

NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE



CHARLES JOURNET • <i>De la morale politique</i> . . .	113
MARCEL POBÉ • <i>La porte de la nuit</i> , Nouvelle	124
F. M. BRAUN, professeur à l'université de Fribourg • <i>Tu es Petrus, (Matth., XVI, 18).</i> A propos d'un article récent	143
PIERRE EMMANUEL • <i>Poèmes</i>	154
DOM GERMAIN MORIN • <i>Saint Jérôme est-il né en Italie?</i>	159
ALEXANDRE CINGRIA • <i>Les constantes de l'art tessinois</i>	168
CHARLES JOURNET • <i>L'Eglise, prémices de l'univers rassemblés dans le Christ (I)</i> . . .	187
BIBLIOGRAPHIES • <i>Henri Bergson. Léon Savary</i> . . .	223



XVI^{ME} ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1941
ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

De la morale politique

Nous n'avons aucune intention déguisée, pas le moindre désir secret, de nous mêler de technique politique et de tremper ne fût-ce que le bout du doigt dans ces problèmes. Mais, pour ce qui est de la morale politique, c'est le devoir imprescriptible de tout catholique qui peut encore tenir une plume, de rappeler, en un temps où la confusion des esprits est navrante, les principes du droit humain et du droit chrétien qui sont les assises de tout ordre politique ancien ou nouveau voulant être autre chose qu'un sinistre mensonge politique, et que l'humanité ne peut enfreindre sans saccager en elle l'image du Dieu qui l'a créée et rachetée, sans déchirer de ses propres mains son âme vivante, sans sortir de la civilisation pour commencer de descendre dans la barbarie.

* * *

L'Eglise, on l'a assez dit, est neutre à l'égard « des diverses formes de gouvernement ». Je pense que l'expression doit être entendue au sens strict. L'Eglise n'est pas, elle ne peut pas être neutre par rapport à une orientation du mouvement de l'histoire qui conduirait à reconnaître (ou, au contraire, à méconnaître) la dignité, même temporelle, de la personne humaine, l'égal droit à l'existence de toutes les races humaines, l'unité, même temporelle, de la grande famille humaine, et qui achèverait ainsi les hommes vers une participation plus large, plus efficace, plus consciente aux affaires publiques. En sorte que, lorsque Bergson, après avoir écrit, de la démocratie théorique, qu'« elle proclame la liberté réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, et en mettant au-dessus de tout la fraternité : qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel », ajoute aussitôt que cela « permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour »¹, on peut accorder qu'il énonce une vérité, à

¹ Les deux sources de la morale et de la religion, p. 304.

condition, comme le faisait remarquer récemment Jacques Maritain, d'entendre par démocratie un état de développement culturel, « une conception très générale, valable même pour d'autres formes de gouvernement que la forme démocratique », et surtout de ne pas confondre « la démocratie individualiste inspirée de Rousseau, — et dont certaines implications, par exemple l'idée antichrétienne que la loi tient sa force du nombre, non de la justice, ont été condamnées par l'Eglise — », avec « la démocratie personnaliste »¹.

En tout cas, dire que l'Eglise est neutre à l'égard des diverses formes de gouvernement strictement entendues, ce n'est pas dire qu'elle soit neutre à l'égard de principes d'organisation du monde tels que le racisme et le communisme. Elle prend parti, et avec force. On n'a qu'à relire, et on le fera avec fruit, les grands documents de Pie XI dont les titres sont présents à toutes les mémoires, *Non abbiamo bisogno*, *Mit brennender Sorge*, *Divini Redemptoris*.

* * *

Appréciant récemment, dans un opuscule clair, précieux, de lecture facile, la distinction faite par Bergson entre l'idéal de la « société close » et l'idéal de la « société ouverte », le P. Sertillanges écrit : « Cette distinction est très féconde... Pour nous, la distinction bergsonienne éclaire d'une vive lumière ce qu'il y a de naturel et tout ensemble d'af-freux dans les théories du droit qui se sont fait jour un peu partout sur le type de la société close, l'Etat étant considéré comme souveraine valeur, le droit ne représentant que la volonté de l'Etat, les libres engagements qu'il peut prendre, tant qu'il lui convient de les maintenir et qu'il en a le pouvoir.

« Cette position doctrinale est inexpugnable, si l'on s'en tient à la première des deux morales bergsoniennes. Une morale biologique conclut nécessairement, pour l'intérieur du groupe, à la subordination totale de l'individu et, de groupe à groupe, à la lutte pour la vie, non à la justice ; à l'accaparement, et non à l'amour.

« Cela tient à ce que, hors l'Etat, une telle morale ne trouve rien à quoi se prendre et qui la limite. Il n'y a rien au-dessus ni en dehors de l'Etat. L'intérêt de l'Etat se justifie par lui-même, sans aucune référence à un droit supérieur dont on ne voit pas le principe.

¹ La personne humaine et la société, Paris, 1939, p. 52.

« Dès lors, l'individu n'a qu'à se soumettre à ce qui lui est intimé au nom de l'intérêt du clan, de la cité, de la nation souveraine.

« Dès lors, entre nations, un régime de guerre latente qui ne laisse entrevoir aucune possibilité de vie commune.

« Quand on parlera de Société des Nations, cela paraîtra une combinaison artificielle, illusoire, ou bien une tentative d'hégémonie de la part d'un groupe sur tous les autres.

« Nous connaissons tout cela... Aussi sommes-nous heureux qu'on ait braqué le projecteur sur les bases d'un édifice doctrinal néfaste. »¹

Jamais donc, nous ne pourrions prendre, nous autres chrétiens, comme signe de ralliement, des maximes comme seraient par exemple, « La Suisse close », « la Suisse seule ».

* * *

La neutralité d'un pays comme le nôtre ne doit en aucune façon être interprétée comme un acquiescement à quelque principe d'organisation du monde condamné par l'Eglise. Et elle ne doit à aucun moment être expliquée par le principe bergsonien de la « morale close », disons, en d'autres mots, par le principe scandaleux du sacro egoïsme. L'on porterait une main sacrilège sur notre grand Nicolas de Flue si l'on voulait entendre dans ce sens la recommandation qu'il adressait aux confédérés de ne pas trop élargir les frontières de leurs pays, de ne pas se mêler aux affaires d'autrui, de ne pas lier leur sort à celui de gouvernements étrangers.

Avec cela, nous osons dire que la neutralité de la Suisse — qui ne saurait être une neutralité de sentiments entre ce que nous croyons être la justice et l'injustice, la liberté et la servitude, une tentative sans doute infiniment imparfaite d'organiser chrétiennement la politique et une autre tentative, formidable, de « purifier » la politique de toute trace du ferment évangélique —, mais qui est une neutralité sur le plan des relations politiques et des activités militaires, peut et doit être une neutralité authentique. Elle ne se justifie pas simplement par les considérations d'une prudence qui serait celle de la chair ; ni par le jeu toujours plus restreint de nos possibilités d'action. Il y a des motifs plus hauts et plus secrets, auxquels nous sommes fermement attachés, et que nous avons essayé déjà de définir, en disant que la Suisse, vu les conditions

¹ Henri Bergson et le catholicisme, Paris, 1941, 46.

tout à fait exceptionnelles qui font d'elle une nation spécifiquement différente des autres, — en effet, suivant Aristote, les cités peuvent différer entre elles spécifiquement — sans vues d'expansion coloniale, sans ombre d'ambition territoriale, charnellement diminuée mais spirituellement accrue, non pas, comme on l'a dit trop légèrement, un pays « situé en Europe », mais un nœud politique et même culturel de l'Europe, apparaît comme le point de cristallisation d'une politique de paix pour toutes les grandes nations environnantes, et comme une sorte de réplique, dans l'espace, de ce que furent, dans la semaine médiévale, les jours de la trêve de Dieu¹ : ou si l'on veut, car ici notre ambition est vaste, et l'on ne pourra pas dire qu'elle manque de magnanimité, comme une sorte de réplique, par rapport aux fins temporelles de l'Europe, de ce que fut, au moyen âge, la cité pontificale, par rapport aux fins spirituelles de l'Eglise.

Il faudra s'élever jusqu'à ce point de vue d'une politique chrétienne, il faudra ne s'arrêter à rien de moins élevé — et l'on devine les obligations morales qui en découleront pour nous —, pour voir se concilier entre eux, réellement, profondément et non pas seulement verbalement, l'attitude de neutralité de notre petite patrie et le principe de politique chrétienne de l'intervention.

* * *

« Dans les temps anciens, quand on eut bâti la première ville sur la terre, il advint qu'il éclata en cette ville un incendie.

« Quelques hommes se levèrent et regardèrent par la fenêtre ; mais voyant le feu très éloigné, ils retournèrent se coucher et s'endormirent.

« Et d'autres, voyant le feu plus proche, se tinrent sur le seuil de leur porte, et ils disaient : Nous nous mettrons à l'éteindre quand le feu viendra jusqu'à nous.

« Mais le feu s'accrut fortement et brûla les maisons de ceux qui étaient restés aux portes ; et ceux qui s'étaient endormis, il les brûla avec leurs maisons. »²

Trente ans avant qu'il fût expressément condamné par Pie IX³, cette parabole de Mickiewicz dénonçait l'immoralité foncière du principe de non intervention.

¹ *Nova et Vetera*, 1939, n° 4, pp. 336-339.

² *Le Chant de la Pologne*, p. 183.

³ Denz., n° 1762.

* * *

On pourrait poser, dans l'abstrait, la question de savoir si le premier bien d'une nation est son unité. A quoi nous répondrions : Non, le premier bien d'une nation est sa vertu, son honneur, sa justice. L'unité vient ensuite. L'unité dans la vertu, oui ! Sans quoi, la division signifiera que, si la conscience de la nation s'est oblitérée dans une partie de ses enfants, elle peut encore vivre et protester dans l'autre partie. Si, sous l'empire d'une pression soit extérieure soit intérieure, un pays commençait, par exemple, de consentir à l'antisémitisme, d'opprimer les Juifs même honnêtes, de les exproprier, de leur enlever leur gagne-pain, de les mépriser, de les mettre au ban de la société, il serait mieux pour la grandeur et pour la gloire présente et future de ce pays, qu'il ne fût pas un sur ce point, et qu'il fût divisé.

* * *

Au sujet du droit international, rappelons quelques phrases du discours adressé l'an dernier, aux membres du Sacré-Collège, par Pie XII, le jour de la saint Eugène :

« Nous conjurons les partis adverses de se rappeler toujours les devoirs d'humanité qui ne perdent pas de leur valeur, même en face du droit et de la morale de guerre. »

« Nous ne nous croyons pas permis... de renoncer à exprimer notre tristesse devant le traitement que nous voyons infliger aux non combattants dans plus d'une région, traitement qui est loin d'être conforme aux lois humanitaires. »

« Aucun peuple n'est préservé du danger de voir quelques-uns de ses fils se laisser transporter par les passions et sacrifier au démon de la haine. Ce qui importe surtout, c'est le jugement de l'autorité publique porté sur de telles actions et la promptitude qu'elle met à les faire cesser. »

« Plus s'étendent les territoires que le conflit soumet à une domination étrangère, et plus devient urgente la nécessité de mettre l'organisation juridique que l'on entend appliquer dans ces territoires, en harmonie avec les dispositions du droit des gens et surtout avec les exigences de l'humanité et de l'équité. »

« La justice édicte, exige, que les territoires occupés soient traités de la même façon que la puissance occupante désirerait voir traiter ses propres territoires et ses propres sujets. »

« Il n'est pas difficile de tirer de ces principes élémentaires, édictés par la saine raison, les conséquences qui s'imposent, pour organiser un règlement équitable des questions spéciales concernant les pays occupés, règlement conforme non seulement à la conscience humaine et chrétienne, mais aussi aux véritables intérêts et à la sagesse de l'Etat. Respect de l'existence, de l'honneur et de la propriété des citoyens. Respect de la famille, de ses droits. Du côté religieux, liberté de l'exercice privé et public du culte divin. Liberté de l'assistance spirituelle d'une manière conforme aux usages des populations respectives et à leur langue. Liberté de l'instruction et de l'éducation religieuses... »

* * *

Disons, toujours en restant dans la sphère des principes et en nous gardant comme du feu de faire la moindre application particulière à quelque peuple que ce soit, et nous avons l'assurance absolue d'être ici en plein et profond accord avec l'enseignement des papes et de l'Eglise :

Que les premiers qui ont employé l'ypérite et les gaz asphyxiants, ou usé des jets incendiaires, ou bombardé des villes ouvertes, et qui ont obligé leurs adversaires à recourir aux mêmes moyens, ont fait reculer l'humanité, de la civilisation vers la sauvagerie.

Qu'il est interdit d'achever les grands blessés, de faire disparaître les vieillards, les infirmes, les mutilés, pour le motif que le bien commun de la race l'exige.

Qu'il est interdit d'affoler les populations par de fausses nouvelles et de les mitrailler sur les routes, par des avions volant en rase-mottes, en vue de les démoraliser par la terreur.

Que l'extermination systématique des populations conquises, par la séparation des sexes, la stérilisation des hommes ou des enfants, leur sous-alimentation ou l'expulsion de leurs habitations, est un crime qui crie vengeance au ciel.

Qu'il est interdit de contraindre la population d'un territoire occupé à prêter serment à la puissance ennemie.

Qu'il est interdit, en pays conquis, d'attenter à l'honneur et aux droits des familles, à la vie des individus, à la propriété privée.

Qu'il est interdit de piller les musées et les églises et d'emporter leurs trésors dans le pays vainqueur.

Qu'il est interdit de piller les particuliers.

Qu'il est interdit d'édicter aucune peine collective, pécunière ou autre, contre les populations, à raison de faits individuels dont on les déclarerait solidairement responsables.

Qu'il est interdit d'enraver les convictions religieuses et de gêner l'exercice du culte.

Qu'il est scandaleux qu'un représentant de l'autorité invite les jeunes filles à se donner aux soldats parlant pour le front.

Qu'il est scandaleux, en pays conquis, de faire la chasse aux jeunes filles pour entretenir les maisons de prostitution de la mère patrie.

* * *

Chacun connaît les pages de *Ma vie d'enfant*, où *Maxime Gorki* rapporte l'histoire, racontée par sa grand'mère, du méchant seigneur ordonnant à son serviteur *Ivan* d'aller tuer le bon moine. « *Ivan* s'en va, obéissant. Il pense avec amertume : Je ne vais pas de ma volonté propre, c'est la nécessité qui me pousse. Il faut croire que c'est le sort que Dieu m'a assigné ! » Mais, tandis que le moine étend sa prière à toute la race humaine, *Ivan* est immobilisé, éternellement : « C'est là son châtiment. Il n'aurait pas dû exécuter l'ordre abominable. Ni se dissimuler derrière la conscience d'autrui ! » Et l'un des auditeurs s'écrie, bouleversé : « C'est effroyablement vrai... C'est terriblement russe. On ne peut pas vivre de la conscience d'autrui, non, non ! ».

Cela pose beaucoup de problèmes qui ne sont pas spécifiquement russes. Un soldat doit-il obéir, s'il est placé devant la nécessité, qu'imagine *Odon de Horvath* dans son dernier roman, de pendre des civils ou de supprimer des prisonniers ?

Plus généralement, un homme doit-il, peut-il, obéir à son gouvernement, quand celui-ci le jeterait dans une guerre qui lui apparaîtrait, après une mûre délibération, comme manifestement injuste ?

Dans le roman dont nous parlions, le héros commence par descendre dans le sens du courant : « Aime tes ennemis ! Ce sont des mots qui n'ont plus aucun sens pour nous. Nous disons : Hais tes ennemis ! L'amour nous mène au ciel, la haine nous mènera au succès. Car nous n'avons plus besoin d'une éternité divine depuis que nous savons que l'individu ne compte pas. Il ne devient quelque chose qu'une fois enrégimenté. Pour nous, il n'y a qu'une éternité : l'existence de notre race. Et qu'un seul devoir divin : mourir pour l'existence de notre race ».

Mais, à la fin, son cœur se soulève et il redécouvre la lumière : « Pour le bien comme pour le mal, seul l'individu est responsable, et il n'y a pas de patrie qui ait le droit d'intervenir entre le ciel et l'enfer ».

Cela est clair. Le problème, ce serait, bien plutôt, d'expliquer qu'une telle vérité puisse être méconnue, même par certains chrétiens inconsidérément loyalistes. Je voudrais transcrire ici quelques lignes, que veut bien m'envoyer un très précieux ami de Nova et Vetera, avec qui je m'entretenais récemment de ce point :

« Dans cette question dont nous avons parlé — évitée souvent avec tant de soin ! — c'est l'essence même de l'éthique, l'essence de l'homme qui est en discussion. Appartient-il à celui-ci de considérer la fin de ses actes, ou doit-il borner son attention à les poser correctement, abstraction faite des relations où ils sont engagés ? Si l'intelligence humaine ne peut rejeter le souci de ces dernières, nous ne saurions consentir aveuglément à la collaboration avec des équipes ou des maîtres dont nous ignorons les buts et nous avons le pressant devoir de veiller à ce que la faculté même nous soit laissée de nous informer et de choisir.

« Concernant l'hypnotisme, les moralistes ont eu soin naturellement de déterminer les conditions et les précautions fautes desquelles un individu ne saurait, sans péché, s'abandonner au pouvoir d'un autre. Comment prétendre qu'en d'autres cas, auxquels tout le monde pense, la personne n'a pas à se défendre contre la réquisition de ses forces par des puissances qui lui refusent le contrôle de leurs intentions ?

« L'homme ne peut se dérober à l'honneur de penser, de peser les choses selon cette norme inaliénable, divine, inscrite au plus pur, au plus secret de lui-même.

« Quoi qu'on dise, un tel devoir existe, et son primal demeure ».

Le Grand Inquisiteur des Frères Karamazov, qui est, dans la pensée de Dostoïevski, la réalisation de l'Antéchrist, promet aux hommes le pain, la paix et la terre ; mais il leur demande en échange leur liberté et leur conscience.

* * *

Dans l'Encyclique Summi Pontificatus, du 20 octobre 1939, on pouvait lire : « Un système d'éducation qui considérerait l'apostasie du Christ et de l'Eglise comme symbole de fidélité à tel peuple ou à telle classe, prononcerait, ce faisant, sa propre condamnation et expérimenterait, le moment venu, l'inéluctable vérité des paroles du prophète : Ceux qui se détournent de Toi seront inscrits sur le sable ».

La grande lettre émouvante des évêques allemands, réunis à Fulda, le 6 juillet de cette année, et qui nous arrive intégralement aujourd'hui¹, précise : « Un livre, tiré à plusieurs centaines de mille exemplaires a été répandu tout récemment, qui affirme que nous, Allemands, nous avons aujourd'hui à choisir entre le Christ et le peuple allemand ».

La même lettre, tout entière rédigée dans une langue à la fois fervente et contenue, contient des avertissements dont la solennelle gravité n'échappera à personne : « Sans doute, il y a, selon la doctrine chrétienne, des commandements qui n'obligent pas lorsque leur observation se heurte à de trop grandes difficultés. Mais il y a des devoirs sacrés dont personne ne peut nous délier et que nous devons remplir même au prix de la vie. Jamais et sous aucun prétexte, l'homme ne peut blasphémer. Jamais il ne peut haïr ses semblables. Jamais, excepté en cas de guerre et de légitime défense, il ne peut mettre à mort un innocent. Jamais il ne peut rompre un mariage légitime. Jamais il ne peut mentir... A ceux qui croient qu'on peut sortir ostensiblement de l'Eglise tout en lui restant fidèle de cœur, s'adresse l'avertissement du Sauveur : Celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux ! »

* * *

Revenons aux grands enseignements de l'Encyclique Summi Pontificatus concernant le caractère intrinsèquement et essentiellement moral de la vie internationale. Ce n'est pas une « morale close », une « politique close », c'est une « morale ouverte » sur l'humanité tout entière, que le souverain pontife annonce au monde :

« La conception qui assigne à l'Etat une autorité illimitée est une erreur qui n'est pas seulement nuisible à la vie interne des nations, à leur prospérité et à l'augmentation croissante et ordonnée de leur bien-être.

« Elle cause également du tort aux relations entre les peuples, car elle brise l'unité de la société internationale, ôte son fondement et sa valeur au droit des gens, ouvre la voie à la violation des droits d'autrui, et rend difficiles l'entente et la vie commune en paix. Le genre humain, en effet, bien qu'en vertu de l'ordre naturel établi par Dieu, il se divise en groupes sociaux, nations et Etats, indépendants les uns des autres

¹ *La Liberté*, 24 septembre 1941.

pour ce qui regarde la façon d'organiser et de régir leur vie interne, est uni cependant par des liens mutuels, moraux et juridiques, en une grande communauté, ordonnée au bien de toutes les nations et réglée par des lois spéciales qui protègent son unité et développent sa prospérité.

« Or, qui ne sait que l'affirmation de l'autonomie absolue de l'Etat s'oppose ouvertement à cette loi immanente et naturelle ; ou, pour mieux dire, la nie radicalement, abandonnant au gré de la volonté des gouvernants la stabilité des relations internationales et enlevant toute possibilité de véritable union et de collaboration féconde en vue de l'intérêt général ? Car, pour que puissent exister des contacts harmonieux et durables et des relations fructueuses, il est indispensable que les peuples reconnaissent et observent les principes de droit naturel international qui règlent leur développement et leur fonctionnement normaux. Ces principes exigent le respect des droits de chaque peuple à l'indépendance, à la vie, et à la possibilité d'une évolution progressive dans les voies de la civilisation. Ils exigent en outre la fidélité aux traités stipulés et sanctionnés conformément aux règles du droit des gens.

« Il n'est pas douteux que la condition préalable et nécessaire de toute vie commune pacifique entre les nations, l'âme même des relations juridiques existant entre elles, se trouve dans la confiance mutuelle, et dans la prévision et la persuasion d'une réciproque fidélité à la parole donnée... Considérer par principe les traités comme éphémères et s'attribuer tacitement la faculté de les annuler unilatéralement le jour où ils ne conviendraient plus, ce serait détruire toute confiance réciproque entre les Etats. »

* * *

Qu'aucun chrétien ne sépare plus la politique de la morale. Ne parlons même pas trop « de morale ET de politique ». Parlons plutôt, avec Aristote et saint Thomas, « de morale politique », ou du caractère moral de la politique.

Dans un petit livre extraordinairement lucide, bouleversant, Jacques Maritain, écrit ces lignes, où il n'y a pas une syllabe qui ne fasse écho à ce plus pur enseignement des souverains pontifes et de l'Eglise, que nous venons de rapporter : « La politique est de soi chose morale — et voilà bientôt un siècle, depuis les triomphes de l'hégélianisme et du positivisme, qu'on la sépare de la morale, je ne dis pas

seulement de par les faiblesses de la pratique humaine, qui ont toujours existé, je dis en droit, en doctrine et d'une manière absolue. Machiavel lui-même s'étonnerait de ce que le machiavélisme est devenu, il était trop intelligent et trop perspicace pour se regarder lui-même autrement que comme un cynique opérant sur le fond moral de la tradition civilisée, et dont le travail de dénudation cruelle supposait la consistance et la densité de cette tradition. Maintenant, le fond de résistance et la substance ont disparu, il ne reste plus qu'un appareil monstrueux, une technique vide et dévoratrice qui, pour le succès matériel immédiat d'intérêts sordides ou de rêves titaniques, fait avec une inflexible persévérance le malheur des hommes. C'est ce qu'on appelle le réalisme politique ». Et, parlant des « honnêtes machiavélistes » de l'époque bourgeoise, il ajoute : « Les malheureux émettaient des idées machiavéliques, ils n'avaient pas le machiavélisme dans le sang ; ils n'ont pas vu se lever le féroce visage du machiavélisme absolu, du machiavélisme fou, triomphant sans peine de leur machiavélisme raisonnable, et se jouant de leur culte d'un ordre sans justice au profit de la plus inhumaine et de la plus impitoyable révolution. »

Il termine par cette page admirable, et nous nous en voudrions de ne pas la citer — y a-t-il un seul cœur qui puisse continuer de se dire chrétien, si elle ne trouvait pas d'approbation en lui? — : « Il se peut que le malheur continue, que le malheur s'aggrave, que l'humiliation descende encore plus bas. Il se peut que le processus de liquidation continue, jusqu'à ce qu'enfin — mais quand donc, Seigneur, mais dans quel abaissement — les âmes, sur lesquelles votre main plus lourde que le monde s'appesantit, entendent votre humble voix au fond d'elles-mêmes, et jusqu'à ce que tout recommence à neuf à partir des derniers recès de la substance humaine. Nous sommes à une époque où il semble qu'en tous les lieux de la terre toutes les causes doivent impitoyablement donner jusqu'au bout leurs effets, tout ce qui est caché apparaît, tous les principes de mort épuiser leur force et produire leurs abcès monstrueux. Cela même porte encore en soi son espérance, car le volume du mal n'est pas infini. Cela même est peut-être notre dernière espérance. La dernière espérance ne peut pas tromper »¹.

CHARLES JOURNET.

¹ A travers le désastre, pp. 123 et 146.

La porte de la nuit

*...et j'eus la soudaine révélation d'un autre monde
dont le monde extérieur ne serait que le pâle et morne
reflet.*
André Gide, *Geneviève*.

Nous l'avions tout d'abord remarqué parce que ses cheveux, d'un blond presque blanc, se dressaient en épi sur la droite de son front, rehaussant d'une luminosité additionnelle son visage que la transparence bleue du regard eût suffi à rendre clair. Ces yeux de source exprimaient, au milieu d'un semis de taches de rousseur, un étonnement continu. Parfois seulement, sous la paupière abaissée, un éclat plus tendre, humide et velouté, trahissait une compréhension qui n'était point en rapport avec les problèmes que l'on demande de résoudre aux élèves de l'école primaire ; il devait avoir trouvé une réponse à d'autres questions. Et c'est, sans doute, ce qui m'attirait vers lui.

Il s'appelait Broglie et portait, comme tous les enfants de condition modeste une culotte qui descendait en peu au-dessous du genou. De gros souliers à double semelle emprisonnaient ses pieds et le bas de ses jambes maigres ; il est probable que, sans leur poids, sa démarche eût été rapide et ses pas silencieux. Peut-être ne tenait-il même à la terre que par ce bruit lourd qui le rendait pareil à nous tous.

Mais il y avait aussi ses mains. Au bout de ses avant-bras, émergeant des manches trop courtes de son chandail, il les portait comme deux objets délicats et encombrants, ayant toujours soin de les éloigner de son tablier à carreaux gris et bleus. Elles ne me semblaient à leur place qu'une fois sagement posées sous le rebord de la tablette du banc : immobiles, elles paraissaient alors dormir sous la vigilance bleue du regard.

Un jour, je compris que leur sommeil n'était qu'une passagère attente. Et ce fut là une découverte qui me valut les grands soirs enchanteurs de mon enfance.

Nous sortions de classe à quatre heures, mais il fut bientôt entendu que, pour fournir une première preuve de notre indépendance, il fallait, renonçant au droit chemin du retour, nous abandonner aux hasards et aux surprises de cette flânerie enfantine, à laquelle nous devons de connaître les quartiers de nos jeunes ans d'une manière si différente de toutes celles

que la vie, plus tard, nous propose quand nous explorons les villes. (Et quel homme ne s'échappe, parfois, sur les chemins de sa sixième année ?)

Quittant l'immense cour de l'école, nous prenions tout de suite sur la gauche, laissant derrière nous le bureau de poste duquel, à plusieurs reprises, nous nous étions fait expulser à coups de balai, tournant autour de l'auberge du Cygne où, les jours de marché, quelques bouffées d'accordéon, plus rarement aussi le chant plaintif et sauvage des rouliers nous arrêtaient un instant, puis nous nous enfoncions dans une étroite ruelle qui dévalait en forte pente vers cet espace exigu — mais que nous jugions illimité — compris entre l'ancien mur d'enceinte et les remises, toujours obscures, d'une maison de camionnage. C'est là que nous attendait le jeu avec ses mille possibilités, avec ses plaisirs que rien n'use sinon l'inexorable nécessité de grandir et de n'être plus, un triste jour, le petit gracon de sept ans.

Pour quelle raison étais-je en retard, ce soir-là ? Avais-je dû refaire, après l'heure, quelques-uns de ces calculs que la vie n'a cessé de m'infliger comme châtiment ? Et cependant, je n'avais pas de fautes graves à expier encore. Ne m'étais-je pas plutôt penché, plus longtemps que d'habitude, sur la boutique du tonnelier qui, dans son sous-sol odorant, ajustait les cercles de ses barils et de ses fûts ? Quand je débouchai de la ruelle décline, mes camarades avaient déjà gagné d'autres parages. Contre la haute muraille, j'entendais résonner mes pas. Je m'arrêtai pour faire taire les échos qu'ils venaient de réveiller, mais le silence, dans ce lieu que je n'avais jamais vu désert, n'en fut pas plus rassurant. J'allais peut-être avoir peur.

C'est alors que j'aperçus Broglie. Et tout de suite je fus tranquilisé bien qu'il ne fit pas attention à ma présence. Je le sentais là, comblant de sa silhouette inclinée que je voyais de profil, le vide insolite du Préau des Remparts. Il était juché sur un de ces amas de sable que la voirie avait entassés le long de l'enceinte. Au cours de nos jeux, il nous arrivait souvent de nous hisser sur ces montagnes mouvantes, escaladant les parois de planches qui contenaient leur base, puis grim pant sur les monticules dont les masses croulantes nous remplissaient les souliers de ces grains minuscules que nous retrouvions, avec leur éclat cristallin, le soir en nous déchaussant à la lumière.

— Broglie.

Il ne parut pas entendre mon appel. Je m'approchai donc et le hélai une seconde fois :

— Broglie.

Je le vis tressaillir ; mais il ne se tourna pas davantage de mon côté. Quelque chose retenait toute son attention. Dans ma conscience dont je percevais alors les premiers remous, j'eus vaguement l'impression qu'il désirait rester seul. Ma curiosité me poussait néanmoins à le rejoindre pour me pencher à mon tour sur ce qu'il venait sans doute de tirer des profondeurs difficilement explorables et d'autant plus surprenantes du gravier. Je montai en m'agrippant à la pente qui se défit comme d'habitude sous mes efforts. Quand je fus tout près de lui, il me jeta un regard furtif, rapide comme un de ces rayons que nous savions capter à l'aide d'un miroir de poche et que nous faisons glisser le long des façades ou, mieux encore, sur le plafond et les murs derrière quelque fenêtre. Déjà, ses yeux s'étaient de nouveau fixés sur l'objet de son intérêt passionné. Je ne saisis pas tout de suite de quoi il s'agissait : les coudes appuyés contre les genoux, Broglie tenait ses deux mains légèrement élevées ; alternativement, tel doigt ou tel autre, tantôt à droite, tantôt à gauche, se penchait vers le creux de la paume, restait incliné pendant un moment puis se redressait, cédant en quelque sorte la place à l'index opposé ou à l'auriculaire voisin que le pouce, à son tour, finissait par chasser. Broglie accompagnait ses gestes digitaux de quelques hochements de tête, une ou deux fois même d'un murmure indistinct.

Soudain, sa main droite, souple et leste, passa horizontalement au-dessus de l'autre, demeura suspendue le temps d'une respiration et retomba lourdement.

Broglie poussa un soupir, de soulagement me sembla-t-il, peut-être aussi de regret, se tourna vers moi et me dit, très calme :

— Tu comprends, il fallait finir l'histoire.

— Tu as des histoires dans tes doigts ?

Le ton incrédule sur lequel j'avais proféré ma question le troubla. Il dit, comme pour s'excuser :

— Les mains, ça m'aide. C'est plus commode.

Maintenant qu'il m'arrive de penser à lui, par-dessus l'oubli des années je crois le revoir : les traits de sa bonne figure d'enfant tendus ; lui-même absorbé tout entier dans cette laborieuse explication par laquelle il s'efforçait de me faire comprendre comment il se racontait les histoires, gêné et presque honteux d'avoir recours à ses doigts. N'était-il donc pas permis, après tout, de se faciliter quelque peu la tâche ? Qui ne lui eût donné raison quand il affirmait mieux voir ses personnages une fois qu'il avait chargé ses doigts de les représenter ? Pour lui, ce subterfuge — comme toute ruse

aux yeux des innocents — gardait, en dépit de son efficacité certaine, quelque chose de condamnable. Mais comment faire autrement pour figurer des êtres aux contours souvent imprévisibles ? C'est grâce à ses mains que se précisaient les histoires.

— Tiens, dans celle que j'ai eue ce soir, le pouce de la main droite c'était le Vieux-à-la-Barbe. On l'appelle aussi Celui-qui-fait-Peur parce qu'il effraie Roselise et son frère Adrien. A ceux-là j'ai donné l'avant-dernier et le tout petit doigt de l'autre main. Alors celui du milieu, le long, là (je le vis s'élever au-dessus de l'index recourbé), a justement pu être Hustabaille qui paraît seulement méchant, surtout au commencement, mais après il les aide...

Il dut probablement s'apercevoir que je ne suivais pas trop bien ses explications, car il s'interrompit pour me demander :

— Tu ne l'as jamais eue, toi, l'histoire du Cerveau brûlé ?

J'étais un peu mortifié d'avouer mon ignorance ; Broglie me consola généreusement en me rappelant un de mes mérites :

— Toi, tu es plutôt fort pour le chant. Moi, je sais des histoires ; si tu veux, je peux te raconter celles que tu n'as pas encore eues. Il faudra seulement me dire toutes celles que tu sais déjà.

Je pensais alors prendre ma revanche et lui énumérer les histoires que j'avais « eues » comme il disait :

— Le Chaperon rouge ; Hänsel et Gretel ; La Belle au Bois dormant ; Cendrillon...

Il braqua sur moi un de ses regards tout écarquillés d'étonnement, secoua violemment la tête et me saisit avec force le poignet.

— Ce n'est pas ça. Je ne te parles pas des contes. Ceux-là, le maître les lit dans un livre. Je l'ai bien vu. C'est facile, comme ça, de les apprendre. Moi, je te demande, continua-t-il en insistant, si tu as déjà eu des histoires, des vraies.

Il réfléchit quelques secondes, ne trouva rien à ajouter qui m'eût mis sur la bonne voie et finit par m'interroger comme pour m'éprouver :

— Tu ne sais donc pas que c'est différent ? Les vraies histoires ne se passent pas dans les livres. Ce n'est pas ici...

— Mais où, alors ?

Lui-même semblait se poser la question dont j'avais coupé ses propos. Il hésita avant de répondre :

— Oui, c'est difficile à dire... En tout cas, c'est ailleurs... très loin...

— Tu y as été toi-même ?

Cette fois-ci, ses yeux seuls répondirent d'un regard chargé de frayeur. Qu'avais-je osé insinuer ?

Quand il eut rabattu ses paupières sur le bleu effarouché de ses iris, il remarqua, presque sévèrement :

— Tu poses de ces questions.

Il s'ensuivit un moment de silence qui plana sur nous. Puis, un peu de sable se détacha sous mes pieds. Je leur cherchai un appui plus solide. Broglie regardait couler les fines traînées : elles ne s'arrêtaient qu'au barrage de bois que leur opposaient les planches. Il semblait ne pas vouloir continuer notre entretien : comment expliquer à quelqu'un qui ne comprend pas ? J'étais cependant décidé à saisir le sens de son discours. Je réfléchis. Il y avait deux sortes d'histoires : celles que je connaissais, celles d'ici... et les autres, les siennes où l'un des personnages s'appelait Hustabaille, nom que je venais d'entendre pour la première fois. Je m'approchai de mon camarade et, à voix presque basse, lui demandai :

— Alors, tes histoires ?

Il sortit de sa rêverie, me sourit tristement. Je sentis néanmoins qu'il désirait m'encourager. Peut-être ne me tenait-il pas pour l'unique responsable ; si ses explications avaient abouti à un échec, c'est qu'il était difficile de se faire comprendre. Oui, il était tout prêt à m'excuser.

— Une autre fois, je t'en raconterai une, de ces histoires, une vraie... Tu verras bien qu'il est impossible de se tromper. Aujourd'hui, il est déjà trop tard. Il faut encore faire tous ces calculs pour demain matin.

— Tu les détestes aussi, lui dis-je d'un air complice, désireux de me l'attacher ou, plutôt, de me lier à lui par le lien de quelque ressemblance. Moi je préfère recopier deux pages du livre au lieu de mettre tous ces chiffres les uns sous les autres.

— Moi, je n'aime ni calculer, ni écrire, même pas lire. Ça ne vaut pas les histoires, tu sais.

Il se laissa glisser le long de la pente, entraînant une rivière de sable, bascula par-dessus le rebord de bois, se laissa choir par terre, me jeta un rapide « salut » indifférent et disparut du côté des vieux quartiers.

Il faisait déjà sombre lorsque je remontai la ruelle du Cygne.

* * *

A chaque nouvelle tentative que je fis pour renouer le fil fragile que le destin avait commencé, un soir, à nouer entre nous deux, je me heurtai à sa nature ombrageuse, à cette sauvagerie invincible que, plus

tard, j'ai retrouvée chez les vrais solitaires, chez les créateurs qui s'entre-tennent avec leurs voix, qui attendent la venue silencieuse des anges ou l'appel subit des démons. Je finis par comprendre qu'il serait impossible, en face de son mutisme, de faire naître la confiance qui, une fois pourtant, nous avait rapprochés. Comme pour m'enlever tout espoir, il me dit lui-même :

— Va, tu es comme les autres. Tu es toujours mêlé à leurs jeux et à leurs courses. Je t'ai bien entendu demander à Woermann de te conduire le long du lit souterrain de la Sirve. Si tu crois que c'est par là qu'on va de l'autre côté, tu te trompes. Tu penses bien que j'ai tout essayé, déjà. Si l'on n'a pas peur des rats et si l'on ne se fait pas attraper sous la grande cour de la poste où le tunnel est ouvert sur un long bout, on arrive tout simplement au bord du Rhin. Ah non, ce n'est pas encore par là que tu me rejoindras. D'abord, je m'y rendrai seul quand j'aurai trouvé. Je ne vois pas pourquoi j'emmènerais un de vous. Est-ce que vous m'avez jamais aidé, toi pas plus que les autres. Allez.

J'essayai pourtant de le retrouver. Je rôdai dans le magasin d'une droguerie où, plusieurs fois, je l'avais observé humant le délicieux mélange d'odeurs que dégageaient les essences entreposées. Il me vit de loin et disparut derrière une pile de sacs. Je descendis, un autre soir, la ruelle du Cygne espérant le découvrir sur les tas de sable. Il n'y était pas. Je revins encore au Préau des Remparts quelques jours après. Mais la place au sommet des montagnes toujours ruisselantes resta vide. Elle me parut abandonnée.

Les autres élèves, d'instinct, devinaient que Broglie suivait son propre chemin, que, volontairement, il ne participait pas à nos parties. Bientôt, il fut en butte à leur hostilité. Je surpris des conversations entre écoliers où il était question de tours qu'on allait lui jouer. Je le savais menacé. Mais comment le prévenir ?

Cela commença par une farce stupide. Quelques-uns lui lancèrent en classe des boulettes de papier tachées d'encre. Une ombre méchante passa dans ses yeux clairs quand il en vit les traces sur son tablier. Pour se défendre, il prépara des boules faites d'un caillou entortillé dans un morceau de journal, mais sa revanche ne fut que de courte durée. Le premier élève qu'il visa fut averti par son voisin, se baissa, et le projectile passant au-dessus de sa tête atteignit l'instituteur.

La classe tout entière s'immobilisa dans une attente pleine d'effroi.

— Qui a lancé cette boule ?

Je ne saurais dire comment cela se fit. J'avais vu le regard désespéré de Broglie, ce regard de bête traquée que l'on rencontre chez les enfants sans défense qui souffrent et ne savent pourquoi. Et j'avais compris en même temps que l'occasion m'était enfin offerte de lui prouver que je n'étais pas du clan des autres. J'allais peut-être, me l'attacher. Il consentirait du moins à me raconter une de ses histoires. Et déjà, j'étais debout.

— C'est moi, Monsieur.

Quelle ne fut pas la stupéfaction de l'instituteur en face de cet élève discipliné qui avouait, soudain, que sa docilité n'était qu'apparence, que sous les dehors de l'enfant de bonne famille, il y avait, caché, ce même voyou qui commençait à s'épanouir dans les rejetons des vieux quartiers. Il fallait tuer le germe du mal ; une punition exemplaire devait me guérir à tout jamais de ces velléités de mauvaise conduite.

— Deux heures de retenue, samedi après-midi.

La classe reprit sa marche habituelle ; Broglie ni les autres n'eurent plus envie de lancer des boulettes de papier, ce jour-là. Moi-même, je pris conscience de ce que je venais de faire. Pour justifier mon absence le samedi après-midi, demi-journée réservée au bain, j'allais être obligé d'avouer à ma mère le forfait dont je m'étais chargé dans un élan de générosité intéressée. Je ne songeai donc pas un instant, le soir venu, à rejoindre Broglie pour tirer avantage de mon geste imprudent.

Ma mère s'est peut-être secrètement réjouie de ce que son fils, toujours sage, toujours correct, se fût permis une petite fantaisie. Y voyait-elle l'indice heureux d'un tempérament de vrai garçon qui, jusqu'alors, n'avait encore osé se manifester, contenu qu'il était par une excessive timidité ? Il n'y eut, en tout cas, pas de drame ; rien qu'une exhortation accompagnée d'un sourire destiné, sans doute, à me consoler de la punition qui m'attendait.

Le lendemain, je sentis, pendant la récréation de dix heures, que Broglie cherchait à s'approcher de moi. Mais j'étais pris dans une partie de de chat et souris. Et le soir, l'instituteur, à mon grand étonnement, me prit par la main et m'accompagna un bout de chemin pour m'expliquer combien le privilège d'être l'enfant de parents distingués comportait, pour moi, le devoir de donner le bon exemple aux autres, à ceux-là surtout qui n'avaient pas la chance d'être bien élevés mais vivaient leur jeunesse abandonnés aux hasards et aux dangers de la rue. Je compris, pour la première fois, que ces enfants qualifiés par le maître, avec un accent d'impuissante commisération, d'abandonnés étaient les vrais heureux, ceux qui n'avaient

pas d'excuses à inventer lorsqu'ils arrivaient chez eux une heure après la sortie de classe. Je soupçonnai déjà que la vertu de respectabilité ne s'accomplit qu'au prix d'ennuyeuses contraintes.

Vint le samedi après-midi. L'instituteur me fit recopier sur une grande feuille blanche la phrase qu'il avait lui-même inscrite au haut de la page : « Le bon élève donne le bon exemple ». Peu après trois heures, j'eus noirci les deux côtés de la feuille en y répétant la sentence que l'on me proposait de faire triompher. D'une tape encourageante sur l'épaule, l'instituteur me congédia, puis il se retourna, avec un soupir, vers les autres élèves punis.

Au moment où je franchis la grille de la cour je fus rejoint par Broglie qui s'était embusqué dans une entrée de maison en face de l'école.

— Je me doutais bien qu'il te relâcherait avant quatre heures. Sauf pour le calcul, tu es dans les bons. Aussi je suis venu avant trois heures pour te guetter.

Son apparition, le son de sa voix, le bruit de ses doubles semelles à côté de mes pas moins lourds, son visage au nez légèrement retroussé, ses yeux clairs qui épiaient mes réactions avec presque de l'anxiété — il ne m'en fallut pas plus pour me rendre heureux. Je savais, maintenant, qu'il me raconterait ses histoires.

Il me fit descendre la ruelle du Cygne, mais il ne s'arrêta pas sur le Préau des Remparts. Par un étroit passage ouvrant au fond des remises, nous parvînmes rapidement sur une place entièrement plantée d'arbres. Leur épais feuillage semblait l'envelopper d'une grande ombre verte dans laquelle nous fûmes aussitôt pris comme dans un de ces grands filets que les pêcheurs, sur les bords du Rhin, immergent puis ramènent du fond de l'eau avec toute une cargaison de boue et de poissons dont les sauts plats ébranlent le treillis vibrant.

Etrange pêche que celle dont je fus, dès lors, la proie docile. Quand je tente de me représenter Broglie racontant ses histoires, ne m'apparaît-il pas sous les traits familiers du pêcheur attentif au passage des bancs, jetant ses nasses ou lançant sa ligne. Et je le vois retirer des êtres encore tout ruisselants des eaux tumultueuses du grand fleuve qui nous charrie tous. Quel dieu s'était emparé de cet enfant pour le charger du poids de tant de destins enfouis dans les limbes ? Broglie les accueillait sans peur, les regardait avec une curiosité à peine craintive, attendait qu'ils prissent une forme plus distincte, souvent capable de deviner leur appartenance au monde des méchants, des doux et, éternellement entre les deux, des enfants, vaste royaume traversé de bêtes, de chiens surtout, mais aussi

des animaux fabuleux qu'il avait vus au cirque : zèbres, éléphants, dromadaires. Après quelques hésitations, tout se précisait, car il savait interroger les faces grimaçantes ou hilares encore couvertes de limon ; et déjà, il saisissait le sens des gestes à peine ébauchés dont les créatures se dégageaient des spumescences originelles.

Nous nous étions assis sur un banc serrés l'un contre l'autre. Je n'osais parler. Brusquement, Broglie se pencha un peu en avant, s'assura par deux, trois mouvements des doigts qu'il allait pouvoir compter sur le secours de ses mains, puis il se décida :

— Je commence. C'est l'histoire de la lanterne qui a une flamme qui siffle.

Et voilà qu'autour du reverbère, dans une pâle lueur de misère, de haine, de grâce innocente, les existences farouches s'entrechoquent. L'Homme-ivre ; la Bossue-pliée ; le petit Adrien — en parlant de lui-même il ne se distinguait jamais des autres — et l'admirable Dame-des-deux-Maisons vivent leurs destinées au rythme de sa voix presque monotone qui emplit la cinquième heure du soir, dans l'ombre verte des ormes. De temps en temps, leur sourire, leurs colères passent sur le visage d'enfant qui n'a pas encore sa propre expression. Et un autre petit garçon, blotti contre le narrateur, accroché au mouvement ininterrompu des lèvres enchanteresses, est saisi d'épouvante ou transporté de délire en voyant paraître, pour quelques secondes, sur les traits amis, les masques fugitifs qui résument tout ce que la vie, lentement, lui fera connaître en d'innombrables détails, à travers des nuances infinies.

Bientôt, Broglie n'eut plus besoin de ses doigts. Il venait de découvrir une aide plus efficace : la puissance suggestive de la voix. Ah, comme il savait s'y abandonner ; elle ne le trahirait pas. Quelquefois seulement, il semblait se souvenir de son premier instrument. Le silence ne lui suffisait pas toujours pour donner le signal de l'arrêt. Alors sa main levée tenait en suspens le fil de la Parque.

— Halte.

Et, gravement, Broglie interrogeait :

— Celui-là, qu'est-ce qu'il va faire, maintenant ?

Ne fallait-il pas l'aider ? Je lui proposais des départs, des retours, j'inventais des rencontres, je lui suggérais même la solution définitive que j'appelais de ce mot mystérieux couvrant une chose inconnue : la mort. Doucement, il me faisait comprendre que ce n'était pas cela. Entre temps, il avait d'ailleurs réfléchi ou, plutôt, il avait compris le signe entendu,

l'avertissement consolant de Lachésis. L'histoire, après une dernière hésitation, repartait.

— Pas encore la mort. Nous pourrions avoir besoin de celui-là, plus tard.

Toujours la vie a besoin de nous : même plus tard, même et surtout alors que nous n'avons plus que le désir de lui demander la permission de nous en aller. « Pas encore... »

Broglie s'était de nouveau penché en avant. D'une voix égale, il disait :
— Je continue.

Je ne raconterai pas les histoires de Broglie. Comment nous, qui sommes distraits, oserions-nous reprendre les récits sur lesquels il s'est courbé de toute son attention inentamée ? Quand je pense à ce narrateur parfait, à son pouvoir magique dont il usait naturellement, une grande amertume, celle du désespoir, emplît ma bouche. Et le sel des larmes va sécher sur ma feuille parce que, un instant, un seul, j'ai entendu la voix de Broglie à qui j'ai proposé une de mes propres histoires. Il a levé sa main ; d'un geste souple et inexorable, il m'a arrêté :

— Non, ce n'est pas ça. Les vraies histoires...

Elles furent si vraies, les siennes, qu'il finit par être leur victime. Ecrasé sous leur terrible réalité, il a succombé. Et voilà que, pour une fois, je vais être contraint de me pencher en avant moi-même — cela aide à comprimer la douleur — et à dire, à mon tour : « Je continue... »

* * *

— Où habites-tu ? lui demandai-je un soir, au moment de le quitter.

— Ruelle du Gingembre. Ce n'est pas loin d'ici.

Jusqu'alors, nous nous étions toujours séparés sous les ormes de la place du Luthier quand Broglie, jugeant close une partie de l'histoire commencée, venait de s'arrêter sur le mouvement horizontal de sa main droite. Il disparaissait, après m'avoir lancé son rapide « salut », du côté de ce que mes camarades appelaient la vieille ville et où je n'étais jamais allé encore. C'est là-bas, me disais-je, qu'il voit tout ce qu'il me raconte. Et sur le chemin du retour, longeant les allées rectilignes des quartiers neufs, j'essayais d'imaginer le haut de cet escalier d'où surgissaient les personnages à la vie desquels j'étais de plus en plus mêlé. J'avais beau reprendre les mots de Broglie, pourtant si nets quand ils lui servaient à évoquer les scènes éclairées par la lanterne, ils perdaient leur force d'image ; à les répéter, je les affaiblissais, je les vidais ; incapables de me représenter autre

chose que le gris vague du soir tombant, ils finissaient, misérablement, par s'évanouir à moins qu'ils ne se confondissent, et cela était pire, avec tous ces objets ternes qu'il me fallait, bon gré, mal gré, accepter comme les miens dès le petit portail de notre jardin. Chaque fois, cependant, qu'il m'arrivait de lire, au passage, sur la plaque bleue au-dessus de l'angle, le nom banal de notre rue : chemin de l'Eté, j'entendais, très loin mais toujours distincte, la voix de Broglie prononcer cet autre nom, incompréhensible, qui me poursuivait de sa sollicitation presque douloureuse : ruelle du Gingembre. Lentement donc, le désir de connaître son monde, d'y pénétrer, de le voir de mes propres yeux, avait ainsi grandi en moi,

— Tu m'y mèneras un jour, dis.

— Pourquoi pas, si ça te fait plaisir.

Il réfléchit un instant et reprit, plus grave :

— Après tout, tu pourras m'aider à chercher.

A-t-il remarqué que dans les ruelles étroites où il m'emmena un soir, ma vie, tout d'un coup, s'est élargie ? Ni lui, ni moi, nous n'en étions conscients alors ; il avait toute une ville nouvelle à me montrer, et je courais, moi-même, de découverte en découverte dans un monde insoupçonné.

Le jour s'en allait imperceptiblement, le long des hautes façades grises, et déjà l'ombre s'installait dans les profondeurs creusées entre le double mur des maisons. Par une trouée, deux ou trois fois, je vis se dresser, à mi-ciel, au-dessus des toits inondés de pâle lumière, les tours roses de la cathédrale, tandis que s'ouvrait, sous nos pieds, un dédale de passages courbes, d'escaliers tortueux et raides, de culs-de-sacs assombris par quelque immense paroi de fond. Nous plongeions dans l'obscurité qui, telle une brume noire, sourdait de tous les coins. Et ce n'était encore que le début de la descente.

Broglie obliqua. Des pavés irréguliers de la montée des Epingles, nous passâmes sur les larges dalles d'un renforcement où coulait, dans le rectangle sonore pris entre les deux maisons de gauche et de droite, une fontaine adossée au mur arrière. Un instant, nous nous penchâmes sur le bord de la vasque.

Traversant l'ombre de deux lourdes colonnes, une faible lueur venue du côté de la rue effleurait à peine la nappe fluide ; mais du fond du bassin, l'obscurité semblait affluer en couches mouvantes et engloutir le jet transparent qui tombait du haut d'une stèle. Une plainte naissait sur la limite incertaine où les eaux vives du jour luttèrent contre les cercles implacables de la vague nocturne. J'écoutais ce chant, sensible à la tristesse

de la voix claire et tout emplî moi-même du murmure humide dont l'enveloppait l'autre, basse et insistante, sûre de sa victoire.

Broglie, comme s'il revenait des profondeurs vert mousse de l'eau — qu'y avait-il entendu de son oreille fermée à la vanité des bruits ? —, se tourna vers moi :

— Un jour, nous aurons l'histoire de la fontaine qui coule toujours.

Eût-il voulu la caresser, il n'aurait pas baigné avec plus de douceur le bout de ses doigts dans l'onde tremblante. Les gouttes qui en tombaient marquèrent son passage sur les dalles lorsqu'il se dirigea vers la droite jusqu'à une porte qui attendait là, muette, que quelqu'un l'ouvrit.

J'avais pensé, le voyant s'en approcher, que nous allions entrer dans une maison. Mais brusquement, dans le cadre sévère de l'embrasure, j'eus devant moi, non : sous moi, la vieille ville tout entière. Mes regards, perdant les quelques points d'appui que m'avaient encore tendus les ruelles de la partie haute des vieux quartiers, cascadèrent maintenant de toit en toit, tombèrent par-dessus l'étroit rebord des murs de soutènement, essayèrent de se raccrocher, juste le temps de saluer un repère, aux taches rouges d'un minuscule jardin hasardé sur un replat pas plus large que ma main, et sautèrent enfin, d'une seule chute désespérée, dans le creux noir formé par une artère sinueuse dont le cheminement souterrain se devinait entre la dernière ligne de chéneaux et les lucarnes béantes à l'aide desquelles les façades opposées semblaient repousser sa tranchante attaque. Puis il fallut remonter le versant d'en face où de grandes bâtisses, alignant dans un ruissellement de ténèbres leurs rangées de fenêtres éteintes, se groupaient en un immense faisceau tendu vers la hauteur d'où les dominait, impérieuse, la cathédrale. A présent, sa silhouette que la lumière avait quittée se dessinait, sombre, sur l'argent du ciel.

Oui, c'est bien là le tableau inoubliable qui s'est gravé, au burin aigu de la surprise, dans la conscience de l'enfant que j'étais alors. Néanmoins, les mots auxquels il me faut recourir aujourd'hui pour le tirer du sommeil de la mémoire, n'en font ressurgir que le dessin inaboli. Mais qui n'a pas conservé, enfoui sous tous les éboulis ultérieurs, le souvenir de cet ébranlement initial déclenché par les premières images dont nous saluons le monde, quand, résolument, nous nous évadons du clos protégé de l'enfance, qui ne tressaille pas au son de certains noms qui furent, voici longtemps, les premières menaces hors du domaine tutélaire, ne comprendra pas ce qu'a pu être, pour moi, cette randonnée à travers l'ombre croissante. Le vent âcre qui, ce soir-là, soufflait de l'ouest, il m'arrive d'en retrouver

la saveur enivrante quand, un peu après le lever du rideau, l'haleine du plateau envahit la salle et, immanquablement, la scène intérieure m'arrache aux jeux du théâtre ; plus rien ne subsiste hormis cette marche dans la coulisse vivante.

Devant Broglie, toutes les portes s'ouvraient sur notre chemin. Sous ses pas, les galeries de bois se réveillaient. Tout, vraiment, dans les maisons, dans les cours intérieures, dans les boutiques encombrées que nous traversons, paraissait lui obéir. Et rien ne l'étonnait, même pas le silence des hommes et des femmes qui, en une interminable file, à partir d'un certain moment, montèrent à notre rencontre. Il devait savoir, de cette terrible science innée que, plus tard, on m'a appris à nommer, avec indifférence, puis avec crainte, la misère, pourquoi le regard des ces êtres las demeurait baissé sur les marches des escaliers sillonnant la pente que nous dévalions. Une fois seulement, un vieillard que nous venions de heurter en débouchant d'une allée couverte, marmonna une injure où je reconnus, avec autant de joie que d'appréhension, l'accent que Broglie prêtait aux méchants d'entre ses personnages.

Soudain, j'entendis un vacarme confus qui s'amplifia à mesure que notre course nous en rapprocha.

— Tu veux voir le moulin ?

Au moment où nous entrâmes dans le vaste local où s'affairaient à travers une pénombre grisâtre plusieurs formes humaines soulevant des nuages de poussière, un homme, sur notre gauche, quitta le plancher comme si un aimant invisible venait de l'enlever du sol : debout sur une plateforme de bois, il s'éleva verticalement le long de la paroi et disparut dans un trou du plafond. Je n'eus pas le temps d'écouter les explications que mon compagnon me donnait sur l'emploi du monte-charge ; avec un claquement froid, une courroie de transmission se mit à tourner autour d'une petite roue, monta obliquement vers une autre roue de dimensions beaucoup plus grandes, vira vers le bas et revint en un furieux glissement vers son point de départ, se renversa encore, repartit, culbuta, bondit, tourna, glissa, tourna de plus en plus vite. Déjà, elle m'entraînait dans un irrésistible vertige...

— Attention, les gamins.

Une poigne brutale me tira en arrière. Je tombai sur Broglie. J'entendis la même voix stridente, enflée de colère, crier à mon camarade :

— Ah, c'est encore toi, sacré rôdeur.

Puis nous nous enfûmes, moi tout chancelant, assourdi par les chocs réguliers sous lesquels les murs, le sol même tremblaient, inlassablement ébranlés. Des tourbillons de farine enveloppaient mon camarade dans leur grand brouillard étouffant.

Dehors, je m'appuyai contre les pierres rugueuses de l'échoppe d'en face. Pendant plusieurs minutes, je restai ainsi adossé, les yeux fermés, à la fois tout frémissant de peur et bercé d'une ivresse délicieuse.

Broglie me toucha le bras.

— Tu viens ? me dit-il. Je vais te montrer.

N'avions-nous donc pas assez vu, déjà ? Que restait-il à découvrir, à regarder, dans ce monde plein de choses inconnues ?

Nous nous enfilâmes dans une ruelle si étroite que nous y pouvions tout juste avancer de front. Après un léger tournant, elle remontait un peu et dans le fond, elle semblait se perdre entre deux murs. Nous aboutîmes dans une niche formée par l'angle aigu de leur point de rencontre.

Là, Broglie me prit par la main et me mena jusque devant une fenêtre grillagée.

— Regarde.

Il me colla le visage contre le treillis.

— Tu vois ?

.....

Il faisait nuit noire quand enfin nous détachâmes nos fronts du canevas rouillé. En silence, nous redescendîmes la ruelle. Et nous fîmes, côte à côte, le long chemin du retour. Broglie avait de nouveau saisi ma main. Il ne la relâcha que tout au haut de la pente lorsque, parvenus dans les quartiers qui m'étaient familiers, nous pûmes nous séparer sans que je risquasse de m'égarer dans le labyrinthe d'où j'émergeais inondé d'images, lourd d'un secret.

La scène que me firent mes parents au retour est sans doute la plus violente qui ait marqué mon enfance. Qu'importe. Il a été bien vite oublié, le flot de questions, de reproches, de menaces, que le petit gracon crotté, à la mine défaite de fatigue dut subir entre le coin du chemin de l'Été où l'attendait son père et le lit où bouillottes et tisanes lui offrirent leur double brûlure. Ce qui reste de cette soirée de novembre, à jamais mémorable, ce ne sont pas les solennelles admonestations, ce n'est même pas l'étonnement qui se lisait sur les traits maternels quand, pour toute défense, je me bornais à répéter :

— J'étais avec mon camarade Broglie. Nous avons cherché la porte de la nuit... Croyez-moi donc puisque je vous le dis.

Non, ce que j'en ai conservé, c'est cette meurtrissure sacrée que m'avait laissé le treillis au front et au nez ; c'est, à mon oreille, le chuchotement de la voix amie qui, fervente et nostalgique, n'avait trouvé, en face de ce fragment de ville morte dans lequel nos regards s'étaient aventurés du haut de la fenêtre grillagée, que des lambeaux de phrases répétés à de longs intervalles :

— Jamais... je n'ai jamais pu y aller. Tu comprends : c'est de l'autre côté. Ça paraît tout près. J'ai tourné autour de ces maisons, tu peux me croire. Il n'y a pas moyen de trouver le passage... Pourtant, il faut que j'y aille.

Puis, silencieux, nous avons encore fixé, à quelques pas de notre poste d'observation et cependant très loin, tout là-bas où personne ne pénètre, un bout de rue, un pan de mur, une porte...

Ce que j'ai gardé — et rien ne fera que je ne le garde toujours — ce que j'ai rapporté de mon unique soirée vécue au sein même du monde de Broglie, c'est le signe que nous fit, sur le pas de cette porte, l'enfant que nous y vîmes paraître, alors que notre attente, accrue jusqu'à l'angoisse, venait de nous brûler, telle une plaie vive.

— Roselise.

De quelle puissance de diversion ou, plutôt, de quelle somme d'indifférence le destin ne dispose-t-il pas pour nous détourner de l'instant sublime de notre vie, pour couvrir, des combinaisons infinies de son triste kaléidoscope, la seule image à la contemplation de laquelle nous étions de toute éternité élu. A moins, précisément, que notre sort ait été de trahir.

Toi, Broglie, tu l'étais, appelé, choisi par les anges. Et le sourire, plus radieux que les boucles d'or sous lesquelles, lentement, lentement, la petite fille tourna vers nous la grâce de son profil, et sa main doucement renversée sur le poignet, et l'appel suave qu'une incompréhensible faveur me permit cependant d'entendre, c'est à toi qu'ils étaient destinés. Et tu n'as point eu de cesse que tu ne l'aies découverte, ta porte de la nuit.

* * *

Il me fut interdit de fréquenter Broglie. Durant les récréations, l'instituteur m'infligeait sa sournoise surveillance et, sur le coup de quatre heures, ma mère, parfois aussi la bonne, venait me prendre à la sortie de

l'école. Ces humiliations qui me valurent la pitié un peu moqueuse des autres élèves de ma classe, ne furent pourtant rien en comparaison de la souffrance double que j'éprouvais à l'égard de mon camarade ; privé de ses histoires, de son contact, mon existence était devenue morose ; et comment saurais-je s'il avait compris quel était mon drame ? La tristesse que je lus, plus d'une fois, dans ses yeux de lumière, contenait-elle le pardon qu'il ne m'était même pas permis d'implorer ? M'a-t-il haï ? méprisé ? plaint ? Je ne devais pas le savoir.

Bientôt, ma pensée qui ne le quittait pas, put le rejoindre d'une autre manière où je ne comptais plus guère, moi-même, ni mes craintes, ni mes regrets, mais où il prit, lui, une importance de plus en plus grande jusqu'à devenir le héros fabuleux de la dernière histoire qu'il m'ait racontée en la vivant lui-même.

Un jour, il ne vint pas en classe. Le lendemain, lorsque je le vis entrer dans la cour, je fus frappé par son air changé ; il marchait la tête baissée, le menton écrasé sur la poutrine. Un cerne bleuâtre entourait ses yeux dont le regard semblait replié sur soi. A l'interrogation, il donna des réponses sans rapport avec les questions posées. Le maître le blâma puis, plus dédaigneux que compatissant, le laissa tranquille pour le reste de la matinée. Il trébucha dans les escaliers, à midi ; sa démarche trahissait une lassitude que ses gros souliers ne suffisaient plus à expliquer. A l'angle du bâtiment scolaire, je m'arrêtai pour le suivre du regard : il se traînait le long du mur de la poste, il dut même, à deux reprises, s'y appuyer de la main gauche tandis que de la droite il fit un mouvement comme pour s'essuyer le front. C'est la dernière fois que je l'ai vu.

Quelque temps après, l'instituteur nous annonça au début de la première leçon que notre petit camarade Adrien Broglie était malade.

— C'est très grave. Il faut penser à lui et souhaiter que, très vite, il nous revienne guéri.

Sans doute ai-je suivi ce conseil. Mais il m'était impossible de me représenter Broglie malade, c'est-à-dire couché dans un lit, buvant des tisannes et avalant des remèdes. Sa maladie à lui devait être tout autre. N'était-il pas, me demandais-je quelquefois, simplement fatigué à la suite de ses interminables recherches ? A monter et à descendre toujours dans les vieilles rues aux pentes raides, il avait dû user toutes ses forces. Mais je le savais tenace. Il finirait bien par trouver le passage. Alors, il reparaitrait parmi nous, peut-être plus las encore, mais sous son air abattu, je saurais reconnaître en lui la joie d'avoir enfin trouvé. Et je m'étais juré de

le rejoindre coûte que coûte ; ni l'instituteur ni mes parents ne m'en empêcheraient. Pendant des semaines, j'ai de la sorte désiré son retour.

Jusqu'au jour où le directeur de l'école nous apporta la nouvelle que notre condisciple — ce mot inusité nous surprit tout de suite — malade depuis si longtemps venait d'être délivré de ses souffrances. Après s'être entretenu pendant quelques minutes avec l'instituteur qu'il avait attiré dans l'embrasement d'une fenêtre, probablement pour que nous ne puissions pas comprendre ce qu'il lui confiait à voix basse, il s'adressa encore à nous :

— Après-demain, vous prendrez tous part à l'enterrement de votre condisciple. Vous vous réunirez, comme d'habitude, ici, à huit heures précises, et Monsieur Gerber — il parut saluer du côté de l'instituteur qui, à son tour, fit mine de s'incliner — aura la bonté de vous conduire durant cette cérémonie dont vous saisirez plus tard la gravité.

Sur le pas de la porte, il ajouta, solennellement et comme en paragoge :

— Vous mettrez, à cette occasion, vos vêtements du dimanche.

Quand il fut dehors, le maître crut de son devoir de nous faire un petit discours, lui aussi. Il souligna l'effacement, la modestie de ce fils d'une humble mère. Puis il nous parla de cette veuve douloureusement éprouvée par le départ brusque, quoiqu'attendu et inévitable, de celui qu'elle avait tendrement chéri.

Quelque chose, dans l'attitude presque théâtrale du directeur — et d'abord, qu'avait-il murmuré à l'oreille de l'instituteur ? — m'avait intrigué. Les paroles artificieuses de M. Gerber, l'air embarrassé dont il nous les débitait, confirmèrent mes soupçons. On nous cachait quelque chose.

— Vous aurez, ce soir, une pensée amicale pour notre cher disparu. N'est-ce pas mes petits amis ?

La leçon interrompue reprit son cours normal, mais je n'y fis plus attention. Je recomposais déjà la scène brève qui s'était jouée entre le directeur et notre instituteur ; je reprenais, un à un, les mots dont tous deux s'étaient servis en nous apprenant la mort de Broglie. La mort ? Au fait, il n'en avait pas été question. « ...délivré de ses souffrances... départ brusque... notre cher disparu... » Peu à peu, je croyais comprendre. Il y avait bien cette expression « enterrement » ; je n'ignorais pas que l'on n'enterre que les morts. Mais je verrais bien.

Je fis même mieux que cela : j'acquis d'emblée, le surlendemain, une certitude qui conféra ensuite au rite funèbre une signification si contraire à celle qu'il revêt habituellement que le jour où l'on enterra mon camarade

Brogie me délivra, pour des années, du chagrin dont les événements antérieurs m'avaient accablés.

Rangés deux par deux, nous étions arrivés ruelle du Gingembre au moment où le corbillard vide s'arrêtait devant une de ces étroites et hautes maisons grises, dont les mornes façades, quelques mois plus tôt, avaient accompagné notre randonnée crépusculaire. Me l'avait-il signalée, cette sombre demeure que, maintenant, la parcimonieuse lumière d'un matin de février laissait dans l'ombre ? L'avions-nous traversée comme tant d'autres ? Le souvenir que j'en garde est lié à un seul instant, précis dans la simplicité du fait, efficace comme l'angrois qui fixe le marteau.

Un espace était demeuré vacant entre la voiture aux quatre colonnes supportant le toit noir et le groupe que formait notre classe. Les murs, de chaque côté de la rue, achevaient de circonscrire la scène exiguë sur laquelle entrèrent, par la porte ouverte de la maison, deux hommes habillés de noir portant, à la fois par des poignées en forme d'anse et au moyen d'une corde passée sur leur nuque et sous leur fardeau, ce que je savais être le cercueil. La vue seule, combien anodine, de ce coffre de bois clair sur lequel reposait une gerbe de fleurs blanches m'eût sans doute rassuré. Mais toutes mes appréhensions, en lutte depuis deux jours contre mon secret espoir, furent balayées par l'exclamation que l'un des porteurs jeta à mi-voix, au moment de hisser, avec un inutile effort, l'une des extrémités du cercueil au niveau du char :

— Ce qu'il est léger !

Léger. Voilà le mot, gracieux entre tous, qui donnera l'idée juste de ce que fut, pour moi, la marche cadencée derrière le corbillard où je voyais, sous un voile blanc, le contour à peine anguleux d'un cercueil vide.

Ils avaient essayé de nous faire croire que Brogie y était étendu, dans la boîte oblongue. Mais je savais que la componction de l'instituteur était feinte — à quoi eût-il été capable de compatir ? — que les larmes de la gnomide courbée là-bas en tête du convoi — sous son crêpe noir ce ne pouvait être que la mère de mon camarade — ne coulaient point sur les traces d'un enfant mort, mais pleuraient celui qui était parti et que j'appelais déjà, avec un regret mêlé d'envie, le cher disparu.

Il était compréhensible, après tout, qu'il aient tenté de nous cacher la réalité ; comment auraient-ils osé avouer qu'un soir Brogie n'était plus revenu à la maison ? S'il avait volontairement quitté, et sa mère, et l'école, et même ce qui eût pu le retenir de ce côté-ci, les vieux quartiers jamais entièrement explorés, les histoires qu'il lui restait à raconter, s'il avait défi-

nitivement franchi le seuil de la porte après y être parvenu grâce à ses exténuantes recherches, mais alors il aurait fallu admettre qu'il était possible de passer de l'autre côté. J'étais petit, certes : beaucoup de choses demeuraient encore obscures à mon esprit et semblaient se dérober à mon désir de les comprendre ; j'avais cependant surpris, dans le regard de ma mère, l'éclair subit de la frayeur quand, l'âme encore éblouie par ce que je venais de voir, je m'étais laissé aller à lui parler de la porte de la nuit ; et le silence qui s'était fait sur cet aveu spontané me prouvait que j'avais touché à un redoutable secret.

A présent, on ne me dissimulerait pas plus longtemps la vérité. Broglie n'était pas mort. Il avait simplement rejoint l'enfant aux boucles d'or. Machinalement entraîné par le rythme dolent du cortège funèbre, je pus m'abandonner à l'envol de mon imagination. J'essayais de les suivre à travers les rues qui devaient s'étendre au delà de cet angle d'où nous était parvenu l'insistant appel. Tandis que les mottes de terre, tombant par pelletées, faisaient résonner le cercueil creux, je pensais avec nostalgie, et presque avec allégresse, à mon camarade qui marchait là-bas, d'un pas léger, enfin débarrassé de ses souliers trop lourds.

* * *

On démolit les vieux quartiers de ma ville. Une dernière fois, j'ai voulu les revoir. Déjà, du côté du Rhin, les ruelles tortueuses qui montraient de l'embarcadère aux hôpitaux ont été remplacées par des avenues sans nom et sans mystère. Mais la montée des Epingles existe encore. Et, derrière deux colonnes, dans l'ombre d'un renforcement, la fontaine coule toujours.

Qui donc m'a dit de tremper la main dans la vasque moussue, et quel est ce geste qui aspergea, de quelques gouttes lancées du bout des doigts, la columelle dressée contre le mur du fond, veillant sur la tombe imaginaire de mon camarade Broglie ?

A ma droite, la porte paraissait m'attendre. J'ai hésité, et je l'ai ouverte. Puis, avant de reprendre ma route, je suis resté, debout, infiniment triste, en face du ciel très pur de mon enfance.

MARCEL POBÉ.

Tu es Petrus (Matth., XVI, 18)

A propos d'un article récent¹

Les promesses de Jésus, *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, que nous lisons dans l'Evangile selon saint Matthieu après la confession de Césarée de Philippe, sont depuis la Réforme l'objet d'interprétations variées. O. Linton fait observer à leur sujet qu'elles sont généralement déterminées par le fait que le passage contesté est tenu pour l'un des principaux piliers de la primauté du Pape². Tout récemment, dans le dernier numéro de la *Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne, M. Georges Gander lui consacrait « une étude sémantique approfondie des termes grecs et araméens qui (dans l'Evangile) expriment la notion de pierre ». La conclusion à laquelle il estime avoir abouti est radicale et suffirait désormais à trancher le problème : en quelque sens qu'on l'entende, *petra* ne pourrait désigner l'apôtre Pierre.

Aux yeux de lecteurs pressés, peu versés dans la philologie sémitique, cette étude d'une trentaine de pages, hérissée de mots hébreux et syriaques, et surchargée de renvois à des ouvrages spé-

¹ GEORGES GANDER, *Le sens des mots Πέτρος-πέτρα dans Matthieu, XVI, 18*, dans « Revue de Théologie et de Philosophie », janvier-juin 1941, pp. 5-29.

² *Das Problem der Urkirche*, dans « Uppsala Universitets Arsskrift », 1932, p. 158 : « Es ist unleugbar dass die Auseinandersetzung über die *Primatsstelle* in der protestantischen Forschung auch dadurch bedingt war, dass jene Stelle gerade die Hauptstelle der Katholischen Theologie zur Begründung des päpstlichen Primates war. Dadurch war die protestantische Forschung geneigt, der Stelle gegenüber misstrauisch zu sein. »

cialisés¹, risque de paraître rébarbative; il est à craindre qu'on ne se contente d'enregistrer la conclusion, en lui accordant le bénéfice d'une érudition assurément impressionnante.

* * *

L'argumentation générale est cependant assez facile à résumer en termes clairs, accessibles aux « honnêtes gens ». Elle se ramène à ceci :

Pour des raisons, sur lesquelles nous aurons à revenir, la phrase du Seigneur: *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, légèrement modifiée en grec par la différence des genres *Petros* (masculin) et *petra* (féminin), peut être considérée comme l'équivalent grec d'une phrase de la version syriaque, où ne figure que le seul mot *kîphâ*. Comme le syriaque touche de très près à l'araméen palestinien, on sous-entend: Jésus n'a pas dit: *Tu es Petros et sur ce kîphâ* (= *kîphâ* syriaque); ce qu'il a dit, ce que en tous cas Matthieu grec rend à sa façon était: *Tu es kîphâ et sur ce kîphâ...*

Jusqu'ici rien de nouveau. La thèse originale de l'auteur ne commence à se dessiner qu'à partir du moment où il s'attache à analyser le sens du mot *kîphâ* ou *kîphâ* (syriaque), et cherche à rendre compte de l'alternance des genres *petros-petra* observée dans l'Evangile grec.

Suivant M. Gander, le mot syriaque *kîphâ* répondant à l'araméen *kêphâ* témoignerait d'un appauvrissement, d'une usure de la langue. Il correspondrait à trois mots distincts de l'hébreu: *Ebén* (pierre), *sal'a* (roc), *sour* (rocher). Les notions représentées par ces trois mots auraient toutefois subsisté: le terme syriaque *kîphâ* les recouvrerait toutes les trois; pour les distinguer, il serait nécessaire dans chaque cas, de recourir au contexte ou aux versions (pp. 15 ss.).

Dans le cas présent, ce qui est bien un peu beaucoup paradoxal, l'éclaircissement nous viendrait de l'Evangile grec. Sans doute, M. Gander n'entend pas soutenir que l'Evangile grec est une version du syriaque ni que l'Evangile syriaque est l'original. Mais il accorde une priorité chronologique à certaines parties du manuscrit

¹ Parmi lesquels nous constatons pourtant plusieurs lacunes difficilement excusables, allant de pair avec une certaine négligence dans les indications bibliographiques sans mention des lieux ni des dates d'édition.

syriaque *sinaitique*, habituellement désigné par le nom de Mrs Lewis, qui eut la bonne fortune d'en faire la découverte en 1892, au monastère de Sainte-Catherine sur le mont Sinaï; ce manuscrit conserverait de nombreux passages du II^e siècle (?), alors que les plus anciens manuscrits grecs ¹ s'étageraient entre le IV^e et le VI^e siècle (p. 17, n. 1).

De ce que le mot syriaque *kîphâ* est rendu en grec tantôt par *Petros* tantôt par *petra*, l'un au masculin, l'autre au féminin, M. Gander conclut que *kîphâ* était reçu par Matthieu en deux sens différents, le premier correspondant à *kîphâ* entendu « comme nom propre ou plus exactement surnom de personne », le second explicitant l'un des trois sens usuels de l'hébreu : « rocher-abri, bloc de rocher, chose impénétrable, dure ou ferme comme un roc » ². Ainsi s'achève la démonstration proprement dite.

M. Gander lui donne une sorte de *confirmatur* en montrant, à l'aide d'une concordance de la Bible, que lorsque *petra* est pris au figuré, il ne peut s'appliquer qu'à une personne divine : « Dieu, Jésus-Christ, ou une hypostase suivant les cas et selon que l'on est dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament » (p. 21). Les deux passages que l'on serait naturellement tenté de lui objecter (*Genèse*, XLIX, 24 et *Isaïe*, LI, 2) sont interprétés dans le sens de la thèse.

En bref, *Petros* serait « un nom de personne ou un surnom qui pouvait être conféré à l'apôtre Simon »; *petra* serait un nom de chose « dont la notion ne peut s'appliquer à un homme, même comme cet apôtre, mais exclusivement à une personne ou à une chose métaphysique, transcendante ou divine » (p. 28). Par cette distinction, fondée pense-t-il sur les constatations sémantiques les plus certaines, M. Gander estime avoir mis à nu le contresens d'où déri-

¹ M. Gander cite les manuscrits grecs *Sinaitique*, *Alexandrinus*, *Valicanus*, les *codices Ephremi* et *Bezae*, qui sont en effet des IV^e et V^e siècles, mais il passe sous silence le *Codex Chester Beatty* (P⁴⁵), qui les précède au moins d'un siècle ou de deux.

² Op. cit., p. 18 : « Dans Mat. xvi, 18, le grec a recours aux deux termes précis distincts : *Petros* (nom, ou plus exactement surnom de personne) — *petra* (rocher-abri ; bloc de rocher, chose impénétrable, dure ou ferme comme un roc). Il explicite ainsi le syriaque : *kîphâ* (surnom de personne) — *kîphâ* (rocher-abri ; bloc de rocher ; chose impénétrable, dure ou ferme comme un roc). Et il révèle que le premier *Kîphâ* recouvrait la valeur du nom de personne et le second, celle du nom de chose, de *schou'â*. »

veraient toutes les interprétations proposées avant lui ; il a conscience d'avoir prouvé apodictiquement que, critiquement parlant, il est impossible d'attribuer à Pierre la notion de fondement figurée dans le mot *petra*.

* * *

Après avoir suivi très attentivement la démonstration qui vient d'être résumée, je suis un peu surpris du degré de certitude que M. Gander attache à sa conclusion. Pour ma part, je n'y vois qu'une conjecture fragile, résultant d'une méthode dont l'application me paraît fort contestable.

M. Gander estime l'ancienneté de *Matthieu XVI, 18* « suffisamment attestée » pour fournir à son étude sémantique un point de départ hors de discussion (p. 11). Nous aurions mauvaise grâce à le chicaner sur ce point, mais enfin, au lieu d'en appeler à une « opinion toujours plus largement accréditée de nos jours », il aurait donné à son étude une base certes plus solide en nous indiquant quelques bonnes raisons. Celle qu'il emprunte à H. Pernot s'appuie sur la supposition d'une dépendance littéraire de *Luc* par rapport à *Matthieu*. De l'avis des spécialistes les mieux au courant du problème synoptique, rien n'est plus contestable ; et l'argument ici est franchement mal choisi, puisque les mots de *Matthieu XVI, 18* font précisément défaut dans l'Evangile de *Luc*. M. Gander a été mieux inspiré en prenant à son compte cette phrase de J. Laroche : « L'emploi isolé dans les évangiles du terme *Eglise* (*Mat. XVI, 18* et *XVIII, 17*) ne trahit pas nécessairement un long développement de la vie ecclésiastique... En 51, saint Paul montre que les chrétiens l'avaient complètement adopté pour leur propres communautés. La traduction de *Matthieu ekklesia*, pour rendre le terme employé par Jésus, serait donc parfaitement vraisemblable vers 70 ». On ne saurait mieux dire. Aussi, pour ne citer que deux auteurs qui se sont acquis dans le domaine de l'ecclésiologie une autorité aujourd'hui universellement reconnue, F. Kattenbusch¹ et K.-L.

¹ *Der Quellort der Kirchenidee*, dans « Festgabe für Harnack », Tübingen, 1921, pp. 143-72 ; *Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem*, dans « Festgabe für K. Müller », Tübingen, 1922, pp.

Schmidt¹ ne voient plus de difficulté à reconnaître que Pierre a été désigné par Jésus comme première pierre de la communauté apostolique. Mais cette position, autour de laquelle un *nouveau consensus* de la critique libérale est en train de se former, dépasse le point de vue de M. Gander. Qu'il se soit abstenu de la signaler et que les noms de Kattenbusch et de Schmidt ne se trouvent même jamais mentionnés dans son article est assez surprenant; d'autant plus qu'ils figurent en bonne place dans la bibliographie de W. Bauer², à laquelle nous sommes renvoyés au début de l'étude.

Quoi qu'il en soit de cette remarque, qui ne vise d'ailleurs pas le fond du débat, du moment où le passage de Matthieu était tenu pour ancien et pour authentique, il était normal que dans la pensée de M. Gander la question d'interprétation passât au premier plan. De fait, nous assistons chez lui comme chez la plupart des critiques contemporains au renversement de l'ancienne théorie libérale selon laquelle, le sens traditionnel des paroles de Jésus à Pierre étant tenu pour indubitable, la petite section matthéenne *XVI, 18. 19* était rejetée en tout ou en partie comme interpolation plus ou moins tardive³.

Pour mener à bien ses recherches, M. Gander recourt aux versions syriaques. C'est un procédé que les études modernes inspirées du *Talmud* et des *Midraschim* ont mis de nos jours en grand honneur. Non que le texte syriaque, encore une fois, soit plus ancien que le texte canonique, mais parce qu'il présente plus d'affinité linguistique avec le dialecte palestinien de la première communauté hiérosolymite, et aussi, croyons-nous — mais de ceci, qui est pour-

322-51; *Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus*, dans « Theol. St. u. Kritiker », t. XCIV, 1922, pp. 96-131.

¹ *Die Kirche des Urchristentums*, dans « Festgabe für Adolf Deissmann », Tübingen, 1927, pp. 258-319; ² *Εκκλησία* dans « Theol. Wörterb. 3. N.T. », t. III, Stuttgart, 1938, pp. 502-539.

² *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen, 1928, p. 1048.

³ Avec des nuances, c'était la théorie défendue par A. RESCH, *Ausser-canonische Paralleltexte zu den Evangelien*, Leipzig, 1893-96; J. GRILL, *Der Primat des Petrus*, Tübingen, 1904; GUIGNEBERT, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris, 1909; J. SCHNITZER, *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* Augsburg, 1910, etc.

tant capital en la matière, M. Gander ne souffle mot —, avec la forme primitive, araméenne, dont l'Evangile grec de Matthieu dérive en droite ligne.

La *Peschitâ* est aux autres versions syriaques ce que la *Vulgate* de saint Jérôme est aux autres versions latines: ce texte officiel des églises syriennes ne remonte pas au delà du Ve siècle; les anciennes versions syriaques *Cureton* et *Lewis* la précèdent probablement de peu: l'une et l'autre paraissent provenir de la réaction menée par Rabboula, évêque d'Edesse de 412 à 435, contre l'usage généralisé aux III^e et IV^e siècles de la lecture des Evangiles suivant le *texte mélangé* — nous dirions aujourd'hui: *les quatre Evangiles en un seul* — ou le *Diatessaron* composé par Tatien dans le courant du II^e siècle ¹. M. Gander soutient que les plus anciens manuscrits grecs sont néanmoins plus récents que les plus anciennes versions syriaques. Cela à la vérité importerait peu si, comme il serait aisé de l'établir, les manuscrits grecs, conservés par milliers d'exemplaires substantiellement conformes les uns aux autres, ne nous permettaient de remonter à un texte grec de beaucoup antérieur à tous les codices connus, sans excepter le codex *Chester Beatty* (P⁴⁵) ², que M. Gander passe sous silence, et dont l'origine d'après les maîtres de la papyrologie remonte sans aucun doute au III^e siècle, à la première partie même plutôt qu'à la seconde ³. Bien que le syriaque soit plus étroitement apparenté au dialecte palestinien, le texte grec, lui, est donc assurément plus proche de l'original. Lorsque nous accordons l'utilité d'un recours aux versions syriaques, c'est (abstraction faite de quelques leçons douteuses) dans la mesure où pareil recours peut nous aider à retrouver sous le texte grec ce que le P. Joüon a très justement appelé « le substrat sémitique » ⁴. A cela se bor-

¹ Voir à ce sujet, M.-J. LAGRANGE, *Critique textuelle* (Etudes bibliques), Paris, 1935, pp. 202 ss.

² *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. 1-4, by F.G. Kenyon, London, 1934.

³ Ibid., p. X: « The date which I should assign to it is the third century, and the first half of it rather than the second. »

⁴ P. JOÜON, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (trad. et comm. du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique), Paris, 1930.

nent à peu près les services que nous sommes en droit de lui demander¹.

Ceci admis, le problème d'interprétation des mots : *Tu es Pierre et sur celle pierre...* se pose ainsi : De soi, le texte grec de *Matthieu*, représenté par tous les manuscrits et par toutes les versions latines, qui en fait d'ancienneté ne le cèdent en rien aux vieilles versions syriaques — ce texte est formel au sujet de l'attribution à l'apôtre Pierre des privilèges figurés par l'image du rocher. Il s'agirait maintenant de savoir si le syriaque suffit à bouleverser une attestation aussi obvie. M. Gander en est convaincu pour les trois motifs rappelés plus haut : 1. parce que le mot syriaque *kîphâ* (pierre) couvrirait plusieurs notions correspondant aux trois mots hébreux *ébén*, *sil'a*, *sour* ; 2. parce que la forme grecque *Petros* signifierait que le syriaque *kîphâ* était entendu comme nom ou surnom de personne ; 3. parce que *kîphâ* (pierre) entendu comme nom de chose ne convient qu'à Dieu ou à un être transcendant.

Outre les remarques déjà présentées à propos de l'ancienneté relative du grec et du syriaque, nous avons à formuler sur chacun de ces points de sérieuses réserves.

1. Tout le long de son article, M. Gander ne cesse d'en appeler au syriaque. Le syriaque, on vient de le rappeler, nous intéresse pour autant que par suite de sa parenté avec l'araméen palestinien, il est de nature à nous renseigner sur la valeur des termes prononcés par Jésus ou par les fidèles de la communauté de Jérusalem. Or ceci est certain : 1^o A côté de *kîphâ* syriaque signifiant « pierre » (en araméen *kêphâ*), le mot hébreu *ébén* s'est maintenu en araméen, sous la double forme *ébén* et *abenâ* ; quoi qu'en dise M. Gander, il figure même une fois en syriaque dans la version du Nouveau Testament². 2^o En araméen, le mot *sour* (roc, rocher, falaise, terrain rocheux) s'est également conservé dans sa signification et dans sa forme originale. 3^o Enfin, pour « rocher » l'araméen connaissait aussi un mot *schou'a*, plusieurs fois employé dans les versions sy-

¹ Nulle part, ils n'ont été autant exploités que dans le monumental ouvrage de H.-L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1-4 : 2, München, 1922-28.

² Cfr R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1879, t. I, col. 17.

riaques des Evangiles. Que le mot *kêphâ* ait absorbé en lui purement et simplement tous les sens des trois mots hébreux ayant trait à l'idée de Pierre est dans ces conditions une affirmation qui aurait sans doute besoin d'être quelque peu nuancée. En toute hypothèse, alors même que *kîphâ* (*kêphâ*) recouvrirait les différentes acceptions de *ébén*, *sel'a* et *sour*, il resterait à prouver que, parmi ces sens variés absorbés par *kêphâ*, il en est un qui convenait à un nom ou à un surnom de personne. Or ceci, qui pour l'argumentation de M. Gander est de première importance, n'apparaît nulle part: M. Gander ne propose aucun exemple qui autoriserait à le supposer.

2. Lorsque, après avoir concentré sur le mot *kîphâ* (*kêphâ*) tous les sens possibles relatifs à la notion de pierre, M. Gander soutient que la forme grecque *Petros* s'applique à *kîphâ* sous l'aspect formel et exclusif d'un nom ou surnom de personne, il prête donc à *kîphâ* une signification purement hypothétique. Quelle serait l'origine de ce sens? A quoi répondrait-il? Pourquoi Jésus s'en serait-il servi? Autant de questions laissées en suspens. Le fondement unique de la conjecture consiste dans l'alternance des formes grecques *Petros-petra*, dont est rapproché le groupe *petros-lithos* de *Matthieu XXVII, 60*, correspondant au seul *kîphâ* syriaque sous le double aspect de *rocher* et de *pierre* détachée. Entre les deux groupes *petra-lithos* et *Petros-petra*, il n'y a pourtant pas de parité. Dans le premier cas, nous avons affaire à deux mots distincts présentant des différences de sens bien marquées. Dans le second, nous ne sommes en présence que d'un seul et même mot; la terminaison de *Petros* introduit seule une légère modification non de sens mais de forme, facilement explicable par l'attraction du genre de la personne. Que nous lisions *Petros* (= *kîphâ*) ou *petra* (= *kîphâ*), nous ne saurions par conséquent rien tirer de là qui fut de nature à préciser le sens de soi indéterminé du syriaque. Comme, à la différence de *petra* et de *lithos*, *Petros* et *petra* ne sont qu'un seul et même mot, ils ne nous donnent du *kêphâ* primitif prononcé par Jésus qu'une seule et même traduction.

3. M. Gander insiste. Entendu comme nom de chose équivalent à *petra*, *kîphâ*, nous dit-il, ne pourrait en aucune façon s'appliquer à Pierre: d'après l'usage constant de l'Ancien Testament, il ne se rapporte *comme nom de chose* qu'à Dieu ou à un être transcendant.

Deux textes bibliques viennent aussitôt à l'esprit, qui semblent prouver le contraire, et que M. Gander s'est fait un devoir d'analyser.

Le premier, tiré de la *Genèse* (XLIX, 24), se lit dans la *Vulgate*, à propos de la bénédiction de Joseph, en la forme suivante: *Sedit in forti arcus ejus, et dissoluta sunt vincula brachiorum et manuum illius per manus potentis Jacob; inde pastor egressus est lapis Israel*. Joseph serait ainsi représenté par son père Jacob comme *pasteur* et *rocher* d'Israël. M. Gander n'a pas eu de peine à montrer que la version latine est fautive et que dans le texte hébreu c'est Jahvé, et non pas Joseph, qui est donné comme rocher. Cette correction figure depuis longtemps dans la traduction de Crampon. L'objection que M. Gander se fait à lui-même n'était qu'apparente: elle ne méritait presque pas d'être retenue.

En est-il de même du deuxième passage, emprunté celui-ci à Isaïe LI, 1. 2: *Attendite ad petram unde excisi estis, et ad cavernam laci de qua praecisi estis. Attendite ad Abraham, patrem vestrum et ad Sara, quae peperit vos*. Quiconque lit ce texte, en latin ou en français comme en hébreu, — je ne sache pas qu'aucun traducteur ait hésité sur ce point, — voit dans le *rocher* d'où Israël a été taillé et dans la *caverne* (ou *carrière*¹) d'où il a été tiré une représentation métaphorique du patriarche Abraham et de Sara. Mais les traducteurs, pense M. Gander, n'y auraient rien compris (p. 24). Pour le prouver, il nous propose une interprétation nouvelle, basée sur la strophique du morceau: le *rocher*, la *caverne* ou la *carrière* se rapporteraient non à ce qui suit, c'est-à-dire au passage ayant trait à Abraham et à Sara, mais à ce qui précède, c'est-à-dire à la première partie du v. 1, où il est question des Israélites fidèles qui suivent la justice et qui recherchent Dieu. Comme dans les autres endroits de l'Ancien Testament, ici encore, le *rocher* ne serait autre que Dieu lui-même².

¹ Traduite aussi par « carrière » parce que en Palestine les carrières sont souterraines et forment de vastes cavernes artificielles; les grottes dites « de Jérémie », à Jérusalem, non loin de la porte de Damas, en sont un des meilleurs exemples.

² M. Gander a bien raison de considérer que le sens du passage d'Isaïe n'est pas le même que celui du midrasch recueilli dans le *Jalkut Schim'oni* sur *Nombres*, xxxiii, 9, où il est question d'un roi qui veut construire, mais

Je doute fort que la nouvelle exégèse de M. Gander parvienne à s'imposer. La division de LI, 1 en deux stances de trois stiches, sur laquelle il appuie sa démonstration, va à l'encontre du rythme général; et le rattachement du passage: *Considérez le rocher d'où vous avez été taillés et la caverne d'où vous avez été tirés* au contexte précédent, rompt le développement logique des idées. Car ceci est clair: les Israélites fidèles sont invités à considérer le *rocher d'où ils sont taillés* (= Abraham) *et la caverne d'où ils sont tirés* (= Sara) afin de ranimer leur confiance. En fixant leurs regards sur les ancêtres, devenus souche d'une postérité nombreuse, ils comprendront comment Dieu, dont les desseins et les promesses ne changent pas, est prêt à consoler Sion et à la relever de ses ruines (v. 3).

Mettons cependant que l'interprétation de M. Gander soit exacte; il s'en suivrait que dans l'Ancien Testament il ne se rencontre aucun exemple d'une application de la métaphore du *rocher* comme nom de chose à un simple mortel, si grand fût-il. Mais, même dans ce cas, rien encore ne serait prouvé de ce qu'il eût fallu établir. Pour exprimer un fait nouveau dans une situation nouvelle, sans analogue dans l'ancienne Loi, pourquoi Jésus n'aurait-il pas fait d'une métaphore usuelle une application nouvelle? Imposer comme norme d'interprétation au Nouveau Testament les usages littéraires de l'Ancien et refuser au Sauveur la faculté de verser dans les outres vieilles du judaïsme le vin nouveau de la doctrine évangélique, c'est se mettre à priori dans l'impossibilité de rien comprendre à l'Evangile. Nous pensons, quant à nous, que Jésus s'est servi des formules et des notions de son temps avec une souveraine autorité; littérairement parlant, rien vraiment ne l'empêchait de donner à Simon le nom de Pierre, afin de le représenter comme pierre-fondement du nouvel Israël.

Nous supposons, bien entendu, que Jésus avait l'intention

qui ne trouve d'abord aucun terrain solide et qui enfin en découvre un qui est désigné sous le nom de *petra* (il s'agit d'Abraham). Mais, pris en lui-même, ce midrasch tardif n'est pourtant pas sans intérêt. Il peut être l'écho d'une polémique antichrétienne, tendant à rapporter sur Abraham le rôle de fondement que Jésus accorde à Pierre. C'est ce qui semble indiquer l'usage du mot *grec* transcrit (et non traduit) en araméen, au lieu du mot sémitique (*ébén* ou *képhá*) auquel on s'attendait.

de fonder une *Ekklesia*. Mais ceci n'est plus considéré comme une simple hypothèse liée au passage controversé *Matthieu, XVI, 18. 19*. Kattenbusch¹, Schmidt², Wendland³ l'ont bien montré: c'est un fait qui tient à toute l'œuvre du Christ et qui répondait aux exigences de sa conscience messianique.

Après avoir déclaré (p. 11) que la présence du terme *Eglise* dans les Evangiles ne trahissait pas un long développement de la vie ecclésiastique (p. 11) — ce fait, M. Gander serait peu qualifié pour le mettre en doute. Il eût été dès lors plus logique avec lui-même en reconnaissant bonnement que la métaphore du *rocher* appliquée à Simon était parfaitement choisie, dans le plus pur esprit sémitique, et qu'elle représente l'apôtre comme première pierre ou fondement de l'*Ekklesia*, constituée en son stade primitif par la communauté des Douze.

F. M. BRAUN, O.P.,
professeur à l'Université de Fribourg.

¹ Op. cit.

² Op. cit.

³ *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Güttersloh, 1931, pp. 164-187.

Poèmes

N A D A

*Mon Dieu qui es absent infiniment
des montagnes et des fleuves et des arbres
de la mer et du ciel et des yeux qui les créent
et des astres où se forment les pensées
et de la vie et de la mort et de l'absence*

*Mon Dieu qui es ailleurs infiniment
en des yeux sans regard des mains sans étendue
en des âmes inhabitées depuis toujours
en des clartés vides et vertes de silence
où l'on n'atteint jamais par naissance ni mort*

*Mon Dieu pressentiment de ma gaieté captive
fruition et liberté pure dans le rien
jamais jamais ma prison en toi n'est assez dure
mes paupières assez murées jamais jamais
pour enfermer l'ombre de ton néant
mon Dieu*

IN TENEBRIS

A Arthur Lourié.

*Quand la musique de mes yeux se sera lue
quand mon ombre descellera le jour de pierre
quand mes mains ne feront plus obstacle aux nuées
quand mon oreille aura son lit parmi les astres
quand les cieux oubliés ma bouche ensableront*

*Alors l'amère lassitude du néant
ayant quitté ce corps qu'elle avait fait pesant
et Un jusqu'à l'inanition — après des âges
d'usure contre Dieu absent et de désir,
de froids et résistants mouvements vers l'absurde
centre vertigineux de la douleur ignée,
ce corps qui gravitait satellite des morts
dans l'orbe rigoureux tracé en pure gloire
par Rien, et qui jamais ne fut écrit en rien*

*Alors la lassitude illustre d'être en moi
— appareil de somptuaire ennui et de limites
mécanisant de l'œil et du geste le Ciel —
s'évanouira dans l'aube tendre de son vide
qui l'enveloppe et la pénètre et la soutient.
Car tout est vu de l'intérieur par son absence
tout prend en se niant sa forme la plus nue
qui seule comprend Dieu. Ce monde que je fus
avare, sans un vent de fraîcheur, sans un arbre
ce poids en Dieu de la détresse de mes morts
jamais il n'inclina vers lui les douces larmes
jamais il ne défigura le front du ciel
Jamais : ô nom terriblement muet du monde
que je fus qui ne fut jamais car Je est mort.*

*Mais que reprenne la musique d'autres yeux
qu'une autre Ombre voilée de jour mûrisse l'aube
que d'autres mains jouent de la laine des nuées
qu'une autre ouïe s'éveille au chant de nouveaux astres
que d'autres lèvres soient humectées de cieux marins.*

VILLES

*A tous les angles de l'absence et de la Mort
où, réverbère opiniâtre, siffle une âme
les vents rabattent en rafale à l'intérieur
les regards désolés comme des pluies d'automne.
Une ombre sans pensée lèche les murs de vie
interminable : on court. Des maisons, des saisons*

*tombent, et le passant emporte ses cadavres.
La vie finit au bout de celle rue. La vie
commence avec la rue suivante : on court. Et c'est
la même rue plus sombrement, la même vie.
On tue pour vivre, ici. Et la victime égorge
le meurtrier : tous deux en hâte, avant la Mort
avant les grands oiseaux rageurs de la lumière.*

*On colle aux murs les corps avivés de couleurs
claires, pour qu'ils paraissent nus. Mais un vrai nu
encor chaud de l'ardeur sublime des étoiles
ferait crouler ces nus moisis au seul toucher
de l'azur émané de sa pudeur tranquille.*

*Parfois montent, troupeau informe, les vivants
des mines de plaisir nocturne et de chair noire
creusées dans la douleur énorme des banlieues.
Ces coups sourds dans le corps ces émeutes de sang
ces vivants éboulés dans la clameur, ces flammes
d'incendie et de révolte dans les faubourgs
ces ténèbres du son où battent les tambours
ces quartiers de tourbe et de ciel qu'un furieux pic
détache, ces palais fendus par la colère
et ce vacarme sidéral secoueront-ils
assez fort le repos des morts pour qu'ils se lèvent
et déchirant la nuit hagarde des pensées
ouvrent la liberté sans borne de la Mort
à l'Oeil intérieur aveugle presque d'être
demeuré fixement ouvert dans le tombeau?*

*Mais l'œil externe verse en l'Oeil intérieur
sa vision corrodée par d'atroces couleurs
tel le jaune criard de ces prairies d'urine.*

LA CHASSE DU MATIN

*On avançait en des pays défigurés
que l'on reconnaissait à d'anciennes brûlures :
des arbres dans les plaies du ciel s'étaient brisés
des cicatrices de temps clair marquaient les ombres.
Les ruines surgissaient en gloire : tant de pur
s'était fondu dans la lumière, que les aubes
avaient la plénitude automnale des soirs,
et l'étendue qui se contemplait dans les pierres
avait chacune pour foyer et pour aimant.
Nul oiseau, si ce n'est au faîte de l'absence
un cri ailé à rendre fou. Mais le chasseur
montait en vain dans les bruyères : la palombe
l'attirait sous les arbres bleus verligineux
(l'autre versant, en pente douce vers les tombes.)*

JOUR DE COLÈRE

*Les derniers arbres se hâtaient vers la lumière
la plupart dépouillés et blancs. Partout régnait
l'hiver, jusqu'à la Mort. Eux seuls savaient la borne
où cessait le pouvoir des morts, et saluaient
la totale proximité de leur essence
d'où la distance intarissable jaillissait
revêtant d'immensité vive et de soleil
leur Corps, qui ruche enfin, pouvait nourrir ses flammes
abeilles ! aux fleurs les plus noires de la Mort.*

*Les hommes voyaient-ils l'ombre tarir, le sol
se cuivrer, et tomber en poussière l'écorce
des grands arbres qui soutenaient le poids du ciel ?
Quel éclat les rendait aveugles ? L'étendue
relevait avec majesté ses cils géants
brûlés par le sommeil intense des ténèbres,
et les hommes soudain marchaient sur l'Oeil ouvert
ils forniquaient dans la pupille insoutenable
ils buvaient les pleurs effroyables de leur Dieu*

*et fixaient d'un regard aveugle le seul Point
qu'ignorent à jamais les Anges ! que Christ même
tremble de contempler en Sa justice nue
tant est vertigineuse et vierge Sa détresse.*

PRIERE SUR LE SEUIL.

*Tous mes astres éteints en un pleur, tous mes morts
peuplant le firmament limpide d'une larme
qui résume la pure amertume du ciel,
Te voici, monde aimé en creux dans la mémoire
ô cristal éternel de l'antique Journée.
Que Ta lumière avec ma mort me soit donnée
que l'aigle de la Mort fasse ombre sur mon âme
et protège Tes plis obscurs ô vrai soleil.
De ma face scellée par l'odeur de la terre
les paupières vains passereaux se sont enfuies
vois : mes yeux sont ouverts à l'absence et aux pluies
et le miel des déserts a corrodé mes lèvres.
Prends pitié de mes mains qui brûlent les murailles
de mon corps à tâtons qui cherche ses confins,
tombe et transperce l'âme, ô larme, ô acérée
vision ! et cloue mon cœur et mon Chant à la terre
et sois l'aride Sang de mon corps abîmé
mon corps nu sur la roue antique des huées.*

*Nul sépulcre n'aura ma forme, chante Orphée
nulle fleur ne boira mon souffle ombreux, sinon
quelque humble orlie, aux morts et aux poètes chère.
Mais partout s'ouvriront inquiètes mes Ombres
mon abîme sera dans le creux d'une main
dans le gémissement d'une bête en gésine
dans la poitrine d'un oiseau sans lendemain*

*et ma lumière dans vos yeux et votre sang
ô jeunes morts encore à naître de mon chant.*

PIERRE EMMANUEL

Saint Jérôme est-il né en Italie?

A la différence d'Augustin, dont l'endroit natal, l'humble bourgade numide de Thagaste, a jusqu'aujourd'hui gardé fidèlement et fièrement le souvenir¹, saint Jérôme paraît avoir été oublié très tôt et pour jamais dans le pays qui lui donna le jour. Comme pour d'autres grands hommes, il en est résulté que les différentes nations qui se sont succédé près du territoire présumé où il naquit ont profité de cette incertitude pour le revendiquer tour à tour comme leur compatriote. Ce fut d'abord la Dalmatie, dont la tradition a pour garant Pallade dès le début du V^e siècle²; puis les Slaves envahisseurs, à partir des alentours de l'an 600; enfin les Hongrois, lorsqu'ils se furent fixés sur le sol de l'ancienne Pannonie³. A défaut d'attestations historiques quelque peu précises, ou même de traditions locales d'aucune sorte, chacun de ces peuples s'est cru autorisé à faire valoir ses droits, sans pouvoir apporter d'autre argument qu'une vague ressemblance de certains noms de lieu avec Stridon, que Jérôme déclare avoir été le lieu de sa naissance. Le moyen, au reste, d'identifier cet *oppidum*? Il n'a jamais eu d'importance en lui-même, aucun des anciens géographes ou rédacteurs d'Itinéraires n'a jugé à propos d'en faire mention, et c'est uniquement par suite d'une fausse leçon de certains manuscrits que quelques historiens⁴ ont voulu

¹ J'en fus témoin moi-même, il y a une quinzaine d'années, en visitant, à mon retour de Tébéssa, la petite ville de Souk Ahras, l'antique Thagaste. Dans l'après-midi, j'assistai à une procession de femmes chrétiennes, et même musulmanes, qui allaient porter des cierges et des fleurs à une chapelle construite en l'honneur du « grand Marabout ». Ce sanctuaire rustique en avait remplacé un autre, qui occupait, dit-on, l'emplacement de la maison natale d'Augustin; Mais, situé sur un plateau mamelonné dominant la ville, il avait dû être démoli peu d'années auparavant, les autorités françaises ayant résolu de construire à cet endroit une poudrière.

² PALLAD. *Hist. Lausiaca*, p. 428, 8 édit. Butler. L'illustre archéologue dalmate, Mgr Bulisch aimait à raconter en plaisantant, que, d'après la tradition de son pays, Jérôme, pour excuser ses méfaits, adressait chaque jour à Dieu cette prière originale: *Parce mihi, Domine, qui a Dalmata sum!*

³ Leur prétention a été soutenue jusqu'à nos jours par J. Danko, qui en 1874 publia, à Mayence, un écrit intitulé *Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna (Murakös) Hungariae... natum esse*. Tillemont H. E., XII, p. 6 suiv., trouve à bon droit que cette situation « mettrait Stridon bien avant dans la Pannonie »; s'il fait naître néanmoins Jérôme en Hongrie, c'est parce qu'il penchait à identifier Stridon avec Sdrin ou Sdrigna en Esclavonie, pays qui dépendait de la Couronne de saint Etienne.

⁴ Tillemont, entre autres, *loc. cit.*; mais il remarque lui-même que les souscriptions du concile de Nicée, sur lesquelles on se fonde, « n'ont pas une entière autorité ». En effet, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur la note 5, p. 143, de l'ouvrage de Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918.

en faire un évêché: le prêtre Lupicin, que Jérôme représente peu respectueusement comme « le digne couvercle d'une pareille marmite »¹, ne fut jamais qu'un curé de campagne, un *arciprete*, comme disent les Italiens. Si son illustre paroissien faisait si peu de cas de son pays natal, il y a tout lieu de croire que ce pays lui-même ne se sera guère rendu compte de l'honneur que le ciel lui avait fait d'être la patrie d'un si grand homme. D'ailleurs, celui-ci quitta de bonne heure le sol natal pour aller à Rome faire ses études; et, peu d'années après qu'il en eût pris congé définitivement, Stridon fut détruit par les Goths vainqueurs, probablement lors de leur avance vers Aquilée après la bataille d'Andrinople (378). Tout au plus y resta-t-il à Jérôme « quelques *villulae* plus ou moins délabrées », certains biens fonciers qu'il se vit obligé de vendre vers 397, au profit de ses fondations de Bethléem. On s'explique, l'oubli d'abord, puis le peu de fondement des prétentions diverses qui se firent jour plus tard.

La controverse séculaire au sujet de l'identification de Stridon s'est rallumée sérieusement de nos jours, vers la fin du siècle dernier, à propos d'une inscription qu'on disait avoir été découverte dans la plaine de Grahovo, en Bosnie actuelle, mais sur le territoire de l'ancienne Dalmatie, et qui, si elle était authentique, eût permis de fixer avec précision l'emplacement de Stridon: car elle avait pour objet de délimiter les territoires de cette localité et d'une autre appelée Salvia. Mais c'était justement cette authenticité qui était mise en question. Trouvée, prétendait-on, par un certain major Stefan Petkovisch, étranger à toute érudition, et publiée en 1882 par G. Alacevisch, ce ne fut pas sans de sérieuses difficultés contre sa teneur et sa provenance elle-même que Mommsen et les autres érudits compétents consentirent à l'insérer comme authentique au tome III, 4, 9860 du *Corpus inscriptionum latinarum*, à la suite de l'attitude adoptée par Mgr Frane Bulisch, qui s'était porté garant de la parfaite honnêteté scientifique d'Alacevisch, et avait répondu aux objections formulées contre le texte de l'inscription. L'autorité exceptionnelle du célèbre archéologue rallia bientôt à la cause de l'authenticité les meilleurs juges en cette matière, Otto Bardenhewer, Martin Schanz, Pierre de Labriolle, si sceptique d'ordinaire, et jusqu'aux Bollandistes eux-mêmes. Quant à Bulisch, il avait, dès 1898, publié son mémoire capital² qui entraîna bientôt l'opinion publique universelle, et, malgré toutes les révélations qu'on fit autour de lui pour l'en détourner, malgré le fait inquiétant qu'il n'avait été donné à personne de voir de ses yeux l'original, égaré ou même détruit, disait-on, il persévéra jusqu'à la fin dans la belle confiance qu'il avait mise en Alacevisch et sa prétendue découverte. Impressionné par de telles autorités, moi-même, finalement, je me décidai à rompre une lance en faveur de la solution Stridon-Grahovo, dans le gros volume *Bulicev Zbornik (Strena Buliciana)*, p. 421-432³.

¹ « Accessit huic patellae (*Stridon, sa patrie*), iuxta tritum populi sermone proverbium, dignum operculum, Lupicinus sacerdos. » Epist. 7, 5: Migne 22, 340.

² « Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus ? » (*Festschrift für Otto Benndorf*, Wien 1898, p. 276.)

³ Rédigé, dès 1920, à l'occasion du LXX^e anniversaire de Mgr Bulisch, ce recueil, par

Mais, entre temps déjà, un article du jésuite Vaccari, publié dans la *Civiltà Cattolica* du 5 mars 1921, à l'occasion du XV^e centenaire de la mort de saint Jérôme, et le *Saint Jérôme* en deux volumes du P. Cavallera, qui suivit de près (Louvain 1922), venaient de substituer à la thèse dalmate une opinion toute nouvelle¹. La fameuse inscription mise en cours par le seul Alacevisch, accréditée par Bulisch, supposé même qu'elle fût authentique, constituait un grimoire indéchiffrable dont on ne pouvait tirer rien de certain: le mieux était de n'en pas tenir compte. Et alors, au moyen d'une exégèse savante et raffinée, on prétendait imposer cette conclusion: Jérôme n'était ni Dalmate ni Pannonien, mais tout simplement Italien d'origine ! Je me refusai, au début, à admettre cette théorie, jusqu'à ce que, l'inscription mise en circulation par Alacevisch s'étant révélée sûrement comme un faux² à joindre à d'autres de provenance identique, je n'hésitai pas à me rétracter dès 1926, dans la *Revue Bénédictine* de Maredsous³, allant jusqu'à accepter, provisoirement du moins, la suggestion nouvelle, à savoir, que la patrie de Jérôme pouvait, en effet, avoir été située vers l'extrémité orientale du territoire de Trieste, en deça même peut-être des frontières de l'Italie telles qu'elles étaient à l'époque romaine, frontières récupérées à la suite de la guerre de 1915-1918.

Beaucoup d'autres ne se sont pas contentés d'une adhésion aussi modeste et conditionnelle: tandis que de prudents critiques avouaient simplement qu'il n'y avait aucun moyen d'identifier Stridon avec certitude⁴, ils adoptaient, eux, plus ou moins explicitement, et mettaient leur ardeur à propager la thèse de l'origine italienne. A la suite de Cavallera⁵, pleinement loué en cela par G. Grützmacher⁶, d'autres, et non des moindres, ne tardèrent pas à emboîter le pas, ainsi tout récemment encore l'académicien Paul Monceaux⁷. Il est à prévoir que sous peu la thèse qui circule depuis une vingtaine d'années sera devenue monnaie courante: et alors, comme il est arrivé pour certains oracles prononcés par les Erasme et les Sirmond, il faudra attendre des siècles avant qu'un réviseur surgisse, et, après un

suite des difficultés résultant de la Grande Guerre, ne put être publié que plusieurs années après, en 1924.

¹ Les théories de Vaccari et de Cavallera sur Stridon ne sont pas, il est vrai, complètement identiques, mais elles ne diffèrent qu'en détails de peu d'importance: les deux jésuites s'accordent pour faire naître Jérôme en pays moins barbare, selon eux, que l'Illyrie, et pas trop loin des villes d'Aemona et d'Aquilée.

² J'en fus averti confidentiellement, dès la publication de mon article, d'abord par le Dr Victor Hoffiller, directeur du Musée National de Zagreb, puis par M. Abramisch, disciple et successeur de Bulisch dans la direction du Musée archéologique de Split (Spalato).

³ Tome 38, p. 217 suiv.

⁴ Ainsi J. Zeiller, ouvrage cité, p. 566, note 2: « Aucun des emplacements proposés ne paraît certain ». Et tout récemment, Basilius Steidle, *Patrologia*, p. 161: « urbs patria ab Hieronymo parum dilecta geographice iam non potest identificari ».

⁵ *Saint Jérôme*, t. II, p. 67-71.

⁶ *Theol. Literaturzeitung* 48 (1923), 399-400.

⁷ *Saint Jérôme, sa jeunesse, l'étudiant et l'ermite* (Paris 1932), thème repris en termes presque identiques dans la *Revue des deux Mondes* de ces derniers mois. Inutile de remarquer que l'auteur se contente de faire là œuvre purement littéraire, sans aucunes recherches personnelles sur le fond de la question.

nouveau procès, casse définitivement la sentence qui entre temps aura fait loi dans tout le monde savant. Tant est vrai le mot de l'évêque-martyr John Fischer, que « l'erreur a déjà fait le tour du monde, alors que la vérité en est encore à mettre ses bottes ».

C'est en vue de prévenir pareil inconvénient, et à cause même du renom scientifique de ceux qui ont contribué à la propager, que je crois utile de soumettre à un nouvel examen la théorie en vogue actuellement sur l'origine plus ou moins italienne de saint Jérôme.

* * *

Quels témoignages avons-nous, en somme, pour fixer la situation de Stridon ? Un seul, et qui est de Jérôme lui-même, mais malheureusement pas aussi explicite qu'on pourrait le désirer. Voici ce que le solitaire de Bethlém écrivait en 392 dans le dernier chapitre du *De viris illustribus*¹ que, sans fausse modestie, il s'est réservé à lui-même :

Hieronymus, pater Eusebio natus Stridonis, quod a Gothis
eversum Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit.

Le commun des lecteurs, jusqu'à notre époque, avait interprété ce texte en ce sens que Stridon était situé à la limite de la Dalmatie et de la Pannonie : c'était proprement un bourg fortifié, sur la frontière des deux provinces, une « Grenzstädtchen » comme traduit Schanz². Il y a seulement lieu de se demander si le bourg en question s'élevait juste sur la ligne frontière, ou simplement à proximité de celle-ci. La première façon d'interpréter n'est pas nécessairement exclue : il y a, même de nos jours, des exemples d'agglomérations à cheval, pour ainsi dire, sur la limite de deux états différents ; on m'en citait un cas, hier encore, entre le territoire suisse et la zone de France actuellement occupée par les Allemands. Mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'un bourg construit un peu au-dessus ou en dessous de la frontière en question : car, au IV^e siècle, la ligne de démarcation entre les provinces de l'empire n'était peut-être pas tracée avec une précision aussi rigoureuse que celle de nos Etats modernes ; en tout cas, nous sommes loin aujourd'hui de pouvoir déterminer ce tracé jusque dans les moindres détails. Et alors Jérôme était-il Dalmate, ou Pannonien ? Il ne le dit pas expressément ; mais il était sûrement Illyrien, et, du fait qu'il nomme la Dalmatie en premier lieu, il semble bien qu'il se considérait plutôt comme originaire de cette province. C'est ainsi, en général, que la tradition postérieure l'a compris.

Pourtant, ce n'est pas de cette manière que les tenants de la nouvelle opinion veulent qu'on interprète le texte du *De viris illustribus* : le mot *confinium*, d'après eux³, ne signifierait pas ici, comme dans Varron et la plupart des grammairiens latins⁴, un endroit limitrophe entre deux propriétés ou deux régions expressément nommées ; le terme en question pourrait éga-

¹ Migne 23, 715.

² *Geschichte der Röm. Litteratur*, VIII Bd. (München 1914), p. 432.

³ Cf. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, II, p. 69, note 1.

⁴ *Thesaurus ling. lat.*, IV, 215-217.

lement désigner un territoire qui, sans constituer la frontière de séparation, touche en même temps à deux pays différents. Ce serait ici, par exemple, le nord-est de l'Italie, la Vénétie actuelle, qui en effet confinait au nord à la Pannonie, au sud à la Dalmatie. Mais, outre que ce n'est pas là le sens naturel du mot dans le passage dont il s'agit, on se demande pourquoi Jérôme ne s'est pas exprimé plus clairement, pourquoi il n'a pas dit simplement qu'il était né en territoire italien, quoique tout près des frontières de la Dalmatie et de la Pannonie. Cette mention expresse de l'Italie était indispensable, s'il voulait qu'on le comprît de la façon que l'interprètent Cavallera et autres.

Le professeur de Toulouse, il est vrai, se contente de mettre Stridon entre Aquilée et Aemona, et cela, à cause des relations intimes que Jérôme a eues avec des personnages appartenant presque tous à l'une de ces deux villes. On verra ci-après le peu de cas qu'il y a à faire de cette raison : mais quand même elle vaudrait quelque chose, je cherche en vain sur toutes les cartes possibles, entre ces deux villes, un endroit où ait jamais passé la ligne frontière entre la Pannonie et la Dalmatie. Cette ligne a changé parfois aux III^e et IV^e siècles, mais on ne connaît pas d'époque où son point de départ à l'ouest ait remonté plus haut que l'Adelsberg actuel ou S. Peter, trop au sud, décidément, par rapport à Aemona (Laibach), pour qu'il y eût lieu de descendre jusque là, en se rendant de cette ville à Aquilée. Encore faut-il tenir compte de ceci : sous Dèce, puis sous Dioclétien, d'après les constatations les plus récentes, la frontière de l'Italie a été avancée vers l'orient, au point qu'elle enclavait Aemona, et même tout le territoire jusque peu avant Siscia¹. Cela reculait notablement plus à l'est le *confinium* entre la Pannonie et la Dalmatie ; jusqu'à son point de départ, c'était la frontière entre l'Italie agrandie et la Dalmatie, de sorte que tout concourt à rendre plus inadmissibles les arguments mis en avant pour soutenir la théorie nouvelle.

Je crois donc, et beaucoup, je pense, seront du même avis, qu'il n'y a pas à interpréter le *Dalmatiae Pannoniaeque confinium* autrement qu'on ne ne l'avait fait jusqu'ici : l'auteur du *De viris illustribus* n'eût jamais pu imaginer que certains de ses lecteurs, ingénieux à l'excès, iraient un jour chercher en Italie la bourgade décrite par lui comme se trouvant à la limite de deux provinces Illyriennes.

* * *

On a, comme je le disais, invoqué une autre sorte d'argument pour situer Stridon entre Aemona et Aquilée, voire en territoire italien proprement dit ; il est tiré des relations de Jérôme avec des personnes de la région dans laquelle se trouvent ces deux villes : Rufin, Chromatius, Niceas, Florent, Jovin, Paul de Concordia, Héliodore et Népotien, les vierges d'Aemona, etc. Sans doute, mais on ne réfléchit pas à ceci : ce ne fut pas de Stridon, où il

¹ Voir *Corpus inscript. lat.*, t. III, supplem. part. poster., p. 2709, note, et les tables géographiques à la fin du volume.

ne passa que ses années d'enfance et reçut sa première formation scolaire, que se nouèrent ces relations. Presque au sortir de l'école de maître Orbilius, il quitta sa patrie en compagnie de Bonose, son riche compatriote et condisciple, pour aller à Rome se perfectionner dans les humanités, sous la direction du célèbre grammairien Donat. Il est naturel qu'en s'y rendant il ait passé par Aquilée, et y ait fait la connaissance de Rufin: car à Trèves, où il se rendit avec Bonose en quittant Rome, il transcrivit pour lui deux ouvrages de saint Hilaire¹. Mais c'est seulement après ce séjour dans les Gaules, vers 372-375, que nous le voyons se fixer plus longuement à Aquilée, pour jouir de la société des ecclésiastiques qui y formaient comme « une assemblée de bienheureux »². Puis, un jour, à la suite de difficultés dont nous ignorons l'origine et la nature, il se sépara brusquement de cette sainte compagnie, et, après être allé prendre congé des siens à Stridon qu'il ne devait plus revoir, il partit pour l'Orient, dans le dessein de s'y confiner à jamais dans les déserts de Syrie.

Je cherche vainement en tout cela une preuve quelconque de la proximité de Stridon avec la région d'Aquilée. Si Jérôme, encore dans sa prime jeunesse, pouvait sans trop de difficulté s'en aller de la frontière pannonienne jusqu'à Rome, plus aisé encore lui était-il de visiter en passant Aquilée et Aemona qui étaient sur sa route. On ne saurait assez le redire, nous sommes trop portés, à notre époque, à exagérer les difficultés du voyage et des distances. Les anciens, jusque très tard dans le moyen âge, se déplaçaient beaucoup plus fréquemment et plus facilement, même quand il s'agissait de grandes distances, que nous, hommes du XX^e siècle, avec nos moyens accélérés de locomotion. Et puis, il ne faut pas s'imaginer les provinces illyriennes, au siècle IV^e comme un pays perdu et dépourvu de toutes commodités pour le voyage: elles étaient, au contraire, une des parties de l'empire les plus favorisées sous ce rapport, comme du reste au point de vue de la civilisation en général; des voies romaines bien entretenues les sillonnaient en tous sens, et saint Ambroise pouvait se rendre de Milan à Sirmium pour une ordination d'évêque avec la même facilité qu'un archevêque de Rouen irait actuellement consacrer un évêque à Bayeux. Encore une fois, il n'y a pas grand compte à tenir de la distance, quand il s'agit d'expliquer les relations de Jérôme avec les milieux ecclésiastiques de la région d'Aquilée, vu surtout que ces relations, je le répète, ne datent pas de l'époque où Jérôme habitait encore Stridon: il n'y a aucune conclusion précise à en tirer, relativement à la localisation de son bourg natal. Et ainsi le second motif mis en avant pour faire du saint Docteur un Italien de naissance n'a pas plus de valeur que la signification exceptionnelle et purement arbitraire qu'on a prétendu donner au mot *confinium*.

* * *

Il reste à nous demander si vraiment il est impossible, avec les moyens dont nous disposons présentement, d'identifier la localité de Stridon.

¹ Hieron. epist. 5, 2.

² Hieron. Chronic. ad. ann. 2390 = 373.

Malheureusement oui, tant qu'une découverte inespérée, à la suite par exemple de fouilles exécutées à l'endroit voulu, n'aura pas livré la solution du problème. En attendant, je ne vois que deux choses à essayer: d'abord, déterminer aussi exactement que possible en quoi consistait le *confinium* de la Dalmatie et de la Pannonie à l'approche de 378; puis, pour les spécialistes en fait de toponymie, rechercher s'il existe aujourd'hui, sur la frontière en question, quelque localité dont le nom dénoterait un rapport philologique de dépendance avec celui de Stridon.

Comme je l'ai dit plus haut, la limite administrative entre les deux provinces dont il s'agit a subi de temps à autre certaines modifications. Par exemple, l'étude des Inscriptions et des Itinéraires a amené les érudits à constater que sous Hadrien la frontière entre l'Italie et la Pannonie supérieure fut avancée vers l'est jusqu'à un endroit appelé aujourd'hui Petrovina sur la route romaine de Siscia à Noviodunum (Gurkfeld), un peu avant d'arriver à Siscia, au sud de Zagreb-Agram dans la Croatie. Les itinéraires marquent à cet endroit une première station nommée *Ad fines*: ce n'était pas, comme on l'a cru longtemps, la frontière entre la Pannonie et la Dalmatie, mais bien entre la Pannonie et l'Italie avancée jusque là sous Hadrien. Mais il y avait, plus vers l'orient, sur la voie menant de Servitium (Alt-Gradiska) à Salona, un second *Ad fines*, situé à 16 milles au sud de la première localité, donc sur le fleuve Urbas, au nord-est de Casra (Banjaluka en Bosnie): c'est celui-là qui marquait la limite entre la Dalmatie et la Pannonie, sur la route conduisant à la capitale de la première des deux provinces¹.

Mais on ne sait pas au juste combien de temps ces modifications, et d'autres que l'on constate sous Dioclétien, sont restées en vigueur; aussi les géographes conseillent-ils de n'y pas attacher trop d'importance et de s'en tenir plutôt à la limite fixe dont l'archéologie et les inscriptions nous permettent de reconstituer le tracé, d'une façon approximative du moins, car il s'en faut de beaucoup que nous soyons à même d'en préciser tous les détails. Nous savons seulement ceci, c'est que cette frontière habituelle entre la Pannonie et la Dalmatie au sens large² partait de la région où se trouvent les fameuses grottes d'Adelsberg, entre Laibach et Trieste, au nord-ouest de Fiume, donc à peu près à la frontière actuelle de l'Italie et de la Yougoslavie³: de là elle se dirigeait vers l'est, en suivant au sud le cours de la Save, jusqu'au second *Ad Fines* dont je viens de parler⁴.

C'est sûrement quelque part à proximité de cette ligne qu'il faudrait chercher Stridon; seulement, toute autre sorte d'indication plus précise fait défaut.

Cependant, on a proposé jusqu'ici deux localités situées à 10 ou 12

¹ Sur ces deux *Ad Fines*, voir Konrad MILLER, *Itinera romana*, col. 459 et 477, cartes 135. 143; PAULY-WISSOWA, t. VI, p. 2325, num. 24 et 25.

² C'est-à-dire en y comprenant la partie nord, la Liburnia, que les géographes distinguent parfois de la Dalmatie proprement dite.

³ D'après les tables du supplément au tome III du CIL, l'endroit précis d'où partait cette ligne frontière porterait actuellement le nom croate de Smarata, à l'ouest de Gottschee.

⁴ Elle continuait même au-delà jusqu'au fleuve Drinus, au sud-ouest de Sirmium.

kilomètres l'une de l'autre le long de la frontière: Zrin ou Zrinjgrad (*grad* = *burg*, forteresse) et Strigovo, l'une à l'ouest, l'autre à l'est du fleuve Una qui d'après Mgr Bulisch¹ marquait l'entrée en Dalmatie proprement dite. A vrai dire, j'ai quelque crainte que ces deux noms de lieu n'aient été suggérés principalement à cause d'une certaine ressemblance avec celui de Stridon: j'attacherais pourtant quelque importance à la suggestion relative à Zrin, et cela pour les motifs suivants. D'abord, elle a été formulée anciennement déjà, au moins avant Tillement, qui semble lui accorder une certaine autorité²; elle a été renouvelée par le professeur Schischisch, de Zagreb, le meilleur connaisseur, à notre époque, de l'histoire ancienne de la Croatie. Celui-ci n'aura pas été sans se demander et vérifier si les lois et exemples de la philologie autorisent à envisager comme possible une relation de dépendance entre ces deux noms, Stridon et Zrin. Il faut convenir aussi que l'aspect de la localité elle-même, outre sa situation à l'endroit voulu sur la frontière, s'accorde assez bien avec le peu que Jérôme nous a appris de Stridon. Avant tout, Zrin, ou du moins les ruines qui restent de la forteresse d'où les fameux héros de la famille des comtes Zrinyi tirent leur nom, était vraiment un *oppidum*, un bourg fortifié par sa position même au sommet d'une colline qui domine toute la région³; il a servi longtemps de rempart contre les Turcs. De plus, il est à l'écart des anciennes voies romaines, ce qui expliquerait l'omission de Stridon sur les Itinéraires. Le sol y est particulièrement riche, en vignes notamment, comme paraît l'avoir été le territoire de Stridon avant qu'il fût ravagé par les Goths lors de leur passage en 378. Enfin, Zrin est bien sur la route qu'ont dû suivre ces barbares, en se rendant du champ de bataille d'Andrinople vers les Alpes Carniques. La seule difficulté qu'on pourrait opposer à cette localisation, c'est que Zrin paraît avoir été un peu au nord plutôt qu'au sud de la ligne frontière, et ainsi encore sur le territoire de l'ancienne Pannonie plutôt qu'en Dalmatie: mais, comme je l'ai dit, nous ne sommes pas si bien renseignés sur le tracé exact de cette limite, qu'il soit permis de voir là une sérieuse objection contre l'identification proposée de Zrinopolie-Stridon.

Si plus tard, à une époque moins troublée, les archéologues croates se décidaient à entreprendre des fouilles, c'est là de préférence, dans cette plaine de Zrinjgrad, que j'aimerais à voir mettre en œuvre cet « argument de la *zappa* », de la pioche, que Mgr Bulisch⁴ considérerait avec raison comme le seul efficace, lorsqu'il s'agit de trouver une solution définitive à des problèmes de ce genre. Vu le vague où Jérôme nous a laissés au sujet de sa patrie peu aimée, je n'oserais garantir qu'on découvrira là des traces certaines de l'emplacement de Stridon: il vaudrait toujours la peine de tenter l'entreprise,

¹ Dans son second mémoire, *Stridone*, p. 39.

² *H. E.* tome XII, p. 6: « On dit que c'est aujourd'hui la ville et le comté de Sdrin ou Sdrigna dans la Hongrie ou l'Esclavonie ».

³ On en trouvera une image saisissante « Burgruine Zrin » dans le grand ouvrage *Die oesterreich. Monarchie* (Wien 1902), vol. *Croatien und Slavonien*, le septième des *Länder der St. Stephens-Krone*, p. 405.

⁴ *Stridone*, p. 80.

après toutefois que les philologues compétents auraient examiné à fond la question de savoir si, d'après les règles de la toponymie locale, la forme moderne de Zrin a quelque chance de provenir du vocable illyrien Stridon.

Aussi bien, lors même que de telles fouilles n'aboutiraient à aucun résultat satisfaisant, il restera toujours qu'il faut s'en tenir à l'indication expresse de Jérôme: le lieu natal de ce grand homme doit être recherché à proximité de la ligne-frontière qui séparait la Dalmatie de la Pannonie, ligne sur laquelle les Itinéraires marquent les deux *Ad fines*, et dont le tracé approximatif est bien connu aujourd'hui des géographes. Et pourquoi pas, je le demande ? Après tout, l'Illyrie, tout aussi bien que l'Italie, était digne d'être la patrie du grand Docteur, elle qui a donné au Christ des martyrs comme Irénée, Démétrius et Anastasie de Sirmium, Quirin de Siscia chanté par Prudence, Pollion de Cibales et tant d'autres, dont les Actes comptent parmi les meilleurs de l'hagiographie des premiers siècles: à l'Eglise, des écrivains tels que Victorin de Pettau, Niceta de Remesiana¹, Laurent de Novae², Jean de Tomi³, Eugippius, Jean Maxence, Jean Cassien lui-même, bien originaire de Scythie, quoi qu'on dise⁴; à l'Europe chrétienne, des personnages d'une grandeur incomparable, Martin de Tours, par exemple, et Martin de Braga, et cette mystérieuse apparition qu'est Séverin de Norique, etc. On ne voit vraiment pas pourquoi il répugnerait de leur adjoindre Jérôme, celui d'entre tous, peut-être, qui personnifie au mieux les qualités et les défauts de sa race, en demeurant toujours au fond suffisamment barbare, malgré son auréole de sainteté, sous les brillants dehors de l'éducation romaine et de la formation classique.

Fribourg, Pâques 1941.

D. GERMAIN MORIN

¹ Aujourd'hui Béla Palanka, dans la vieille Serbie, entre Nisch et Pirot. Le « vénérable et très docte évêque » missionnaire de Dacie, ami de saint Paulin de Nole, a été remis en honneur depuis la fin du siècle dernier. Il fit à deux reprises le voyage d'Italie, visita Rome et Nole, dont l'évêque-poète lui dédia deux de ses compositions en vers. Je tiens, et tiendrai jusqu'à la fin, que c'est bien lui dont la tradition celtique nous a conservé le nom en tête du *Te Deum*, cet hymne d'action de grâces que l'Europe chrétienne a répété depuis des siècles aux heures les plus solennelles de son histoire. Bien habile celui qui réussira à démontrer qu'il y a lieu d'assigner à cette fameuse pièce liturgique une autre date que les environs de l'an 400, un lieu d'origine mieux approprié que ce centre de l'Illyrie, traversé par la grande route militaire qui reliait le monde occidental à Constantinople, la nouvelle Rome !

² Le même dont une erreur séculaire, signalée pour la première fois il y a quatre ans à peine, avait fait un « saint Laurent, prêtre de Novare ». Voir *Rev. des sciences phil. et théol.*, XXVI (1937), p. 307-317.

³ Sa *brevissima utilissimaque instructio* au sujet des erreurs de Nestorius et d'Eutychès, venue jusqu'à nous grâce à Marius Mercator, a été publiée en 1905 seulement, dans le *Journ. of theol. Studies*, VII, p. 74-77.

⁴ A cette liste d'écrivains, j'aimerais à pouvoir ajouter, s'il ne s'agissait d'un arien fiéffé, le nom de l'auteur de l'*Opus imperfectum in Maltheum* (Pseudo-Chrysostome), lui aussi très probablement venu de l'Illyrie, et qui avait inspiré un tel enthousiasme, même à un Thomas d'Aquin, sans parler d'Erasmus de Rotterdam.

Les constantes de l'art tessinois

Parmi tant de Suisses qui, chaque année, envahissent littéralement à Pâques le sud du Tessin, peu se doutent que ce beau pays suisse a été de tout temps une des régions de la péninsule italienne où les beaux-arts se sont développés avec le plus d'abondance et de bonheur. Les Tessinois, grâce aux travaux de Simona, de Pometta, de Chiesa, de Donati et de Bianconi, connaissent un peu mieux que les autres Suisses les origines et le développement extraordinaire de cette floraison. Etant étranger au Tessin, que je n'ai habité et parcouru que pendant la seconde moitié de ma vie, je suis loin d'être qualifié pour parler scientifiquement de l'histoire de l'art tessinois. La seule chose qui m'autorise à aborder ce sujet, c'est que ma qualité d'étranger me permettra d'envisager avec moins de passion et avec un certain recul l'ensemble de la production artistique de ce pays et d'en dégager peut-être plus objectivement les caractères essentiels.

Je vais donc, pour entrer de plain-pied dans mon sujet, évoquer, au moyen d'une grande image composée comme un photomontage, les constantes auxquelles a obéi l'art tessinois. La trame de ce photomontage serait un grand paysage plongeant sur le bras d'un lac qui se faufile comme un fiord entre les versants de montagnes feutrées de verdure touffues, et servant de fond à tout un entrelac de feuilles de châtaigniers, de néfliers du Japon et de magnolias, de fleurs de glycine et de guirlandes de vigne. Il en surgirait des clochers romans fiers et nus, des campaniles de la Renaissance délicatement ouvragés, des petites coupoles, des façades à arcades

superposées et d'autres façades peintes en trompe l'œil ou décorées en graffiti ; on y verrait aussi des ponts arqués en dos d'âne, des accumulations de *grotti* reliés par des escaliers de granit, des terrasses couvertes de tables de pierre, des façades d'églises baroques aux corniches aussi curieusement découpées que des temples chinois et des oratoires familiers, ouverts à tous vents, décorés de fresques aimables. Un grand cadre ouvragé, tout à l'entour, entremêlant des figures et des ornements tirés des plus beaux stucs du Tessin, des anges, beaucoup d'anges, des têtes d'anges et combien d'ails, dont la blancheur givrée serait relevée par des détails de toutes les fresques que je connais, depuis les madones aux robes couvertes de damas du moyen âge, en passant par Bernardino Luini et les peintures charmantes de ceux qui s'en inspirèrent, jusqu'aux tumultueuses envolées d'Orelli et aux savoureuses compositions ornementales et romantiques de Vanoni. On y verrait encore des ex-voto d'inspiration tragique, des cartouches et des colonnes torsées peintes en trompe l'œil, et, dans un coin, l'angle d'un plafond peint à la fresque vers 1850 aussi somptueux qu'un décor d'opéra. Il y aurait dans un autre coin toute une nature morte faite des orfèvreries naïves qui revêtent les autels les jours de fête. Et ailleurs, en surcharge, les silhouettes de tous les édifices fameux construits par les Tessinois en dehors du Tessin, reliés par des détails empruntés aux compositions architecturales du plus grand d'entre eux : Francesco Borromini. L'art baroque, comme on le voit, y dominerait, mais le plus souvent sous les traits souriants de l'art populaire et l'académisme en serait volontairement exclu.

Je voudrais que cette image touffue rappelât aux Tessinois en exil l'odeur des feux de broussailles au printemps, le goût âpre et doux du vin *nostrano*, la tiédeur au toucher du granit sous le soleil d'hiver, le ruissellement constant de toutes les eaux qui sillonnent les vallées, le bruit des soques claquant dans les rues dallées du village, la profondeur si fraîche et si mystérieuse des rondes frondaisons sous lesquelles s'enfoncent les *grotti*, le charme de la sonorité saccadée du dialecte, et, par-dessus tout, les carillons constants et égrenés de ces vieilles cloches au son doux et grave et parfois un peu fêlé qui baignent l'atmosphère de leur chant vétuste et émouvant. En précisant cette énumération un peu encombrée, je ne sais si je suis arrivé à faire comprendre les caractères complexes

qui tous contribuent à prêter à l'art tessinois ce qui fait son charme. Mais peut-être y parviendrais-je mieux en étudiant l'un après l'autre chacun de ces caractères.

La république du Tessin est un Etat relativement nouveau, fondé beaucoup moins sur l'histoire, qui est assez pauvre en faits saillants que sur un habitus commun qui a relié à travers les âges le faisceau de vallées qui composent ce pays. Et cette unité s'est constituée au milieu de régions que la nature du sol, le régime des eaux, les cols et les débouchés qui les commandent ne prédisposaient guère à donner origine à un si grand canton. Le paysage virgilien qu'on voit descendre dans la conque qui commande Lugano, n'a rien de commun avec ces paysages bizarrement contrastés des environs de Locarno, où le mélange d'une végétation tropicale avec des sommets souvent neigeux évoque le Mexique ou je ne sais quelle autre région montagneuse des tropiques. Ailleurs, ce sont des paysages de roches arides comme en Espagne ; d'autres, meublés de sapins serrés comme les Alpes helvétiques ; d'autres, mollement voluptueux comme ceux des rivières de France ou d'Italie ; d'autres, composés d'éléments aussi romantiques que ceux qui servent de fond aux brigands de Salvator Rosa. Rien n'est plus curieux que de voir sur la carte ce grand canton s'enfoncer en pointe en s'appuyant sur la plateforme du Gothard, et se faufiler, brisé par deux lacs à travers l'Italie, entre Varèse et Côme, pour pointer sur Milan qui semble en attirer le suc. Comment se fait-il que, situé au milieu de cette Lombardie où l'on parle la même langue, peuplée probablement par la même race, baignée des mêmes lacs, revêtue de la même flore, le Tessin puisse revendiquer d'avoir enfanté nombre d'hommes voués à s'exprimer au moyen d'un art qui, sous tant d'aspects différents, garde une unité d'inspiration si remarquable ? Il est, dans le Tessin, un petit coin de terre perché haut entre deux pans de lac, comme sur un morne de Polynésie : le village de Carona y commande à la fois Bissone, dont on voit les arcades derrière un miroir d'eaux couleur de turquoises éteintes, Campione, dont les maisons éclairent la verdure, un peu plus loin Mélide, qui commande la grande digue réunissant ces deux villes à Carona ; puis de l'autre côté, le pays d'Agno et de Montagnola que la même vocation semble attirer dans un cercle d'actions communes. Coin de terre béni du ciel, puisqu'il a présidé

à la naissance de cette puissante corporation d'artistes et d'artisans doués pour tous les arts et spécialement pour l'art mural et qui couvrirent littéralement les villes d'Italie de leurs œuvres. Et cela depuis les temps très barbares, où les souvenirs de l'empire romain s'émiettèrent dans le moyen âge, jusqu'à ceux qui précédèrent la guerre de 1919 qui mit terme hélas à ces migrations si fertiles.

Quelle est la race qui peuple le Tessin ? Je ne crois pas qu'on puisse encore répondre à cette question. Venue en tout cas du sud ou du sud-ouest, elle s'est conservée assez pure sans trop souffrir de l'invasion des Gréco-Romains, des Celtes et des Germains. Du reste ces Celtes cisalpins, dont les auteurs latins parlent tant, sans rien nous dire de précis de leurs origines, n'avaient probablement rien de commun avec les peuplades celtiques dont le véritable empire s'étendait au milieu de l'Europe et s'arrêtait aux Alpes. C'étaient des Italiotes, comme les Etrusques et les Ligures. Ils étaient probablement composés, ethniquement, du résidu des peuples dont la culture primitive avait civilisé, au temps de la préhistoire, à la fois le nord de l'Espagne, le midi de la France et le nord de l'Italie. Par tout le Tessin, il existe des noms de villages et de vallées terminés en *asco*, on en trouve également en Ligurie et en Provence. En tous cas, pour peu qu'on parcoure le Tessin, on est frappé de tout ce qui, dans la manière de vivre, évoque instantanément quelque chose qui fait penser à l'âge de la pierre, comme du reste dans certaines régions de la Toscane, du midi de la France, de l'Ombrie, de l'Espagne aussi et sans doute de la Sardaigne. Alors que dans le Valais, en Savoie, en Suisse alémanique et même dans les Grisons, la persistance d'une antiquité très certaine évoque tout autre chose. Et cela est d'autant plus curieux que les pays qui encadrent le Tessin en éventail, du Valais aux Grisons ont été, si j'en juge par le peu qui reste de la civilisation romaine au Tessin, autrement pénétrés par l'influence politique, par les dieux et par les arts de Rome que les vallées qui remontent vers le Gothard et que les rives des lacs italiens.

Dans cette zone d'affinité de culture que, selon la méthode d'Eugenio d'Ors, j'ai tracé le long des Pyrénées, à travers la Provence et le versant sud des Alpes jusqu'à la région de Bergame, le Tessin se détache avec un relief particulier comme providentiellement doué pour exprimer, au moyen de toutes les gammes d'un

art très complexe, l'âme de la race qui le peuple. Et cela à travers tant de siècles, pendant lesquels il fut politiquement divisé, ou soumis à des dominations étrangères, ou encore, pénétré par des doctrines diluantes, comme celles qu'ont répandues, par le monde entier la mystique et les mythes de la Révolution française. On m'objectera que suivant une explication récente, c'est aux institutions politiques, communes à toutes les régions du Tessin pendant le haut moyen âge, qu'on doit cette unité d'expression de la culture tessinoise. Il y a sans doute du vrai dans cette thèse, bien que le Mendrisiotto ait été régi au moyen âge par un régime féodal beaucoup moins républicain que celui des vallées du Sopracenero. Mais cela n'explique pas pourquoi le Mendrisiotto qui politiquement s'est si fortement écarté, vers la fin du XVIII^e siècle, du Tessin, lui soit aujourd'hui si fermement uni. C'est pourquoi, en étudiant l'histoire, j'acquiesce de plus en plus la conviction que cette préexistence d'un art tessinois, antérieur aux vicissitudes et aux troubles politiques, et s'y développant avec tant de sérénité, au milieu de tant de bouleversements et de divisions, est la preuve la plus convaincante que les peuples du Tessin ont désiré de tout temps s'unir.

Napoléon a réalisé cette union, en décidant de l'existence au sud des Alpes centrales, d'une république de langue italienne, unie aux républiques alémaniques romandes et romanches qui devaient s'allier pour fonder la Confédération Suisse actuelle. L'œuvre de Bonaparte, en ce qui concerne le Tessin, fut de régulariser les désirs inconscients d'une tendance commune vers l'unité, contrariée par la conquête du pays par les princes féodaux, les ducs de Milan et les Suisses, et retardée surtout par le système si absurde et si destructeur qu'y instituèrent tyranniquement les Languefort, au temps des bailliages communs. Aussi, j'estime qu'on peut être reconnaissant à Napoléon d'avoir exigé, de 1789 à 1804, et cela malgré l'opposition des Suisses et des Cisalpins, la création de ce canton de langue italienne qu'il lança dans les remous de l'histoire, en lui accordant comme écu les couleurs rouge et bleue des nobles armes de Paris: armes auxquelles je regrette qu'il n'ait pas ajouté la devise *Fluctuat nec mergitur*. C'est sous le signe de cet écu, où le rouge et le bleu sont disposés selon un mode qui rappelle les fastes du moyen âge héraldique et fait penser aussi aux bannières des ré-

publiques les plus modernes d'outremer, que la nouvelle république du Tessin a commencé à vivre. Et tout de suite, cet écu a présidé au décor de l'art populaire pour lequel il avait l'air d'être créé. Quelle magie dans ces armes décorant d'un prestigieux cabochon de lapis et de rubis ce petit hôtel de ville d'Aurigeno dans le Valle Maggia! Ne dirait-on pas, à le voir, que c'est le peintre Vanoni plutôt que Bonaparte qui a créé, selon le goût des couleurs qui lui étaient le plus chères, ces armes cantonales qui, depuis le XIX^e siècle, se sont véritablement incrustées dans toutes les manifestations extérieures de l'âme du Tessin.

République fondée par Napoléon, qui comme empereur, alors qu'il était travaillé par des ambitions moins nobles, l'envahit en 1810, le Tessin pouvait désormais se développer selon son génie à condition que le pouvoir fédéral lui permît de continuer à s'alimenter aux sources natales de la culture italienne. Et, de fait, jusqu'à ces dernières années, le régime des conseillers fédéraux laissa plus de liberté au Tessin pour se développer selon son génie propre que celui des seigneurs féodaux ou celui des Languefort. Et si, par le fait des guerres actuelles et de leurs conséquences, le Tessin souffre d'être coupé de Milan, c'est moins à sa situation politique qu'il le doit qu'à l'institution de frontières étanches qui empêchent les Etats de l'Europe de se compénétrer librement. Etat de fait qui résulte d'une organisation générale de notre civilisation dont toute l'Europe souffre aujourd'hui.

Après tous ces préliminaires, il est temps que nous en venions à définir les caractères constants qui constituent à travers les siècles l'essence de l'art tessinois.

La première de ces constantes réside dans l'italianité de l'art tessinois. En tout et partout, depuis les églises romanes jusqu'aux tombeaux monumentaux des cimetières de 1900, l'art tessinois appartient à la civilisation italienne. Et pour nous, qui venons de la Suisse romande, où malheureusement tout dans notre vie extérieure est influencé depuis une quarantaine d'années par le goût nordique, c'est un bonheur et un repos de voir dans le Tessin que tout s'ordonne encore de nos jours, qu'il s'agisse d'architecture, d'urbanisme ou de cuisine, selon une modalité parfaitement italienne. Le Tessin doit cet avantage à ce qu'il fut civilisé par l'italianité à une époque peut-être antérieure à celle qui présida à la fondation

de Rome et au développement de la civilisation gréco-romaine. Dès qu'on passe le Gothard, on est frappé, en regardant par les fenêtres des wagons, de voir combien, sur le versant sud des Alpes, l'architecture colle au sol. Et ceci, le Tessin le doit à une très ancienne culture qui lui fit comprendre que les constructions, l'urbanisme, l'art mural et la polychromie sont les arts qui permettent le mieux à l'esprit local de se développer avec puissance et profondeur. C'est pourquoi il y aura toujours au Tessin de ces villages couleur de rose thé, ou encore de ces maisons isolées dont les murs rouge sang contrastent avec le feuillage de châtaigniers. C'est pourquoi on y a tant cultivé la fresque, la sculpture et, à défaut de sculpture, la peinture murale en trompe l'œil. C'est pourquoi l'art sacré y fut longtemps si fécond et si riche. C'est pourquoi enfin, selon les lois d'un urbanisme instinctif, jusque dans les moindres villages, on voit des terrasses reliées par des doubles escaliers, des rues pavées, des petites places toujours bien composées affirmant à chaque pas, dès qu'on a passé les cols ou traversé les tunnels qui séparent le Tessin de la Suisse, l'emprise complète de l'italianité sur le Tessin.

Un des caractères principaux de l'art italien c'est la combinaison d'un réalisme, avide de la représentation exacte de l'objet, avec le besoin d'en sublimer l'expression, en réunissant autour de l'art tout ce que la beauté physique, la grâce ou la richesse sont capables d'inventer. Rien n'est plus constant dans tout l'art tessinois au cours de son histoire.

Oserais-je encore parler, à propos d'italianité, du goût constant du Tessin pour le baroque ? Le baroque, ce mode d'expression qui rapproche les arts plastiques de la musique et de la danse, en leur prêtant à la fois le mouvement et le souffle d'une vie passionnée. Le baroque a de tout temps et toujours, et cela même aux pires époques d'académisme, possédé l'art italien. N'en fut-il pas de même pour le Tessin, qui par les origines rupestres de sa civilisation primitive et tous les goûts qu'elle comporte pour un certain romantisme ami du mystère, était prédisposé à accueillir le baroque dès que les Tessinois s'aviseraient de décorer les murs de leurs demeures ou de leurs églises par les représentations de figures, d'hommes ou de personnages surnaturels. Les architectes du Tessin qui prêtèrent à l'Italie son visage actuel ne furent-ils pas

pour la plupart travaillé par le baroque ? Et le plus grand d'entre eux Borromini n'est-il pas fils d'un architecte de Bissone ?

Il existe en Lombardie des sanctuaires composés de chapelles meublées par des sortes de dioramas en stuc dont Butler a signalé la singulière ingéniosité. J'y verrais volontiers l'expression la plus parfaite, en son genre, du baroque en Italie. Or, la tradition rapporte que ce fut une famille de stucqueurs tessinois venus de Morbio, les Silva qui composèrent les meilleurs de ces ensembles au Monte Sacro de Varese ; et j'ai tout lieu de croire que dans toute la région qui entoure le Tessin, ce furent des artistes tessinois qui collaborèrent à la composition de ces poèmes dramatiques où l'architecture et la sculpture polychrome sont intimement mêlées à la peinture, selon un mode d'expression qui touche de très près à l'art scénique.

Ce don de l'âme et de l'art tessinois à l'italianité (et je fais ici une distinction entre l'italianité et la romanité, car le Tessin, qui fut toujours italiote, a été fort tard romanisé) nous montre ce que peut produire le choix d'un mode d'expression quand il devient la langue d'une civilisation constituée sur une base primitive. D'une culture préexistant à celle de Rome, on retrouve des traces au Tessin. Elle est analogue, par certains côtés, à celle des peuples antiques qui amenèrent à un même état de civilisation l'Irlande et la Bretagne, l'extrême Orient et ces pays où demeurent les premiers témoignages de l'art mural, au nord de l'Espagne et au sud-ouest de la France. Et partout, lorsque je découvre quelques vestiges de ces premières civilisations humaines, au cours d'un voyage ou d'une lecture, je sens sourdre en moi je ne sais quel sentiment de respect et d'affectueuse reconnaissance pour le génie prodigieux de ces hommes qui surent, après la catastrophe du premier péché, nous rendre, à la fois physiquement et moralement habitable, un monde abandonné aux désordres des forces naturelles. Or, au Tessin, ce qui subsiste de la préhistoire est sensible plus encore dans la manière de construire et de vivre, que dans les restes d'une religion disparue et que dans les objets trouvés dans des tombeaux ; et je relève ici une autre constante, qui imprègne tout l'art tessinois d'un relent profond d'humanité. Quand je parle d'art, c'est non seulement d'art représentatif ou ornemental, qui au Tessin apparaît assez tard, mais de tout ce qui touche à l'art domestique, ou à l'art

de la rue, de la place, du village, de ses accès. Tout le Tessin, pour peu qu'on en pénètre les profondes vallées ou les vallons aux replis cachés sous des frondaisons, sent la préhistoire. La maison tout d'abord, ce petit cube de granit, couvert d'un toit de granit aussi, parfaitement proportionné au cube des murailles qui le portent et qui semble construit pour donner au monde l'étalon du type éternel de la maison. Le pont en dos d'âne, au tablier si étroit, qui passe les torrents entre deux rangées d'interminables marches, souvenir d'une époque qui n'utilisait aucun véhicule. Et ces *grotti* précédés de tables et de bancs de pierre qui combinent, en étages reliés par des escaliers et des terrasses, le village, où la maison primitive est amalgamée avec l'abri sous roche. Enfin ce foyer, petite chambre intime nichée sous la cheminée à grand manteau où, sur des bancs incrustés sur les côtés de l'âtre, on vit en hiver presque dans le feu en cuisant le repas sur les grandes bûches de châtaigniers. Cela, c'est l'art primitif du Tessin, qui vit encore de nos jours, car l'art figuratif n'y pénétra, relativement, que fort tard.

Au Tessin, c'est à peine s'il existe des souvenirs de l'art romain, alors que dans les pays qui l'entourent, en Romandie ou en Alémanie, à Martigny, à Vidy, à Nyon, à Colombier, à Genève, à Avenches, à Vindennoss et près de Bâle, on vit sur un sous-sol tout pavé des restes de la civilisation qu'apporta Rome. Je sais qu'au Musée de Locarno il y a une magnifique collection de verreries certainement romaines, dont l'existence et l'origine, pour moi très mystérieuses, semblent contredire ce que je viens d'affirmer. Mais à part cela et certains tombeaux d'époque imprécise et aussi quelques villas et quelques tronçons de routes, le Tessin conserve peu d'antiquités romaines : ruines de temples, colonnes, souvenirs de forums ou d'amphithéâtres ; et surtout presque aucun de ces petits dieux en bronze, en pierre, en terre cuite ou en ivoire comme on en trouve partout en labourant, en Italie et en France. C'est à croire qu'il a passé, presque directement, d'une vieille civilisation italote de religion totémique et magique, sans s'arrêter à la mythologie gréco-latine, au christianisme. Les premières images religieuses du Tessin, à part bien peu d'exceptions, datent toutes du christianisme au temps où la barbarie avait détruit l'Empire. Et ce passage direct de l'art fonctionnel de la préhistoire à l'art chrétien, prête au Tessin une gravité dont sa culture demeure jusqu'à nos jours complète-

ment imprégnée. D'où le parfum de mystère qui enveloppe l'art tessinois et spécialement les manifestations de sa culture qui sont le plus marquées au coin de son individualité régionale.

Revenons à cette architecture primitive des *cantine*, des *roccoli* et spécialement des *grotti*. Elle est d'une nature si primitive qu'elle rapproche l'homme des animaux. Pour un peu, elle évoquerait ces monstres que la mythologie a fait surgir des cavernes et des forêts : centaures, harpies, sirènes, faunes, dryades. Elle se réfère au temps où l'homme était mêlé à toutes les créatures qui, dans la Genèse, ont précédé sa venue. N'évoque-t-elle pas aussi ce quelque chose d'étrange dont l'Etrurie semble avoir été possédée et qui se manifeste dans le côté rupestre de l'art florentin, depuis les architectures rustiques de Brunelleschi en passant par ces tableaux presque anthropophagiques de Pierre di Cosimo, jusqu'au baroque particulier à la Toscane, plus bizarre, plus animal, et plus voisin des cauchemars de la préhistoire qu'ailleurs. Ce caractère étrange et presque magique de l'art tessinois s'est perpétué jusqu'à nos jours. Il existe toute une architecture italienne, née sous l'inspiration du romantisme, d'un style gothique tragique et fantastique qui semble inspiré par l'Arioste. Le Tessin en son temps l'a beaucoup pratiquée. Elle s'accorde particulièrement au style rupestre des *Grotti* qu'elle relève de quelque écusson ou de quelque enseigne peinte à fresque où le bleu outremer qui domine s'allie parfaitement à la profondeur obscure des caves s'ouvrant dans le roc, au gris serpentin des tables et des bancs de granit, et, à ce vin de couleur sombre qu'on y boit sous les frondaisons épaisses et découpées des châtaigniers. Parlerai-je aussi de ces sanctuaires abandonnés dans les fougères et les bruyères comme la Madonna d'Ungero à Carona ou celle *della fontana* près de Losone. Pourquoi ces églises sont-elles toujours fermées et leurs abords déserts ? Pourquoi ces chemins de croix plantés comme des menhirs sur des esplanades d'herbe courte ? Pourquoi ces terrasses et le luxe grandiose de cette architecture encasté dans des racines de châtaigniers séculaires, comme les tombeaux volontairement cachés d'un extrême Orient fabuleux ? Je ne puis m'empêcher de penser qu'elles sanctifient quelque antique bois sacré ou même quelque prairie consacrée aux sacrifices les plus mystérieux suivis de banquets rituels où se pratiquaient peut-être des choses qui font peur. Je vais tout de suite au pire pour essayer

de faire comprendre ce côté ténébreux de l'art tessinois, qui de temps à autre ressort par-ci, par-là, dans quelques fresques populaires du Valle Maggia ou du Val Versasca, où le squelette, si familier aux artistes du Nord, et du reste utilisé souvent par l'art baroque, apparaît d'une façon imprévue. Mais le caractère angélique et candide de l'art des fresquistes et des stucqueurs tessinois a contrebalancé si fort les influences méphitiques de ce passé mystérieux qu'elles ne jouent pas grand rôle dans l'art régional.

Car cette candeur, à laquelle je viens de faire allusion appartient elle aussi au complexe des constantes qui composent l'art tessinois. Rien de plus frais depuis le XIV^e siècle, et cela à travers tout le XV^e et le XVI^e siècle, à travers l'art baroque aussi, à travers tout l'art populaire, jusqu'à Vanoni et même au-delà, que l'art de ces grandes images que les Tessinois ont tendues sur les murs de leurs maisons et prodiguées dans les oratoires par toute la campagne et jusque dans les solitudes des montagnes, égayant de leurs couleurs si fraîches la nature austère des vallées et ramenant leur sauvagerie à l'échelle humaine. Là, plus rien qui fasse penser aux anciennes magies des religions disparues. Certaines de ces fresques, les plus anciennes, sont empreintes du charme de cette civilisation chevaleresque dont les peintres siennois ou avignonnais nous ont conservé l'élégance raffinée et les sourires réservés; d'autres perpétuent, dans un hiératisme attardé, la disposition symétrique des compositions byzantines qu'éclaircissent de frais visages ingénus. Quelle douceur dans ces jeunes martyrs dont on déchire le corps nu sur les piliers de la Collégiale de St-Laurent à Lugano et quelle candeur rayonne sur le visage de ces saints chevaliers qui sont rangés autour de l'abside de l'église de Santa Maria di Campagna à Maggia. Et c'est d'autant plus frappant que ces figures de saints sont la réplique de celles qui décorent autour de la sainte Vierge les retables du quattrocento florentin. Mêmes costumes, même façon de les porter, mêmes attitudes, mais quelle différence dans l'expression des visages, si inquiète et parfois même si inquiétante chez les toscans, et qu'éclaire une quiétude si pure chez les peintres tessinois. Cet art limpide et parfois un peu enfantin se perpétue à travers tout le XVI^e siècle jusqu'à Bernardino Luini, qui mêlant la candeur à la vénusté décente fut l'artiste le plus populaire de la Renaissance. Ce Bernardino Luini, que d'aucuns prétendent originaire de Lugano,

et dont l'art, surtout dans ses œuvres bucoliques exprime avec une si jolie couleur et tant de virtuosité dans le métier de la fresque ce que l'âme tessinoise offre de plus frais. Puis, à partir de l'époque baroque, ce fut le tour des sculpteurs en stuc d'exprimer, dans un art à la fois raffiné et rustique, la candeur qui imprègne presque toujours l'art tessinois. Il est des décorations en stuc tout à fait populaires comme au piano di Pescia et dans la Versasca; d'autres, d'une élégance princière, comme celles de Serodino à Ascona. Il en est de plus riches encore à Rome, à Gênes, ou à Turin. Mais dans toutes, si fastueuses qu'elles soient, on retrouve toujours un peu de cette candeur angélique qui convient si bien à cet art paradisiaque dont les thèmes sont presque toujours les tourbillons d'anges. Tous s'inspirent de la beauté de l'enfance et de l'adolescence et presque tous s'expriment avec une grâce dont la séduction est tempérée par l'innocence. Rien n'aurait prêté davantage à l'équivoque, si le pays qui donna naissance à tous ces sculpteurs n'étaient pas gratifié d'une sorte d'angélisme qui, depuis le christianisme, a purifié tous les souvenirs inquiétants du passé d'un paganisme sans doute redoutable. J'en dirai autant de ces peintres tessinois du XVIII^e siècle comme les Orelli de Locarno, ces chantres joyeux et délicats des mystères célestes, des Toricelli de Lugano et de ce peintre de l'époque baroque originaire de Castagnola, Giovanni Battista Discepoli dont les fresques à St-Roch de Lugano ont arrêté l'attention d'Ugo Donati « per una certa ingenuita paesana che emana da essi ». Quant au XIX^e siècle, l'exposition de 1937 du palais Trevano à Lugano nous a révélé, par la candeur si poétique de Vanoni, par celle, naïvement précieuse, de Meletta, ou par celle, fantastique, de Rinaldi, que ni l'introduction des chemins de fer, ni celle de la photographie ou de l'industrie touristique au Tessin n'ont entamé la naïveté ingénue de l'art tessinois; et que, même chez des artistes obstinément académiques comme Ciseri et Vela, il en demeure souvent un peu et parfois même beaucoup. N'éclate-t-elle pas dans les paysages et les portaits du plus bel artiste du Tessin moderne, Filippo Franzoni que sa candeur rapproche des plus grands impressionnistes français? Et jusqu'à nos jours, dans les manifestations de la vie publique, les fêtes, les cérémonies religieuses et même dans l'art on retrouve toujours avec joie cette constante de la candeur.

Pas plus tard qu'au commencement de septembre de cette an-

née 1937, j'assistais à la messe dans un des premiers villages du Valle Maggia. Quelle ingénuité dans la façon de chanter le latin liturgique selon le mode des chansons en dialecte du pays et quelles jolies inventions dans la manière d'adapter les rites du saint sacrifice au goût populaire ! Et cela dans une église où, sur une somptueuse table de communion faite de rinceaux de marbres polychromes, posaient symétriquement, encadrant la chape d'ivoire du vieux prêtre, deux jolis petits vases en opaline bleue garnis de bouquets de dahlias ; où, dans une chapelle d'angle, toute une floraison givrée de stucs aussi précieux que ceux du boudoir d'un palais reposaient dans leur grâce innocente, tandis que les carreaux bordés de plomb de la fenêtre du chœur étaient bravement entourés d'un rideau de dentelles, comme dans un vieux salon de campagne. Je connais des artistes tessinois qui, dans les décorations fantaisistes et temporaires de certains bals publics cultivent encore cette veine charmante et même en ont laissé les témoignages sur les murs de certaines osteries. Je souhaite que parmi eux, il se trouve un génie qui sache un jour exploiter dans des chefs-d'œuvre toute la tradition de l'art tessinois.

On a peut-être remarqué qu'en parlant de la candeur de l'art tessinois, j'ai signalé son goût ingénu de la somptuosité. Dans les constantes de l'art tessinois, le goût de la richesse, du faste et de l'élégance se combine, en effet, le plus naïvement du monde avec la candeur. A tel point que l'art tessinois est à l'opposé de la tendance moderne qui consiste à produire avec des moyens et des techniques raffinées des effets pauvres. Sorte de jansénisme, à la fois laïque et littéraire, que je déteste. Et du reste, dans l'art tessinois, l'absence de tout jansénisme en général, même des persistances de ce jansénisme religieux qui étouffent encore le réveil de l'art sacré dans tant de pays catholiques, est une particularité digne d'être signalée. Car, dans une ignorance quasi paradisiaque des mauvais plaisirs, les artistes tessinois ont su construire un art où les richesses de l'expression et les beautés créées s'allient à la plus grande pureté ; ils ont obtenu, par les moyens les plus pauvres, les effets les plus riches et les plus vivants. Qu'on regarde ces voûtes complètement revêtues d'une décoration en relief, aussi vivante que les floraisons marines recouvrant les rochers d'un aquarium. Quoi de plus riche que ces stucs qu'un artisan d'un village savait composer avec les

matériaux les plus pauvres. Quoi de plus riche aussi que ces oratoires du Valle Maggia, que ces fresques où les rinceaux d'or, les étoffes de soie chatoyantes, les cabochons géants de lapis-lazuli composent, avec quelques cornets de couleur, un peu de sable et quelques pelles de chaux, des ensembles ornementaux tout aussi riches que les châsses d'orfèvrerie les plus précieuses. On trouve un peu partout dans le Tessin des parements d'autels faits de ciments polychromes ; les marbres les plus rares y semblent incrustés, dessinant des entrelacs, des cartouches, des fleurs et des oiseaux, entre autres des chardonnerets, qui se détachent sur un fond noir brillant comme de l'onyx. Quel bel exemple d'ornementation riche obtenue à si peu de frais.

Et toutes ces orfèvreries qu'on accumule les jours de fêtes au-dessus des autels et qui bien souvent consistent en des plaques de cuivre argenté, estampées en rondes bosses et clouées sur du bois découpé ou tourné ! Pour suppléer aux dépenses occasionnées par une décoration architecturale sculptée, pour enrichir la peinture de volumes plus puissamment modelés que dans une ornementation exécutée en tons plats, les Tessinois se servirent en tous temps du trompe l'œil. J'aime ces jeux du trompe l'œil qui triomphent dans les *architetture finte* des Orelli et qui prêtent un décor de somptuosité fantastique aux façades des maisons des petites rues de Carona. Et j'ai la passion de ces compositions où tous les éléments de l'architecture baroque, perdant toute pesanteur, s'enroulent comme des plis de bannières lancinées, se crèvent sur des perspectives immatérielles, brassant les tons de corail clair, de jade, d'ivoire ou d'ambre pâle, largement entremêlés à la façon des reflets sur les canaux de Venise¹. Ailleurs dans des villes riches, les artistes tessinois ont pu cultiver le goût de la somptuosité en utilisant les matériaux les plus précieux. Les ensembles architecturaux de Borromini à la fois si féériques et cependant d'un goût si cristallin, ceux de Longhena qui prêtent à Venise sa silhouette définitive, les si beaux anges qu'Antonio Raggi de Vico-Morcote sculpta à Rome, les figurines de porcelaine à mon goût un peu trop précieuses, du Locarnais Bustelli, sont l'expression la plus cultivée de ce goût pour la richesse, dans lequel se sont toujours complus les artistes tessi-

¹ Voir la décoration murale de l'église de san Francesco à Locarno.

nois et auquel, quand les moyens le leur permettaient, ils s'abandonnaient goulûment. Mais cela ne m'empêchera pas de nourrir une prédilection particulière pour ces artistes rustiques qui, dans des solitudes sauvages, au milieu des bois, des rochers, des gorges, des déserts de pierres et des landes embroussaillées ont créé, avec presque rien, ces poèmes décoratifs où enfants, anges, séraphins, chérubins, têtes ailées, isolées ou couplées, entremêlées à des draperies, des guirlandes et des rayons d'où sortent des jambes dansantes, tourbillonnent pour exprimer naïvement les joies célestes ; et aussi ces ensembles composés avec tant de trouvailles ingénieuses, il y a quatre-vingts ans à peine, par le peintre villageois Vanoni, où toutes les ressources de la peinture, de la couleur et du trompe l'œil sont prodiguées dans une décoration d'une ingénuité de conte de fée, comme autour de cette église d'Aurigeno où la polychromie extérieure, la décoration de l'ossuaire et du cimetière, celle du cadran du clocher s'allient avec celle de l'intérieur du sanctuaire de manière à composer, dans ce village si primitif, la plus belle manifestation du baroque que je connaisse.

Italianité de l'art tessinois, mêlée à ce quelque chose de très humain qu'on ne retrouve que dans les civilisations d'origine primitive ; mystère et peut-être magie ; angélisme et candeur aussi, et candeur qui s'unit au goût passionné et si innocent de la beauté dans toutes les somptuosités ; tel est le résultat peut-être un peu confus des observations et des recherches que je me suis efforcé de rassembler, puis de classer, pour arriver à établir quelles pouvaient être les constantes auxquelles avaient obéi l'art tessinois.

J'ai dû négliger beaucoup d'exemples pour ne pas encombrer mon texte d'incidents. Car rien n'est plus riche en exemples que l'art tessinois. J'ai à peine parlé du sens de l'architecture et de celui de l'urbanisme qui caractérise si fort l'art tessinois ; à peine aussi du baroque qui semble avoir envahi le Tessin à un moment donné pour y reprendre une vie nouvelle, dont les architectes tessinois à l'étranger d'une part et les artistes populaires à l'intérieur du pays perpétuèrent la saveur locale ; les premiers à travers toutes les capitales d'Europe et les seconds dans des vallées séparées du monde. Je n'ai pas parlé non plus de ce caractère d'internationalisme, combiné avec un grand attachement aux coutumes locales, que le Tessin doit à ses émigrants et qui offre à tout moment dans

la vie intime du pays des contrastes inattendus d'un pittoresque savoureux. Il en est résulté un apport de plus pour l'art tessinois qui lui a permis d'une part d'exprimer les périodes héroïques de son expansion, et d'autre part de tomber d'une façon parfois si consternante dans l'académisme facile, et cela spécialement au cours du XIX^e siècle. Rien ne m'amuse autant, du reste, en étudiant la décoration murale des maisons du Valle Maggia que d'y surprendre, exécuté avec le brio du style baroque populaire de 1800, les couleurs si gaies, transposées à la fresque, de l'écusson des Etats-Unis. J'ai souvent pensé, dans mes recherches à travers le Tessin, que ce pays présentait beaucoup d'analogie avec la Catalogne, l'Espagne, le Portugal et surtout le Pays Basque. Ces retours d'émigration ont si fort influencé l'art tessinois qu'ils lui prêtèrent un parfum d'exotisme pareil à celui qui émane de toute cette végétation et de toute cette flore d'outremer implantée autour de Locarno et de Lugano au cours des siècles et dont les feuillages et les fleurs font aujourd'hui partie intégrante du paysage. Bien qu'elles soient d'un style tout différent, certaines voûtes d'église, couvertes de stucs exécutés par des artistes migrants revenus au fond de leurs campagnes natales, me font songer à cet art précurseur du baroque qui surgit au Portugal au retour des conquêtes aventureuses des Portugais au temps du roi Manuel.

Dans un autre ordre d'idée, il est un genre de mobilier rustique, datant d'une époque imprécise, lequel de la Renaissance a pu se prolonger bien avant dans le XIX^e siècle, et dont le style à la fois gauche et naïvement pompeux évoque bien plus l'Espagne que l'Italie. Chacun, au Tessin, connaît, pour peu qu'il aime les vieux meubles, ces commodes toute raides ornées sous la tablette d'une sorte de feston en bois doré. Et ces lits reposant sur des piliers dont la tête s'élève au-dessus du matelas, ornés de motifs qui rappellent un peu ceux dont sont composés les obélisques totémiques des peuples sauvages. Il en est un au Musée Caccia, à Lugano, dont les piliers et le chevet sont entièrement faits de pyramides d'enfants nus. Pourquoi donc le style de ce mobilier dégage-t-il un tel relent d'ibérisme ? Est-ce parce que Irun et le Pays Basque autour de la Bidassoa rappellent impérieusement le Tessin des lacs ? Est-ce parce qu'en Espagne, dans certains villages, l'on vit encore enterré comme des Troglodytes dont les demeures rupestres font penser à

ces *grotti* aux parois encastrées dans le rocher ? Le fait est que je n'aurais pas pu abandonner ma collection de constantes sans parler du caractère parfois ibérique de l'art tessinois. Tout comme je ne puis me résoudre à quitter mon sujet sans parler du genre d'humour qui inspira souvent et même parfois très heureusement les artistes du Tessin. Je ne sais si cette veine a toujours été cultivée dans le pays, ou si elle est originaire de l'Italie, de Bergame, de Venise et de tout ce qui, à travers la péninsule, conspira à créer le monde irréel de la Comédie italienne. J'ai suivi chaque fois que j'ai pu dans le Tessin les représentations de ces grands guignols bergamesques gravitant autour du masque de *Gioppino* ; Gioppino dont l'esprit n'est pas loin de celui de ces bouffons qu'on trouve un peu partout dans le Tessin et dont la vocation est de faire éclater de rire par l'imprévu de leurs saillies tous ceux avec lesquels ils sont appelés à vivre. Il est des clowns italiens comme les Fratellini qui me rappellent la bouffonnerie de cet humour de grande race dont Gozzi anima, autrefois à Venise, avec tant de bonheur, ses comédies féériques. Il existe dans le Tessin des statues de nains en terre cuite ou en pierre ; j'en connais une très jolie série un peu cachée dans le corridor du Musée Caccia à Lugano. La saveur comique de ces figurines montre l'influence de cet humour sur l'art local. Certains ex-voto de Vanoni respirent une atmosphère de bonhomie fantasque qui parfois fait penser à Shakespeare ; et le peintre Rinaldi de Tremone renouvelle l'humour du peintre gênois Magnasco, mais en le dépouillant de ce goût presque pervers pour la laideur convulsionnée et grouillante qui l'apparente à Goya.

J'ai tant serré comme un fruit l'art tessinois que je pourrais croire en avoir épuisé tout le jus. Mais je suis certain qu'en reprenant ce sujet après quelques nouvelles découvertes je trouverais encore d'autre constantes à ajouter à la liste de celles que je viens d'énumérer pour définir le caractère éternel du génie de l'art tessinois. Il est bon aujourd'hui de codifier ces constantes, car le Tessin au milieu de toutes les crises qui menacent la civilisation européenne me semble lui aussi passablement visé. Il l'est d'autant plus qu'il est séparé de sa capitale naturelle par les barrières élevées par les conséquences des guerres, barrières qui l'empêchent d'aspirer comme jusqu'en 1914 le souffle si vital pour lui de l'italianité. « Milan, a dit Pometta, le célèbre historien tessinois, était au

moyen âge et à la Renaissance, et elle l'est encore, la capitale morale de la région du Tessin ». Aujourd'hui elle ne l'est plus ; et l'une des conséquences de ce changement de régime, c'est que l'art tessinois n'était pas représenté à l'Exposition universelle de Paris en 1937. Car Berne et Zurich ont une moindre sollicitude pour la culture tessinoise que celle que Milan eut pour elle jusqu'en 1914. Cet état de fait, que je constate sans critiquer, menace la vitalité de l'art tessinois dans son essence même, puisque les artistes tessinois n'ont plus la facilité de se faire connaître comme autrefois en Italie et qu'ils n'en reçoivent les courants civilisateurs qu'après ceux qui leur sont distribués avec tant de gratuité des frontières du nord. La situation pour l'art tessinois est donc critique, mais tout me porte à croire que la force de ses constantes, qui l'a fait vivre jadis sous des dominations étrangères, aidera la nouvelle génération des artistes à surmonter cette crise.

Certains Tessinois ont publié de belles études sur les manifestations artistiques de leur pays. Les recueils de Simona, de Pometta, de Berta, de Chiesa, de Bonta, d'Ugo Donati et de Bianconi, témoignent de ce dévouement filial à la cause de l'art de leur noble patrie. D'autres ont entrepris de restaurer et de sauver ce qui dans cet art, même d'hier, menace ruine. C'est une lourde tâche. Les initiatives de Camillo Beretta, lors de certaines des fêtes des Camélias à Locarno ont suscité, pour un instant, tout un mouvement artistique, tiré des traditions de l'art tessinois, telles que nous avons essayé de les résumer, et dont le résultat pourrait être fructueux s'il avait été davantage soutenu par l'opinion publique. Une exposition comme celle du palais Trovano organisée par Pietro Chiesa nous révèle toutes les ressources de l'art tessinois pendant un siècle, le XIX^e, qu'à première vue, on aurait cru moins fertile en œuvres de caractère local. J'augure grand bien de la création d'un artisanat tessinois, à la suite de l'exposition organisée à Locarno à la Pentecôte de chaque année depuis 1937. Car le succès de cette exposition semblerait prouver qu'on est en droit d'attendre du Tessin la renaissance d'un art familial, digne de son passé. J'aimerais aussi qu'on organisât la protection toujours plus active des œuvres d'art du passé. Ne pourrait-on pas obtenir de Berne qu'on créât une filiale tessinoise du Musée National de Zurich, où l'on réunirait dans un emplacement ensoleillé et sec, sous des portiques ou même en plein

air, dans des cours et des jardins, les échantillons de tout l'art mural qui fut cultivé au Tessin. Et cela en donnant la préférence aux stucs, aux fresques, et aux graffiti. Je voudrais qu'on y conservât une chapelle où tout ce que l'art populaire inventa pour rehausser l'éclat du culte, fût pieusement et intelligemment rassemblé. On y verrait de ces petits anges en bois doré si joliment habillés qui font la roue avec leurs ailes en soutenant un cierge planté dans une corne d'abondance, de ces grands bustes d'évêques mitrés qu'on place sur les autels les jours de fête, de ces vases en métal estampé surmontés d'un bouquet stylisé de fer blanc peint et appliqué sur une immense palme, et peut-être même entre les arcs des bas côtés, de ces superbes lampes de pétrole à suspension, recouvertes d'abat-jour d'opaline verte comme dans l'église d'Ascona. On y verrait en un mot tout ce dont se débarrassent avec trop de légèreté les archéologues, quand ils touchent à un ensemble où la piété a amassé, par couches, des souvenirs vécus et touchants de tous les siècles. Après avoir assuré la conservation du patrimoine artistique du Tessin par des mesures préventives, il faudrait parer aux dangers qui menacent l'intégrité morale de la culture de ces terres antiques, et faire jaillir du sol même, non seulement un artisanat, mais un art mural, conscient de toutes les techniques modernes et qui fût digne de perpétuer les constantes de l'art tessinois. Pour ces fins, il faudrait ressusciter l'antique esprit d'équipe, que pratiquaient les corporations des cosimates au moyen âge, et qui est très voisin de ce que, lors des derniers congrès internationaux de Venise et de Rome, l'opinion des critiques d'art, des architectes et des artistes de tous pays, semblait demander à ceux qui désirent la résurrection de l'art mural, pour sortir de la décadence où nous a menés le souci exclusif de la peinture de chevalet. Il faudrait que le Tessin tout entier rêvât de la réalisation d'un art propre, conçu dans des formules nouvelles, mais profondément imprégné des constantes que j'ai essayé de dégager de son passé artistique.

Grotti di Gordevio.

ALEXANDRE CINGRIA

L'Eglise, prémices de l'univers rassemblé dans le Christ (I)

A Jacques Maritain.

1. Pourquoi le premier péché a-t-il été permis ?

La catastrophe de l'univers de l'innocence, racontée au seuil de la Genèse, a été permise, si surprenant que cela puisse sembler, dans un dessein d'amour, pour provoquer la miséricorde divine à nous envoyer le Sauveur, second Adam, Verbe fait chair, autour duquel se rassemblerait l'Eglise, et se reconstituerait progressivement un nouvel univers, meilleur au total que le précédent, l'univers de la rédemption. Saint Thomas dira dans la *Somme* et c'était aussi la pensée de saint Bonaventure¹, que, sans le péché d'Adam, l'incarnation n'eût pas eu lieu, que la nature humaine n'eût donc jamais été personnellement unie au Fils de Dieu, que « rien n'empêche que la nature humaine ne soit élevée à un état supérieur après le péché, puisque Dieu laisse les maux se produire en vue d'en tirer quelque ordre meilleur, *Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat* ; en sorte que saint Paul peut écrire aux Romains : *Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé* (v, 20),

¹ A la question : « Si l'homme n'avait pas péché, le Christ se serait-il incarné ? » saint Bonaventure, après avoir exposé les deux solutions contraires, l'une affirmative « plus conforme à la raison », l'autre négative « plus conforme à la piété de la foi », répond en optant nettement pour la seconde solution : 1° elle s'accorde mieux avec l'autorité des Pères et de l'Ecriture sainte ; 2° elle fait mieux comprendre que le Christ est non pas au dedans de la perfection de l'univers, mais au delà ; 3° on devine mieux la profondeur de l'incarnation s'il ne faut rien de moins que la gravité du péché pour la provoquer ; 4° on est ému à la pensée que Dieu s'est incarné plutôt pour nous délivrer du péché que pour parachever l'œuvre de création. « Puisque cette seconde solution, bien qu'elle paraisse moins subtile que l'autre, est plus conforme à la piété de la foi, s'accorde mieux avec la pensée des Pères, honore Dieu davantage, révère plus profondément le mystère de l'incarnation, enflamme plus notre amour : il faut concéder que le principal motif de l'incarnation a été la rédemption du genre humain, encore que ce motif s'accompagne de bien d'autres raisons secondaires ». Saint Bonaventure n'a pas de peine à répondre aux objections soulevées par les partisans de la première opinion, qui opposent notamment que Dieu a dû vouloir la sainte âme du Christ d'abord et pour elle-même, et non pas occasionnellement et pour remédier au péché. Ils se trompent, dit saint Bonaventure, en imaginant que Dieu ait été surpris par la chute du genre humain. C'est de toute éternité qu'il l'a prévue et qu'il a décrété de la réparer : en sorte que son intention a porté bien plus (*principalius*) sur la rédemption que sur la permission du péché, et qu'il a, de ce fait, prédestiné le Christ bien avant tous les autres hommes. *III Sent.*, dist. 1, a. 2, qu. 2.

et l'Eglise chanter, pendant la bénédiction du cierge pascal: *O heureuse faute qui a mérité d'avoir un tel et un si grand Rédempteur* »¹. Les théologiens carmes de Salamanque — que nous suivons ici de préférence à d'autres théologiens thomistes qui supposent que le premier péché aurait été permis non *pour* donner lieu à l'incarnation rédemptrice, mais sans qu'on sache pourquoi, par un inscrutable jugement divin qui a entraîné, *de fait*, l'incarnation rédemptrice —, expliquent, à ce propos, qu'à la manière dont on peut vouloir, simultanément et par un seul dessein, faire la lumière et chasser les ténèbres, l'un de ces actes étant premier du point de vue de la causalité efficiente et formelle, et l'autre étant premier du point de vue de la causalité dispositive et matérielle, Dieu, de toute éternité, a pu vouloir, simultanément et dans un même décret, la gloire du Christ rédempteur et la permission du péché d'Adam: la première étant prérequis du point de vue de la causalité finale, exemplaire, efficiente; la seconde étant elle aussi prérequis, mais cette fois du point de vue de la causalité matérielle, puisque c'est pour réparer le péché d'Adam que l'incarnation rédemptrice devait être décrétée². Les mêmes

¹ III, qu. 1, a. 3, ad 3. — Dans *III Sent.*, dist. 1, qu. 1, a. 3: « Dieu se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché ? » saint THOMAS, qui semble déjà préférer la réponse négative, donne cependant les deux solutions contraires comme « probables ». Dans son *Commentaire sur I Tim.*, I, 15: « C'est une parole digne de foi et qui mérite toute créance, que Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier », il écrit, à propos de la même question: « La réponse apparaît assez par l'autorité des Pères. Mais cette question n'a pas une importance primordiale; car, en fait, le décret de Dieu a été conforme à ce qui devait arriver. Qu'aurait-il décrété, s'il n'avait pas prévu le péché ? Nous ne le savons pas. Cependant les textes semblent affirmer expressément qu'il ne se serait pas incarné, et c'est dans ce sens que j'incline ». Dans l'article de la *Somme* que nous avons indiqué, le choix de saint Thomas est encore plus net: Dieu, dit-il, aurait pu théoriquement s'incarner en l'absence du péché; mais comme l'Écriture assigne partout le péché du premier homme pour motif à l'incarnation, il est plus convenable d'affirmer que sans le péché, l'incarnation n'aurait pas eu lieu. Notons que, s'il importe assez peu, comme vient de l'assurer saint Thomas, de savoir ce que Dieu *aurait fait* en l'absence du péché d'Adam (et nous en resterons toujours sur ce propos à des conjectures) il importe au contraire beaucoup de savoir qu'en *réalité* il s'est incarné à cause de ce péché; cf. là-dessus: Marc, X, 45; Luc, V, 31-32, et XIX, 10; Jean, III, 14-16; Gal. IV, 5; Hébr., II, 14. Et si la première question intéresse les théologiens, c'est dans la mesure où elle peut leur permettre de pénétrer plus avant dans le sens de la seconde. C'est pourquoi les théologiens thomistes scindent ici le problème en deux questions. La première qu'ils regardent comme importante: *dans le plan divin actuel*, le Verbe se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché? ou, en d'autres mots: la rédemption du monde a-t-elle été le motif décisif de l'incarnation? Et la seconde question, qu'ils regardent comme sans grand intérêt: *dans un autre plan divin*, le Verbe se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché? ou, en d'autres mots: un univers sans péché devait-il ou ne devait-il pas comporter l'incarnation? Cette dernière question leur paraît insoluble, même par des raisons de convenance, car, comme le fait remarquer Contenson, les raisons de convenance ont pour but, en théologie, de manifester non pas ce que Dieu devait faire, mais ce qu'il a fait. Cf. BILLUART, *De incarnatione*, dissert. III, a. 3, commencement et fin.

² Dans cette perspective, l'hypothèse d'une humanité abandonnée à elle-même en raison du seul péché originel, et venant grossir sans cesse les rangs de la *massa perditionis*, doit être regardée comme irréalisable, et comme contraire à la puissance divine *ordonnée* telle que la définit saint Thomas, I, qu. 25, a. 5, ad 1, c'est-à-dire à la puissance divine exécutant l'ordre de la juste volonté divine. Voici le texte des SALMANTICENSES: « La première intention de Dieu a été pour décréter la venue du Christ, non seulement en tant qu'être substantiel, mais encore en tant que revêtu d'une chair passible, et en tant que rédempteur du péché d'Adam; et pour vouloir simultanément dans ce même acte, la permission du péché et la rédemption du genre hu-

théologiens font remarquer qu'il y aurait certes désordre, voire apparence de cruauté, à tolérer la ruine de quelque bien dans le simple dessein de la réparer et de la compenser par un bien qui serait moindre ou même équivalent; tandis qu'il en va tout autrement si le mal est permis en vue de condi-

main. Et ainsi, Dieu a décidé d'établir, entre ces différentes choses qui n'étaient pas de soi connexes entre elles, une mutuelle interdépendance sous des aspects divers, de telle sorte: 1^o que le Christ serait le but (*finis cuius gratia*) de la permission passive du premier péché, de la rédemption du genre humain, et de toutes les œuvres divines de la nature et de la grâce; 2^o que le péché ainsi permis serait la matière sur laquelle s'exercerait la rédemption (*materia circa quam*); 3^o que le genre humain serait le bénéficiaire (*finis cui*) de la rédemption. En conséquence, sous un rapport (celui du but en vue duquel il agissait), Dieu a voulu et visé d'abord le Christ avant toutes choses. Mais sous un autre rapport (celui de la matière et des bénéficiaires de la rédemption), Dieu a voulu et visé, avant le Christ, la permission et le remède du péché et ce qui s'y rapporte. Le mot *avant* se rapportant ici non pas à des *actes divins* successifs, car il n'y en a pas eu plusieurs; mais aux *choses voulues* et à leur priorité mutuelle sous divers aspects. » SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 2, dub. 1, n^o 29. Même doctrine un peu plus loin: « Dieu a décrété la permission du péché en vue du Christ rédempteur et pour sa plus grande gloire. En conséquence, ni la permission du péché, ni le péché n'ont été prévus avant le décret de l'incarnation. C'est dans un décret identique qu'ont été voulus: 1^o le Christ comme but, et donc comme premier dans l'ordre de la causalité finale; 2^o la permission du péché comme d'une matière que le Christ viendrait détruire, et donc comme première dans l'ordre de la causalité matérielle. Nous disons, non pas que le péché a été voulu par Dieu en vue du Christ, mais que la permission du péché a été voulue et coordonnée à cette fin. Et nous disons, non pas que le Christ est venu en vue du péché, *propter peccatum*; mais qu'il est venu pour remédier au péché et pour la clarté qui lui en reviendrait. Il a donc fallu que (dans le plan divin) le péché précédât l'incarnation, à titre de matière; et que le remède au péché la précédât à titre d'effet, ou de bienfait (*finis effectus*); mais que l'incarnation elle-même les précédât, à titre de but (*finis cuius gratia*). » Ibid., n^o 36. Avec tous les théologiens qui suivent saint Thomas et saint Bonaventure, les Salmanticenses continuent d'affirmer que l'incarnation a été décrétée en dépendance de la prévision du péché originel (tellement que le Christ ne serait pas venu si Adam n'avait pas péché). Tandis que, pour les théologiens scotistes, l'incarnation a été décrétée, dans sa substance, indépendamment du péché originel (tellement que le Christ serait venu même si Adam n'avait pas péché). Ces deux manières de voir conduiront à deux explications théologiques différentes des mérites du Christ (un certain nombre de théologiens scolistes distinguant les mérites du Christ passible et les mérites du Christ impassible) et du privilège de l'immaculée conception de la sainte Vierge. Cf. N. del PRADO, O.P., *D. Thomas et Bulla « Ineffabilis Deus »*, Fribourg, 1919, pp. 115 et 282. — Pour revenir à l'hypothèse d'une humanité abandonnée à elle-même en raison du seul péché originel, dont nous disions, au début de cette note, qu'elle nous paraissait irréalisable et contraire à la puissance divine ordonnée, nous devons avertir, pourtant, que les Salmanticenses eux-mêmes ne la regardent pas comme incompatible avec la justice divine, et qu'ils assurent que Dieu aurait très bien pu s'y arrêter, disp. 1, a. 5, n^o 3. Mais nous ne voyons là qu'une conjecture, car la révélation ne nous semble rien contenir qui puisse prouver qu'une telle hypothèse, qu'il est certes loisible d'imaginer, soit conforme à la puissance divine ordonnée. Dire avec l'Écriture que nous naissons tous dans le péché et dignes de condamnation, ce n'est pas dire que la miséricorde divine aurait pu ne pas venir à notre secours. En tout cas, dans le plan actuel de la providence, le péché originel n'a été permis qu'en vue de l'incarnation rédemptrice. Une question différente, mais voisine de la précédente, est de savoir si dans le plan actuel de la providence, certains hommes sont abandonnés à leur libre arbitre, lequel faillira certainement, en raison du seul péché originel. Il faut rejeter avec force cette opinion, soutenue cependant par des thomistes comme Gonet, et se ranger à côté des Salmanticenses et de Billuart, suivant lesquels c'est non pas seulement d'une manière générale, mais d'une manière particulière et individuelle, que Dieu confère à tous les hommes capables de vie morale, des secours actuels en vue de les conduire au salut, illuminant surnaturellement tout homme venant dans ce monde, et, selon le grand mot du concile de Trente, ne délaissant personne à moins d'avoir été antérieurement délaissé. Cf. un bon exposé dans BILLUART, *De Deo*, dissert. 7, a. 8, § 2. Pour les enfants

tionner l'apparition de quelque très grand bien. Or, quand Dieu a permis la chute du genre humain, ce n'était pas avec la simple pensée de la réparer. C'était pour manifester merveilleusement dans l'œuvre de notre salut l'étroite union de sa miséricorde et de sa justice¹; c'était pour la gloire du Christ rédempteur, dont la dignité dépasse de beaucoup la malice du péché permis; c'était enfin, il nous faudra souligner cet aspect, pour la reconstruction d'un autre monde et pour un plus grand bien des hommes eux-mêmes, qui ont reçu, du sang du Christ, une grâce inouïe et une dignité incomparable². En un mot, la chute a été permise en vue de manifester davantage la gloire divine par l'incarnation rédemptrice, qui devenait le foyer d'un nouvel et meilleur univers.

2. Les deux principes, l'un radical (incarnation) l'autre prochain (rédemption) du nouvel univers

Si nous parlons de l'« incarnation rédemptrice », c'est pour unir dans une même expression les deux moments de l'acte unique par lequel le Verbe sauve le monde, d'abord en venant dans notre chair, puis en achevant de pacifier toutes choses par le sang de sa croix.

Avec l'incarnation, ce qui est posé dans l'existence, c'est la racine ontologique, le principe suprême de la restauration du monde. Pour l'œuvre rédemptrice, qui culminera lors du sacrifice de la croix, elle aura pour fin de procurer la pleine actualisation des virtualités salvatrices déjà contenues

morts sans baptême, s'ils sont *privés* de la vision béatifique, ce n'est pas à la manière des réprouvés, c'est d'une manière tout à fait analogique: « O petits enfants, vous n'êtes pas un accident dans l'économie divine, un cas singulier dont les théologiens, pressés de ci de là, se tirent comme ils peuvent, une parenthèse insignifiante. Votre rôle est grand; et votre destinée bien déterminée, bien significative. Vous êtes les prémices de la félicité naturelle, de la nature divinement restituée ».

¹ La miséricorde étant plus foncière encore que la justice: « L'œuvre de la justice divine présuppose toujours l'œuvre de la miséricorde, et elle y trouve son fondement » dit saint THOMAS, I, qu. 21, a. 4. Cf. MILTON, *Paradis perdu*, chant III:

..... In mercy and justice both,
Through Heaven and earth, so shall my glory excel:
But mercy, first and last, shall brightest shine.

² SALMANTICENSES, disp. 2, dub. 1, n° 37. — En insistant unanimement sur le fait que le Christ « est descendu des cieux pour nous, hommes, et pour notre salut », les théologiens thomistes, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, n'entendent cependant pas dire avec Vasquez que la rédemption serait la fin de l'incarnation (*finis cuius gratia, finis causa*). Elle en est plutôt l'effet (*finis effectus*). La vraie cause de l'incarnation, dit JEAN DE SAINT-THOMAS, c'est la gloire de Dieu manifestée à la fois par sa miséricorde et par sa justice: « Quand donc nous disons que la rédemption a été le motif de l'incarnation, nous ne séparons pas alors la rédemption de l'incarnation. Cela signifie simplement que l'incarnation a été voulue en tant que rédemptrice, en tant qu'apte à racheter le monde. » III, qu. 1; disp. 3, a. 3, n°s 13 et 14; t. VIII, p. 114. L'incarnation, écrit pareillement le P. GARRIGOU-LAGRANGE, « n'est pas ordonnée à la rédemption de l'humanité comme un moyen à une fin supérieure, mais comme une cause à un effet inférieur. Le Christ, dit saint Thomas, I, qu. 20, a. 4, ad 1, est plus aimé de Dieu que tout le genre humain et que toutes les créatures ensemble. Il ne perd rien de son excellence, du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut; bien au contraire, il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. Ce que Dieu a voulu de toute éternité, ce n'est pas l'incarnation subordonnée à la rédemption comme un moyen à une fin supérieure, c'est l'incarnation rédemptrice. » Dans la *Vie spirituelle*, 1921-1922, t. IV, p. 383, note 1.

dans le fait de l'incarnation. Comment, en effet, l'être du Christ ne renfermerait-il pas en source tout le salut que devra dispenser l'agir du Christ ?

Quand donc nous verrons les Pères rapporter le salut du monde tantôt au mystère de l'incarnation, tantôt au mystère de la croix, il sera clair que ces deux types d'explication seront complémentaires et nullement exclusifs l'un de l'autre, et qu'ils ne pourront être opposés entre eux qu'à la manière dont on oppose ce qui est radical à ce qui est prochain, l'être à l'agir, le virtuel à l'actuel¹.

Il est aisé de prévoir que les Pères vont développer d'abord les considérations doctrinales destinées à rattacher la restauration du monde à sa cause suprême et radicale, à savoir au mystère du Verbe fait chair et à la grâce incréée de l'union hypostatique. Il leur faudra, contre les hérésies gnostiques, insister avant toutes choses sur la nature du Christ, qui, étant vrai Dieu et vrai homme, est constitué de ce fait médiateur entre Dieu et les hommes, d'une manière absolument unique, en sorte qu'on peut dire en toute vérité que Dieu est devenu ce que nous sommes afin que nous devinssions ce qu'il est, qu'il a participé à la nature humaine, afin que nous participions à la nature divine, qu'il s'est humanisé, afin de nous diviniser. On reconnaît ici les grands thèmes virtuels, qui contiennent dans leur richesse éminente, toute la théologie de l'Eglise comme corps du Christ, et qui reviendront sous la plume de saint Irénée, de saint Athanase, de saint Grégoire de Nysse. Ces vues, dont la fécondité est inépuisable, des théologiens attentifs à déga-

¹ Les historiens catholiques ont souligné la complémentarité des deux points de vue. Cf., par exemple, Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption, étude théologique*, 3^e édit., Paris, 1931, p. 89: « La prétendue théorie d'une rédemption « mystique » ou « physique », dont l'incarnation ferait tous les frais, n'existe pas à proprement parler chez les Pères. Ce qui a donné lieu d'en parler, c'est un système général du salut, parfaitement vrai dans son fond et non moins compatible avec le dogme traditionnel de la mort rédemptrice, mais qui, par son ampleur même, pourrait avoir et eut parfois l'inconvénient d'accorder au mystère de la croix un moindre relief ou une place trop restreinte, et par là de donner le change à des historiens tendancieux, prompts à transformer en déviation doctrinale un simple déficit théologique ». Dans son *Histoire des dogmes de l'antiquité chrétienne*, 5^e édit., Paris, 1912, t. II, p. 149, J. TIXERONT résume ainsi les deux conceptions qui nous occupent: « C'est d'abord la théorie « mystique » ou « physique » dans laquelle l'incarnation joue le rôle principal. La nature humaine est déchue; le péché l'a souillée et l'a soumise à la mort; mais elle est prise par le Verbe, et ce contact intime avec celui qui est la Sainteté et la Vie substantielles la sanctifie et la vivifie elle-même. Une seconde théorie est dite « réaliste », et, sans exclure la première, met l'accent sur les souffrances du Sauveur. L'homme pécheur doit, pour rentrer en grâce avec Dieu, expier ses fautes et satisfaire à la justice divine. Jésus-Christ se substitue à lui, à tous les hommes, pour acquitter cette dette. Par ses souffrances et sa mort, il paie notre dette envers Dieu, il nous rachète; il expie nos fautes en subissant le châtiment qui nous était dû; il satisfait à la justice, il apaise la colère de Dieu et nous le rend favorable; il offre, en un mot, à Dieu le sacrifice expiatoire et propitiatoire qui efface les péchés du monde. Toutes ces idées, plus ou moins complètement énoncées, ne font qu'exprimer les divers aspects de l'efficacité du sang de Jésus-Christ pour nous rendre l'amitié divine et nous délivrer de la mort ». L'auteur rappelle, quelques lignes plus loin, que la première théorie n'exclut jamais la seconde. Pour ce qui est de la troisième « théorie », celle d'une rançon payée au démon, elle ne représente rien de plus qu'une singularité théologique, et qu'une dramatisation oratoire et populaire de la rédemption; cf. RIVIÈRE, op. cit., p. 90. Faut-il l'ajouter, ce n'est pas seulement l'opposition des mots « mystique » et « réaliste » qui nous semble ici malheureuse, c'est même le choix de ces mots.

ger leur signification pour le traité de l'Eglise, les ont, de nos jours, remises en valeur : signalons par exemple les études de synthèse, rassemblées dans le traité de l'incarnation de la *Dogmatique* de Scheeben, ou les recherches de caractère historique, unies dans *Le corps mystique du Christ* de E. Mersch, auxquelles nous nous référerons tout à l'heure.

Cependant, ces grands thèmes virtuels seraient tout seuls impuissants à fonder prochainement une doctrine authentique de la rédemption des hommes et de la formation du corps mystique du Christ. Les Pères qui les ont proposés avec le plus d'ampleur n'ont d'ailleurs jamais omis de les compléter par les révélations des Evangiles synoptiques, de saint Jean et de saint Paul, touchant la sainteté créée du Christ, et notamment la nécessité et la signification de la mort sanglante par laquelle il devait sauver et rassembler son Eglise. Le Seigneur, dit par exemple saint Irénée, « en se faisant médiateur entre Dieu et les hommes, nous rend propice le Père que nous avions offensé, compensant notre désobéissance par sa propre obéissance »¹. « Il a plu à Dieu, écrit-il encore, de livrer, pour le bien de toute sa descendance, son propre Fils unique et bien-aimé, en sacrifice pour notre rédemption »². Et saint Athanase explique pareillement que le Verbe « ayant donné à la mort, comme une victime et un sacrifice exempt de toute souillure, le corps qu'il avait pris, aussitôt, par l'équivalence de cette offrande, écarté la mort de tous ses semblables »³. A la fin du IV^e siècle, les considérations qui attribuent la rédemption explicitement à l'obéissance et à la mort du Sauveur prévaudront tant en Orient qu'en Occident. Néanmoins, les Pères ne réussiront qu'à ébaucher les grands traits de la théologie de la rédemption. Il faudra, pour en venir aux dernières conséquences, attendre l'apparition du *Cur Deus homo* de saint Anselme et les mises au point des grands docteurs scolastiques. On se trouve même ici, fait observer Jean Rivière, en présence d'« un cas assez rare de développement autonome, aboutissant, par le seul effort de la pensée chrétienne, sans la menace de l'hérésie ni le choc de la controverse, à une précision plus exacte, à une intelligence plus ample et plus méthodique des données traditionnelles »⁴.

3. La médiation substantielle de l'incarnation : Dieu s'humanise pour nous diviniser

A ne tenir compte que de l'incarnation, comme nous allons essayer de le faire dans cette étude, il faudra déjà dire, à la suite de Scheeben⁵, que le

¹ *Contra hæreses*, lib. V, cap. 17, n° 1 ; P. G., t. VII, col. 1169.

² *Ibid.*, lib. IV, cap. 5, n° 4 ; P. G., t. VII, col. 986.

³ *Oratio de incarnatione Verbi*, n° 9 ; P. G., t. XXV, col. 112.

⁴ *Le dogme de la rédemption, étude théol.*, p. 104. Le même auteur établira longuement, dans la troisième partie de son ouvrage, que les doctrines protestantes de la rédemption, tant classiques que modernes, loin de constituer un progrès doctrinal, se présentent comme une altération des vues traditionnelles ; ce qui ne l'empêchera nullement de conclure que même les systèmes les plus défectueux peuvent contribuer, pour une part, à maintenir les âmes en contact avec la vérité divine.

⁵ *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. B., 1933, t. III, pp. 152 à 156.

Christ unit entre eux le Créateur et les créatures, antérieurement à toute activité qui émanera de lui, en raison même de sa constitution essentielle. Non seulement, il se tient auprès de Dieu, comme les autres médiateurs, pour intercéder en notre faveur, mais il est un avec Dieu dans le registre même de l'être, ontologiquement, substantiellement; il est ainsi médiateur par nature, *mediator naturalis*, et, de ce fait seul, il commence de réconcilier Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, conférant au nouvel univers de la rédemption, une grandeur incomparable, et ce que Scheeben appelle une participation de la dignité divine, *eine Mitteilung der göttlichen Würde*¹.

La considération de ce mystère, qui forme la racine métaphysique de la rédemption du monde et de son rassemblement dans le Christ, est constamment présente à l'esprit des Pères. Le Fils du Dieu très haut, dit saint Irénée, a voulu « devenir fils de l'homme afin que l'homme devint fils de Dieu »²; « afin d'accoutumer l'homme à recevoir Dieu, et Dieu à habiter dans l'homme »³; « afin d'unir la fin au commencement, c'est-à-dire l'homme à Dieu »⁴; « afin de montrer Dieu aux hommes et de présenter l'homme à Dieu »⁵. « Il fallait que le médiateur de Dieu et des hommes, par sa parenté avec eux deux, les ramenât à l'amitié et à la concorde, présentant l'homme à Dieu et manifestant Dieu aux hommes »⁶; « à cause de son immense amour il s'est fait ce que nous sommes pour achever de nous faire ce qu'il est lui-même »⁷. Saint Athanase écrit semblablement à l'évêque Adelphios, que le Fils de Dieu « s'est fait homme afin de nous diviniser en lui »⁸. Il résume, avec une force et une insistance extraordinaires, toute l'œuvre de notre salut dans le mystère du Verbe qui se fait chair afin de ramener toute chair au Verbe: « Dorénavant, la chair n'est plus chose terrestre, elle est faite Verbe (*verbifiée*) à cause du Verbe de Dieu qui pour nous est devenu chair »⁹. Elle peut dire alors: « Oui, je suis faite de terre et mortelle par nature; mais je suis devenue la chair du Verbe: il a porté mes épreuves, bien qu'il fût impassible, et moi j'en ai été affranchie »¹⁰. A la manière, en effet « dont le Seigneur, ayant revêtu un corps, est devenu homme, ainsi, nous, les hommes, nous sommes divinisés par le Verbe, ayant été assumés à travers sa chair, et nous sommes désormais devenus héritiers de la vie éternelle »¹¹. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son premier *Dialogue sur la Trinité*, signalera même d'une façon expresse la distinction entre, d'une part, l'activité réparatrice et, d'autre part, la constitution ontologique essentielle du média-

¹ *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. Br., 1865, § 57, p. 359.

² *Contra hæreses*, lib. III, cap. 10, n° 2; P. G., t. VII, col. 873.

³ *Ibid.*, cap. 20, n° 2, col. 944.

⁴ *Ibid.*, lib. IV, cap. 20, n° 4, col. 1034.

⁵ *Ibid.*, n° 7, col. 1037.

⁶ *Ibid.*, lib. III, cap. 18, n° 7, col. 937.

⁷ *Ibid.*, lib. V, præfatio, col. 1120. Cf. F. VERNET, *Irénée*, Dict. de théol. cath., col. 2470.

⁸ *Ad Adelphium*, n° 4, P. G., t. XXVI, col. 1077.

⁹ *III Contra Arianos*, n° 33; P. G., t. XXVI, col. 396.

¹⁰ *Ibid.*, n° 34, col. 397.

¹¹ *Ibid.*

teur: « A. — Le Fils unique est-il médiateur *seulement pour avoir écarté le péché*, qui s'opposait à notre amour et à notre communion à l'égard de Dieu, et pour nous avoir ramené à notre condition première détruisant l'inimitié? ou l'est-il pour quelque autre raison, et ne la découvriras-tu pas volontiers à qui te la demande avec le désir de la connaître? B. — Certes et sans hésiter... Il est en outre regardé comme médiateur *parce qu'il a montré, jointes et réunies en lui, les réalités par nature les plus éloignées, que séparait une distance infinie, à savoir la déité et l'humanité*; et parce qu'il nous a rattachés à travers lui à Dieu le Père »¹. Nous tenons ici la raison profonde pour laquelle l'œuvre de notre salut ne devra pas être conçue comme une pure réparation de la chute, comme une simple restitution de la grâce primitive, mais comme une rédemption, une élévation à un état meilleur, une création nouvelle dans le Christ Jésus, « car nous sommes son ouvrage, ayant été créés dans le Christ Jésus, *creati in Christo Jesu* » (Ephés. II, 10).

Le Christ étant à la fois vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel (numériquement) au Père selon sa nature divine et consubstantiel (spécifiquement) à nous selon sa nature humaine, fait ainsi le pont, d'une manière merveilleuse, entre le ciel et la terre. Et certains Pères ont même interprété dans ce sens sa dénomination de pontife, bien que *pontifex* vienne en réalité de *pons* au sens non pas de pont, mais de chose faite, de *res posita*². Quoi qu'il en soit, le premier des médiateurs, le médiateur par excellence, devait toucher à la fois nos misères et la sainteté de Dieu: « Il fallait, en effet, dit saint Augustin, que le médiateur entre Dieu et les hommes eût une ressemblance avec Dieu et une ressemblance avec les hommes; de peur que, semblable en toutes choses aux hommes, il ne restât distant de Dieu, ou que semblable en toutes choses à Dieu, il ne restât distant des hommes; et qu'ainsi il ne pût être médiateur »³.

Cependant, continue saint Augustin, qui précise ici la notion de médiateur, « c'est comme homme qu'il est médiateur; car, comme Verbe, il n'est pas intermédiaire, il est égal à Dieu, Dieu auprès de Dieu, un seul Dieu avec l'Esprit saint »⁴. Et saint Thomas écrit, pareillement, que s'il fallait que le médiateur fût à la fois vrai Dieu et vrai homme, c'est seulement en tant qu'homme qu'il peut être médiateur, à savoir inférieur à Dieu par nature mais supérieur aux hommes par dignité de grâce et de gloire; capable par conséquent d'unir entre eux Dieu et l'homme, en apportant aux hommes les dons de Dieu et en présentant à Dieu la misère des hommes⁵. C'est la pensée même de l'apôtre: « Il y a, en effet, un seul Dieu, et aussi un seul médiateur de Dieu et des hommes, l'homme (qui est le) Christ Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (I Tim., II, 5).

¹ *De Trinit., dial. I*; P. G., t. LXXV, col. 692 et 693.

² SCHEEBEN, *Dogmatik*, t. III, p. 156.

³ *Confess.*, lib. X, cap. 42, n° 67.

⁴ *Ibid.*, cap. 43, n° 68. Cf. *Sermo CCXCIII*, n° 7: « Il n'est pas médiateur parce qu'il est Dieu; mais il est médiateur parce qu'il s'est fait homme ».

⁵ III, qu. 26, a. 2.

4. *Le Verbe se fait chair pour habiter en toute chair*

Les quelques textes que nous avons transcrits laissent déjà voir suffisamment que, pour les Pères, le Verbe s'est fait chair afin d'attirer à lui l'humanité tout entière. En se joignant *immédiatement*, d'une façon hypostatique ou personnelle, une nature humaine individuelle qui figurait les prémices de l'humanité réconciliée, il se joignait *médiatement* — d'une façon non pas certes hypostatique, mais toutefois réelle, intime, mystérieuse et dont le caractère et les degrés demanderont à être déterminés ultérieurement — la nature humaine qui se trouve en chacun de nous : il commençait d'habiter comme en sa propre chair, actuellement sans doute dans la seule nature particulière du Christ, mais aussi virtuellement dans l'humanité universelle. Et l'on peut préciser ici tout de suite cette grande vue, en notant que, si la descente du Verbe au sein de l'humanité n'obtient sa pleine efficacité que dans les membres qui lui sont unis par la charité, elle est cependant efficace, jusqu'à un certain point, chez tous les hommes sans exception, non seulement en tant qu'elle attire sur eux, dès l'éveil de leur raison, des grâces prévenantes merveilleuses, mais encore en tant que la résurrection du Christ est la cause de la résurrection de tous les hommes, y compris les méchants : « Tous les hommes, écrit saint Thomas, bons ou méchants, sont dans leur vie présente conformes au Christ quant à la similitude spécifique, bien que tous ne lui soient pas semblables quant aux biens de la grâce ; et c'est pourquoi tous les hommes lui seront conformes quant à la restauration de leur vie naturelle, bien que tous ne lui deviennent pas semblables quant à la similitude de grâce »¹ ; y compris même les petits enfants morts avant le baptême : « Nous *renaissons* par la grâce du Christ qui nous est communiquée ; mais nous *ressuscitons* par la grâce qui, en portant le Christ à prendre notre nature humaine, nous a rendus conformes à lui par nature. Et c'est pourquoi les petits enfants morts dans le sein de leur mère, et que le don de la grâce n'a pas fait *renâître*, *ressusciteront* néanmoins, en raison de la conformité, avec la nature du Christ de la nature qu'ils ont reçue »². On peut donc parler, en vérité, d'une habitation du Verbe au sein de l'humanité

¹ *IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quaest. 2, ad 3. — Sans doute, dit ailleurs le saint docteur, Dieu aurait pu causer la résurrection des hommes de multiples manières, mais ce que nous savons, c'est qu'il a voulu effectivement la faire dépendre de la résurrection du Christ : « Deus ordinavit resurrectionem mortuorum fore per istum modum ; potuisset tamen et alius modus adhuc inveniri a Deo si voluisset. » *Expositio in I Cor.*, XV, 12, lect. 2. Cependant, du fait que la résurrection des méchants dans leur être naturel dépend de la résurrection du Christ, on ne saurait conclure que les réprouvés contribuent à former le corps du Christ ; car le corps du Christ est constitué formellement par les liens de la grâce, non par ceux de la nature. Il y a ici-bas des méchants qui ne sont membres du Christ qu'en puissance seulement, dit saint Thomas, « mais en quittant ce monde, ils cessent totalement d'être membres du Christ, n'étant même pas en puissance d'être unis au Christ. » III, qu. 8, a. 3.

² *IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quaest. 2, ad 5. On est surpris de voir avec quelle profondeur saint Thomas a compris une vérité dont certains voudraient faire l'apanage des Pères.

universelle¹. Les Pères, écrit Scheeben, « trouvaient la première expression de ces vues dans le prologue de l'évangile de saint Jean, où les mots *il a habité en nous* leur paraissaient se rapporter non pas seulement à quelque extrinsèque habitation et conservation du Verbe fait chair *parmi* nous dans le lieu, mais aussi et tout d'abord à l'inhabitation de sa divinité *à l'intérieur* de toute l'humanité »².

Telles sont, en effet, les pensées, et même les expressions de saint Hilaire : Le Fils de Dieu, dit-il, « a assumé en lui la nature de toute chair, et, en devenant la vraie vigne, il a pris en lui la nature de tous les sarments... Il est clair en effet, pour tous les hommes, qu'ils participent au corps et au royaume de Dieu, car le Verbe s'est fait chair, et il a habité en nous, assumant en lui la nature de tout le genre humain »³. Et encore : « Celui par qui l'homme a été fait n'avait nul besoin de devenir homme ; mais nous avions, nous, besoin que le Verbe se fit chair et qu'il habitât en nous, à savoir qu'il assumât une seule chair pour habiter à l'intérieur de toute chair, *assumptione carnis unius, interna universae carnis incolet*. Son abaissement est notre noblesse, ses ignominies sont notre gloire : puisqu'il est Dieu dans la chair, nous, de chair que nous sommes, nous sommes à notre tour renouvelés en Dieu »⁴. Le même docteur écrit : « Dans le Christ Jésus était tout homme ; et c'est pourquoi, en son corps, mis au service de l'esprit, s'est accompli tout le mystère de notre salut »⁵. Plus loin, le passage évangélique de la cité sur la montagne est commenté ainsi : « La chair qu'il a assumée, il l'appelle une cité, *civitatem carnem quam assumpserat nuncupat* ; car, à la manière dont la mul-

¹ Pour exprimer cette grandiose révélation du Verbe qui, à travers l'humanité parfaite du Christ, ennoblit la nature humaine de tous les autres individus humains, les appelant à recevoir en eux l'empreinte de cette humanité privilégiée et à lui devenir conformes, comment les Pères grecs n'auraient-ils pas recouru spontanément à la théorie platonicienne des idées, qui leur fournissait une image commode, saisissante, et comprise alors de tout le monde ? Cependant, ils savaient distinguer la révélation divine des formes de pensée dans lesquelles ils la traduisaient. A propos de saint Hilaire et de saint Cyrille d'Alexandrie, qui affirment que le Christ, par le corps qu'il a pris, habite la nature de toute chair et porte tous les hommes en lui, E. MERSCH écrit : « Que chez tous deux, une formation philosophique platonicienne explique en partie cette façon d'employer le mot nature et de considérer tous les individus d'une espèce comme ne formant qu'un tout, c'est fort possible. Mais ce qui est certain, c'est que ni l'un ni l'autre ne font appel ici à des thèses philosophiques. La spéculation humaine a pu les aider à trouver des formules... On ne voit pas qu'elle leur ait rien appris sur la vérité elle-même. Cette vérité, telle qu'ils la montrent, c'est un mystère, un mystère dû à l'incarnation..., le Christ demeure en nous et nous en lui ». Plus précisément, « nous voulons dire que, d'après notre saint (saint Cyrille d'Alexandrie), la pure et simple union avec le Verbe, en mettant l'humanité du Sauveur dans un ordre à part, la remplit en même temps d'une telle abondance de vie surnaturelle, qu'il faut la divinisation du genre humain tout entier, pour en manifester la plénitude. Terminée en elle-même, et totalement, dès le moment où l'Homme-Dieu est conçu, elle n'est pourtant pas terminée à tout point de vue. Ou plus exactement, elle est, et à l'instant, si parfaitement achevée, que l'histoire religieuse de l'humanité ne fera plus qu'en déployer les splendeurs ». *Le corps mystique du Christ*, t. I, pp. 350 et 450. Il reste que la nature humaine du Sauveur, malgré son rôle universel, n'est pas la nature universelle, et les docteurs grecs eux-mêmes le diront expressément. Ibid., p. 454.

² Op. cit., t. III, p. 140.

³ *Tract. in Ps. LI*, nos 16 et 17 ; P. L., t. IX, col. 317 et 318.

⁴ *De Trinitate*, lib. II, n° 25 ; P. L., t. X, col. 67. Cf. MERSCH, t. I, p. 353.

⁵ *Comment. in Mat.*, cap. 2, n° 5 ; P. L., t. IX, col. 927.

tiplicité et la variété des habitants forment une cité, le genre humain est en quelque sorte tout entier ramassé en lui, grâce à la nature du corps qu'il a pris. Il en résulte que, par notre rassemblement en lui, il devient une cité; et que, par notre participation à sa chair, nous en devenons les habitants. Il ne peut donc être caché, car placé au sommet des hauteurs divines, il est proposé à l'admiration de toutes les intelligences par les merveilles de ses œuvres »¹. Enfin, le mystère de la sentence que prononcera le Christ sur ceux qui l'auront honoré ou méprisé dans ses membres est ainsi souligné: « Il est donc à ce point transfusé dans le corps et dans les esprits de tous les fidèles, *in universorum fidelium corporibus mentibusque transfunditur*, que ces actes d'humanité attirent sa faveur sur ceux qui les font et son courroux sur ceux qui les refusent »².

On trouverait beaucoup de textes pareils chez les autres Pères, grecs ou latins. Citons seulement un beau passage de la neuvième homélie pascalle de saint Cyrille d'Alexandrie, proclamant que Dieu, qui a fait un printemps pour les plantes, ne pouvait laisser les hommes sans printemps pour leur âme: « L'auteur de ces choses, c'est le Christ. Et c'est pourquoi Dieu le Père s'écriait, par l'un de ses prophètes: Aie confiance, ô Sion, que tes mains ne défaillent point; le Seigneur Dieu, puissant en toi, te sauvera et il te renouvelera dans son amour (Sophon., III, 17). En effet, au temps de son amour pour nous, c'est-à-dire lorsque, pour nous, il s'est fait homme, *il a métamorphosé en lui la nature tout entière en vue d'un renouvellement de la vie, πρὸς καινότητα ζωῆς ὅλην ἐν ἑαυτῷ ἀναμορφώσας τὴν φύσιν*, la ramenant à son état premier; étant Dieu, il nous a apporté un printemps de la pensée, et, tandis que nous étions charnels, sous l'antique domination du péché, il nous a rendus spirituels par l'effet de sa bienveillance »³. Et le sacrement par excellence de cette pleine et merveilleuse incorporation au Christ, ce qui constitue le cœur de toute l'Eglise, c'est l'eucharistie: « Si Paul a dit qu'un peu de ferment soulève toute la pâte, ainsi la moindre eulogie (hostie consacrée) change en elle tout notre corps, le remplissant de sa propre énergie, en sorte que le Christ est en nous, et nous pareillement en lui; et ainsi l'on peut dire en vérité que le ferment est dans toute la pâte et la pâte dans tout le ferment »⁴. « Car, il est bon de le remarquer, le Christ affirme qu'il sera en nous non seulement par une certaine relation d'affection, mais encore par une participation *physique*. De même que, sous l'action du feu, deux morceaux de cire, rapprochés l'un de l'autre, ne font même plus qu'un ensemble; ainsi, par la participation de son corps et de son précieux sang, le Christ lui-même est en nous, et nous sommes à notre tour un avec lui. Ce qui est,

¹ Ibid., cap. 4, n° 12, col. 935. Cf. la comparaison de saint AMBROISE, qui, à propos du mont des Oliviers, écrira: « Peut-être la montagne est-elle le Christ lui-même? Qui donc, en effet, porterait des oliviers à ce point chargés de fruits qu'ils plient non pas sans doute sous la profusion des baies, mais sous la plénitude de l'esprit des peuples qui surabondent. » *Exposit. Evang. sec. Luc.*, lib. IX, n° 2; P. L., t. XV, col. 1793.

² S. HILAIRE, *ibid.*, cap. 28, n° 1, col. 1064.

³ P. G., t. LXXVII, col. 581.

⁴ *In Joannis evangelium*, lib. IV, cap. 2; P. G., t. LXXIII, col. 584.

en effet, corruptible par nature, ne peut être vivifié qu'à la condition d'être uni *corporellement* au corps de celui qui, par nature, est la vie, à savoir du Fils unique, du Monogène »¹.

5. *Le Fils unique devient par sa naissance
le premier-né des créatures*

Que le Verbe ait pris une chair particulière, une nature individuelle, pour unir à lui, à travers elle, la nature humaine universelle et même la création tout entière, un peu à la façon dont, en touchant une seule corde d'une harpe, on fait vibrer toutes les autres, les Pères se sont montrés peut-être plus soucieux de proclamer avec force cette prodigieuse révélation que de préciser la forme concrète sous laquelle elle devait se réaliser. Il est certain en tout cas qu'ils ne se sont pas lassés d'en déceler la présence dans l'Écriture, notamment dans les passages où Jésus est appelé le premier-né du Père.

Dès l'instant où le Verbe s'unissait à une nature créée, il contractait une parenté réelle, profonde, jusqu'alors inouïe, avec l'ensemble de la création, laquelle recevait, à ce moment, un droit radical à être mystérieusement réorganisée et une dignité surprenante: « C'est en lui, dit saint Athanase, que la création tout entière est créée et est adoptée comme fille »². Il devenait, en un mot, le premier-né, la cause exemplaire et la cause finale du nouvel univers de la rédemption et de toutes les créatures qui s'y trouvent renfermées, spirituelles et matérielles, anges, hommes et choses. Et certains Pères, qui aimaient à considérer le Christ comme le frère aîné de toutes les créatures, se sont plu à trouver une révélation de cette vérité dans le *primogenitus omnis creaturae*³, de l'épître aux Colossiens (I, 15). Quoi qu'on pense de cette exégèse, il reste que, du fait que le Verbe s'est incarné dans une créature, toutes les créatures, en tant que telles, lui sont devenues fraternelles; tandis qu'elles ne l'eussent jamais été dans l'état d'innocence, au temps du premier Adam.

Mais c'est à la créature humaine, à l'exclusion de toutes les autres créatures, que le Verbe s'est uni d'une façon immédiate. L'humanité lui a, pour ainsi dire, présenté ce qu'elle pouvait produire de meilleur, une chair formée dans le sein de la Vierge, la plus belle fleur de la tige de Jessé. En assumant cette nature particulière, en l'attachant à sa personne divine, il a contracté, avec tout le reste de l'humanité, une parenté intime et imprévisible. Il était, depuis toujours, Fils unique du Père, et il a commencé de devenir le premier-né d'autres fils, faisant des hommes ses frères d'adoption et des cohéritiers de sa gloire. L'Écriture elle-même annonce ces merveilles. Elle nous dit que ceux qu'il a connus d'avance, Dieu les a aussi prédestinés « à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il fût le premier-né parmi

¹ Ibid., lib. X, cap. 2; P. G., t. LXXIV, col. 341.

² III *Contra Arianos*, n° 9; P. G., t. XXVI, col. 340.

³ En réalité, ce texte signifie plutôt que le Christ est né, comme Verbe, « avant toutes choses »

de nombreux frères » (Rom., VIII, 29)¹; que lorsque le temps fut révolu, Dieu « envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, afin que nous regussions l'adoption » (Gal., IV, 4-5); qu'il convenait « que celui pour qui et par qui sont toutes choses, entreprenant de conduire à la gloire un grand nombre de fils, rendit parfait par le moyen des souffrances le chef qui devait les acheminer au salut. Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous de même origine, et c'est pourquoi il ne rougit pas de les appeler frères, lorsqu'il dit: J'annoncerai ton nom à mes frères... Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés. Ce n'est pas, en effet, à des anges qu'il vient en aide, c'est à la postérité d'Abraham; de là vient qu'il a dû être fait semblable en tout à ses frères » (Hébr., II, 11 à 17); et c'est pourquoi nous sommes « cohéritiers du Christ » (Rom., VIII, 17). Le thème du Fils unique qui devient premier-né, de l'*unigenitus* qui devient *primogenitus* afin qu'à partir de lui soit renouvelée la nature humaine, cher aux Pères de l'Eglise, revient fréquemment sous la plume de saint Cyrille d'Alexandrie: « Il est Fils unique et Verbe, en tant que sorti et engendré du Père; et il est premier-né parmi de nombreux frères, depuis qu'il s'est fait homme. Le nom de Fils unique, propre au Verbe, lui demeure après son union à la chair; et le nom de premier-né, qui d'abord ne lui convenait pas, lui devient propre avec la chair...² Il est Fils unique par nature, car seul il naît du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière; et il est premier-né à cause de nous, afin que toute la création, insérée sur une racine immortelle, puisse reflleurir sous l'action de celui qui demeure toujours. Car toutes choses ont été faites par lui; elles continuent d'être et de subsister en lui »³. La descente du Verbe dans le temps marque l'avènement d'un monde nouveau où toutes les créatures sont appelées à naître une seconde fois, à l'unisson du Sauveur.

6. *Le Christ épouse l'humanité, ou la comparaison nuptiale*

L'union du Verbe fait chair avec l'humanité tout entière est désignée encore dans l'Ecriture par deux comparaisons majeures, celles de l'époux et de l'épouse et celle de la tête et du corps. Parfois ces deux comparaisons sont séparées, parfois aussi elles sont fondues ensemble. Les mots y prêtent. Dire que le Christ est chef ou tête de l'Eglise, *caput Ecclesiae*, cela peut signifier, en effet, qu'il en est ou bien le maître, comme l'époux l'est de l'épouse, ou bien la partie principale, comme la tête l'est du corps.

¹ Cf. Hébr., I, 6: Dieu « introduisant dans le monde le premier-né, dit: Que tous les anges l'adorent ». Et aussi, Col., I, 18, et Apoc., I, 5: « le premier-né d'entre les morts », textes qui se rapportent immédiatement à l'œuvre rédemptrice du Christ.

² *De Trinitate, dialog. I*; P. G., t. LXXV, col. 694.

³ *Thesaurus, Assertio XXV*; P. G., t. LXXV, col. 406. — Dans le *Paradis perdu* de MILTON, chant III, Dieu compare son Fils, le nouvel Adam à une seconde racine, par qui seront relevés tous ceux qui doivent l'être; et sans elle, personne:

*As in him perish all men, so in thee,
As from a second root, shall be restor'd
As many as are restor'd; without thee none.*

a) L'Eglise comme épouse

On peut déjà parler de mariage, bien que d'une manière moins rigoureuse, à propos du mystère même de l'incarnation. Saint Augustin, par exemple, dira que, dans le sein de l'Eglise « se sont joints ensemble l'époux et l'épouse, le Verbe et la chair »¹. Saint Grégoire parlera, lui aussi « des noces que Dieu le Père a préparées pour son Fils quand il l'a uni à une nature humaine dans le sein de la Vierge, et quand il a voulu que celui qui était Dieu avant tous les temps devint homme à la fin des temps ». Mais il ajoutera aussitôt que, les noces se faisant d'habitude entre deux personnes, il est préférable de réserver ce nom à l'union du Christ et de l'Eglise, et de dire que « le Père a préparé des noces pour son Fils, lorsque, par le mystère de l'incarnation, il lui a uni la sainte Eglise », le sein de la Vierge Mère ayant été le lieu de cette rencontre².

C'est l'humanité tout entière qui est, en principe, épousée par le Christ ; c'est elle tout entière qui est conviée à venir aux noces. Mais c'est dans la mesure seulement où elle répond à l'invitation et où les noces avec le Christ se consomment, que l'humanité devient véritablement l'épouse et qu'elle prend le nom d'Eglise. En sorte qu'à regarder non plus aux possibilités mais aux réalités, non plus à l'aspect virtuel mais à l'aspect actuel, il faudra dire que l'épouse est l'Eglise seule, et non l'humanité tout entière.

Ainsi considérée, l'Eglise forme un tout. Le Christ ne lui est pas identifié, du moins d'une façon propre ; il n'est pas incorporé à elle à titre de membre, de partie intégrante ; il est déjà dans la gloire du ciel, elle est encore dans les épreuves du temps. Pourtant, elle n'est pas séparée de lui ; elle lui est étroitement unie ; elle reste distincte et dépendante de lui, à la manière dont l'effet reste distinct et dépendant de la cause propre qui le soutient dans l'existence³. L'Eglise est en face du Christ, bien qu'elle vienne de lui, un

¹ *In epist. Joannis*, tract. I, n° 2.

² *Homil. in Evang.*, lib. II, homil. 38, n° 3 ; P. L., t. LXXVI, col. 1283. Cf. Saint THOMAS : « L'union, dans le Christ, de la nature humaine au Verbe n'est pas à proprement parler un mariage, car on ne constate pas ici une distinction de personnes entre l'époux et l'épouse. Pourtant si l'on dit parfois que la nature humaine du Christ est l'épouse du Verbe, c'est parce qu'elle se trouve engagée dans une union indissoluble, et parce qu'elle est régie par le Verbe, comme l'épouse par l'époux. » *IV Sent.*, dist. 49, qu. 4, a. 3, ad 3.

³ « Le mot d'Eglise a deux significations. Dans un premier sens, il désigne simplement le corps, qui est uni au Christ comme à sa tête, à son chef. C'est ainsi que l'Eglise peut être dite épouse. Le Christ, alors, est non pas un membre de l'Eglise, mais la tête, le chef agissant sur tous les membres de l'Eglise ». Qu'on pense si l'on veut, à une cité et à son chef, à Venise épousée par ses doges. « Dans un second sens, le mot d'Eglise peut désigner à la fois la tête et les membres. Le Christ peut alors être appelé membre de l'Eglise, puisqu'il exerce, en lui communiquant la vie, une fonction propre, distincte de celles des autres membres. Pourtant ce n'est pas une manière de parler de tout point rigoureuse, car un membre n'est jamais qu'une partie. Or, dans le Christ, le bien spirituel se trouve d'une manière non partielle mais totale et intégrale. Le Christ est à lui seul tout le bien de l'Eglise : qualitativement, il n'y a pas plus en lui et les autres qu'en lui tout seul. Quand donc on le prend au second sens », comme fait Tyconius dans la première de ses règles d'interprétation de l'Ecriture, laquelle est approuvée par saint Augustin, *De doctrina christiana*, lib. III, n° 44, « le mot d'Eglise désigne non l'épouse seule, mais ensemble l'époux et l'épouse, pour autant que par union spirituelle ils sont devenus une seule

peu comme Eve était en face d'Adam, bien qu'elle vînt de lui. Entre l'Eglise et le Christ, il y a donc cette distinction de personnes qui est la condition éloignée d'un vrai mariage. Et il y a cette conformité spécifique de nature¹, mieux encore cette similitude de complexion qui en est la condition toute prochaine. Car l'Eglise est le milieu sensible où s'incarne la vertu rédemptrice. Le Christ l'a rendue participante de son pouvoir sacerdotal, de sa grâce et de sa vérité. L'ayant faite ainsi à sa ressemblance, os de ses os et chair de sa chair, capable de le deviner et de l'aimer, il ne saurait la regarder comme une étrangère. Il s'éprend de sa beauté. Il se l'unit d'amour. Il la fait sienne tout entière, esprit pour esprit, corps pour corps. C'était l'Eglise, telle qu'elle se trouvait à Damas, ce n'était pas le Christ, que poursuivait Saul, et pourtant, comme il approchait de la ville, environné soudain par une lumière du ciel et jeté par terre, « il entendit une voix qui lui disait: Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? Il répondit: Qui es-tu, Seigneur ? Et le Seigneur dit: Je suis Jésus que tu persécutes » (Actes, ix, 3-5).

b) Fondements scripturaires

L'image scripturaire des fiançailles du Christ et de l'Eglise, loin d'être une vision ennoblée des choses, une représentation plus pure que le réel, doit être bien plutôt regardée comme une formulation imparfaite du mystère unissant ensemble le Christ et l'Eglise. Comment toutes les images ne seraient-elles pas au-dessous de la vérité, quand elles servent à traduire les messages que l'Amour infini nous adresse ?

L'Evangile compare le royaume des cieux aux noces qu'un roi a préparées pour son fils et où tous les invités doivent porter la robe nuptiale. (Mt., xxii, 1-14). Le royaume est encore semblable à dix vierges qui, « ayant pris leurs lampes, sortirent à la rencontre de l'époux » (Mt., xxv, 1). L'époux, c'est Jésus dont la présence visible sera retirée aux siens: « Est-ce que les amis de noce peuvent être dans le deuil tant que l'époux est avec eux ? Vientront des jours où l'époux leur aura été enlevé et alors ils jeûneront » (Mt., ix, 15). A lui seul appartient l'épouse: « Celui qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et l'entend, se réjouit de joie à cause de la voix de l'époux ». Or, continue Jean Baptiste, « cette mienne joie est accomplie. Il faut que lui croisse et que moi je diminue » (Jean, iii, 29). Déjà, dans l'Apocalypse, l'apôtre avait employé le même symbole, fréquent dans l'Ancien Testament, et qu'il avait lui-même recueilli du Baptiste, pour signifier les noces de l'Agneau avec l'Eglise indivise, en partie glorieuse dans

chose. Ainsi, bien que le Christ, dans un sens, puisse être appelé membre de l'Eglise, il n'est jamais appelé membre de l'épouse. » Saint THOMAS, *IV Sent.*, dist. 49, qu. 4, a. 3, ad 4. Cf. *De veritate*, qu. 29, a. 4, ad 6.

¹ « Bien que les anges entrent dans l'unité de l'Eglise, ils ne sont cependant pas membres de l'Eglise au sens où l'Eglise, par conformité de nature au Christ, est appelée épouse. » *IV Sent.*, dist. 49, qu. 4, a. 4, ad 1. Les anges sont certes membres de l'Eglise, puisque le Christ est leur tête, cf. III, qu. 8, a. 4. Mais, c'est seulement en raison des hommes, avec lesquels ils ne font qu'un dans l'Eglise, que celle-ci a droit pleinement au titre d'épouse.

le ciel, en partie souffrante sur la terre: « Elles sont arrivées, les noces de l'Agneau, et son épouse s'est préparée, et il lui a été donné de s'envelopper de pur byssus éclatant. Car le byssus, ce sont les actes de justice des saints » (xix, 6-8).

Enfin le symbole nuptial se rencontre en deux passages de saint Paul. L'Eglise de Corinthe est la vierge, dont la foi doit rester inaltérée, et qu'il veut comme paranymphe conduire jusqu'au ciel: « Je vous jalouse de la jalousie de Dieu. Car je vous ai fiancés à un unique époux, comme une vierge pure, pour vous présenter au Christ. Mais je crains bien que, comme le serpent par son astuce trompa Eve, vos pensées ne perdent, à l'endroit du Christ, leur ingénuité » (II Cor., xi, 2-3). En reprenant la même comparaison dans l'épître aux Ephésiens, saint Paul donne, à la doctrine de l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise son plus ample fondement révélé: « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Les femmes à leurs maris comme au Seigneur, car l'homme est chef de la femme comme le Christ est chef de l'Eglise, son corps, dont il est le sauveur; et comme l'Eglise est soumise au Christ, que les femmes le soient aussi à leurs maris en toutes choses. Maris, aimez vos femmes, comme le Christ aime l'Eglise et se livra lui-même pour elle, afin de la sanctifier, l'ayant purifiée par le baptême d'eau dans la parole, voulant se préparer à lui-même une glorieuse Eglise, sans tache ni ride ni rien de pareil, mais sainte et immaculée. C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Personne n'a jamais haï sa propre chair, mais il la nourrit et il l'entretient. Ainsi le Christ fait-il de l'Eglise, car nous sommes les membres de son corps à lui. C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair. Ce mystère est grand, je dis par rapport au Christ et à l'Eglise » (v, 21-23).

S'il est révélé que l'Eglise est faite à la ressemblance du Christ, qu'elle est os de ses os et chair de sa chair, que par adoption d'amour elle ne fait plus avec lui qu'une seule chose, qu'il l'aime et l'entretient comme son propre corps, on devine combien il est vain de vouloir, au nom de l'Ecriture, séparer la cause du Christ de la cause d'une Eglise visible; ou d'imaginer, par exemple, l'épouse du Christ sous les traits d'une confédération d'Eglises partiellement opposées entre elles: à la ressemblance du Christ, la véritable Eglise doit être une organiquement, non fédérativement. On comprend, en outre, qu'une Eglise élevée à la dignité de fiancée et d'épouse de l'Agneau, puisse devenir le nœud d'un univers meilleur que celui de l'état même d'innocence.

c) Quelques textes de saint Augustin

Cette révélation scripturaire, saint Augustin ne se lasse pas de la commenter. Il nous montre Dieu allant se chercher une Eglise parmi les nations pécheresses, la purifiant de ses souillures, la dotant et l'épousant; c'est dans ce sens qu'il commente le psaume *Audi filia*: « Ecoute, ô fille, et vois; et in-

*cline la tête. C'est peu d'écouter, il faut écouter avec humilité, incline la tête. Oublie ton peuple et la maison de ton père : tu avais un peuple et une maison paternelle où tu es née ; c'était le peuple de Babylone, ayant pour roi le diable. De quelque part que vinssent les Gentils, ils venaient du diable : mais ils renonçaient à leur père le diable. Oublie ton peuple et la maison de ton père, car il t'a mise au monde dans la souillure, en te faisant pécheresse ; Celui qui te fera belle, c'est lui qui justifie l'impie, oublie donc ton peuple et la maison de ton père. Voici que le roi s'est épris de ta beauté : quelle beauté sinon celle qu'il t'a faite ? Il s'est épris de la beauté, de la beauté de qui ? De la pécheresse, de l'inique, de l'impie que tu étais près de ton père le diable et de son peuple ? Non ! mais de celle dont il est dit : *Quelle est celle qui s'avance purifiée ?* Elle était donc impure et elle a été purifiée, car *quand vos péchés seraient comme la pourpre, je les purifierai comme la neige.* Le roi a désiré ta beauté : quel roi ? Celui qui est le Seigneur ton Dieu. Vois donc si tu ne dois pas quitter ton père à toi, et ton peuple à toi, pour venir à ce roi ton Dieu. Dieu est ton roi ; ton roi, c'est ton époux. Tu épouses un roi qui est Dieu, dotée par lui, ornée par lui, rachetée par lui, guérie par lui. Tout ce que tu as pour lui plaire, tu le tiens de lui »¹ Ces noces du Christ avec une Eglise tout entière issue de lui étaient annoncées en figure aux premières pages de la Genèse : « Quand le Christ dormait sur la croix, il représentait, mieux encore il accomplissait, ce qui avait été signifié en Adam. En effet, comme Adam dormait, une côte lui fut ôtée et Eve fut formée ; ainsi, comme le Seigneur dormait sur la croix, son côté fut percé par la lance, et les sacrements s'écoulèrent, par quoi l'Eglise est faite. Car l'Eglise, épouse du Seigneur est sortie de lui, comme Eve est sortie d'Adam ; comme l'une est sortie du côté de quelqu'un qui dormait, l'autre est sortie du côté de quelqu'un qui mourait »². En épousant l'Eglise, le Christ lui donne en dot toutes les nations : la véritable épouse du Christ se reconnaît donc à ceci que, partie de Jérusalem, elle deviendra catholique et universelle. A plusieurs reprises, saint Augustin expose dans ce sens le texte de Luc xxiv, 46-47 : « Jésus leur dit : Il est écrit qu'il fallait que le Christ souffrit, et ressuscitât des morts le troisième jour, et que la pénitence en vue de la rémission des péchés fût annoncée en son nom dans toutes les nations, à partir de Jérusalem ». D'où saint Augustin conclut : « Le Christ est donc l'époux d'une Eglise annoncée dans toutes les nations, propagée et développée jusqu'aux confins de la terre, à partir de Jérusalem. D'une telle Eglise le Christ est l'époux. Et toi, que prétends-tu ? de qui le Christ est-il l'époux ? de la secte donatiste ? Non, mille fois non ! Non, homme bon ; non, homme mauvais ! Considérons les noces, lisons le contrat, et ne disputons pas. Si tu prétends que le Christ est l'époux de la secte donatiste, je relis le contrat, je vois qu'il est l'époux de l'Eglise diffusée par toute la terre »³. Si le Christ est l'époux, que sont donc les apôtres ? Ils ne sont au vrai que les amis de*

¹ *Enarr. in Ps. XLIV*, n°s 25 et 26.

² *Enarr. in Ps. CXXXVI*, n° 7.

³ *Sermo CLXXXIII*, n° 11.

l'époux, l'épouse ne leur appartient pas: « Devant monter au ciel, il leur confie de nouveau l'Eglise. L'époux, sur le point de partir, confie l'épouse à ses amis. Non pour qu'elle aime l'un d'entre eux, c'est lui qu'elle aimera comme époux. Elle les aimera comme amis de l'époux, pas autrement. C'est d'ailleurs tout ce qu'ils veulent. Ils ne ne permettraient pas que s'égare son amour; ils ne voudraient pas être aimés pour l'époux. Voyez comment agit l'un d'entre eux. Remarquant que l'épouse se troublait à cause précisément des amis de l'époux, il s'écrie: *J'apprends qu'il y a des scissions parmi vous, et je le crois en partie... Il m'a été rapporté à votre sujet, frères, par les gens de Chloé, qu'il y a des disputes parmi vous. Je veux dire que tel d'entre vous déclare: Moi, je suis à Paul! tel autre: Et moi à Apollos! Et moi à Céphas! Et moi au Christ! Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés?* (I Cor., XI, 18; et I, 11-13). O le vrai ami!... Il ne veut pas être aimé à la place de l'époux, afin de pouvoir régner avec l'époux »¹. De ce mariage du Christ et de l'Eglise, qui reste en lui-même un mystère, la constance de l'Eglise à confesser le Christ, sera comme un signe extérieur. De même, écrit saint Augustin, que le mariage d'Abraham et de Sara était caché et qu'il ne fut révélé à Abimélech que lorsqu'il tenta de le violer, ainsi la sainte Eglise est l'épouse du Seigneur Jésus dans le secret. Car c'est dans le secret et à l'intérieur que l'âme humaine adhère au Verbe de Dieu, pour qu'ils soient deux en une seule chair. Voilà le grand mystère du mariage en le Christ et l'Eglise, qu'annonce l'apôtre. Les pouvoirs terrestres de ce monde, représentés par Abimélech à qui il ne fut pas permis de toucher à Sara, ne commencèrent de soupçonner ce mariage de l'Eglise au Christ et l'invincible fidélité de sa soumission, que lorsque, après avoir usé de violence, ils furent vaincus par le témoignage divin des martyrs et résolurent d'honorer par les derniers empereurs ce qu'ils avaient en vain combattu par les premiers »².

La condition des enfants de Dieu dans l'état d'innocence eût été sous bien des aspects meilleure que la nôtre. Cependant, leur société, si sainte qu'on doive l'imaginer, n'eût pas été une Eglise élevée à la dignité d'épouse du Verbe incarné et formant avec lui une seule chair, par un mariage d'abord dans la douleur, puis dans le sein de la gloire.

7. *Le Christ s'incorpore l'humanité pour faire avec elle
une seule personne mystique, le Christ total;
c'est la comparaison biologique*

Tout n'est pas dit sur le lien du Christ et de l'Eglise. Pour nous introduire plus avant dans l'intelligence de l'union à laquelle l'humanité tout entière est appelée dans le Christ et dans laquelle elle entre effectivement à mesure qu'elle devient l'Eglise, l'Ecriture va les confondre encore davantage. Elle utilise une autre image; l'Eglise alors n'est plus considérée par rapport

¹ *Sermo CCXVIII*, n° 4.

² *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. 38.

au Christ comme un tout, comme une personne distincte, comme l'épouse devant son époux; elle ne forme plus avec lui qu'un seul organisme, un seul être moral, une seule personne mystique, le Christ total, dont il est la tête et dont elle est le corps. Voilà la comparaison biologique.

a) La vigne et les sarments

La forme évangélique de la comparaison biologique est celle de la vigne et des sarments. Le Fils de Dieu, par la nature humaine qu'il a prise, est au milieu des autres hommes comme une vigne excellente et véritable, portant à la fois des branches stériles qui seront coupées et des branches fertiles qui produisent des fruits abondants: « Je suis la vigne véritable, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'ôte¹; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il en porte davantage. Pour vous, à cause de la parole que je vous ai annoncée, déjà vous êtes émondés; demeurez en moi, je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure dans la vigne, ainsi vous ne le pouvez pas non plus si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruits; car, détachés de moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, le voilà jeté dehors comme le sarment, et desséché; puis on les ramasse et on les jette au feu, et ils brûlent. Si vous demeurez en moi et si mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, et il vous adviendra. Ce qui glorifie mon Père, c'est que vous portiez beaucoup de fruit, et ainsi vous serez mes disciples. Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés; demeurez en mon amour... » (Jean xv, 1-9). On a là tout l'essentiel du mystère de l'union du Christ et de l'Eglise: la vigne est de même nature que les branches, elle leur communique constamment sa vie de vérité et d'amour pour qu'elles puissent donner non seulement des feuilles mais encore des fruits; cependant elle peut être tenue en échec par la liberté des branches². Le Christ est la vigne, et nous sommes les

¹ « Une branche peut être entée sur le Christ et cependant ne pas porter de fruit. [...] Il y aura donc des personnes se réclamant du Christ, et vraiment unies à lui, sans doute par la foi seule, et qui, néanmoins, ne portant pas de fruit, c'est-à-dire n'ayant pas la charité (Cf. XV, 9: « demeurez en mon amour »), sont exposées à être retranchées, c'est-à-dire complètement séparées du Christ. Ce n'est pas que le Christ leur enlève la charité; constatant qu'elles ne l'ont pas, il consomme la séparation: à quel moment? cela n'est pas dit. Ce sera peut-être seulement au moment de la mort, peut-être avant, en cas d'excommunication ou d'apostasie (Cf. VI, 66, « dès ce moment beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui »); mais ces précisions ne sont pas dans l'enseignement direct de Jésus. Ceux qui ont la charité n'ont besoin que d'un *nettoyage* par retranchement que la providence du Père saura opérer par l'épreuve ». L'action du libre-arbitre est très marquée, car Jésus ne demeurera en les disciples que s'ils restent en lui; « et cependant ils ne peuvent faire aucun fruit, c'est-à-dire aucune œuvre bonne dans l'ordre du salut, sans la sève qu'ils lui empruntent. Mystère insondable, dont les termes sont posés avec la simplicité familière et imagée des Synoptiques, plutôt que comme faisant partie d'un raisonnement paulinien ». M.-J. LAGRANGE, O. P., *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, pp. 402 et 403.

² Saint Paul use d'une similitude voisine, où le Christ est sous-entendu. L'Eglise éternelle est un olivier fécond. Les Juifs en sont les premières branches, détachées en partie par l'infidélité.

sarments, dit saint Cyrille d'Alexandrie, « parce que, nous entrons avec lui dans une communion non seulement spirituelle mais encore corporelle », à tel point qu'à la façon dont il s'est ressuscité lui-même, il ressuscitera celui qui mangera sa chair et boira son sang¹.

b) La tête et le corps; l'expression
de « corps mystique »

1. En prenant dans le sein de la Vierge, d'une manière immédiate, physique, hypostatique, son corps individuel, le Verbe prenait encore, virtuellement, d'une manière médiate, morale, mystique, l'humanité tout entière, l'appelant à former son corps parfait, c'est-à-dire l'Eglise. La comparaison de la tête et du corps, qui ajoute un trait à celle de la vigne et des sarments parce que la tête peut en outre instruire le corps, et qui laisse ainsi entendre que le Christ agit sur l'Eglise non seulement en lui communiquant quelque chose de son sacerdoce et de sa sainteté créée, mais encore en la régissant du dehors avec autorité, ne pouvait recevoir sa pleine signification que dans la perspective du mystère de l'incarnation et elle est, en effet, propre au Nouveau Testament.

Le Christ, écrit saint Paul, « est la tête du corps, c'est-à-dire de l'Eglise, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'il ait la primauté en tout. Car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude (plérôme²) et de réconcilier par lui toutes choses en les ramenant vers lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux » (Col., I, 18-20). Que personne, continue l'apôtre, ne vous frustre de la palme « vainement enflé par son intellect charnel et n'adhérant pas à la tête, de qui tout le corps, entretenu et uni ensemble au moyen de jointures et de ligaments, reçoit la croissance voulue de Dieu » (II, 18-19). La même doctrine est exprimée avec plus de richesse encore dans l'épître aux Ephésiens: « Le Christ a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangelistes, les autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la mesure de la pleine croissance du Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants flottants et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes et

lité, mais que la foi y entera de nouveau plus tard. Les païens sont des branches sauvages, apportées d'ailleurs et qui, entées par la foi sur un bon arbre, en ont emprunté les vertus: « Et eux (Juifs), s'ils ne demeurent pas dans l'infidélité, ils seront entés; car Dieu a le pouvoir de les enter de nouveau. En effet, si toi (Gentil), tu as été coupé de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature et si tu as été enté sur un bon olivier, de nature différente, combien plus ceux-ci seront-ils entés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature » (Rom., XI, 23-24).

¹ In Joan. Evang., lib. X, cap. 2; P. G., t. LXXIV, col. 344.

² Si tout le plérôme des grâces communicables habite dans le Christ, c'est parce que « tout le plérôme de la divinité habite en lui corporellement » (Col., II, 9). Cf. Jean, I, 14: si le Christ est plein de grâce et de vérité, c'est parce qu'il est le Verbe fait chair.

par leur astuce à induire en erreur, mais que, adhérant à la vérité dans la charité, *nous croissons de toute manière en celui qui est la tête, le Christ*. C'est de lui que *tout le corps*, coordonné et unifié par les attaches le retenant à son principe, aidé par la collaboration réglée de chaque membre, *tire son propre accroissement* en vue de s'établir dans la charité » (iv, 11-16). A la ressemblance du corps humain, le corps du Christ est fait de plusieurs membres, solidaires les uns des autres¹: « En effet, le corps n'est pas constitué d'un seul membre, mais de plusieurs... Il y a plusieurs membres mais un seul corps. L'œil ne peut dire à la main: Je n'ai pas besoin de toi... Il faut qu'il n'y ait pas dissentiment (*schisme*) dans le corps, et que les membres s'inquiètent de la même chose les uns pour les autres. Lorsqu'un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; lorsqu'un membre est honoré tous les membres sont honorés avec lui. Vous êtes tous ensemble le corps du Christ et individuellement ses membres » (I Cor., xii, 14, 20-21, 25-27). En commentant I Cor., xii, 12: « Comme les membres du corps, étant multiples, sont un seul corps, ainsi le Christ », saint Jean Chrysostome note que l'intention de l'apôtre est d'insister avant tout sur le paradoxe de l'égalité de tous les chrétiens, afin de consoler les plus humbles d'entre eux; saint Paul, dit-il, écrit en effet non pas que tous les membres *appartiennent* à un seul corps, mais qu'ils *sont* un seul corps, et c'est pour signifier que les membres, inégaux lorsqu'on les compare entre eux, sont tous également nécessaires au corps, en sorte que leurs inégalités apparentes recouvrent une égalité foncière: « Sur un point tous les membres sont égaux, car tous sont un seul corps »².

Le Christ et l'Eglise s'achèvent mutuellement, comme la tête et le corps, de manière cependant que le Christ donne tout et que l'Eglise reçoive tout, et qu'il n'y ait pas moins de perfection dans le Christ pris tout seul que dans le Christ pris avec l'Eglise. D'une part, en effet, le Christ est l'achèvement qualitatif, intensif, formel (*plérôme*) de l'Eglise: « Vous avez été achevés en lui, qui est la tête de toute principauté et de toute puissance » (Col., ii, 10); « Car le Christ est toutes choses en tous » (Col., iii, 11). Et d'autre part, l'Eglise est l'achèvement quantitatif, extensif, matériel du Christ qui a besoin de s'épancher en elle: « Dieu l'a donné comme chef incomparable à son Eglise, qui est son corps, c'est-à-dire l'achèvement (*plérôme*) de celui qui s'achève entièrement en tous ses membres » (Ephés., i, 22-23); et comme Dieu nous associe vitalemment à l'œuvre du gouvernement de l'univers en nous donnant d'agir, ainsi le Christ veut nous associer vitalemment à sa rédemption en nous donnant de pouvoir souffrir de sa souffrance et aimer de son amour:

¹ Dans les versets 14-20, Paul « montre que tous les membres ont un droit égal à se dire du corps, et que sans leur multiplicité le corps n'existerait pas »; dans les versets 21-26, on passe « à une seconde idée: non seulement les membres sont tous du corps, mais ils ont besoin les uns des autres »; d'après les versets 27-28, « chacun a son rôle à jouer dans l'Eglise, comme membre du Christ, mais il ne doit pas le confondre avec celui des autres; Dieu ménage à chacun les grâces requises par sa vocation, non par celle du voisin. » E. B. ALLO, O. P., *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 330.

² *Homil. XXX*, n° 1; P. G., t. LXI, col. 249.

« Maintenant, je me réjouis de mes souffrances endurées pour vous, et j'achève dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (Col., 1, 24). Douze siècles plus tard, saint François dira sur l'Alverne : « O mon Seigneur Jésus-Christ, je te prie de me faire deux grâces avant ma mort : la première, que je sente dans mon âme et dans mon corps, autant qu'il est possible, cette même douleur que toi, doux Seigneur, as soufferte à l'heure de ta très acerbe passion ; la seconde, que je sente dans mon cœur, autant qu'il est possible cet excessif amour qui t'enflammait, toi, Fils de Dieu, à souffrir volontiers une telle souffrance pour nous pécheurs ».

2. C'est en image que les mots de tête et de corps sont employés pour désigner les rapports du Christ et de l'Eglise. Saint Thomas écrit : « Métaphoriquement, le corps signifie une multitude ordonnée, *corpus similitudinaria dictum, id est aliqua multitudo ordinata* »¹ ; et encore : « De même que l'Eglise entière est appelée un seul *corps mystique*, par similitude au corps naturel de l'homme où la diversité des membres entraîne la diversité des actions, selon l'enseignement de l'apôtre ; ainsi le Christ est appelé la *tête* de l'Eglise par comparaison avec le rôle que la tête a dans l'homme »².

Cette expression de « corps mystique », que saint Thomas, en l'opposant à celle de « corps naturel », emploie pour signifier l'Eglise, avait commencé, au IX^e siècle, par désigner le corps eucharistique ou sacramentel du Christ, qu'on appelait mystique : 1^o parce qu'il s'enveloppe mystérieusement sous les apparences du pain et du vin, 2^o parce qu'il porte avec lui le mystère du corps sacrifié une fois pour toutes sur la croix, 3^o parce qu'il est le foyer du corps mystérieux dont le Christ est la tête, à savoir de l'Eglise. Dans la seconde moitié du XII^e siècle, en vertu d'un phénomène riche d'une signification théologique qu'il nous faudra dégager, la même expression, changeant de sens, avait glissé du corps sacramentel au corps ecclésial ; à savoir de l'eucharistie, nommée dès lors le corps « vrai » ou le corps « propre » du Christ, à l'Eglise, nommée par opposition le corps « mystique » du Christ. Ce déplacement de signification allait être accrédité dès le seuil du XIII^e siècle, par l'autorité des grands scolastiques, et il devait recevoir sa première consécration officielle, le 18 novembre 1302, dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, où l'Eglise est déclarée pareille à « un corps mystique, ayant pour tête le Christ, qui a pour tête Dieu »³. Dans la suite, les théologiens donneront plusieurs interprétations simultanées de ces mots de « corps mystique » appliqués à l'Eglise. Suivant le cardinal Jean de Turrecremata, par exemple, « mystique », qui vient de mystère, désigne ce qui est consacré,

¹ III, qu. 8, a. 1, ad 2. Saint Thomas en conclut que, si la tête est la partie suprême du corps naturel, un corps collectif avec sa tête peut, au contraire, être partie d'un tout plus vaste, en sorte que le chef de famille sera subordonné au chef de la cité. Pareillement rien n'empêche que, si l'Eglise a pour tête le Christ, celui-ci ait pour tête Dieu.

² Ibid., in corp.

³ Denz., n° 468. — Voir sur cette question, les belles recherches du P. Henri de LUBAC, S.J., *Corpus mysticum, Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, dans *Recherches de science religieuse*, 1939, nos 3 et 4 ; 1940, nos 1 et 2 ; notamment 1939 n° 3, p. 289 et suiv. ; n° 4, p. 453.

divin, secret, figuratif ; or, l'Eglise est appelée corps mystique pour ces quatre raisons : elle est *consacrée* et sainte comme étant le temple de Dieu ; elle est *divine*, car ses membres sont divinisés par la grâce ; elle est secrète, *occulta*, car nous ignorons, dans le temps de ce pèlerinage, qui en fait partie véritablement et absolument ; enfin, surtout, elle est *figurative*, car elle a la figure, la ressemblance d'un corps humain, puisqu'elle se compose *a)* de plusieurs *membres*, affectés à divers offices et assemblés entre eux comme les grains de blé et de raisin dans le pain et dans le vin, *b)* tous unis par la foi à leur *tête* qui est le Christ, *c)* régis et vivifiés par un même *esprit*, qui est l'Esprit saint, *d)* et formant, avec le Christ, un seul homme, une seule personne, *unus homo, una persona*¹. Disons, en résumé, que l'expression de corps mystique, outre qu'elle rappelle aux théologiens par ses premiers sens historiques que l'eucharistie est le sacrement de l'unité suprême de l'Eglise², leur sert maintenant, d'un point de vue métaphysique, à avertir de la double transposition qu'on doit faire subir au mot de corps pour l'appliquer, après saint Paul, à signifier l'Eglise : en effet, on passe alors, d'une part, d'un corps naturel, où les organes sont les parties intégrantes d'un unique tout physique et *substantiel*, à un corps communautaire, où chaque personne humaine demeure un tout substantiel et dont l'unité ne peut être que morale et *accidentelle*, en sorte que l'unité corporelle, transportée du plan de la biologie au plan de la sociologie, perd nécessairement de sa rigueur ; et, d'autre part, on passe en même temps d'un étage communautaire temporel et *naturel*, à un étage communautaire spirituel et *surnaturel*, en sorte que l'unité corporelle reçoit ici de merveilleux accroissements. Ainsi, le mot de corps, appliqué à l'Eglise, doit se relâcher sous un aspect mais s'intensifier sous un autre aspect ; il est trop fort mais aussi trop faible. L'Eglise, dont chaque membre est une personne valant pour elle-même et rachetée pour elle-même, est une *moralement et accidentellement* ; mais étant ramassée dans le Christ et dans l'Esprit saint, elle est une *ineffablement et divinement* : et c'est tout cela qu'on veut signifier à la fois quand on dit qu'elle est le corps mystique du Christ³.

¹ *Summa de Ecclesia*, lib. I, cap. 43, Venise, 1560, p. 50.

² Cela ne veut pas dire que l'Eglise entière, y compris les pouvoirs d'ordre et de juridiction, soit l'effet de l'eucharistie ; cela veut dire que l'unité *suprême* de l'Eglise, à laquelle tout le reste est ordonné, consiste en cette perfection de la charité sacramentelle qui est l'effet propre de l'eucharistie.

³ Ce que nous appelons le corps mystique du Christ, sainte Catherine de Sienne l'appelait le « corps universel de la religion chrétienne » et elle réservait le nom de « corps mystique de la sainte Eglise » à l'ensemble de la hiérarchie : « Regarde et vois comment mon épouse s'est souillé le visage, comment elle est devenue lépreuse par l'impureté, l'amour-propre, l'enflure d'orgueil et l'avarice de ceux qui se nourrissent à son sein, je veux dire de la religion chrétienne, qui est le corps *universel* ; et je parle de même du corps *mystique* de la sainte Eglise, c'est-à-dire de mes ministres, qui se tiennent sur son sein pour s'y nourrir. Et ils n'ont pas seulement à s'y nourrir ; ils ont encore à nourrir, en le rapprochant de ce sein, le corps universel du peuple chrétien et de tout peuple qui voudrait sortir des ténèbres de l'infidélité et s'unir comme membre à mon Eglise [...] Vous êtes mes ouvriers que j'ai mis à travailler dans la vigne de la sainte Eglise. Vous travaillez dans le corps *universel* de la religion chrétienne, placés là par moi, qui vous ai donné la lumière du saint baptême. Ce baptême, vous l'avez reçu du corps *mystique* de la sainte

D'une manière semblable, les théologiens diront que le Christ est tête de l'Eglise « mystiquement »¹, et cela signifie que, moyennant une transposition qui fera passer du plan de la biologie à celui de la sociologie et du plan de la nature à celui de la grâce, son rôle dans l'Eglise sera comparable à celui de la tête dans le corps humain. Mais ici encore la comparaison sera à la fois trop forte et trop faible. Trop forte : car dans le corps naturel il ne peut rien y avoir au-dessus de la tête, tandis que, si l'Eglise a pour tête le Christ, lui-même a pour tête Dieu². Et néanmoins trop faible : car, si c'est comme homme et comme consubstantiel à nous que le Christ est la vigne dont nous sommes les branches, la tête dont nous sommes les membres, toutefois, cet homme étant, en même temps, le Fils unique de Dieu, consubstantiel au Père, il en résulte que le privilège de la tête, qui est selon saint Thomas, d'avoir dans le corps l'excellence, la suprématie, le premier rang, se trouve réalisé d'une manière absolument inouïe dans le Christ, lequel, au lieu d'être une simple chose créée, comme la tête dans l'organisme, ne fait qu'un au contraire avec la personne incréée du Verbe³. Les scolastiques expliqueront, en effet, à propos d'une question plus restreinte, que, si le Christ est tête de l'Eglise par la grâce habituelle qui remplit son âme⁴, c'est du fait qu'il possède cette grâce « comme une propriété naturelle découlant de son union personnelle au Verbe, selon Jean, 1, 14 : Nous avons vu sa gloire, comme d'un Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité »⁵ ; et, par conséquent, du fait que cette grâce créée connote la grâce incréée de l'union hypostatique. Et il s'ensuit que, même si le Christ avait communiqué à ses ministres son pouvoir d'excellence, en sorte qu'ils fussent devenus têtes de l'Eglise dans la ligne des sacrements et de la grâce, cependant, ils n'eussent été chefs qu'à la manière d'instruments séparés et secondairement, et non pas à la manière d'un instrument conjoint à la divinité et principalement⁶. Ce qui, absolument parlant, aurait pu être communiqué par le Christ à ses ministres, écrit Jean de Saint-Thomas, « c'eût été un simple rôle de chefs de l'Eglise, mais non pas le rôle d'un instrument conjoint à la divinité ni celui de chef principal de l'Eglise ; car, de même que l'élévation et l'éminence de l'ordre hypos-

Eglise, par les mains de mes ministres, que j'ai envoyés travailler avec vous. Vous, vous êtes dans le corps *universel* ; eux, ils sont dans le corps *mystique*, employés à paître vos âmes, en vous distribuant le Sang par les sacrements que vous recevez d'eux, en arrachant les épines de vos péchés mortels, et en semant en vous la grâce. » *Libro della divina dottrina*, cap. 14 et 23 ; Scrittori d'Italia, Bari, 1912, pp. 33 et 45. Cf. trad. Hurtaud, O. P., Paris, 1913, t. I, pp. 55 et 78.

¹ « Christus dicitur caput Ecclesiae mystice seu moraliter. » BILLUART, *De incarnatione*, dissert. 9, a. 1.

² SAINT THOMAS, III, qu. 8, a. 1, ad 2.

³ Cf. SCHEEBEN, *Dogmatik*, qui nomme le Christ *caput substantiale*, et même *caput supersubstantiale*, t. III, p. 144.

⁴ SAINT THOMAS, III, qu. 8, a. 5.

⁵ CAJETAN, in III, qu. 8, a. 5, n° 3.

⁶ SAINT THOMAS, III, qu. 64, a. 4, et ad 3. Le pape n'est tête de l'Eglise que dans la ligne de la juridiction permanente et encore « pour un temps restreint ». III, qu. 8, a. 6. CAJETAN écrit : « L'Eglise est le corps du Christ, non de Pierre... Ce n'est pas Pierre qui agit par les membres de ce corps ; c'est le Christ qui agit par Pierre et par les autres. » *Apologia de comp. auct. papae et concilii*, cap. VIII, n° 519.

tatique étaient incommunicables à une pure créature, pareillement la dignité de chef de l'Eglise, pour autant que cette dignité résultait d'une grâce connotant l'union au Verbe »¹. C'est tout cela qu'on résumera en disant que le Christ est mystiquement la tête de l'Eglise, qu'il est le chef mystique de l'Eglise.

On peut encore aller plus loin et dire que l'Eglise et le Christ font ensemble une seule « personne mystique ».

c) Le Christ total, tête et corps,
considéré comme une personne unique

1. Ce que saint Paul appelle le Christ, c'est souvent sans doute le Christ seul, mais c'est aussi parfois le Christ complété par ceux que le baptême lui incorpore, le Christ revêtu de ses membres: « Vous tous qui êtes allés au Christ par le baptême, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme, ni femme, car vous êtes tous un (e)s) dans le Christ Jésus. Or, si vous êtes [quelque chose] du Christ, vous êtes donc le lignage d'Abraham, héritiers selon la promesse » (Gal., III, 27-29); le P. Lagrange, croit, à ce propos, que le lignage unique, sur qui, suivant une déclaration un peu antérieure de l'apôtre (III, 16), les promesses faites à Abraham doivent se reverser, c'est, littéralement, le Christ « individuel »; mais, ajoute-t-il, puisque les fidèles, en s'unissant au Christ, font partie du lignage et même sont ce lignage, il faut bien, par voie de conséquence, reconnaître ici l'idée du Christ « mystique »². Cette dernière idée est d'ailleurs directement exprimée dans I Cor., XII, 12-13: « Comme le corps est un et a plusieurs membres et que tous les membres du corps, malgré leur nombre, sont un seul corps, de même aussi le Christ; nous avons tous été baptisés en effet dans un seul Esprit en vue de former un seul corps, Juifs et Grecs, esclaves et libres... »; texte où l'Eglise est nommée « hardiment le Christ, le Christ mystique »³. En outre, dans un passage, déjà signalé, de l'épître aux Ephésiens, l'apôtre annonce que les chrétiens doivent grandir « de manière à former un homme parfait, selon l'âge mûr de la plénitude du Christ » (IV, 13); ce que le P. Prat, à qui nous empruntons cette traduction, commente en disant que « l'homme parfait, c'est le Christ mystique, composé du chef et des membres et destiné à une perfection dont il peut se rapprocher indéfiniment sans en atteindre jamais la limite »⁴. Tous ces enseignements

¹ In III, qu. 8; disp. 10, a. 1, n° 20; t. VIII, p. 255.

² *Epître aux Galates*, Paris, 1918, pp. 77 et 94.

³ E.-B. ALLO, O.P., *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934, p. 329.

⁴ « Si le corps répondait pleinement à la tête, le Christ mystique serait un homme parfait en ce sens qu'il ne lui manquerait rien de la perfection qu'il peut et doit posséder. Les imperfections ne viennent pas de la tête qui a la plénitude; elles dérivent du corps qui aspire et tend à la perfection sans jamais pouvoir arriver au plus haut sommet. » *La théologie de saint Paul*, Paris, 1913, t. I, p. 413. — A propos de la formule: *dans le Christ Jésus*, fréquente dans saint Paul, par exemple: « Tous vous êtes un dans le Christ Jésus » (Gal. III, 28), le P. Prat écrit: « En vertu de la théorie du corps mystique, nous faisons partie intégrante du Christ, nous revêtons

de l'apôtre ont leur source immédiate dans l'épisode du livre des Actes, où Saul découvre, par une révélation bouleversante, que c'est Jésus lui-même qu'il vient de meurtrir dans les chrétiens (Actes, ix, 4; xxii, 7). Enfin la grande vision qui ouvre l'Apocalypse, où la figure colossale du Christ, prêtre, roi, Dieu, semble envelopper les sept Eglises (i, 13), les soutenir par sa puissance (i, 16), marcher au milieu d'elles (ii, 1), peut être à son tour considérée comme la figuration la plus majestueuse de la doctrine chère à saint Paul, mais qui vient de plus haut (« J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... » Mt., xxv, 35-45), affirmant la compénétration et la symbiose du Christ et de son Eglise.

2. a) Saint Paul ne parle pas de « corps mystique » mais simplement de « corps »; ni de « Christ mystique » mais simplement de « Christ ». Saint Augustin reprendra parfois ce dernier mot: « Il y a beaucoup d'hommes et ils ne font qu'un homme, il y a beaucoup de chrétiens et ils ne font qu'un Christ. Les chrétiens, unis à leur chef monté au ciel, ne font qu'un Christ, *unus Christus*. Non que l'unité soit du côté du Christ, la pluralité de notre côté; mais nous tous, en lui qui est un, nous devenons un. Le Christ est donc un homme unique, ayant sa tête et son corps, *unus ergo homo Christus, caput et corpus*. Quel est son corps ? c'est l'Eglise »¹. Les souffrances du Christ peuvent embrasser à la fois les siennes propres, et celles de son Eglise: « Les souffrances du Christ ne sont pas toutes dans le Christ; et pourtant, les souffrances du Christ sont toutes dans le Christ. *Appelles-tu Christ la tête et le corps, les souffrances du Christ sont toutes dans le Christ*. Appelles-tu Christ la tête seule, les souffrances du Christ ne sont pas toutes dans le Christ; car si toutes les souffrances du Christ étaient dans le Christ seul, dans la tête seule, comment un membre du Christ, l'apôtre Paul, pourrait-il dire: Il faut que je supplée à ce qui manque à la souffrance du Christ dans ma chair ? Si donc tu es membre du Christ..., tout ce que tu souffres de la part de ceux qui ne sont point ses membres manquait encore aux souffrances du Christ: ce qui leur est ajouté leur manquait en effet. Ce que tu souffres est pour achever la mesure, non pour la faire déborder; tu souffres pour autant que tes souffrances peuvent ajouter à la souffrance du Christ, qui a souffert dans notre tête et qui souffre dans ses membres, c'est-à-dire en nous-mêmes... Nous apportons, à proportion de nos forces, notre redevance de souffrances; le plein acquittement de toutes les souffrances ne sera atteint que lorsque le siècle sera fini »². Le Christ et l'Eglise ne font plus ensemble qu'un homme unique: « Dans le Christ, nous ne sommes ensemble qu'un homme. La tête de cet homme unique est dans le ciel, les membres souffrent encore sur la terre. Et parce qu'ils souffrent, écoutez leur cri: *Entends, ô Dieu, ma supplication, sois attentif à ma prière* (Ps. lx). Qui parle ? Un seul, semble-t-il. Pourtant,

le Christ, nous sommes plongés dans le Christ, le Christ est en nous et nous sommes en lui. Tel est le sens ordinaire et pour ainsi dire technique de la formule *In Christo Jesu* dans saint Paul, en particulier quand il s'agit de la vie surnaturelle du chrétien ou de l'union des chrétiens entre eux ». Ibid., p. 436.

¹ *Enarr. in Ps. CXXVII*, n° 3.

² *Enarr. in Ps. LXI*, n° 4.

vois si c'est un seul: *Des extrémités de la terre, j'ai crié vers toi, dans l'angoisse de mon cœur*. Ce n'est donc pas un seul, sinon au sens où le Christ, dont nous sommes membres, est un »¹.

b) Cependant, plus fréquemment, saint Augustin donnera, à l'unité formée par le Christ et son Eglise, le nom de Christ total: « Le Christ total, c'est une tête et un corps, *totus Christus caput est et corpus*. Je sais que vous ne l'ignorez pas. La tête, c'est notre Sauveur lui-même qui a souffert sous Ponce Pilate et qui, après être ressuscité, est assis à la droite du Père. Son corps, c'est l'Eglise. Non cette Eglise-ci ou cette Eglise-là, mais l'Eglise diffusée par toute la terre; composée non seulement des hommes qui vivent aujourd'hui, mais comprenant ceux qui nous ont précédés et qui nous succéderont jusqu'à la fin du monde. L'Eglise entière, faite de tous les fidèles qui sont les membres du Christ, a dans les cieux son chef qui, absent selon l'apparence, mais présent par l'amour, gouverne le corps »². Ailleurs, dans un texte où semblent fusionner la comparaison nuptiale et la comparaison biologique, saint Augustin insiste, toujours en parlant du Christ total, sur une pensée qui lui est chère, à savoir que, sous le rapport de la foi et de la crédibilité, la condition des contemporains du Christ est semblable à la nôtre. C'est à propos de la prophétie de saint Luc, xxiv, 46: « *Et il leur dit: Ainsi, il est écrit que le Christ doit souffrir, et ressusciter des morts le troisième jour*. Cela, dit saint Augustin, ils l'avaient vu. Ils avaient vu le Christ souffrant, le Christ suspendu à la croix; et, après la résurrection, ils voyaient le Christ vivant au milieu d'eux. Qu'est-ce donc qu'ils ne voyaient pas? Son corps, c'est-à-dire l'Eglise. Lui, ils le voyaient; mais elle, ils ne la voyaient pas. Ils voyaient l'époux, mais l'épouse était encore cachée. Il va l'annoncer. *Ainsi il est écrit que le Christ doit souffrir, et ressusciter des morts le troisième jour*: voilà qui concerne l'époux. Que dira-t-il pour l'épouse? *Et qu'en son nom doit être prêchée la pénitence pour la rémission des péchés de tous les peuples, à partir de Jérusalem*. Voilà ce que les disciples ne voyaient pas encore. L'Eglise, partie de Jérusalem et répandue dans tous les peuples, ils ne la voyaient pas encore. Ils voyaient la tête; ils croyaient ce que la tête leur disait du corps. Ce qu'ils voyaient leur faisait croire à ce qu'ils ne voyaient pas. Nous sommes pareils à eux. Nous voyons une chose qu'ils ne voyaient pas;

¹ *Enarr. in Ps. LX*, n°s 1 et 2. — Le cardinal Jean de TURRECREMATA, qui cite, dans sa *Summa de Ecclesia*, lib. I, cap. 64, Venise, 1560, p. 76, plusieurs passages analogues de saint Augustin, les fait suivre de cette remarque: « On voit clairement que la proposition: Le Christ et son corps qui est l'Eglise ne font qu'un seul homme ne doit pas être prise au sens physique ou naturel. Elle serait alors non seulement fausse, mais insensée, car elle répugnerait à la nature et renverserait la foi. Car, si le Christ comme homme, et les autres hommes, ne font qu'un d'une certaine unité, à savoir d'une unité spécifique, ils ne font pas un absolument. La raison montre qu'ils se distinguent numériquement et qu'ils représentent chacun autant de substances; et la foi nous enseigne que le Fils de Dieu ne s'est incarné ni dans une nature humaine abstraite, ni à la fois dans tous les hommes, mais dans une nature individuelle comme le dit très bien saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. III, cap. 6 (cf. P. G., t. XCIV, col. 1008). La proposition: Le Christ et l'Eglise sont un seul homme, doit donc s'entendre au sens mystique, *sub sensu mystico*, en désignant par homme, au sens mystique, un tout social qui ressemble à un homme ».

² *Enarr. in Ps. LVI*, n° 1.

nous n'en voyons pas une autre qu'ils voyaient. Que voyons-nous, qu'ils ne voyaient pas ? L'Eglise répandue dans tous les peuples. Que ne voyons-nous pas, qu'ils voyaient ? Le Christ dans sa chair. De même qu'ils le voyaient, mais croyaient à son corps, ainsi, nous voyons le corps, mais croyons à la tête. Que les choses que nous voyons nous aident mutuellement. La vue du Christ aida les disciples à croire l'Eglise à venir ; la vue de l'Eglise nous aide à croire le Christ ressuscité [...]. Le Christ total, *totus Christus*, a été révélé à eux comme à nous ; mais il n'a été vu ni d'eux, ni de nous. Ils ont vu la tête et cru au corps ; nous voyons le corps et croyons à la tête »¹.

c) Le Christ et l'Eglise font ensemble comme une seule personne. Sur les mots de l'apôtre : « Ils seront deux dans une seule chair ; ce mystère est grand, je dis dans le Christ et dans l'Eglise » (Ephés., v, 32), saint Augustin écrit : « Des deux ensemble, de la tête et du corps, de l'époux et de l'épouse, il se fait comme une personne unique, *una quaedam persona*. Et l'admirable et excellente unité de cette personne, *unitatem personae hujus miram et excellentem*, est célébrée par Isaïe, en qui le Christ s'écrit prophétiquement : Le Seigneur a mis sur ma tête la couronne de l'époux, et m'a revêtue de la parure de l'épouse, comme s'il était à la fois l'époux et l'épouse ; et les deux n'ont en effet, qu'une chair, comme ils n'ont qu'une voix, en sorte que dans le Christ parle l'Eglise et dans l'Eglise le Christ »². Le Christ, dit encore saint Augustin, forme tout entier un homme parfait, tête et corps, *tanquam totus perfectus vir, et caput et corpus* ; et quand l'Ecriture parle du Christ, « parfois elle désigne la tête seule, parfois, elle passe au corps, c'est-à-dire à l'Eglise, sans néanmoins paraître changer de personne, *et non videtur mutasse personam*, car la tête n'est pas séparée du corps, cela ne fait qu'un »³. Saint Grégoire s'exprime lui aussi de la même manière : « Parce que le Christ et l'Eglise, la tête et le corps sont une seule personne, *una persona*, le bienheureux Job représente, comme nous l'avons dit souvent, tantôt la tête, tantôt le corps »⁴.

3. Nous retrouverons la notion du Christ et de l'Eglise considérés comme formant ensemble en quelque sorte une seule personne — on dira le plus souvent, pour prévenir les malentendus, une seule « personne mystique » — chez saint Thomas par exemple et chez les théologiens postérieurs, notamment chez Cajetan, qui écrit que « l'incarnation est l'élévation de tout l'univers jusqu'à la personne divine, *incarnatio est elevatio totius universi in divinam personam* »⁵, et chez deux de ses disciples que le P. Florand a signalés, dans son introduction à *La croix de Jésus*, comme des précurseurs de Chardon⁶. Le premier, Jacques Nacchianti, qui vivait au XVI^e siècle, écrit, sur le

¹ *Sermo CXVI*, n° 6. — Notons que BOSSUET donne au Christ total le nom d'Eglise, dans la *Lettre sur le mystère de l'Eglise et les merveilles qu'il renferme* : « Vous me demandez ce que c'est que l'Eglise : l'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué, c'est Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans la plénitude ».

² *Enarr. in Ps. XXX, Sermo I*, n° 4.

³ *Enarr. in Ps. XC, Sermo II*, n° 1.

⁴ *Moralium*, lib. XXXV, cap. 14, n° 24 ; P. L., t. LXXVI, col. 762.

⁵ *In III*, qu. 1, a. 1, n° VII.

⁶ Paris 1937, pp. LXXIX à LXXXIII.

passage de l'épître aux Romains, vi, 5, où il est dit qu'ayant été greffés sur le Christ par la ressemblance de sa mort, nous le serons *aussi* par celle de sa résurrection: « La particule *aussi* signifie qu'en vertu du saint baptême nous sommes à ce point insérés dans le Christ, que nous sommes en même temps et avec lui insérés dans le Verbe de Dieu, jusqu'à faire partie en quelque sorte de sa divine personne et de toutes ses richesses, par une assumption, *ut et ad participium quodammodo divinae personae et omnium divitiarum ejus assumamur cum illo*, ce qui ne présente aucune obscurité si l'on réfléchit que nous sommes ses membres, que nous l'achevons et le complétons, et qu'enfin, de lui comme chef et de nous comme corps, un seul Christ est constitué »¹. Et sur l'épître aux Ephésiens, ii, 15, où il est dit que le Christ a fondu *en lui* pour en faire un seul homme nouveau, les Juifs et les Gentils: « Le *en lui* explique l'achèvement de l'œuvre créatrice, et il fait comprendre que les deux peuples sont si bien devenus un, qu'ils ont trouvé dans le Christ leur unité et, par là, sont entrés d'une certaine manière en participation de son être même. Et de même que créer, c'est faire quelque chose à partir de rien, ainsi être assumé en l'unité de quelqu'un, de quelque personne, c'est être attiré à son être hypostatique, c'est être admis à partager la même subsistance personnelle, *ad eandem cum illa subsistentiam personalem admitti*, dans un seul homme, ou selon le grec et plus exactement, pour faire un seul homme, qui est le Christ »². Le second de ces théologiens, Jean Paul Nazari, qui vivait au XVII^e siècle, explique que « le Christ, en son corps mystique, est mystiquement un seul suppôt, *unum est suppositum mystice consideratum*, ayant en quelque sorte une double raison de subsister: l'une en lui-même qui est chef, et l'autre dans les fidèles qui lui empruntent la grâce et la charité; pour autant qu'il subsiste en lui-même, il ne forme réellement et conceptuellement qu'un seul suppôt; mais, pour autant qu'il a dans ses membres une *subsistance mystique*, il tient la place et le rôle soit de chacun des suppôts qui sont ses membres vivants, soit de plusieurs ensemble, soit même de tous »³. On rencontre, dans le chef-d'œuvre de Chardon, de nombreux passages analogues: Jésus, comme chef de son Eglise, a voulu être « son suppôt et sa subsistance mystiques, en l'assemblage de tous les fidèles qu'il joint comme membres en un corps, par le moyen de la grâce »⁴; Jésus « épandant la grâce et la charité dedans les âmes saintes, en les unissant entre elles à ne faire qu'un corps avec lui, qui s'en constitue le chef, il leur donne

¹ Jacobus NACLANTUS, *Opera*, Lyon 1657, p. 220, col. 1.

² *Ibid.*, p. 93, col. 1.

³ Cité par le P. Florand, O. P., dans l'introduction à *La croix de Jésus*, p. LXXXIII; nous n'avons pu trouver l'ouvrage de Nazarius. — On n'affirme pas seulement, dans ce texte, que le Christ et l'Eglise ne font ensemble qu'une seule personne mystique; on précise que le Christ est la subsistance mystique, la personnalité mystique de l'Eglise, comme semblait déjà l'écrire Cajetan: « Le Christ n'est pas seulement le chef mystique de l'Eglise, il est son suppôt mystique, *mysticum suppositum ipsius* ». *Apolog. de comp. auct. papae et conc.*, cap. VIII, n° 519. Nous adopterons dans une certaine mesure cette manière de voir; cependant, nous préférons voir dans l'Esprit saint la subsistance ou la personnalité mystique suprême de l'Eglise.

⁴ *La croix de Jésus*, p. 21.

une subsistance non humaine, mais *divine* ; non point naturelle, mais *mystique*. Et comme si ce n'était point encore assez, il insinue dedans leur sein son divin Esprit, afin qu'avec beaucoup de propriété et de vérité ils deviennent en lui, non tant ses membres vénérables, qu'une même chose par participation, et qui plus est, *une même personne mystiquement* et un même Jésus-Christ par imitation »¹ ; il n'y a rien « à espérer de plus grand que d'être élevé dans l'être surnaturel, afin de composer avec tous les fidèles et faire ensemble mystiquement, par l'union ineffable de la grâce, un seul et unique Jésus ; à cette fin, il se constitue lui-même la *subsistance mystique* de sa chère Eglise »² ; puisque la grâce justifiante, dans l'âme du Sauveur, est la grâce du Fils naturel et subsistant et qu'elle peut nous rendre fils d'adoption, on peut dire, à la fois qu'elle est subsistante et adoptante et, dès lors, « on voit plus clair que le jour comment est-ce que, par la grâce, Jésus est la subsistance de son corps mystique, et comment est-ce que, par les liaisons de cette grâce qui découle de lui en qualité de chef, nous sommes unis comme membres dépendants au membre principal pour ne faire en lui qu'une personne mystique, et, avec Jésus, ne faire qu'un *seul Jésus mystiquement* »³ ; Jésus, par la grâce de plénitude qu'il répand en nos âmes « communique sa subsistance mystique à tout le composé »⁴ ; « quoique les fidèles soient, quant à leurs personnes naturelles, de diverses nations, d'humeurs différentes, de conditions inégales et de sexes incompatibles, depuis pourtant qu'ils participent à l'infinité de la subsistance divine en laquelle ils sont reçus, ils contractent une admirable imitation de la grandeur du chef duquel ils sont faits les membres... Ils sont tous de même condition avec lui comme tous les membres d'un corps naturel sont de même condition avec leur chef »⁵.

¹ Ibid., p. 21-22.

² Ibid., p. 28.

³ Ibid., p. 30. — Notons que I Cor., XII, 27, signifie : « Vous êtes le corps du Christ et chacun individuellement ses membres », et non pas : « Vous êtes le corps du Christ et les membres d'un membre » comme traduit la Vulgate, qui lit *μέλους* au lieu de *μέρους* ; à proprement parler, le Christ est plus qu'un membre, il est tête.

⁴ Ibid., p. 37.

⁵ Ibid., p. 39. Chardon reprend ici ces supérieurs qui « sans considérer le rang que ceux qui se sont soumis à leurs directions occupent sous leur adorable chef, et sans faire réflexion sur la fin de leurs directions qui sont pour produire, accroître et perfectionner le Jésus mystique, tiennent toujours les yeux arrêtés sur leur autorité ; ils ne se prennent garde qu'ils ne sont point supérieurs pour confondre les autres et pour les abattre, mais qu'ils ont été honorés de la prééminence au-dessus de leurs inférieurs afin de les exalter et pour les élever à une condition au-dessus de la nature, qui appartient à un ordre divin ». Chardon veut que les supérieurs touchent les membres du corps mystique avec la dévotion que la Vierge « apportait quand elle osait toucher les membres délicats de son cher enfant, lorsqu'il le fallait agencer en son maillot, le vêtir, lui remuer les bras et les jambes et rendre tous les autres devoirs nécessaires à la faiblesse où l'amour l'avait réduit » ; en sorte que « les supérieurs ne se considéreront plus avec leurs inférieurs, ni leurs inférieurs avec leurs semblables, que dedans l'égalité ou l'unité que fait la charité en cette union ravissante avec Jésus-Christ, qui en qualité de chef n'a traité ses membres mystiques qu'avec les plus chères douceurs de l'amour, tandis qu'il s'en est réservé les plus pressantes douleurs. » Ibid., pp. 43-44.

Il faudra cependant faire ici deux remarques. En premier lieu, nous l'avons déjà dit, le nom de personne ne saurait convenir à l'Eglise comme il convient à une personne humaine. Il est en même temps trop fort et trop faible. Trop fort: car chaque personne humaine est un tout physique, substantiel, incommunicable dans la ligne de sa constitution ontologique; tandis que l'Eglise est un tout moral, accidentel, unissant en elle d'innombrables personnes physiques¹. Et pourtant trop faible: car la personne humaine appartient à l'ordre naturel, tandis que l'Eglise est un tout qui relève de la grâce. On dira donc, tout d'abord, que l'Eglise est une personne « mystique », pour signifier à la fois les atténuations et les accroissements moyennant lesquels le mot de personne lui devient applicable. La seconde remarque concerne la manière différente dont le nom de personne convient d'une part au Christ seul, et d'autre part au Christ total. Le Christ seul est Fils de Dieu par nature, il est uni substantiellement, hypostatiquement, dans la ligne de l'être, au Verbe de Dieu. Les membres du Christ, au contraire, sont enfants de Dieu par adoption, ils sont unis à la divinité accidentellement, par grâce, dans la ligne de l'opération surnaturelle. Quand donc on proclamera que le Christ total est une seule personne, ce ne sera d'aucune manière pour étendre l'union hypostatique jusqu'au corps et jusqu'aux membres du Christ. On dira donc qu'à la différence du Christ seul, qui est une personne au sens le plus strict, le Christ total est une personne au sens relâché, c'est-à-dire une personne « mystique ».

Concluons que, sans l'incarnation, l'humanité n'eût jamais été appelée à la merveilleuse dignité de ne faire, avec le Christ lui-même, qu'une seule personne mystique; de se fondre en quelque sorte en lui pour n'être plus avec lui qu'une seule et même réalité, suivant un beau texte du pape saint Léon le Grand: « Il n'y a pas de doute, mes bien-aimés, la nature humaine a été admise, par le Fils de Dieu, à une telle union, que le Christ est un et le même non seulement dans cet homme qui est le premier-né de toute créature (Col., 1, 15), mais encore dans tous ses saints; et qu'on ne peut plus séparer ni la tête des membres, ni les membres de la tête. Et bien que Dieu ne soit tout en tous (I Cor., xv, 28) que dans la vie éternelle et non pas dans la vie présente, cependant, ici-bas déjà, il habite indivisément son temple qui est l'Eglise selon la promesse qu'il lui a faite en disant: Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du temps (Mt., xxviii, 20). Paroles auxquelles l'apôtre fait écho en disant: Il est la tête du corps de l'Eglise, le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il tienne, lui la première place, car Dieu a voulu faire habiter en lui toute la plénitude (des grâces) et réconcilier par lui toutes choses avec lui-même... (Col., 1, 18-20) »².

¹ On peut entendre le mot personne, dit TURRECREMATA, soit *proprement ou naturellement* soit *mystiquement* pour désigner l'Eglise, qui rassemble de nombreuses personnes naturelles dans une unité mystique ou figurative, c'est-à-dire pareille à l'unité qui assemble entre eux, dans le corps humain, la tête et le corps. *Summa de Ecclesia*, lib. I, cap. 65, p. 76 b.

² *Sermo LXIII*, cap. 3; P. L., t. LIV, col. 355.

8. *Intercommunication des propriétés du Christ et de son corps.*

1. L'union hypostatique, à savoir l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne individuelle ou physique du Christ, est à la base de ce que les théologiens appellent, d'une façon stricte, l'intercommunication des propriétés (*communicatio idiomatum*), c'est-à-dire à la base du mystérieux échange qui permet d'une part, d'attribuer au Christ, pourtant vrai Dieu, les propriétés *humaines*, en disant, avec saint Paul, que le Fils de Dieu a été livré à la mort (Rom., VIII, 32), ou que le Seigneur de gloire a été crucifié (I Cor., II, 8); et, d'autre part, d'attribuer au Christ, pourtant vrai homme, les propriétés *divines*, en disant, avec saint Jean, qu'il était avant qu'Abraham fût (Jean, VIII, 58); ou peut-être même, avec saint Jude, qu'il a sauvé son peuple d'Égypte et châtié les anges coupables¹.

2. Pareillement, et c'est le sujet qui nous occupe ici, le lien puissant qui assemble entre eux, pour une même communauté de vie, dans l'unité d'une même personne mystique, le Christ et son corps, est à la base d'un autre échange de propriétés, d'une seconde *communicatio idiomatum*, entendue cette fois d'une façon plus large, en vertu de laquelle, d'une part, les infirmités de notre chair, dans la mesure où elles sont compatibles avec sa sainteté infinie, passent au Verbe qui, comme nous venons de le dire, naît, souffre et meurt; et, d'autre part, les grandeurs du Verbe, dans la mesure où elles peuvent être participées par la créature, passent en nous et jusqu'à notre propre chair, afin qu'elle soit un jour glorieuse et incorruptible.

Personne n'aura affirmé ce mystère avec plus de force que saint Athanase, disant, dans un passage déjà cité, que « désormais, la chair n'est plus chose terrestre, qu'elle est elle-même faite Verbe, *verbifiée*, à cause du Verbe de Dieu qui pour nous s'est fait chair »². Le Verbe, étant Fils de Dieu (par nature), le premier des privilèges qu'il nous communiquera sera de nous rendre, nous aussi, fils de Dieu (par adoption). Comment, en effet, les hommes « pourraient-ils devenir des fils, alors qu'ils ne sont par nature que des créatures, s'ils ne recevaient l'Esprit de celui qui est Fils par nature et en vérité? Aussi le Verbe s'est-il fait chair pour rendre l'homme capable de divinité... Il est donc manifeste que nous ne sommes pas, nous, fils par nature, mais bien le Fils, qui est en nous; et que Dieu, par nature, est Père non pas de nous, mais de ce Verbe qui est en nous, en qui et par qui nous crions: Abba, Père. En conséquence, ce sont ceux en qui le Père voit son propre Fils, qu'il appelle fils, en disant: Je [vous] ai engendrés »³. Ceux donc qui n'étaient pas fils, deviennent fils. De périssables, ils deviennent impérissables: « Car il convenait que la chair, de soi corruptible, ne fût pas laissée à

¹ Jude, 5. Mais il est plus probable qu'il faille lire « le Seigneur », au lieu de « Jésus »; cf. Joseph CHAINE, *Les épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 300.

² *III Contra Arianos*, n° 33; P. G., t. XXVI, col. 396.

³ *II Contra Arianos*, n° 59; Ibid., col. 273.

sa propre condition mortelle, mais qu'en la revêtant, le Verbe la rendit incorruptible: à la façon dont le Verbe, venant dans notre corps, a mimé notre manière d'être, ainsi, en le recevant, nous participons à l'immortalité qui est en lui »¹. De terrestres, ils deviennent célestes: « Si les œuvres de la divinité du Verbe ne s'étaient pas effectuées à travers son corps, l'homme n'eût pas été divinisé; inversement, si les infirmités de la chair n'avaient pas été celles du Verbe, l'homme n'eût pas été totalement délivré... Mais depuis que le Verbe s'est fait chair, faisant siennes les infirmités de la chair, celles-ci ne touchent même plus le corps, à cause du Verbe qui est venu en lui; elles sont abolies par lui. Les hommes ne restent plus, à cause de leurs passions, assujettis au péché et à la mort; mais, ressuscités selon la puissance du Verbe, ils demeurent pour toujours immortels et incorruptibles. Quand sa chair naît de la Mère de Dieu, Marie, on dit que c'est lui qui naît, mais il est bien plutôt la cause de toutes les naissances à l'être; il transporte en lui notre manière de naître, afin que nous ne soyons plus de la simple terre retournant à la terre, mais qu'attachés au Verbe du ciel, nous soyons par lui conduits au ciel »². De malheureux, ils deviennent heureux: « Sa passion est notre impassibilité, sa mort notre immortalité, ses larmes notre joie, sa sépulture notre résurrection, son baptême notre sanctification..., son ignominie notre gloire..., sa descente notre ascension »³. D'infirmes, écrit semblablement saint Grégoire de Nysse, ils deviennent forts: « Nous disons que Dieu le Fils unique..., a ramené lui-même la nature humaine à la vie immortelle, grâce à l'homme en qui il a habité, prenant sur lui tout l'humain et mêlant sa vertu vivifiante à notre nature mortelle et périssable. Par ce mélange, il a transformé notre mortalité en grâce et en force vives. C'est en cela que consiste pour nous le mystère concernant la chair du Seigneur, que l'immuable vient dans le muable, pour l'améliorer et le relever, dissipant la malice inhérente à notre condition muable, l'écartant de notre nature et faisant périr le mal en lui »⁴. Saint Paul lui-même, anticipant sur nos destinées et voyant déjà l'avenir dans le présent, l'actuel dans le virtuel, l'au delà dans l'ici-bas, avait dit que « nous étions par nature enfants de colère », mais que Dieu « à cause de l'amour innombrable dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par nos offenses, nous a vivifiés conjointement avec le Christ, ressuscités avec lui, et fait asseoir avec lui dans les cieux en Jésus-Christ » (Ephés., II, 5-6). Et Chardon, plus tard, écrira qu'à raison de sa subsistance mystique que Jésus nous communique en la grâce, « laquelle nous unit à lui comme membres d'un corps à notre chef, sa vie devient notre vie, son Esprit est l'Esprit de notre esprit, et ses mérites commencent de nous appartenir; et pendant qu'il a faim et qu'il a soif avec nous

¹ *III Contra Arianos*, n° 57; *Ibid.*, col. 444.

² *III Contra Arianos*, n° 33; col. 393 et 396.

³ *De incarnatione*, n° 5; col. 992.

⁴ *Contra Eunomium*, lib. V; P. G., t. XLV col. 700.

et s'approprie nos autres misères, nous ressuscitons et prenons séance en lui dedans les cieux, et nous nous revêtons de sa gloire »¹.

Si le Verbe est venu s'unir à notre chair passible assez intimement pour pouvoir l'attirer un jour dans la société de sa vie glorieuse, c'est qu'il ne fait, déjà maintenant, qu'une seule chose en quelque sorte avec elle, à tel point que *toutes* les souffrances humaines sont *appelées* à devenir ses propres souffrances. Elles le deviennent *effectivement* de deux manières distinctes, mais c'est chaque fois par la divine magie de la grâce et de la charité :

1° Tout d'abord, les souffrances humaines deviennent les souffrances mêmes du Christ par la propre charité de celui qui les supporte. C'est la pensée constante de saint Paul qu'il faut, dans la charité, souffrir avec le Christ, si l'on veut être glorifié avec lui (Rom., VIII, 17), qu'il faut achever en soi ce qui manque encore aux souffrances du Christ (Col., I, 24), que le Christ doit vivre en nous (Gal., II, 20). Conformément à cette doctrine, saint Augustin nous montrera le Christ tout à la fois présent par lui-même dans le ciel et par ses membres sur la terre : « Voyez, mes frères, la dilection de notre chef. Il est déjà dans le ciel et cependant il souffre ici-bas tant que souffre ici-bas l'Eglise. Ici-bas le Christ a faim, il a soif, il est nu, il est étranger, il est malade, il est en prison ; car tout ce que souffre ici-bas son corps, il a dit le souffrir lui-même... Considérons notre propre corps : la tête est en haut, les pieds à terre ; et pourtant si, pressé dans la foule, on te marche sur le pied, n'est-ce pas la tête qui crie : Tu me piétines !... Ainsi le Christ, notre tête, que personne ne piétine plus, pourra dire néanmoins aux uns : J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger. Et aux autres : J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger »². D'où la règle d'interprétation, donnée par Tyconius et que saint Augustin fait sienne³, suivant laquelle certaines paroles de l'Ecriture, dites du Christ, concerneraient son corps c'est-à-dire l'Eglise, et d'autres au contraire, dites de l'Eglise, concerneraient sa tête, c'est-à-dire le Christ ; par exemple, « pourquoi ne pas surprendre le cri du corps sur la bouche du chef ? L'Eglise souffrait en lui quand il souffrait pour elle. De même, il souffre à son tour en elle lorsqu'elle souffre pour lui. Car nous avons entendu tout à l'heure le cri de l'Eglise, souffrant dans son Christ : *Mon Dieu, mon Dieu, regarde vers moi, pourquoi m'as-tu abandonné ; le cri de mes péchés éloigne de moi le salut ;* et maintenant nous entendons le cri du Christ, souffrant dans son Eglise : *Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?* »⁴ Ainsi les souffrances des membres vivants du Christ deviennent pleinement les souffrances du Christ.

¹ *La croix de Jésus*, p. 32. — C'est à propos de Ephés., II, 6, que saint Jean Damascène note que « si nous disons que notre nature est ressuscitée des morts, est montée dans les cieux, est assise à la droite du Père, ce n'est pas que toutes les personnes humaines soient déjà ressuscitées pour siéger à la droite du Père, c'est parce que notre nature entière (en tous ses sujets) ressuscitera dans celle du Christ. » *De fide orthodoxa*, lib. III, cap. 6 ; P. G., t. XCIV, col. 1008.

² *Sermo CXXXVII*, n°s 1 et 2.

³ *De doctrina christiana*, lib. III, n° 44.

⁴ *Epist. CXL*, n° 18. Selon L. DESNOYERS, le début du Ps. XXII devrait se rendre : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné loin de ma délivrance, cause de mon rugissement ». *Les Psaumes*, Paris, 1935, p. 109.

2° Il faut étendre ces vues et ajouter que les souffrances humaines deviennent les souffrances du Christ d'une autre manière, à savoir par la charité de celui qui les pense. La souffrance, toute souffrance humaine, toute souffrance d'une créature rachetée par le sang du Christ est de telle nature qu'elle resplendit comme une perle au soleil, dès qu'elle est touchée par la charité théologale, et qu'elle devient, pour ceux qui la touchent ainsi, pareille en quelque sorte aux stigmates du Sauveur. Peu importe alors la disposition d'âme de celui qui souffre, qu'il soit pécheur obstiné, criminel, hérésiarque, athée, blasphémateur, et que cette souffrance ne soit pas bonne spirituellement pour lui ; il suffit qu'elle soit humaine pour qu'aux yeux du chrétien elle devienne la souffrance du Christ et qu'il désire la soulager comme il désirerait soulager la souffrance du Christ. La charité chrétienne tout en se portant avec ordre à ses divers objets, n'est donc pas limitée à la souffrance des seuls chrétiens ; elle s'étend à la souffrance de tous les hommes, qui sont tous chrétiens en acte ou en puissance. Est-ce que le Sauveur n'a pas guéri, parmi les dix lépreux, un Samaritain, c'est-à-dire un étranger et un hérétique (Luc, xvii, 16), est-ce qu'il n'a pas promis l'eau de la vie d'abord à une femme samaritaine (Jean, iv, 7), est-ce qu'il n'a pas, comme le bon Samaritain, pensé des plaies qui lui étaient étrangères (Luc, x, 33) ?

Ainsi, les souffrances des membres du Christ en puissance sont, à leur tour et d'une certaine manière, les souffrances du Christ. Et quand saint Augustin écrit, à propos de Marie donnant ses cheveux : « Si tu as du superflu, donne-le aux pauvres ; alors tu auras essuyé les pieds du Seigneur... Pour toi, il est superflu, mais pour les pieds du Seigneur il est nécessaire ; car, sur la terre, les pieds du Seigneur sont peut-être dans l'indigence »¹, cela vaut de tous les pauvres. En droit, tous les pauvres du monde sont le bien de l'Eglise.

3. En un premier sens, la translation des propriétés, la *communicatio idiomatum*, concernait le Christ individuel. En un second sens, plus relâché, elle concernait le Christ mystique. Enfin, en un troisième sens, cette fois impropre, elle permettra d'attribuer au Christ, individuel ou mystique, des tares qui ne sauraient lui convenir en propre². C'est ainsi que saint Paul écrit que « le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu pour nous malédiction..., afin que la bénédiction d'Abraham parvint aux

¹ In Joan. Evang., tract. 50, n° 6.

² C'est la première et la troisième *communicatio idiomatum* que saint Jean Damascène décrit dans le *De fide orthodoxa*, lib. III, cap. 25 : « Il faut savoir qu'il y a deux sortes d'attributions : l'une physique et essentielle, l'autre figurée (*προσωπική*) et relative. Selon celle qui est physique et essentielle, le Seigneur a pris pour l'amour des hommes notre nature et ce qui tient à notre nature : en réalité et en vérité, il s'est fait homme et il a expérimenté les choses de notre nature. Selon celle qui est figurée et relative, je peux, par miséricorde ou par charité, revêtir le personnage d'un autre et prononcer en son nom des paroles qui, à proprement parler, ne me concernent pas ; c'est ainsi que le Seigneur a pris sur lui la malédiction et l'abandon qui pesaient sur nous et ces choses qui ne lui sont pas naturelles : non qu'il soit ni qu'il ait été maudit ou abandonné, mais parce qu'il a revêtu notre personnage et pris rang parmi nous. C'est en ce sens qu'il a été fait pour nous malédiction. » P. G., t. XCIV, col. 1093.

Gentils en Jésus-Christ, et que nous regussions la promesse de l'Esprit par la foi » (Gal., III, 13-14) ; ou encore : « Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait pour nous péché, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui. » (II Cor., V, 21). On pourra dire, d'une manière semblable, que l'Eglise, en tant qu'elle doit continuer d'expier, d'âge en âge, pour les fautes de l'humanité qui lui est contemporaine, paraît comme prendre sur elle la malédiction des hommes, en vue de leur donner en échange la bénédiction de Dieu ; et qu'elle est faite, en quelque sorte, péché pour le monde, afin que le monde devienne dans la même mesure justice pour Dieu. Saint Paul ayant écrit qu'il souhaitait lui-même être anathème par rapport au Christ pour ses frères (Rom., IX, 3), comment l'écho de ce cri de douleur pourrait-il cesser de retentir à travers les siècles au fond du cœur de l'Eglise et de ses plus grands saints ?

Ainsi, d'une part, le Verbe a voulu prendre notre humanité, nos infirmités, nos souffrances, notre mort, et bien qu'il n'ait pas, à parler proprement, pris notre péché (Hébr., IV, 15), cependant il a pris sur lui le poids de la catastrophe déclenchée par le péché (Jean, I, 29 ; Isaïe, LIII, 5). Et d'autre part, en échange, et pour autant qu'elle est communicable, il a voulu nous donner sa divinité. C'est la doctrine, déjà signalée, de la divinisation, chère aux Pères grecs dès le principe, et qui leur permettait d'insister avec une grande force sur l'aspect collectif de l'incarnation : « L'homme n'eût jamais été divinisé, disait saint Athanase, si celui qui est par nature, en vérité, en propre, le Verbe du Père, ne fût devenu chair ; c'est pourquoi l'union s'est faite de celui qui est Dieu par nature à celui qui est homme par nature, afin d'assurer sa délivrance et sa divinisation »¹. Et saint Grégoire de Nazianze : « Devenons comme le Christ, puisque le Christ est devenu comme nous ; devenons Dieu à cause de lui, puisqu'il est devenu homme à cause de nous »². Pareillement, saint Cyrille d'Alexandrie : « Le Verbe, Fils unique de Dieu, est devenu semblable à nous, afin que nous devinssions semblables à lui, autant qu'il était possible à la nature et autant que l'exigeait, pour ainsi parler, la restauration de l'ordre de la grâce. Il s'est abaissé, pour élever à sa propre hauteur ce qui par nature était bas... Il est devenu pareil à nous, à savoir un homme, afin que nous devinssions pareils à lui, à savoir des dieux et des fils »³. Il est clair que l'incarnation est le principe d'une rénovation, d'une restauration, d'une réconciliation, d'une récapitulation de l'univers dans le Christ ; c'est tout cela que signifie le mot d'Eglise.

CHARLES JOURNET

¹ *II Contra Arianos*, n° 70 ; P. G., t. XXVI, col. 296.

² *Oratio I*, n° 5 ; P. G., t. XXXV, col. 398.

³ *In Joann. Evang.*, lib. XII, cap. 1 ; P. G., t. LXXIV, col. 700.

Bibliographies

ALBERT BÉGUIN et PIERRE THÉVENAZ, *Henri Bergson, Essais et témoignages inédits*, A la Baconnière, Neuchâtel, 1941, 380 pages. — A. D. SERTILLANGES, O. P., *Avec Henri Bergson*, Gallimard, 1941, 60 pages; *Henri Bergson et le catholicisme*, Flammarion, 1941, 150 pages.

Henri Bergson est mort sans avoir reçu le baptême, contrairement à ce que nous avions annoncé dans le dernier numéro de *Nova*. M^{me} Bergson a fait connaître les quelques lignes de son testament daté du 8 février 1937, qui touchent à ce point: « *Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti, si je n'avais vu se préparer depuis des années la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés. Mais j'espère qu'un prêtre catholique voudra bien, si le cardinal archevêque de Paris l'y autorise, venir dire des prières à mes obsèques...* ». Pourtant deux choses sont certaines, et précisément elles sont essentielles. Tout d'abord, c'est que Bergson a vu grandir jusqu'à la fin, devant le regard de son âme, la vérité de l'Eglise catholique. Ensuite, c'est qu'il n'est demeuré sur le seuil que pour des raisons de conscience, dont la noblesse ne peut faire de doute pour personne. Autant qu'il est possible aux hommes de préjuger d'une sentence qui ne relève que de Dieu, nous pouvons dire qu'il était de ces brebis du Christ qui ne sont pas encore visiblement dans la bergerie, qu'il appartenait réellement à l'Eglise par le désir et par l'ascension de toute sa vie. Si l'on veut deviner le chemin qu'il avait fait depuis les *Deux sources*, depuis même son testament, pour monter à la rencontre de l'Eglise, qu'on lise la plaquette où Sertillanges raconte comment il eut le bonheur de rendre Bergson attentif à la nature du mystère de l'Eglise. On trouvera aussi plusieurs mots révélateurs dans l'ouvrage où MM. A. Béguin et P. Thévenaz ont rassemblé les témoignages d'une quarantaine d'auteurs sur l'œuvre, l'influence et la personne de Bergson, et qui représente de ce chef un document du plus haut intérêt.

Dans la paix que pouvait seule nous donner cette révélation posthume de l'ascension de Berg-

son vers la vérité catholique, nous avons voulu relire les *Deux sources*, dont le texte est trop souvent ambigu, et jamais la distinction, faite par Maritain dans son beau livre sur *La philosophie bergsonienne*, entre « bergsonisme de fait » et « bergsonisme d'intention » ne nous est apparue dans une plus forte lumière. Sur le bergsonisme d'intention, nous sommes plus au clair que jamais; sur le bergsonisme de fait, rien n'est changé de l'impression fondamentale que nous avions gardée; même en tenant compte du fait que le grand livre de Bergson n'a voulu exprimer qu'un minimum, et qu'il a été écrit, comme le dit spirituellement un de nos amis, « pour être compris par M. Brunschvicg ».

Ce qui nous frappe par-dessus tout, c'est que l'idée-mère, l'intuition originelle du bergsonisme ait pu recéler en elle, avec tant de vérités palpitantes, de si foncières erreurs. On passe constamment, en lisant ce beau livre, de l'admiration au regret, et l'on ne cesse d'être déconcerté que lorsqu'on a pris le parti de considérer Bergson comme un philosophe de génie qui aurait renoncé volontairement à l'emploi du moyen de connaître le plus essentiel à la philosophie, à savoir à la connaissance de l'intelligence spéculative. Ce penseur, qui est un psychologue merveilleux, un moraliste pénétrant, et que soulève un élan spirituel qui l'apparente, j'ose le dire, je sais que c'est un bien grand éloge, à saint Augustin (qu'on regrette tant qu'il n'ait pas mieux connu), n'a cependant pas le sens de l'être. Il ressemble à la petite fille aveugle qui voulait jouer « à voir » et qui, en raison de son extraordinaire sensibilité, — semblable à la *Pensée* du Père humilié — retrouvait, par ses voies à elles, étant assurée de les voir, toutes les choses que la lumière nous révèle. Il écrit sur l'esprit de Socrate une page vraiment immortelle; et il en écrit une autre sur Platon, dont il déclare pourtant à Sertillanges qu'il est « adorable », qui est du plus naïf et du plus décevant des sensualismes. Il a des réussites prodigieuses. Elles sont trop nombreuses pour être signalées ici, nous le disons à sa gloire. Elles tiennent en partie à un sens inné du mouvement de la vie, et à une perception aiguë de toutes les formes de la contingence. Mais il a des échecs irrémédiables, dissimulés parfois sous le prestige de ses réussites. Pour en triompher, il lui faudrait renoncer non pas

certaines à son élan, mais à son système. Je n'en signale que deux, mais qui se tiennent à la clef de voûte de son livre. Le mysticisme est défini nécessairement comme un fruit de la terre, au lieu d'être défini comme un souffle du ciel. Et le Christ apparaît nécessairement comme un résultat commun du mouvement ascensionnel de la vie, au lieu d'apparaître comme l'unique point de récapitulation de tout l'univers. D'autres notions essentielles, sont absentes ou manquées. Mais nous savons où les trouver, et ce que nous tenons à dire ici, c'est notre reconnaissance pour tout ce qu'il y a de lumières éparses dans les *Deux sources*.
Charles Journet.

LÉON SAVARY, *Le Fardeau léger*. Attinger, Neuchâtel et Paris, s. d.

On peut discuter le choix des conjonctures concrètes opéré par M. Savary pour illustrer le drame du jeune prêtre. Mais on doit reconnaître que son évocation de ce conflit psychologique et moral ne manque pas d'envergure. Et on veut le féliciter ayant fait un choix délicat, d'avoir eu l'intelligence et la maîtrise de traiter son sujet avec cette parfaite dignité dont l'absence nous eût peiné.

Et pourtant déchoir est plus facile. Plus facile pour l'homme, fût-il prêtre, et pour son peintre. L'un dans sa conduite, l'autre dans son art, ils n'auraient eu qu'à suivre la pente du moindre effort. Ils se montrent ici à la hauteur l'un de l'autre. Louée en soit la chartreuse, aisée à reconnaître, d'où émane pour l'un — et peut-être pour l'autre — la force de la fidélité à leur destin respectif.

La chose est d'autant plus notable que la verve caustique de M. Savary n'épargne, en somme, aucune de ses créatures, hormis Irène. Le cas est assez curieux de ce romancier qui crée des personnages pour les cribler de son ironie, M. Savary n'a rien de l'aveugle tendresse de la mère hibou pour ses rejetons. Il sonne la charge à fond au « père » Lehuicheur; il claque son fouet sur les hôtes qui hantent le salon Cerbuis. Ni Raymond, ni la séquelle d'abbés qui circulent au second plan, ni même Denis n'échappent entièrement à sa « blague », malgré une évidente sympathie.

Cette alternance de traits satiriques et d'hu-

maine compréhension compose le charme complexe de ce roman. Plus s'atténuera le premier élément en faveur du second, plus les romans de M. Savary mériteront de s'appeler romans. Mais là se noue peut-être un autre drame, le drame du critique qui se fait compositeur.

Il faut bien, pour rester dans le ton, clore en taquinant un brin l'auteur, qui se gausse lui-même des personnages de son invention, de sa pure invention. Souhaitons-lui, par exemple, que son lecteur ignore assez l'histoire d'Israël pour ne pas être surpris de voir qualifier de « sadducéens » (p. 36) des canonistes à cheval sur... leurs canons. Et qu'il nous permette de rire de sa lourde charge contre les cinq « voies » thomistes qui prouvent l'existence de Dieu (p. 86). Vraiment, M. Savary n'est pas mûr pour les duels théologiques. Aurons-nous l'astuce de le renvoyer aux *Provinciales* ? Non. Il sait combien nous préférons relire avec lui ses dernières pages dont nous avons aimé la sérénité.
Léon Barbey.

LÉON SAVARY, *Le Cordon d'argent*. Roman, Attinger.

De ce roman-là, personne ne s'avisera de reprocher à son auteur le choix du sujet. Tout un roman consacré à l'amitié, aux amitiés, aux nuances les plus diverses de l'amitié chez un groupe d'étudiants, à partir de la camaraderie jusqu'à l'affection fraternelle, à une intimité digne de Montaigne et de La Boétie. Sujet rare, en somme, dans notre littérature. *Les Copains*, de Jules Romains, parfois Duhamel, chez nous Willy Prestres avec sa *Bohème escholière*... on est vite arrêté dans ses citations. Sujet délicat qui permet à Léon Savary d'épanouir un aspect de son tempérament littéraire avec une ampleur inaccoutumée. Je crois bien que c'est la première fois que je me suis senti ému, vraiment remué, par un livre de Savary. Il savait jusqu'ici amener le sourire, le sourire ironique, il plaisait par son style épuré. Il n'a pas perdu ce don. Mais le voilà maintenant qui touche, qui attendrit, qui saisit. Double raison de se réjouir d'un talent qui s'enrichit de la sorte, quand il y parvient en un temps ou trop d'hommes mettent leur point d'honneur à oser être durs.
Léon Barbey.

