valsainte*. Ed. Victor Attinger, Neuchâtel et Paris, 1937, 128 pages.

Il y a plusieurs modes littéraires d'introduire un couvent dans un livre. M. Savary n'a pas choisi celle qui se rattache à Chateaubriand, peignant

les vieilles pierres et les moines vénérables d'une touche trop superficielle à notre gré. Pas d'avantage la manière de Huysmans, plus documentairement exacte, mais dominée par l'histoire du moi de l'auteur. Encore moins celle de Roger Verdel, qui réussit une brillante évocation des fastes du Mont-St-Michel, mais en marge d'un roman assez banal qui se déroule « sous les pieds de l'Archange ».

La chartreuse de la Valsainte et ses habitants ne sauraient être pour M. Savary une matière à littérature. Il les estime trop pour consentir à « user » d'eux, serait-ce pour la gloire des lettres : il les connaît trop pour s'imaginer qu'ils gagneraient à quelque embellissement de langue ou d'intrigue.

M. Savary a rencontré au XX^e siècle les fils de saint Bruno et il les présente aux hommes du XX^e siècle. C'est un témoignage. Il le rend en un style assez musclé pour plaire aux lecteurs de ce temps, assez pur aussi pour ne les point distraire de ce qu'il propose à leur attention, l'exemple d'une humanité supérieure donné par ces moines chrétiens. Entendons bien par style non seulement le métier qui joue habilement des mots, mais le style de l'œuvre, sa construction et l'atmosphère qui y règne, comme on parle d'un style en architecture.

Pour présenter cette gloire du catholicisme romain dans la collection hospitalière des « Institutions et Traditions de la Suisse romande », notre ami a su prendre le ton juste en ne cherchant qu'à faire une œuvre vraie. Il y est parvenu par une étude objective de la spiritualité et de la liturgie cartusiennes, et ce ne sera pas le moindre étonnement pour beaucoup de constater que ce laïc y prend un visible plaisir et y montre une allègre virtuosité. L'amour transforme tout ce qu'il touche, dit un docteur de l'Eglise dont M. Savary n'aura pas de peine à me rappeler le nom qui m'échappe en ce moment ; parce qu'il aime la chartreuse, M. Savary en a parlé avec le tact discret qu'on y prise à l'égal d'une vertu, et avec une compréhension que la ferveur de ses sentiments semble avoir plus que jamais affinée.

Sa conclusion sera la nôtre et, nous en sommes certain, celle des lecteurs que nous lui souhaitons nombreux : « Dans le désarroi du monde, on comprend mieux encore qu'aux époques de paix, l'attrait de la règle cartusienne. C'est un absolu. Mais beaucoup d'âmes ardentes sont lasses du relatif. C'est une discipline, mais beaucoup d'âmes fortes sont excédées de la licence. C'est une foi, mais beaucoup d'âmes droites sont dégoûtées de l'incrédulité. C'est un immense espoir, mais beaucoup d'âmes avides ont rejeté le doute. »

Léon Barbey.

YVONNE ESTIENNE, *Les Trappistines ou Cisterciennes de la stricte Observance*, 1 vol., in-8°, 396 p., 8 illustrations hors texte, Desclée de Brouwer, Paris, 20 fr. (argent français).

Ce livre est destiné aux laïcs. Il prétend faire connaître aux gens du monde la vie, la spiritualité, la raison d'être et les bienfaits de l'Ordre religieux le plus inconnu, sinon le plus méconnu, celui de la Trappe féminine. Si la règle est sévère, elle ne manque pas d'amour, et rien n'est pénible qui est aimé. Ce livre est réconfortant. Dieu ne peut abandonner un monde où sont implantés, dans tous les continents, des monastères peuplés de telles orantes et de telles pénitentes. L'auteur déclare qu'elle a tenté « de tendre un doigt indicateur vers une des sources sûres de régénération pour notre monde contemporain ». Le R^{ve} P. Abbé général des Cisterciens S. O. s'est plus « à rendre hommage à la conscience » avec laquelle l'auteur s'est acquittée de sa tâche, à la sûreté de sa documentation, à la fidélité de sa présentation, à la bienfaisance de la lecture de ce livre. Que pourrions-nous ajouter à ce témoignage autorisé.

Eugène Dévaud.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Les Sœurs des prisons*. Collection « Les grands Ordres monastiques et les Instituts religieux », 1 vol., 316 p., Grasset, Paris, 15 fr. (argent français).

« J'étais prisonnier et vous m'avez visité. » Jusqu'à la Révolution française, les fidèles de toute catégorie ont assiduellement visité Notre Seigneur dans les hôtes criminels et vicieux des cachots et des bagnes, car, leurs fautes mises à part, ils reproduisaient les traits de Jésus en prison, condamné comme un malfaiteur. La raideur bureaucratique des administrations n'autorise plus la pratique de cette œuvre de miséricorde. La charité chrétienne a trouvé un détour dont a usé la subtile compassion féminine : des jeunes filles pures se sont enfermées parmi les plus viles et les plus souillées des créatures, par amour pour le Christ, se souvenant que celles-ci avaient aussi coûté la chair de l'Incarnation et le sang de la Rédemption. Ce livre retrace l'histoire des Sœurs des Prisons en France. Il est profondément émouvant ; il fait du bien, car il nous fait honte de notre médiocrité bourgeoise, nous montrant de quel amour peut être aimé le Sauveur qui est venu d'abord pour sauver les pécheurs, qui s'est choisi un brigand pour entrer avec lui dans le paradis, le jour de sa mort. Les sœurs des Prisons ont été remplacées par du personnel laïque ; les droits

de l'homme l'exigent, paraît-il; elles ne se rencontrent plus qu'en quatre prisons, à Paris; mais elles ont nombre de refuges pour détenues libérées, des établissements pour vicieuses et jeunes délinquantes. Où le péché abonde, la charité tend à surabonder; elle surabonderait ici si les vocations étaient plus nombreuses. Je souhaite que ce livre soit beaucoup lu. Il est admirablement écrit.

Eugène Dévaud.

ERNESTINE LE COUTURIER, *La Visitation*, collection « Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux ». 1 vol 280 p., Grasset, Paris, 15 fr. (argent français).

Deux parties: les origines de l'Ordre, l'exposé minutieux de la règle et des coutumes visitandines. De la mort de la Mère de Blonay à nos jours, presque rien: la canonisation des fondateurs, les épreuves de la révolution; et c'est juste, car les monastères ont gardé pieusement et fidèlement, sans réforme ni adaptation, les constitutions et les usages des premières communautés. L'auteur, nous dit-on, a rectifié, chemin faisant, « maints préjugés courants », entre autre celui-ci que j'ai remarqué: que saint François de Sales n'eut jamais l'intention d'établir une congrégation vouée ni au soin des malades ni à l'éducation de la jeunesse féminine. Il a voulu conduire à la perfection des personnes qui ne pouvaient s'adonner aux pratiques des macérations extérieures en usage dans les Ordres contemplatifs de son temps et leur a prescrit un ascétisme intérieur et un « état de prière » qui ne sont pas moins crucifiants, en un mot transformer ses Philothées en Théotimes, passer de la vie dévote aux sommets de l'amour de Dieu; l'exquise urbanité des couvents de Visitation et l'onctuosité de leur psalmodie sur trois notes ne doit point nous induire en erreur sur la rudesse de la croix que choisissent les postulantes et qu'elles gardent sur leur cœur de jour et de nuit.

Eugène Dévaud.

Pédagogie.

R. P. V. HONNAY, S. J., *Humanisme et livres de choix*, 425 p. collection « Les problèmes d'éducation », Desclée de Brouwer, 20 fr. (argent français).

Il est difficile de résumer, en quelques lignes un livre aussi dense. Il s'adresse au public cultivé sorti des collèges classiques et prétend être un guide sûr et relativement complet d'une « éducation de soi-même par soi-même ». L'un des buts du collège n'est-il pas de former des lecteurs sérieux? Et qui pourrait penser que la perfection-

nement de l'esprit est terminé, quand on a son baccalauréat en poche? On pourrait soutenir que c'est alors qu'il commence et que les études n'ont que posé les conditions d'un développement humain et chrétien qui se continue toute la vie. Guide complet: l'auteur part justement d'une analyse très détaillée de l'homme, et pour chacun des éléments rentrant dans sa définition, indique les maîtres-livres qui apporteront sur ce point, lumière, force et soutien; ce guide est complet, non en ce qu'il signale tous les livres parus sur un sujet, mais en ce qu'il envisage tous les aspects de l'homme, en son être et en son agir, pour faire connaître les ouvrages (et quelques articles importants, facilement accessibles) qui le rendront plus hautement humain, plus fermement chrétien. Guide sûr: les œuvres recommandées constituent vraiment un surchoix exquis et substantiel de ce qui a paru dans la librairie française ces dernières années. Voici au reste comment l'auteur révèle son intention: cette bibliographie « se propose pour objet la formation générale de l'homme et du chrétien selon toute son ampleur, en visant à atteindre efficacement celle-ci dans chacune de ses composantes: valeurs intellectuelles, pour l'esprit; valeurs spirituelles, pour le cœur; et, relativement à la volonté, valeurs d'action pleinement féconde ou de prosélytisme catholique »; en somme un directoire de culture personnelle. Le R. P. Honnay ne se contente pas d'établir une liste de titres avec une appréciation plus ou moins pertinente et générale; il note quel perfectionnement précis la personne peut en attendre et souvent dans quel esprit et sous quel angle il faut lire. Encore faut-il savoir lire, et les conseils que donne le R. P. pour devenir « un lecteur d'élite » méritent d'être méditées par tous les jeunes des classes supérieures de nos collèges et des universités, de leurs professeurs aussi. Ceux-ci profiteront particulièrement de cette « anthologie d'humanisme » philosophique et littéraire, d'environ soixante pages, qui constituent un solide traité de la pédagogie de l'enseignement secondaire classique. On ne s'étonne pas des illustres approbations qu'a reçues cette œuvre magistrale, fruit d'une immense érudition, d'un rude labeur et d'une vigoureuse pensée.

Eugène Dévaud.

FRANÇOISE DERKENNE, *Pauline Kergomard et l'Education nouvelle enfantine*. 1 vol., 200 p., collection « Les Sciences et l'Art de l'Education ». Les Editions du Cerf, Paris, 12 fr. (arg. français).

C'est dans les deux volumes de M^{me} Kergomard sur *L'Education maternelle à l'Ecole*, que j'ai

quant à moi, fait mon « éducation » de pédagogie infantine, il y a plus de 30 ans. Et lorsque j'eus l'occasion, en 1908, de discuter des *Case dei Bambini*, avec M^{me} Montessori elle-même, je pouvais m'appuyer sur les solides connaissances acquises auprès de son émule française, qu'elle ne semblait guère connaître. Depuis, on a beaucoup vanté Montessori, en France, et Decroly; on a négligé très injustement celle qui avait réalisé, dans ce pays, la plupart des idées utiles lancées un quart de siècle plus tard, avec une moindre notion de la réalité et beaucoup plus de bavardage. La France officielle qu'elle avait fidèlement servie semble avoir totalement oublié M^{me} Kergomard. Il appartenait à la collection du Cerf de rappeler son nom; à une éducatrice catholique de reprendre ses idées, qui sont les nôtres si facilement, inspirées de quelque esprit chrétien. J'en sais gré à M^{lle} Derkenne, que la compétence et l'expérience désignaient pour exposer avec tant d'exactitude et de charme une pédagogie dont la caractéristique est le bon sens et le flair maternel de l'âme de l'enfant. Peut-être l'auteurs'est-elle trop attachée à confronter les textes de M^{me} Kergomard avec ceux des pontifes les plus encensés de l'« éducation nouvelle »; ce souci rentrait dans le programme inscrit dans son titre même; je le trouve excessif. Il est des idoles qui ne subsistent encore que par le culte révérentiel que nous leur vouons, qui ne nous honore guère et dont elles ne nous savent aucun gré.

Eugène Dévaud.

E. LOUSSE et J. ROLAND, *Histoire de la civilisation des temps modernes*. Ed. Wesmæl-Charlier, S.A., Namur, 1936.

Adaptation d'un manuel scolaire écrit en flamand par le premier des deux auteurs, cet ouvrage est destiné aux classes supérieures de l'enseignement secondaire. Il vise judicieusement à dégager les grandes lignes et le sens des faits plutôt qu'à en énumérer le détail. Après un aperçu des divisions politiques de l'Europe au milieu du XV^e siècle il étudie principalement l'Etat corporatif, le mercantilisme, la Renaissance et le Baroque, la Réforme et la Contre-Réforme. On distingue, à ces seuls titres de la première partie, le souci de centrer les événements touffus de cette période autour de quelques traits caractéristiques de la politique, de l'économie, de la culture et de la religion. La deuxième partie présente dans le même dessein la seconde moitié du XVII^e siècle et le XVIII^e autour de ces trois pivots: monarchie absolue, Colbert et Adam Smith, baroque et philosophisme. L'intelligibilité de ce plan est le grand

mérite pédagogique de l'ouvrage. Signalons aussi des cartes abondantes et très lisibles.

Léon Barbey.

EDWARD MONTIER, *Des amis pour le cœur et pour l'esprit*, 1 vol., 256 p., Spès, Paris, 15 fr. (argent français).

Qui veut combler un adolescent que le baccalauréat ne harcèle point encore lui procurera ce livre comme étrenne bienvenue. On le lit avec enchantement; on trouvera dans un cadre aimable bien des pensées dont les jeunes nourriront leur esprit, des citations que leurs classiques ne contiennent pas et qui n'en valent pas moins davantage que leur pesant d'or-papier. Grégoire de Naziance et Basile de Césarée, saint Augustin, saint Louis et le Sire de Joinville, Michel de Montaigne en sa librairie, Fénelon parmi ses neveux et ses familiers à Cambrai, Lamartine un peu fou, Ozanam moins grave qu'on le pense, Charles de Foucault et Laperrine, les Grands Sahariens, tous dépouillant leur gloire et leur solennité pour sourire aux intelligences agiles des collégiens qui les fréquentent; j'avoue, quant à moi, m'être laissé conquérir par la joviale et méridionale interview qu'a bien voulu m'accorder, sinon l'auteur de *Télémaque*, du moins l'explorateur du Pays de Cocagne.

Eugène Dévaud.

MAURICE RIGAU, S. J., *La formation à la pureté*, « l'Équipement moral des Jeunes », un vol. in-8°, X-278 p., Spès, Paris, 18 fr. (argent français).

Nous devons au R. P. Rigau, S. J., un *Équipement social des Jeunes* qui a trouvé grand faveur auprès du public catholique. Voici un « Equipement moral », portant sur un point capital, la pureté, auquel on peut prédire un égal succès.

Ce livre est bien déconcertant; par son style, hâché d'injonctions et de mots qui « secouent »; par sa composition, farcie de citations, de notes — il y en a même de deux espèces, d'annexes; la tête en tourne; l'auteur a grand'raison de nous recommander de lire son texte d'abord et de ne reprendre ses adjonctions qu'après.

Trois études en constituent la substance, le noyau: la maîtrise de soi, la maîtrise de la pureté, la maîtrise de la pureté par la foi. Il est incontestable que la pureté n'est sauvegardée que si l'on est maître de ses instincts; et l'on ne maîtrise ses instincts, non sans peine, que si l'on s'est donné à un idéal, si l'on a adopté une doctrine de vie que l'intelligence a présentée comme vraie, que la volonté a décidé de réaliser en tant que bien. Le rôle de la conviction que j'estime essentiel,

et donc la formation de l'intelligence, est bien mis en valeur dans ce livre. Mais l'on ne vainc l'amour sensuel que parce que l'on poursuit un bien que l'on aime d'un amour plus fort. La charité ne me semble pas obtenir le rang qu'elle mérite ni n'a trouvé des pages qui l'exaltent comme il se doit. Les actes de pureté ne sont efficaces que s'ils sont ordonnés à la charité sur-naturelle ; j'aurais souhaité qu'on l'eût dit davantage et mieux.

A signaler quelques « dossiers » utiles : enseignement collectif de la pureté, la suggestion normale et son emploi, pudeur et nudisme, impudeur et nudisme, les déchéances dues à l'impureté, l'insuffisances de moyens « laïques », art et pureté. Ce livre s'adresse aux parents ; ceux-ci le liront avec fruit, et nul doute qu'ils sortiront de cette lecture moins aveugles et moins imprudents. L'auteur laisse à d'autres ouvrages le soin de les aider dans leur devoir délicat de renseigner leurs garçons et leurs filles sur l'origine de la vie. Nous aurions aimé par contre que l'auteur eût donné quelques conseils aux gens du peuple sur la manière de préserver l'imagination et les mœurs de leurs enfants dans les conditions d'appartements exigus, de promiscuité, d'élevage de bétail, qui sont les leurs. Voilà quelques « dossiers » qui auraient notablement augmenté l'efficacité du livre et le cercle de ses lectures. Eugène Dévaud.

MAURICE CARITÉ, *Le sort de l'enfance arriérée*, préface du Dr Wallon, 1 vol., 172 p. Bloud et Gay, Paris, 14 fr. (argent français).

C'est un exposé de ce qu'on a fait en France, dans les milieux officiels et officieux, en faveur de l'enfance non seulement arriérée d'esprit, mais anormale, difficile, irrégulière comme l'appelait plus volontiers le Dr Decroly. La France s'est laissée largement distancer en ce domaine par les nations voisines. Il est vrai que la charité privée a suppléé dans une certaine mesure à la carence des pouvoirs publics ; mais M. Carité semble ignorer ce que n'ignore pas M^{me} Brunschvicg elle-même. Nous trouvons en ce livre des textes de lois et une bibliographie qui seront appréciés des spécialistes de la pédagogie curative.

Signalons à ce propos une étude du même ordre, mais qui regarde la Suisse, de M. PIERRE DE MESTRAL COMBREMONT, *La sauvegarde de la Jeunesse* (Georg, Genève, 2 fr. 50 suisses), préfacée par M. Ferrière, qui propose les éléments d'une loi adoptable par nos cantons romands en faveur d'établissements spéciaux pour le relèvement des jeunes dévoyés et leur « réadaptation

sociale ». Cette consciencieuse et suggestive étude accorde à la religion son importance et sa part dans la rééducation des irréguliers moraux.

Eugène Dévaud.

CENTRE DOCUMENTAIRE CATÉCHÉTIQUE, Collège Théologique de la Compagnie de Jésus, 11, rue des Récollets, Louvain, *Où en est l'Enseignement religieux ? Livres et méthodes de divers pays*. 1 vol., grand in-8°, 516 p. Casterman, Paris, 25 fr. (argent français).

Les RR.PP. Jésuites belges ont pris la bienfaisante et méritoire initiative d'ouvrir un centre de documentation au service des éducateurs catholiques sur tous les livres et sur tout le matériel qu'il leur est possible d'atteindre touchant l'enseignement de la religion et la formation chrétienne, de la petite enfance à l'âge adulte. Comme ils le disent eux-mêmes, « au moment où les méthodes pédagogiques sont en pleine évolution, où l'enseignement religieux tend... universellement à se vivifier et se renouveler », il est du devoir de tous ceux qui sont responsables d'une œuvre d'apostolat de « dépasser le champ limité de leur propre expérience pour s'enrichir de toutes celles tentées à travers le monde ». Ils ont donc fondé, en 1935, un centre de consultation accessible au public où se trouve une riche bibliothèque tenue soigneusement à jour, une collection de tableaux, films, jeux, etc., un service de renseignement. On ne saurait assez louer cette initiative et remercier les RR. PP. de s'y être courageusement adonnés.

La première œuvre importante sortie du centre documentaire de Louvain consiste en un essai de bibliographie raisonnée contenant une analyse succincte et précise de 5000 ouvrages et de la présentation d'un important matériel d'enseignement. Ce gros volume est divisé en sept chapitres. Les six premiers sont consacrés aux ouvrages de langues française, allemande, anglaise, espagnole, italienne et néerlandaise. Une cinquantaine d'auteurs de diverses nationalités y ont collaboré.

Comme l'ouvrage est publié en français, la bibliographie française obtient la plus large part. On aurait tort, cependant, de négliger de lire au moins les substantielles introductions des autres chapitres, en particulier celui qui traite des institutions si neuves résultant des accords entre le Vatican et l'Etat Italien sur l'enseignement de la religion dans les écoles et sur la formation par l'Action catholique ; l'œuvre intelligemment apostolique de Mgr Viqua en particulier a été justement appréciée. Les auteurs ont bien fait de montrer que l'Espagne n'a pas croulé dans le marasme dont on l'accuse si légèrement ; les ef-

forts de Dom Manjou, si originaux, si vivants, auraient dû être mieux et plus clairement exposés. La revue des pays de langue anglaise est fort sommaire; l'entreprise au reste était vouée à l'insuccès. Car comment faire tenir en cinquante pages un aperçu du catéchisme et des moyens de formation en des contrées aussi diverses que le Canada, l'Australie, l'Inde, l'Irlande, sans compter que l'Anglais est individualiste et que chacun a sa méthode à lui. Le mouvement catéchistique dans les pays de langue allemande (auquel on peut rattacher la pédagogie néerlandaise) est fort bien décrit; il s'arrête à l'avènement du national-socialisme. Depuis, c'est un retournement complet d'une organisation heureuse et féconde qu'il faudra que les éducateurs catholiques opèrent, qu'ils ont commencé.

Nous nous plaindrons un peu d'être prétérités. Si le catéchisme du diocèse de Bâle est cité, celui de Mgr Besson, si remarquable, demeure inconnu, comme aussi les efforts catéchistiques tentés chez nous, qui sont plus poussés et plus féconds que ceux dont s'honore la France. Une double constatation s'impose à l'attention des éducateurs français: l'abandon de plus en plus général de la religion dans la masse du peuple, le renouveau pédagogique dans l'enseignement profane, amenant une double conclusion: on ne saurait persister à se servir de la méthode ancienne qui a produit de si désastreux résultats, il faut s'inspirer, en les adaptant convenablement, des méthodes qui manifestement réussissent dans l'enseignement profane. Il faut cesser d'expliquer des mots pour initier le jeune à la vie chrétienne et l'amener à aimer le Christ.

Partir de la vie, enseigner d'une manière vivante, organiser l'enseignement autour de la personne du Christ, ce sont les tendances que tous les auteurs signalent dans tous les pays considérés; ce sont elles aussi que le directeur du centre documentaire de Louvain, le R. P. Delcuve, S. J., souligne et commente dans la remarquable introduction de ce lourd volume. Lourd, oui, mais réconfortant: car « il est réconfortant de voir que l'Eglise (malgré de nombreux déficits en ces éducateurs) ne faillit pas à son devoir, qu'elle forme des chrétiens optimistes, magnanimes, largement ouverts à tout ce qui est noblement humain, des catholiques dont la vie sera un *témoignage* rendu au Christ toujours vivant ».

Eugène Dévaud

RUTH M. GOLDRING, *Les expériences d'Anne*, romand traduit de l'anglais par M. Liausun, illustrations de Deletail-

les, 280 pages, Desclée de Brouwer, Paris.

Il y a cinquante ans que j'aurais dû lire ce « roman », si j'avais eu à tenir compte de l'avertissement: « pour les moins de quinze ans ». *Anne's Year*, dont ce volume est la traduction, a trouvé et trouve grande faveur en Angleterre. Je soupçonne bien des mamans de l'avoir retiré des mains de leurs fillettes — « Va te coucher, c'est l'heure » pour le lire et se coucher elles-mêmes fort en retard. C'est le récit des aventures d'une jeune fille, élevée dans un milieu riche, qui se trouve, en un jour, orpheline pauvre, sans soutien, et qui se débrouille avec beaucoup de courage, d'intelligence, de bonne humeur et de générosité. L'histoire se termine très bien; trop facilement et trop bien; mais les lectrices auxquelles ce livre s'adresse n'aiment pas les histoires qui finissent mal. L'ouvrage est très bien présenté et les illustrations sont fort artistiques.

Eugène Dévaud.

La vie de Jésus-Christ, 40 tableaux de Leinweber, en couleurs, avec texte évangélique en regard, ordonnés par le chanoine Von der HEEREN, Desclée de Brouwer, Paris.

Ces tableaux sont très beaux et très accessibles à l'enfant; celui-ci les regardera avec plaisir et ferveur; il lira le texte en regard, qui lui fera goûter l'Evangile dans quelques-uns de ses plus beaux passages. C'est un cadeau qui sera grandement apprécié des enfants de huit à dix ans, que ses grands frères et ses grandes sœurs regarderont avec plaisir et profit, ses parents aussi.

Eugène Dévaud.

JEAN PAULUS, *Portes du Ciel*, dessins de Fernand Brée, Editions Pax, Liège. 88 pages.

Ces portes du ciel sont huit pèlerinages, cinq à des chapelles de la Vierge, trois à celles de saints, situés en pays belges. L'auteur y vient prier dévotement avec sa jeune femme et son fils Claude; après quoi, il nous confie, avec piété et quelque littérature, les impressions qu'il a ressenties dans le sanctuaire, devant son paysage, vis-à-vis des boutiques et des guinguettes sans lesquelles il serait difficile d'imaginer un pèlerinage qui mérite nom et renom, si modeste soit-il, comme le sont ceux-là. On lit ce mince volume avec plaisir, dans sa prière, le pèlerin pense plus au monde malheureux et pécheur qu'à lui-même; sa dévotion n'est pas égoïste.

Eugène Dévaud.

ABBÉ JOSEPH PLANCHEREL, *Le Cadeau de Noël*, « veillée » en un acte, Aubanel Père, Avignon.

Un « mystère », aurait-on dit au moyen âge, où il y a de l'idéal et de la sensibilité, où la grâce l'emporte sur la nature, non sans audace. Jouée par nos jeunes filles, cette « veillée » obtiendra un succès légitime auprès de leurs parents, amis et connaissances.

Eugène Dévaud.

Contes.

JEROME K. JEROME, *Tommy and Co*, romand traduit par Marguerite Seligmann, Collection « Intermède », Desclée de Brouwer, Paris, 1937, 304 pages, 12 fr. français.

Un roman dont chacun des chapitres forme un petit conte, où cependant la première histoire continue de s'épanouir lentement sous le transparent des autres, plein de fraîcheur, de fine observation, avec de ces délicatesses qu'on trouve dans Shakespeare et Dickens, et dont seuls les Anglais semblent avoir le secret, et qui, après nous avoir maintenus dans les tons plaisants, s'élève à la fin au drame et à la grandeur, avec la même parfaite aisance. Que l'on voudrait pouvoir faire descendre, sur tous ces cœurs sympathiques et fraternels, le rayon venu d'un autre monde et qui troue dans les images de Noël les toits de chaume.

François Dominique.

O. HENRY, *Martin Burney et autres dupes*, mis en français par Maurice Beerblock. Collection « Intermède », Desclée de Brouwer, Paris, 1937, 355 p., 12 fr.

Une introduction sur O. Henry (ce n'est pas son vrai nom) qui fut commis pharmacien au Texas, peut-être chercheur d'or, en tout cas camelot, et qui écrivit ses premiers contes au pénitencier d'Ohio, où il était enfermé, ayant « trinqué » pour un autre, pour ne pas dénoncer quelqu'un. « Trop sensible pour voir et, en tout cas, pour se souvenir, il a volontairement tourné le dos à tout ce qui, dans le spectacle de la vie, lui a paru trop cruel. Il ne racontera jamais ce qu'il a vu au pénitencier. » Pourtant un peu d'amertume affleura de temps en temps « *La fantaisie est à peu près la seule occasion qui nous soit donnée de dire la vérité. Nous sommes tous obligés d'être des prévaricateurs, des menteurs et des hypocrites, non pas seulement de temps en temps, mais chaque jour de notre vie. Si nous agissions autrement, au bout d'une journée la machine sociale tomberait en morceaux.* » Le héros de *Tommy and Co* disait plus

doucement: « *Il est nécessaire de jouer parfois la comédie; c'est l'huile, grâce à laquelle notre monde peut tourner sans heurts.* ». Il y a quelque chose de plus dur chez O. Henry: « *Une nuit je rêvai que je me trouvais soudain en présence d'une foule de séraphins au visage prospère. Il y en avait tant que je ne pouvais les compter. Un gardien de la paix s'approcha de moi, me prit par une de mes ailes, et me demanda si j'étais venu avec eux.* »

— *Moi ? lui dis-je ? Je ne sais même pas qui sont ces gens-là !*

L'agent me considéra d'un oeil sévère :

— *Prétendez-vous, dit-il, ne pas savoir que ce sont des patrons qui faisaient travailler des femmes pour cinq dollars pendant une semaine entière ? Oui ou non, êtes-vous de la corporation des patrons ?*

— *Hélas, non ! répondis-je. Non. Je ne suis qu'un pauvre homme qui mit le feu à un orphelinat et mit à mort un mendiant aveugle pour lui voler ses aumônes !*

Il mourut en s'arrêtant au milieu d'un conte. « *Déjà couché sur le lit du Polyclinic Hospital où il allait bientôt rendre son âme, son âme et son esprit, il réclama de la lumière :*

— *« J'ai peur de rentrer seul quand il fait noir !*

« *C'était le dernier vers d'un refrain à la mode, d'un refrain de café-concert.* »

Ici encore, oh ! qu'on en veut à ce monde qui a tendu au-dessus de nos têtes, pas seulement en Russie bolchéviste, ce voile si opaque qu'il semble cacher le ciel !

Suivent vingt-trois contes choisis. La plupart sont amusants. Peut-être un peu trop de farce. Les plus beaux sont les plus graves: *La maraudeuse*, *La voix de la ville*; il eût été si facile d'élargir encore cette voix et de la faire monter jusqu'au ciel.

François Dominique.

Varia.

Cardinal LÉPICIER, *Le miracle*. Sa nature, ses lois, ses rapports avec l'ordre surnaturel. Traité philosophico-théologique traduit par Charles Grolleau. Desclée de Brouwer, Paris, 1936 574 p.

On étudie souvent le miracle au seul point de vue de sa vertu apologétique. C'est bien sa première raison d'être qu'on envisage ainsi. Mais on est amené par là à ne guère considérer que les miracles de l'Evangile de sorte que beaucoup de gens demeurent dans l'incertitude à l'égard d'autres miracles qui n'entrent pas en jeu dans le jugement de crédibilité antérieur à la foi, telle la Transsubstantiation, à l'égard des miracles de Lourdes ou de saint Janvier, à l'égard de miracles

constatés en dehors de l'Eglise, ou enfin à l'égard de pseudo-miracles : divination, spiritisme, toutes choses sur lesquelles on souhaite légitimement être éclairé par la théologie.

Le présent ouvrage du cardinal Lépicié attira de nombreux lecteurs justement parce qu'il traite du miracle dans toute son ampleur. Il met d'abord à la portée du grand public un traité précis sur le miracle au point de vue de l'apologie de la religion chrétienne. Il apporte en outre des principes de sûre théologie et de saine raison pour explorer tous les domaines que n'abordent pas les apologistes, mais qui excitent la curiosité, sinon toujours le sens orthodoxe du surnaturel, et sur lesquels il est bon d'être guidé par un maître compétent.

Léon Barbey.

CAROLUS BOYER, S. J., *Cursus philosophiae ad usum Seminariorum*, vol. alterum, 597 p., in-8°, Desclée de Brouwer, Paris, 1936.

Une plume autorisée a signalé dans cette revue (1936, n° 2, p. 222), le 1^{er} volume de ce Cours de philosophie et en a écrit un bel éloge. La lecture du tome second, consacré à la Psychologie (Vie animale et intellectuelle), à la Métaphysique générale, à la Théologie naturelle et à l'Ethique, nous dispose à renouveler ces louanges. Pour illustrer l'allure vivante de l'ouvrage, signalons les pages où il présente et critique les récentes « preuves » bergsoniennes de l'existence de Dieu, fondée sur le témoignage des mystiques, dans les *Deux Sources de la religion et de la morale*, le jugement bien nuancé qu'il porte sur le blondélisme, les nombreuses citations de divers auteurs modernes.

Le traité de psychologie eût peut-être gagné à rappeler la diversité formelle des points de vue de la psychologie comme science d'observation et d'expérimentation, et comme science philosophique, cela en particulier à propos de l'objectivité de la connaissance sensible et des preuves du libre arbitre.

Léon Barbey.

Dom LUTBERT BUTLER, *Chemins de Vie chrétienne*; Spiritualité d'autrefois pour âmes d'aujourd'hui, traduit de l'anglais par le Chan. Huré, 1 vol., 266 p., Desclée de Brouwer, Paris, 12 fr. (argent français).

Dom Cutbert a lui-même défini avec une clarté parfaite le but et l'argument de son livre. Il est des hommes et des femmes de bonne volonté, par

le monde qui remplissent fidèlement leurs devoirs d'état, prient matin et soir, vont à la messe le dimanche, communient tous les mois, à qui cependant on ne pourrait demander une méditation régulière. A ceux-là, à toutes les époques, a proposé les moyens de se sanctifier. Ce livre, comme une riche et diverse anthologie, fait connaître aux gens du monde, que leurs affaires occupent sans les absorber tout-à-fait, ce que les Bénédictins, les Franciscains, les Dominicains, le Carmel, saint François de Sales leur offrent pour entretenir leur vie chrétienne là où ils se trouvent. « L'aliment spirituel (surtout la prière intérieure et la participation à la liturgie) qui, pendant un millier d'années avant le XVI^e siècle a nourri tant de fidèles, doit avoir encore aujourd'hui la même efficacité, la même vertu pour la formation du caractère chrétien ».

On sait que Dom Butler est le grand historien de la spiritualité de l'antiquité chrétienne et du moyen âge. Nul mieux que lui n'était compétent pour en présenter l'essentiel aux hommes d'aujourd'hui. Quant aux besoins de ces hommes d'aujourd'hui, il les connaît mieux que quiconque lui, qui, sa démission donnée d'abbé de Downside, s'est fait prédicateur en plein air dans les parcs de Londres, en concurrence avec les Communistes et les Adventistes, avec un succès inouï autant qu'inattendu.

Eugène Dévaud.

Mélanges Marmion, Abbaye de Marredsous et Desclée de Brouwer, Paris, 1 vol., 242 p., 15 fr. (argent français).

On sait quel maître éminent de la vie spirituelle fut Dom Columba Marmion. Ceux qui possèdent ses ouvrages essentiels voudront y adjoindre celui-ci. On y trouve quelques conférences inédites, des notes personnelles, des lettres, quelques fragments, dont pas un n'est banal ou médiocre, quelques communications de théologiens ou de religieux en renom au sujet du *Christ, vie de l'âme*, les préfaces aux traductions de ce dernier ouvrage, enfin une copieuse table des textes de l'Ecriture traduits, cités ou commentés par Dom Marmion dans les œuvres de lui qui ont été publiées. Est-il nécessaire de répéter quelle sagesse fut celle de l'auteur, toute pénétrée de la plus pure doctrine chrétienne, mais passée par un cœur d'apôtre et par une âme de saint, on ose le dire, avec les réserves d'usage ? « Il respire la vie divine » disaient de lui ceux qui l'ont approché.

Eugène Dévaud.



