NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

CHARLES JOURNET • *Antisémitisme* 225

ALBERT BÉGUIN • *La prière de Péguy* . . . 232

BONIVARD • Reproduction et traduction d'un autographe 278

FRANCIS THOMPSON • *Le Limier du ciel*, Poème présenté et traduit par Francis Benett . . 280

PERICLE PATOCCHI • *Poèmes*. 292

CHARLES JOURNET • *L'Eglise, prémices de l'univers rassemblé dans le Christ* (II) . . . 294

E. DOMINIQUE • *La peinture murale de Maurice Barraud à Schwyz* 330

BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de *Jacques Maritain, Oscar Cullmann, Liebmann Hersch, Gilbert Troillet, Albert Ciana, Albert Béguin, etc.* 332

XVI^ME ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1941

ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

Antisémitisme

Si le chrétien a dépassé ce qui n'était qu'une étape préparatoire dans le plan divin, il n'est pas séparé. Pas plus que l'âge adulte n'est étranger à l'adolescence antérieure. Le chrétien est l'enfant de la promesse faite à Abraham ; spirituellement il est le fils d'une immense tradition religieuse qui va du grand patriarche au Christ et à l'Eglise. J. Chaine.

Est-ce un devoir, pour les catholiques de porter un jugement sur l'antisémitisme, de s'élever contre lui, de le dénoncer comme en conscience intolérable?

Si oui, et si, pouvant parler — et on le peut toujours —, ils se taisaient à l'heure où se joue dans le monde la plus inhumaine, la plus atroce des tragédies qu'ait jamais déchaînées l'antisémitisme, il est clair qu'ils trahiraient à la fois leur conscience, leur Eglise et Celui dont elle est le Corps.

Il n'y a pas que la manière cynique de trahir. Il y a la manière honteuse de ceux qui donnent dans l'antisémitisme de peur que la persécution ne s'abatte sur eux : le mot d'honneur leur remplit la bouche, mais ils ont mauvaise conscience. Et il y la manière casuiste, la manière pharisaïque de ceux qui excusent leur violence en prétextant que le problème juif est bien trop embrouillé pour qu'ils puissent en démêler les fils. Et, sans aucun doute, le problème juif est complexe, les solutions en sont difficiles : appuyés sur la révélation divine, nous dirons même, nous, catholiques, que la solution, *la vraie, est impossible autrement que par ce que l'apôtre appelle leur « réintégration », leur «réassomption» (Rom., XI, 15). Mais est-il besoin d'entrevoir toutes les réponses à une question pratique, avant d'écarter d'emblée les façons manifestement immorales de la résoudre? et depuis quand les problèmes cruciaux soulevés par l'existence d'un peuple, autorisent-ils la suppression de ce peuple?*

Posons donc, à nouveau, la question du début : est-ce un devoir pour les catholiques de s'élever contre l'antisémitisme ?

* * *

Dans un décret du 25 mars 1928, porté en vue de dissoudre l'association des «Amis d'Israël», qui avait dévié de ses fins premières, la S. Congrégation du Saint-Office déclare :

« *L'Eglise catholique a toujours eu coutume de prier pour le peuple juif, qui fut le dépositaire des promesses divines jusqu'à Jésus-Christ, malgré l'aveuglement continuel de ce peuple, bien plus, à cause de cet aveuglement. Avec quelle charité le Siège Apostolique n'a-t-il pas protégé le même peuple contre des vexations injustes ! Parce qu'il réprouve toutes les haines et toutes les animosités entre les peuples, il condamne au plus haut point la haine contre le peuple autrefois choisi par Dieu, cette haine qu'aujourd'hui l'on a coutume de désigner communément par le mot d'antisémitisme*, ita vel maxime damnat odium adversus populum olim a Deo electum, odium nempe illud, quod vulgo antisemitismi nomine nunc significari solet »[1].

Plus tard, le 6 septembre 1938, dans une allocution aux dirigeants de la radio catholique belge, rapportée dans les journaux belges du 14 et du 15 septembre, Pie XI, laissant, comme il en avait coutume, parler ouvertement son cœur, prit occasion du Missel qu'on venait de lui offrir, pour lire, dans le canon, le passage où l'Eglise supplie Dieu de recevoir avec bonté le sacrifice de la loi nouvelle, comme jadis les sacrifices d'Abel, d'Abraham, de Mechisédech, et il ajouta :

« *Sacrifice d'Abel, sacrifice d'Abraham, sacrifice de Melchisédech. En trois traits, en trois lignes, en trois pas, toute l'histoire religieuse de l'humanité. Sacrifice d'Abel : l'époque adamique. Sacrifice d'Abraham : l'époque de la religion et de l'histoire prodigieuse d'Israël. Sacrifice de Melchisédech : annonce de la religion et de l'époque chrétiennes.*

« *Texte grandiose. Chaque fois que nous le lisons, nous sommes saisis par une émotion irrésistible.*

« Sacrificium patriarchae nostri Abrahae. *Remarquez qu'Abraham est appelé notre patriarche, notre ancêtre.*

« *L'antisémitisme n'est pas compatible avec la pensée et avec la réalité sublimes qui sont exprimées dans ce texte. C'est un mouvement antipathique, un mouvement auquel nous ne pouvons, nous chrétiens, avoir aucune part* ».

Le pape cite alors saint Paul : « Les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance... à savoir le Christ » (Gal., III, 16). Et il continue :

« *Par le Christ et dans le Christ, nous sommes de la descendance spirituelle d'Abraham.*

[1] *Doc. cath.*, 1928, col. 1077.

« Non, il n'est pas possible aux chrétiens de participer à l'antisémitisme. Nous reconnaissons à quiconque le droit de se défendre, de prendre les moyens de se protéger contre tout ce qui menace ses intérêts légitimes. Mais l'antisémitisme est inadmissible. Nous sommes spirituellement des sémites » [1].

A cette plus haute voix, de nombreuses voix d'évêques devaient répondre. Citons, au hasard, ces paroles du cardinal Verdier, archevêque de Paris, du 17 novembre de la même année :

« Tout près de nous, au nom des droits de la race, des milliers et des milliers d'hommes sont traqués comme des bêtes fauves, dépouillés de leurs biens, véritables parias qui cherchent en vain au sein de la civilisation un asile et un morceau de pain...

« Plus que jamais, attachons-nous à ces idées de fraternité universelle, de sage liberté, de respect pour tout ce qui est humain et de prédilection pour les membres souffrants de la grande famille humaine. C'est la vraie civilisation, la civilisation chrétienne, la nôtre » [2].

Et ces lignes du cardinal Cerejeira, patriarche de Lisbonne, datées du 18 novembre 1938 :

« Parce que le catholicisme vivant ne peut être un catholicisme muet — c'est-à-dire une foi qui n'éclairerait pas l'homme, une vie divine qui ne le transfigurerait pas et ne l'ennoblirait pas dans toute son activité—, il est nécessairement incompatible avec toute entreprise de déchristianisation de la vie...

« Il ne peut pas ne pas dénoncer l'erreur du culte païen de la force, de l'ambition, de la violence, de la dureté, de la haine — dont le monde indigné vient d'avoir un cruel exemple dans les ignominieuses vexations infligées aux juifs —, comme opposée à l'esprit du Christ...

« Tout cela n'est pas du catholicisme politique, c'est simplement du catholicisme » [3].

* * *

Le cardinal de Lisbonne vient de toucher à l'essence de l'antisémitisme. C'est un esprit de haine.

L'esprit de haine n'a pas droit de cité dans le christianisme. Antisémitisme ou christianisme : il faut choisir.

---

[1] *Doc. cath.*, 1938, col. 1460.
[2] *Doc. cath.*, 1938, col. 1496 et 1497.
[3] *Doc. cath.*, 1938, col. 1508

Les chefs de l'antisémitisme le savent bien.

Il ne reste, pour associer les deux termes, que ceux qui sont inconscients et que ceux qui trahissent.

* * *

Parce qu'il est le royaume de l'amour divin répandu d'en haut dans les cœurs, parce que sa fin spécifique est au-dessus de toutes les fins temporelles, le christianisme est catholique, il est universel. Il est fait pour réunir en lui, sans les arracher à leurs affinités temporelles légitimes, les hommes de toute nation, de toute race, de toute langue. « Vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ; il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave ni homme libre... » (Gal., III, 27-28). Et l'Apocalypse, après avoir décrit les rachetés venant des douze tribus d'Israël, nous montre une autre foule « immense, que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue » (VII, 9). Le christianisme interdit qu'on élimine, à plus forte raison qu'on extermine, aucun peuple. Sa fin est de les illuminer tous et de leur permettre, par surcroît, de donner, dans l'ordre temporel, leurs plus beaux fruits. Il n'est pas possible qu'il soit reçu, sans que les conflits qui irritent les peuples et les opposent entre eux ne reçoivent un commencement de solution.

Ici encore, le conflit éclate, entre, d'une part, le christianisme catholique, et, d'autre part, le communisme et le racisme. La doctrine communiste de la haine des classes est foncièrement antichrétienne. La doctrine de la haine des races ne l'est pas moins. Berdiaeff a fait cette juste remarque : « La théorie raciste apparaît au point de vue chrétien et même au point de vue simplement humain beaucoup plus néfaste que la théorie de classe ; la déshumanisation y est beaucoup plus profonde. En effet, dans la doctrine marxiste, l'homme qui appartient aux classes bourgeoises condamnées à périr, peut néanmoins obtenir le salut par la transformation de la conscience ; il peut acquérir l'idéologie marxiste, devenir un communiste, et même un commissaire du peuple. Mais, dans la théorie raciste, point de salut : si vous êtes juif ou nègre, aucune transformation spirituelle, aucune conviction nouvellement acquise ne peut vous sauver. Vous êtes irrémédiablement damné » [1].

---

[1] *Destin de l'homme,* 1936, p. 82. L'auteur ajoute que de lutter ouvertement contre les religions est un mal moins grand que de « chercher à obtenir

Comment l'Eglise pourrait-elle se taire devant une doctrine qui prépare pour demain le plus froid, le plus méthodique, le plus inhumain des impérialismes esclavagistes, et, pour plus tard, de gigantesques et sauvages conflits entre les races de différentes couleurs.

* * *

Ce n'est pas seulement comme antisémitisme, c'est en lui-même que le racisme a été condamné par l'Eglise [1]. *Mais c'est comme antisémitisme qu'il nous découvre sa vraie nature et qu'il nous révèle son secret.*

Disons que, parce que la vraie religion a été pendant vingt siècles divinement *unie à la race juive, il est devenu impossible de haïr cette race sans haïr en même temps la vérité dont elle a été porteuse.*

Les Juifs incroyants sont incapables de comprendre le sens de la tragédie d'Israël, ni de discerner la nature de la haine sauvage qui s'abat sur eux. Et les Juifs croyants ne peuvent qu'entrevoir ces choses. Seuls les chrétiens peuvent les connaître, quand ils n'ont pas un bandeau sur les yeux.

A l'opposé de la clairvoyance de la foi, il y a celle de la haine. Car la haine est lucide, étrangement, sans toujours le savoir, lucide de la lucidité d'un Autre. Et elle est profonde et directe comme l'amour. Elle va, comme lui, au delà des apparences. Il lui est impossible de haïr Israël, sans haïr, au delà d'Israël, quelqu'Un qui attend toujours derrière Israël, qui a attendu vingt siècles avant de le visiter par l'incarnation et dans la souffrance, et qui, depuis vingt siècles, attend de le revisiter par son pardon. Il lui est impossible de haïr Israël, sans haïr, selon le mot superbe de Léon Bloy, « la gloire catholique du Dieu d'Abraham, du Dieu d'Isaac, du Dieu de Jacob ». Comment haïr la promesse sans haïr l'accomplissement? comment haïr l'Ancien Testament sans haïr le Nouveau?

---

par la contrainte une déformation à l'intérieur du christianisme, et une défiguration de la foi elle-même ».

[1] Signalons, pour mémoire, les propositions 4, 5 et 6, dénoncées, le 13 avril 1938, par la Congrégation des séminaires et universités:

« Le but essentiel de l'éducation est de développer les caractères de la race et d'enflammer les esprits d'un amour brûlant de leur propre race comme du *bien suprême.*

« La *religion* est soumise à la loi de la race et doit lui être adaptée.

« La source première et règle suprême de tout l'*ordre juridique* est l'instinct racial. »

Dans son essence, qu'il le sache ou non, et il le sait chez tous ses inventeurs, l'antisémitisme est plus que l'antisémisme. C'est l'antichristianisme. Contre le Dieu du Ciel, contre le Dieu de Vérité, contre le Dieu d'Amour, annoncé dans l'Ancien Testament et pleinement révélé dans l'Evangile, ce qu'il érige, c'est l'Esprit de la Terre, l'Esprit du Mythe, l'Esprit de haine, l'ivresse tellurique d'une race et de ses conducteurs.

* * *

Nous venons de dire que les Juifs incroyants ne comprennent pas, et que les Juifs croyants entrevoient à peine, le sens de la tragédie dans laquelle ils sont engagés.

Cependant, c'est un Juif, Maurice Samuel, qui, visité par une sorte de lumière prophétique, écrit ces mots, cités ces jours-ci par une feuille américaine[1]*, qui définissent avec une justesse étrange l'essence spirituelle de l'antisémitisme :*

« Nous ne comprendrons jamais la folle emprise, vaste comme le monde, de l'antisémitisme, si nous ne commençons pas par transposer le sens des mots. C'est du Christ que les antisémites ont peur. C'est en Sa *toute puissance qu'ils croient. C'est* Lui *qu'ils sont déterminés dans leur rage à éliminer. Mais les noms de Christ et de christianisme sont trop accablants, et l'attitude de soumission qu'ils provoquent, après des siècles et des siècles de prédication, est trop profondément enracinée. C'est pourquoi les antisémites doivent diriger leur assaut contre ceux qui ont été responsables de la naissance et de la propagation du christianisme. Ils commencent par cracher sur les Juifs meurtriers du Christ, afin de pouvoir cracher sur d'autres Juifs donneurs du Christ ».*

Le fond du racisme, selon Maurice Samuel, ce n'est rien de moins qu'une « Christophobie ».

* * *

Les catholiques assez aveuglés pour excuser l'antisémitisme, en appellent au statut de restriction que le moyen âge a fait aux Juifs.

Nous pourrions simplement leur opposer une fin de non recevoir. Est-il besoin d'examiner les justifications d'une cause condamnée par

---

[1] *Christianity and Crisis,* 6 octobre 1941, article de Jacques MARITAIN, *On Anti-Semitism.*

l'Eglise? S'ils se bouchent les oreilles pour ne pas entendre la voix de leur Mère, comment écouteront-ils nos raisons?

*Leur première erreur est précisément de vouloir revenir au moyen âge. Le moyen âge, dès la fin du paganisme, a tenté, pour des raisons que nous ne pouvons examiner ici, de grouper ensemble politiquement les catholiques seuls, en refoulant hors de la cité, à la périphérie ou dans les ghettos, les païens et les juifs. Il fallait être catholique pour être citoyen. L'hérésie, à la différence du paganisme et du judaïsme, en éclatant au sein de la cité, devenait donc un crime politique, un crime de droit commun, non pas certes en tant qu'*hérésie, *mais en tant qu'hérésie* médiévale. *Elle était punie comme telle. Ce régime sacral supposait l'inquisition, les croisades, le pouvoir temporel des papes sur de grands Etats de l'Eglise, sa tutelle temporelle sur la chrétienté tout entière. Il supposait que la profession expresse de la vraie religion entrait dans la définition même du citoyen*[1]. *Si l'on veut ressusciter les ghettos, c'est tout cela qu'il va falloir ressusciter. Il faudra grouper tous les catholiques sur un coin de terre et remplacer les missions par les croisades.*

Leur deuxième erreur est de penser que le moyen âge ait été raciste. Les « rois catholiques » d'Espagne ont pu l'être. Mais, sur ce point, nous n'admirons pas leur conduite. Nous la réprouvons. Et nous admirons les théologiens et les évêques qui ont gardé, par rapport à eux, leur indépendance ; non ceux qui les ont servis ; c'est dans les premiers qu'était l'Eglise. En droit médiéval, le Juif baptisé devenait citoyen, et le mot de saint Paul devenait vrai même temporellement : « Ni Juif, ni Grec ».

Leur troisième erreur est de supposer que nous sommes aujourd'hui tenus de prendre la défense de tout ce qui s'est fait en chrétienté médiévale contre les Juifs, contre les païens, ou contre les hérétiques ; et de considérer la chrétienté médiévale comme une mise en œuvre parfaite des principes évangéliques sur le plan de la vie sociale et politique.

Et leur suprême erreur est de comparer la chrétienté médiévale, qui faisait profession de vénérer l'Evangile de l'Amour, avec sa caricature, où l'on vénère un autre livre, un évangile de la haine.

12 novembre

CHARLES JOURNET

[1] Il n'en fut pas autrement dans la pensée des premiers Etats protestants, et ce système devait conduire aux guerres de religion.

La prière de Péguy

A Stanislas Fumet et Emmanuel Mounier.

La prière est partout présente dans l'œuvre comme dans la vie de Charles Péguy; aucun des grands moments de sa poésie n'est dépourvu d'une tendance manifeste à l'oraison, et son existence personnelle se résume en une progressive ouverture de son âme à l'esprit de prière. Le ton même, le rythme fondamental de son style, avec ses grands mouvements continus, soutenus par la répétition, ne s'expliquent pas assez par ce «perpétuel affleurement» de la pensée dont il parle quelque part, ou par le souci bergsonien de « suivre fidèlement les modalités, les modulations, les ondulations de la réalité ». Il faut y voir encore, et plus essentiellement, le penchant naturel de l'oraison à s'épandre en litanie [1].

[1] Parmi d'innombrables passages d'auteurs spirituels que l'on pourrait mettre en parallèle avec les litanies de Péguy, bornons-nous à citer ce fragment des *Grandeurs de Jésus* de Bérulle, dont l'art et l'esprit sont si différents de ceux de notre poète, mais s'en rapprochent de façon surprenante dans le style propre de l'oraison: « O Vierge sainte! ô Mère sacrée, ô Epouse du Père, ô Fille, ô Servante, ô Mère de Dieu tout ensemble ! En cet humble et secret état de Jésus, naissant de vous en vous, par sa naissance première et intérieure, vous possédez Jésus et vous êtes possédée de Jésus... O que de merveilles entre le Fils et la Mère seuls liés l'un à l'autre, seuls vivants l'un en l'autre, seuls conversant l'un avec l'autre !... O mystère de secret, de silence et de solitude ! Car il s'accomplit ainsi et doit être contemplé ainsi. O mystère d'amour et de délices et de délices du ciel! Car et le Fils et la Mère sont en cet état mutuel et réciproque par le dessein du ciel, par la vertu du ciel et par l'opération du ciel. O mystère d'honneur et d'hommage aux grandeurs de l'éternité ! Car la paternité divine est adorée par cette maternité, le secret de la naissance éternelle par le secret de cette naissance temporelle, la résidence du Fils au Père, par la résidence du Fils en la Mère. O mystère de grandeur et dignité incomparable !... » Il n'est pas jusqu'au vocabulaire des auteurs qui ne présente certaines analogies; « secret, silence et solitude, honneur et hommage, grandeur et dignité » sont parmi les mots préférés de Péguy comme de Bérulle. Tant il est vrai qu'à trois siècles de distance la spiritualité française puise au même trésor.

Dès la première *Jeanne d'Arc* de 1897, alors que Péguy n'a pas encore trouvé se prose particulière, il écrit déjà en « style Péguy » les passages en vers, inventant d'un coup ses laisses d'alexandrins massifs, aux coupes très personnelles. Et ces moments lyriques correspondent pour la plupart aux prières de Jeanne: prières d'angoisse, d'appel, de demande, quand la bergère souffre à la vue du mal sur la terre ou à l'idée qu'il y a des âmes damnées, pour lesquelles on ne peut prier et dont le sort échappe à tout espoir de réversibilité. Mais dès lors, à Jeanne qui se sent solidaire des âmes damnées et qui offre sa propre damnation pour leur salut, la nonne, Madame Gervaise, répond par les paroles les plus chrétiennes de ce premier drame; parlant le langage des ancêtres de Péguy, langage que lui-même ne pourra parler que beaucoup plus tard [1], elle explique à Jeannette qu'on ne sauve qu'en se joignant à la prière de Jésus, et que si Jésus n'a pas sauvé les âmes des Enfers, dans son agonie il a prié pour elles comme pour tous les autres hommes. Ainsi, dans ces pages anciennes déjà, Péguy établit entre la prière du fidèle et l'imitation de Jésus-Christ ce lien étroit qu'il affirmera si souvent à l'heure où il sera redevenu un homme qui sait prier. Vivre dans l'agonie, assumer la détresse, et prier, — en d'autres termes, imiter la vie et la prière de Notre-Seigneur: tel est le précepte de Madame Gervaise. « Jésus a prêché; Jésus a prié; Jésus a souffert. Nous devons l'imiter dans toute la mesure de nos forces..».

La première en date des grandes litanies en prose, dans l'œuvre de Péguy, suit de près son retour à la foi qui est chose accomplie depuis quelques mois lorsque, en septembre 1908, il confie brusquement à Joseph Lotte: « Je ne t'ai pas tout dit... Je suis catholique ». C'est, dans le cahier *de la situation faite au parti intellectuel* d'octobre 1907, l'immense et magnifique éloge de Paris, qui précède d'ailleurs une première «présentation de la Beauce». Or, l'un des thèmes

[1] Vainement, certains commentateurs, et en particulier le plus récent, ont voulu voir une opposition entre la Jeanne d'Arc du premier drame, qui serait une « grande libre-penseuse », et Gervaise, « personnage type de la commune vérité, de la morale convenue et de toute une théologie peureuse et orthodoxe » (Roger Secrétain: *Péguy, soldat de la vérité*, Marseille 1941, p. 148). Hauviette et Mme Gervaise expriment cette part de son âme que Péguy, pour un temps, laissait dans l'ombre. En 1911, dans le *Mystère*, il gardera intégralement les paroles de Gervaise; et Jeanne, dans la *suite* publiée par Marcel Péguy, cédera à ses lumières.

qui s'entrecroisent pour définir dans sa continuité et ses contradictions la « ville unique au monde » est le thème de la prière:

...la ville qui a le plus souffert pour le salut temporel de l'humanité..., la ville aussi, la ville encore, la ville toujours, la ville quand même qui a le plus souffert, qui a le plus travaillé, qui a le plus *prié* pour un salut qui dépasse infiniment le salut temporel... Ville pour ainsi dire la plus extérieure du plus de vie intérieure...

Ville du corps et ville de l'esprit... Ville quand on veut du plus total silence... Du plus grand des biens: le silence. Du silence qui est presque aussi cher que la conversation d'un ami, plus éternel, presque aussi cher que l'interruption que lui fait une voix amie; la plus grande peut-être des préfigurations terrestres...

Ville du plus d'élévation, du plus de contemplation, du plus de méditation. *Ville de la plus grande prière.*

Ville où se fabrique, ville où se fomente et se cuit, comme on cuit le pain, ville où germe et travaille le plus de cette matière de l'élévation dans cette forme de l'élévation , de la contemplation, de la méditation. *De la prière.*

Ville où se vend le plus de vice, où se donne le plus de prière...

Ville de la perdition. Ville du salut...

Péguy fait ainsi l'épreuve de tout un vocabulaire qui sera celui de ses poèmes chrétiens et (pour lui appliquer l'expression d'un autre poète) prononce « quelques-uns des mots qui jusqu'ici lui étaient mystérieusement interdits »: silence, salut, solitude, mystique, prière, race et grâce, etc. Dans ce même cahier, il parle pour la première fois de la prière. Du coup, il la situe tout près des larmes et de la détresse, issue d'elles, mais en remontant, d'un mouvement qui est ici de noblesse, de dignité, de courage (qui ne sera que plus tard d'espérance). Citant Vigny: *Prier, pleurer, gémir est également lâche*, Péguy poursuit:

Prier est d'un autre ordre, que les deux autres. *Prier* n'est sans doute pas ce que Vigny s'était ce jour-là représenté. Ni aucun autre jour. Même, en poussant plus loin l'analyse, on découvrirait assez rapidement que les deux autres termes se dessoudent eux-mêmes l'un de l'autre; que *pleurer* se dessoude de *gémir;* ou plutôt, poussant encore un peu plus loin..., que *pleurer* lui-même se coupe en deux, s'analyse en deux, se dessoude de lui-même, qu'il y a un *pleurer* qui redescend vers *gémir;* vers geindre et se plaindre, mais qu'il y a un *pleurer* qui remonte vers *prier.* (Saint Louis, *le don des larmes.*)

Mais, si cette page encore timide permet d'entrevoir par quelle voie Péguy est revenu à la prière, c'est à partir des *Mystères* que

la prière envahit son œuvre. Ou, pour mieux dire, la prière et la poésie ensemble, d'une même naissance, montent de très loin dans le passé personnel et ancestral, et envahissent l'âme de Péguy. Les trois *Mystères* contiennent, sur la prière et son efficacité, des pages que tout le monde connaît, depuis l'image de l'enfant qui s'endort en confondant le *Notre Père* avec le *Je vous salue Marie* sous le regard de Dieu attendri, jusqu'à l'évocation de saint Louis et de ses Français, dont l'oraison est celle d'hommes libres, sans servilité et par là même agréables à Dieu. Plus belle encore, et plus riche de signification, l'immense flotte des prières montant vers Dieu en un grand vol triangulaire dont la prière de Jésus forme la pointe avancée, cependant que dans son sillage s'avancent d'abord les *Pater*, vaisseaux de haut bord, puis, plus humbles, les blancs *Ave*, semblables à de « virginales birèmes », et enfin la cohorte innombrable des autres oraisons, celles de la messe, des vêpres, du salut, et celles qui ne seront jamais formulées en paroles, « les obscurs bons mouvements du cœur » que «celui qui en est le siège n'aperçoit même pas ».

Pourtant, l'œuvre en alexandrins, où Péguy poète atteint à sa perfection, accomplit plus profondément encore l'union de la prière et de la poésie : les deux *Présentations*, de Paris et de la Beauce, l'invocation à Eve *(Et moi je vous salue...)*, la *Prière pour nous autres charnels*, c'est-à-dire tous les sommets poétiques des dernières années, sont proprement des oraisons. Et la seconde Présentation est suivie des *Quatre prières dans la cathédrale* (une cinquième est demeurée inédite) qui sont, avec deux ou trois pièces de Verlaine, les poèmes français les plus approchés de la simple prière.

Un long chemin intérieur a ramené Péguy à ses origines profondes ; peut-être n'est-il pas impossible d'en retracer l'itinéraire, et de montrer que dans son expérience intime la prière avait une place nécessaire, qui fut réservée longtemps et ne pouvait être finalement occupée que le jour où la prière lui apparut comme l'unique solution, l'unique réponse à l'angoisse de toute sa vie : angoisse du *vieillissement*, de la « mémoire chargée », angoisse de qui a gardé le souvenir et la nostalgie de la pureté [1].

---

[1] Une analyse complète de la vie religieuse et de la pensée chrétienne de Péguy ne pourra être tentée qu'après la publication des inédits. Cette étude a été esquissée par Th. Quoniam (*De la Sainteté de Péguy*, 1929), livre

* * *

« Il y a dans l'enseignement et dans l'enfance quelque chose de si sacré... » (Pierre.)

Péguy est d'abord un homme qui a eu une enfance pure. Dans un faubourg dont il a pu dire qu'il était encore l'ancienne France, l'enfant a connu divers enseignements qui tous furent de pureté. Le milieu artisan l'initia à une morale de la décence, de l'honneur

---

en partie excellent, avec un bon chapitre sur « le saint abandon », mais incomplet, et parfois vague. L'essai de Izard (dans E. Mounier, Marcel Péguy, G. Izard: *La Pensée de Péguy*, 1931, où seule la grande étude de Mounier est bonne) fausse les perspectives. Daniel Rops, dans un livre cursif et vivant (*Péguy*, 1932), a un chapitre très faible sur Péguy chrétien; la préface de la réédition de 1935 le corrige et découvre heureusement qu'il y a « un Péguy contemplatif ». Certaines étapes (celle de la première *Jeanne d'Arc* surtout) sont très bien marquées par D. Halévy dans la troisième édition de son *Péguy et les Cahiers* (1941) qui reste la meilleure biographie intérieure du poète (celle, célèbre, des Tharaud abuse du pittoresque et de l'incompréhension particulière aux condisciples). Les deux brèves présentations de Péguy faites par P. Archambaut en 1939, et par Pierre Péguy en 1941 sont des dessins exacts et toutes deux remarquables par un choix parfait des citations. Quant au livre récent de Roger Secrétain (*Péguy soldat de la vérité*, 1941), il vaut surtout par une vivante peinture du milieu orléanais; et on est heureux, en ce moment surtout, de lire un portrait de Péguy qui le soustraie au conformisme et mette l'accent sur son tempérament révolutionnaire. Mais que d'erreurs, et monstrueuses, dans ce livre dont l'auteur prend *Eve*, pour une œuvre désordonnée (« une forêt vierge ») et Péguy pour un « hérétique par vitalité ». Comme tant d'antichrétiens qui se préoccupent d'établir la non-orthodoxie de ceux qu'ils veulent annexer, M. Secrétain déclare hétérodoxe tout ce qui n'est pas immobilité, légalisme, inertie de la pensée. Il accuse Péguy d'« un culte à demi païen rendu à Marie sous l'aspect exclusif de Notre-Dame de Chartres » ! Et, sans rire, il écrit: « Une même tendance libertaire et personnaliste met Jeanne d'Arc et Péguy aux frontières du protestantisme ». La preuve, c'est que le dernier mot écrit par Péguy, à la dernière page de la *Note sur Descartes*, fut « protestant ». M. Secrétain omet seulement de dire que cette page est une sévère critique du protestant qui « consulte tout le temps les poteaux indicateurs ». Mais il est des incompréhensions irrémédiables. Moins navrantes, toutefois que les déformations infligées à la figure et à l'œuvre de Péguy par son fils aîné, Marcel Péguy (*Le Destin de Charles Péguy*, Paris, 1941). Ce livre, qui tend à faire de Péguy le fondateur d'une doctrine condamnée par l'Eglise, paraît à l'instant où vient de mourir le fils fidèle. C'est désormais aux enfants spirituels du poète qu'il incombe de continuer l'œuvre de piété filiale commencée par Pierre Péguy.

dans le travail, et de ce qu'il devait appeler plus tard la « justesse d'âme ». « J'ai vu toute mon enfance rempailler des chaises du même esprit et du même cœur, et de la même main que ce même peuple avait taillé ses cathédrales » écrit-il dans l'*Argent*. Et, mesurant toute la distance de ce monde-là au monde moderne, il désigne ce qui s'est perdu : une morale qui ne séparait pas le travail de la prière et qui faisait de chaque atelier un oratoire, où le labeur exact était un hommage de la créature à son Créateur.

Tout était un rythme et un rite et une cérémonie depuis le petit lever. Tout était un événement, sacré... Tout était une élévation intérieure, et une *prière*, toute la journée, le sommeil et la veille, le travail et le peu de repos, le lit et la table, la soupe et le bœuf, la maison et le jardin, la porte et la rue, la cour et le pas de porte, et les assiettes sur la table.

La seconde initiation à la pureté, Péguy la reçut à l'école, dans les deux classes parallèles des instituteurs républicains (« ces nourrissons de la République, ces hussards noirs de la sévérité... ») et des prêtres. Les uns et les autres, — « nos instituteurs et nos curés, cela ferait un assez bon titre de roman » — pouvaient préconiser des doctrines antagonistes, l'enfant n'y prenait pas garde : qu'importait, « pourvu que ce fussent des enseignements » ?

Il y a dans cette première ouverture des yeux de l'enfant sur le monde... quelque chose de si religieux que ces deux enseignements se liaient dans nos cœurs. Nous aimions l'Eglise et la République ensemble, et nous les aimions d'un même cœur, et c'était un cœur d'enfant... A présent, l'Eglise a notre foi et tout ce qui lui revient, mais Dieu seul sait combien nous sommes restés engagés de cœur et d'honneur dans cette République, parce qu'elle fut *une des deux puretés de notre enfance* [1].

Péguy savait l'importance de ces initiations premières, et que toute sa vie se passerait à retrouver le don précieux qui lui avait été fait d'une âme pieuse et d'une vie dont les générations successives étaient parvenues à faire une constante oraison.

Rien n'est mystérieux comme ces sourdes préparations qui attendent l'homme au seuil de toute vie. Tout est joué avant que nous ayons douze ans. Vingt ans, trente ans d'un travail acharné, toute une vie de labeur ne fera

[1] Mais aussi : « Aujourd'hui je puis dire sans offenser personne que la métaphysique de nos maîtres n'a plus pour nous et pour personne aucune espèce d'existence, et la métaphysique des curés a pris possession de nos êtres à une profondeur que les curés eux-mêmes se seraient bien gardés de soupçonner » (*L'argent*, 1913).

pas, ne défera pas ce qui a été fait, ce qui a été défait, une fois pour toutes, avant nous, sans nous, pour nous, contre nous [1].

Ce qui a été fait pour Péguy avant lui, et qui lui a été légué, il est facile de l'apercevoir. Il a reçu d'abord le don de fidélité: un attachement profond à ces *puretés* initiales, et à toute pureté. Et c'est parce qu'il confrontera l'existence des peuples, des hommes, et la sienne propre, à cet absolu de pureté, qu'il connaîtra l'angoisse du « vieillissement », de la flétrissure infligée par le temps à tout ce qui est du temps.

Il doit aussi à son enfance le respect du terrestre et du *charnel*, qui devait l'amener à si bien ordonner sa vue de l'univers autour du fait de l'Incarnation. S'il a affirmé avec tant de ferveur la présence du spirituel dans les humbles réalités terrestres, c'est qu'il avait été initié au spirituel comme l'étaient les fidèles du moyen âge: par le langage concret des rites et des images, et surtout par le gestes, le maintien, le comportement quotidien des êtres depuis longtemps christianisés qui l'entouraient. De là sa méfiance envers la « lettre », envers toute abstraction, et sa persuasion que l'âme ignorante est favorisée d'une plus immédiate proximité à l'esprit. De là encore son amour de la paroisse, forme concrète, saisissable, de la chrétienté. *Je suis l'homme dans la paroisse*, ne cessera-t-il de répéter, et en même temps qu'il témoigne ainsi de sa très profonde humilité, il confesse un besoin essentiel de son âme chrétienne: besoin d'une présence proche et familière, et besoin de communion, qui sera pour lui la source de tant de bonheur, — mais de tant de souffrance, quand sa vie le tiendra éloigné de toute paroisse.

De son enfance encore, Péguy tiendra le sentiment d'une responsabilité particulière qui lui incombe parce que, lui qui est le type même du boursier, il sait qu'il est le plus riche des « héritiers »; il a reçu des siens un patrimoine fait des silences accumulés de multiples générations. Par ce silence, quelque chose s'est gardé pur, un peu du paradis originel, de la pureté des puretés, qui n'a été gâtée par aucune parole humaine. Et voici qu'une paroisse plus vaste apparaît, prolongeant la paroisse natale, lui ajoutant les paroissiens défunts depuis des âges, remontant et franchissant les temps dans

[1] *Ibid.* Et, dans la *Note conjointe* (1914): « Tout ce que je ne me représentais pas le matin de ma première communion, je ne me le représenterai jamais. »

une communion immense ; dans cette communauté des générations silencieuses, voici que l'esprit est présent, terrestrement présent. La page la plus connue de Péguy prosateur est ce morceau de bravoure à la fois lyrique et comique, grave et jovial, d'une verve inépuisable, où (dans *Victor-Marie comte Hugo*) il découvre en lui-même l'impérieuse présence des « tenaces aïeux ». Mais il est une page plus belle, plus intérieure, celle où (dans *Note conjointe*), ayant évoqué une promenade avec Benda et comparé le Juif, qui lit depuis toujours, au chrétien qui sait lire « depuis lui », il se retourne vers les ancêtres taciturnes et mesure son privilège de venir premier manifester par la parole ce qui s'est conservé intact dans la succession de ceux qui ne s'exprimaient que par les gestes et les grands actes solennels de la vie.

L'homme se retourne vers l'innombrable, vers le tacite, vers l'immense océan de sa silencieuse race. Quelle réserve !... quel trésor secret ! Mais surtout quels mystérieux prolongements ! Comme ces océans qui se prolongent de latitude en latitude, ainsi le silence premier, — rompu de toutes parts ailleurs, — s'est prolongé d'âge en âge dans le silence de l'ignorance de l'âme. Et cette silencieuse race est le seul écho que nous puissions percevoir du silence premier de la création.

Silence de la *prière* et silence du vœu, silence du repos et silence du travail même ; silence du septième jour, mais silence des six jours mêmes ; la voix seule de Dieu ; silence de l'*oraison* ; silence de la contemplation et de l'offrande ; silence de la méditation et du deuil ; silence de la pauvreté ; silence de l'élévation et de la retombée.

Dans cet immense parlement du monde moderne, l'homme écoute le silence immense de sa race.

C'est d'ailleurs ce sentiment de n'être que le porte-parole des « vieux » et le « chroniqueur » (mais : « je ne me dissimule pas que d'être le chroniqueur, c'est tout ce qu'il y a de plus grave... C'est un ordre de fidélité propre. C'est peut-être l'ordre de fidélité où je sens bien que je ne serai jamais infidèle »), c'est cette fidélité qui inspire à Péguy sa profonde humilité. On se trompe souvent aux déclarations d'un naïf orgueil, qui n'est en réalité que l'affirmation d'une noblesse native et d'une exceptionnelle responsabilité. Si, racontant à Lotte son pèlerinage à Chartres, il ose dire : « Je n'ai pas une vie ordinaire... J'ai un office... Au fond, c'est une renaissance catholique qui se fait par moi » ; s'il lui confie tranquillement qu'il a « des trésors de grâce et un ange gardien étonnant » ; si, écrivant en 1909 à son ami Baillet, devenu Bénédictin, il se considère

comme une sentinelle avancée: « Il est difficile de vivre en chrétien dans les frontières où j'ai été placé »; il répète sans cesse, avec la même sincérité: « Je suis un pécheur, je ne suis pas un saint. La sainteté, ça se reconnaît tout de suite... Je suis un pécheur, un bon pécheur... Je suis un chroniqueur, un témoin, un *chrétien dans la paroisse* ». Et c'est lui qui, comme Lotte préparait un essai sur son œuvre, lui adressa le 1er mai 1912 cette humble parole:

« *Il importe extrêmement de ne pas m'affubler en Père de l'Eglise. C'est déjà beaucoup d'en être le fils.* »

Enfin, l'enfance orléanaise de Péguy lui enseigna une fidélité encore, qui devait être également décisive pour l'orientation de sa prière et de sa poésie: la fidélité à Jeanne d'Arc et, plus généralelement, la piété envers les intercesseurs, Notre-Dame, saint Louis, sainte Geneviève. Cette dévotion est pour lui celle de ses premières années et de sa ville natale ; elle satisfait son humilité et certain penchant à faire oraison dans les petites chapelles des bas-côtés, tandis que les circonstances de sa vie lui interdisent l'approche de la sainte Table ; et de plus les saints sont les figures exemplaires de cette présence du Saint-Esprit dans des créatures terrestres, humaines, familières, qui seule conquiert l'adhésion du cœur du Péguy. Mais bientôt les urgentes interrogations que l'expérience et l'âge allaient lui poser devaient conférer à l'invocation des saints intercesseurs un sens plus profond encore.

* * *

« *Il sait que depuis qu'il y a l'homme nul homme n'a jamais été heureux.* » (Clio).

Au sortir d'une telle enfance, — que prolongea quelque temps, au lycée, l'apprentissage des grands classiques grecs et français, école d'honneur, de noblesse, de liberté humaine, dominée par les deux figures d'Antigone et de Polyeucte qui seront parmi les patrons de la paroisse idéale de Péguy, — il était inévitable que le premier contact avec la vie adulte et le monde moderne lui imposât, en attendant la souffrance et la révolte, une infidélité involontaire et momentanée. On connaît les lignes de *Clio* où Péguy, parvenu au seuil de la quarantaine, résume sa vie:

Il sait ce que c'est que Péguy. Il sait notamment que Péguy, c'est ce petit garçon de dix, douze ans qu'il a longtemps connu se promenant sur

les levées de la Loire. Il sait aussi que Péguy c'est cet ardent et sombre et stupide jeune homme, dix-huit, vingt ans, qu'il a connu quelques années tout frais débarqué à Paris. Il sait aussi qu'aussitôt après a commencé la période ... d'un certain masque et d'une certaine déformation de théâtre... Il sait enfin que la Sorbonne et l'Ecole normale et les partis politiques ont pu lui dérober sa jeunesse, mais qu'ils ne lui ont pas dérobé son cœur... Il sait aussi que toute la période intercalaire ne compte pas, n'existe pas..., et il sait que la période de masque est finie et qu'elle ne reviendra jamais. Et qu'heureusement la mort viendra plutôt.

Car il sait que depuis quelques années, depuis qu'il est parvenu à ses trente-trois, trente-cinq, trente-sept ans et qu'il les a passés..., il sait qu'il a *retrouvé l'être qu'il est :* un bon Français de l'espèce ordinaire, et vers Dieu un fidèle et un pécheur de la commune espèce.

Ainsi, pour un temps, il a pu être trompé par les prestiges de la science historienne et des fameuses méthodes « objectives » ; mais il n'a pas tardé à reconnaître que ces curiosités et ces ambitions de connaissance « désintéressée » ne répondraient jamais à son besoin d'une tout autre vérité ; et, prétextant qu'« il n'y voyait plus clair », il a quitté l'Ecole Normale pour s'en aller écrire sa première *Jeanne d'Arc*. Pour un temps aussi, et d'un engagement plus total de soi-même, il a confié tous ses espoirs au rêve d'une « cité harmonieuse », il a cédé à l'optimisme humanitaire, imaginé une « République socialiste universelle » d'où les hommes, maîtres de leur destin, auraient éliminé le mal ; mais son âme tragique et chrétienne l'a bientôt averti que cette croyance ne pouvait être sienne ; et, s'il n'a jamais consenti à renier son socialisme[1], il a tracé de Jaurès, à regret,

[1] *Notre jeunesse* (1910) dégage en toute clarté sa fidélité à la « mystique » républicaine et socialiste. Mais c'est dans *Un nouveau théologien* (1911) que Péguy montre de façon décisive que, de ses croyances humanistes à son catholicisme retrouvé, le passage put se faire sans « conversion » brusque, par une simple découverte du foyer intérieur d'où rayonnaient ses espoirs et ses attachements. De même que le *Mystère de la charité* conserve tout le texte de l'ancienne *Jeanne d'Arc,* mais y introduit sans violence, par une sorte de croissance organique, les pages nouvelles du poète redevenu chrétien, de même il peut écrire: « Nous avons toujours continué dans le même sens... Nous avons constamment tenu la même voie droite, et c'est cette même voie droite qui nous a conduit où nous sommes... C'est par un *approfondissement constant de notre cœur dans la même voie,* ce n'est nullement par une évolution, ce n'est nullement par un rebroussement que nous avons trouvé la voie de chrétienté. Nous ne l'avons pas trouvée en revenant. Nous l'avons trouvée au bout... C'est pour cela que nous ne renierons jamais un atome

avec l'amertume d'une amitié déçue, un portrait symbolique qui est un aveu de défaite: « Je n'ai jamais vu rien de plus désolant ni de plus désolé que cet optimiste professionnel ». Enfin, entré en lice, lors de l'affaire Dreyfus, pour la Justice, contre les traitements d'exception, ou, comme il le dit admirablement, pour éviter « que la France fût constituée en état de péché mortel », il s'aperçut vite que ses compagnons de lutte étaient loin de ces raisons d'être; et c'est ainsi que, revenant à sa solitude, il conçut sa fameuse distinction entre la « politique » et la « mystique ».

En chacune de ces aventures, de ces erreurs, Péguy fait une même expérience, celle que ne cesseront jamais de recommencer les êtres entrés dans la vie, comme lui, avec le besoin et l'habitude ancestrale de la pureté: l'expérience de ce qu'il appelle le *vieillissement*. Peu à peu, il apprend à ses dépens « le grand secret des hommes de quarante ans »; il apprend que « l'on n'est pas heureux », parce que vivre dégrade, parce qu'inexorablement la vie est une continuelle déperdition, un progressif éloignement de la Pureté première. Toute l'existence terrestre n'est jamais, au long des années et des âges, que ce chemin à sens unique, cette pente qui se descend et ne se remonte pas. Une même loi régit le destin de l'individu et l'histoire humaine, c'est la loi de l'*habitude* qui émousse, appesantit et roidit tout ce qui à l'origine était jaillissement, légèreté, souplesse jeune. Les heures et les jours, les ans et les siècles marquent toutes choses de la «blessure», de la terrible «ride de la mémoire chargée». Et cela signifie bien plus qu'un simple affaiblissement ou une perte d'énergie; car, ce qui était vivant, naissant, neuf, — et qui par là était esprit, — devient mécanique, habituel, routinier, perdant ainsi ce principe de vie, cette âme qui est donnée à toute naissance, à toute enfance. Le vieillissement qui angoisse Péguy, ce n'est pas l'inquiétante fuite du temps, que l'on ne peut retenir dans sa course à la mort; sa crainte n'est pas de voir s'achever trop vite les plaisirs de

---

de notre passé. Nous avons pu être pécheurs. Nous l'avons été certainement beaucoup. *Pro nobis peccatoribus.* Mais nous n'avons jamais cessé d'être dans la bonne voie. Notre préfidélité invincible, notre jeune préfidélité aux mœurs chrétiennes, à la pauvreté chrétienne, aux plus profonds enseigements des Evangiles, notre obstinée, notre toute naturelle, toute allante préfidélité secrète nous constituait déjà une paroisse invisible. Nous avons pu être avant la lettre. Nous n'avons jamais été contre l'esprit ».

cette existence, et son désir n'est pas de retenir les instants fugitifs dont le Docteur Faust prétendait s'emparer. Le « vieillissement », c'est une chute dans la matière, une rechute de toute pureté vers l'imperfection, de tout esprit vers sa matérialisation; la crainte de Péguy est de voir un voile de plus en plus opaque descendre entre le regard et l'unique objet qui mérite contemplation; son vœu est de garder assez d'esprit d'enfance pour entendre dans tout instant la voix qui l'anime, le fait naître et à travers lui se manifeste.

De la naissance temporelle à la mort temporelle, il y a un certain chemin que le voyageur (c'est nous, mon ami, *c'est tout homme, c'est toute l'humanité,* c'est toute la création), un certain chemin de pèlerinage que tous les pèlerins suivent toujours et dans le même sens, et que l'on ne refait pas... De la création temporelle à la consommation des temps, il y a une usure, un frottement irrévocable, un *vieillissement sans retour,* sinon sans regrets et sans remords, *vers la consommation du temps même.*

Ces lignes de *Clio* définissent l'angoisse majeure de Péguy dès l'instant où il est vraiment lui-même. Le problème du mal, qu'il avait cru pouvoir poser et résoudre, comme le fait le monde moderne sur le seul plan social et « historique », se trouve reporté désormais sur le plan métaphysique. Le tourment de l'ancienne Jeanne d'Arc, exprimé dans son incessante question: « Comment faut-il sauver ? Qui faut-il sauver ? » n'avait trouvé qu'une réponse provisoire dans l'espoir de « porter remède au mal universel humain » par un meilleur aménagement de la société. C'est d'un autre *salut* qu'il s'agit maintenant, et le remède ne saurait plus être l'œuvre des hommes. Car, ce que Péguy vient de comprendre, c'est que le Mal est inhérent à la condition humaine, à l'existence temporelle; c'est que son autre nom est *le Temps.*

Ce mal essentiel à notre nature, comment pourrions-nous y remédier ? Existe-t-il un moyen de supprimer le Temps, de le transcender, — ou, mieux, de l'accomplir ? Si la loi de l'existence terrestre est une loi d'inévitable flétrissure, comment y échapper ? Comment rendre à la terre sa qualité de création, c'est-à-dire de matière en laquelle s'incarne et s'exprime l'esprit ? Où est, enfin, le lieu d'où l'on accède à l'éternel, d'où l'on communique à nouveau à la Pureté première ?

Longtemps, Péguy ne peut opposer à ces lancinantes questions que des réponses négatives: « Nous ne retournerons jamais sans une profonde mélancolie vers la première pureté, vers l'âge qui

avait un autre goût, vers l'âge où rien n'était engagé encore » *(Clio)*. Qu'il se tourne vers le spectacle des hommes autour de lui, vers l'histoire de l'humanité, ou qu'il se penche sur lui-même, il n'arrive qu'à la tragique nostalgie d'un paradis à jamais perdu. L'œuvre d'art, par exemple, déchoit de ce qu'elle était dès l'instant où, l'ayant achevée, son auteur en devient le premier spectateur et inaugure un regard sur elle qui lui ôte sa naissante vie. Dans toute existence (et c'est ici l'un des aveux les plus déchirants de Péguy) une autre déchéance se marque lorsque cesse la vie privée et que commence l'action publique, avec ce qu'elle comporte nécessairement d'inexact, de mensonger, et surtout de trop rigide dans l'expression du secret intérieur.

Parmi tant de constatations qui ramenaient la pensée de Péguy à son unique tourment, il en est une qui fut décisive et qui rendit plus urgente la solution. Dès qu'en 1905 il s'aperçoit que la France est sous la menace quotidienne d'une agression, Péguy s'effraie ; car il voit son pays gouverné par ces « modernes » optimistes qui ignorent que la nature est blessée et qui ne se doutent même plus qu'en se laissant aller à la pente naturelle, ils s'éloignent fatalement, eux et leur patrie, de la pureté et des sources de vie. Ce sont des « habitués », des êtres qui ont perdu le souvenir de la vraie grandeur et de la vraie misère de l'homme, — et pour Péguy « il y a quelque chose de pire que d'avoir une mauvaise âme. C'est d'avoir une âme toute faite. Il y a quelque chose de pire que d'avoir une âme perverse. Et c'est d'avoir une âme habituée ». Car c'est avoir une âme « vernie », recouverte d'une dure écorce, et qui ne peut plus désormais « mouiller à la grâce ». Autant dire que c'est être entré dans la mort et la pétrification. Le vice de tous ces « modernes », c'est que, ne souffrant pas d'une déchéance que leur optimisme humain leur cache, ils n'éprouvent pas le besoin de remonter aux sources pures du vrai patrimoine français. Ils ne savent plus que, si la France doit vivre et être défendue, ce n'est pas seulement parce qu'elle existe, mais parce qu'elle s'était donné, ou avait reçu, une mission particulière de témoignage : parce qu'elle avait précisément, à un degré éminent, une juste notion de la vie humaine. Sentant son pays menacé du dehors, Péguy se demande s'il est dans des conditions spirituelles et morales qui lui permettraient de faire face au danger ; il s'inquiète de le voir affaibli par un mal qui consiste avant

tout dans l'oubli des origines chrétiennes de l'âme française. Alors, de même que pour se défendre du terrible « vieillissement » il s'est retourné vers son enfance, de même il se retourne vers le pasé de sa race. Ou, plutôt, rejoignant son enfance, il rejoint du même coup, résidant au cœur des années lointaines, cette France fidèle à elle-même, chrétienne, consciente de la détresse humaine et des espoirs humains, qu'il se donnera pour mission de rappeler à la vie. Tout son effort, dans son œuvre polémique d'abord, puis dans ses poèmes, sera de remonter la pente du vieillissement français, des habitudes françaises, de la « modernisation » française: de remonter, en un mot, le courant séculaire des laïcisations. Il refera à l'envers cette évolution qui, de tous les instincts chrétiens enracinés dans la tradition française, — instincts de liberté personnelle, de dignité de la créature, de charité, — a fait peu à peu les mots d'ordre d'une politique vidée de ses contenus spirituels. Ne croyons pas que, pour autant, il prenne position de réactionnaire ; il sait trop bien ce qu'il y a de valable et de vivant dans la tradition révolutionnaire, qu'il porte en lui autant que la tradition « ancienne France ». Et ce n'est pas le passé qu'il aime ; c'est ce qui s'est manifesté de vérité éternelle à travers certaines formes de l'existence française d'autrefois, et qui se manifestera encore, mais sous des formes nouvelles. Cela lui permet d'être, de notre temps, le seul, ou peu s'en faut, qui ait eu une conscience profonde de l'unité française dans le temps, de l'essentielle continuité de la France par-dessus la coupure de 1789.

Mais Péguy ne se contente pas d'élucider, dans une série de débats et d'écrits polémiques, les données du drame français. Ce beau lutteur ne peut se borner à désigner le mal. Il est de ceux qui dépassent l'étape des nostalgies, parce qu'il est homme d'action, au sens le plus profond du mot: ses véritables actes ne sont pas ses coups de boutoir contre Jaurès ou contre la Sorbonne ; ils sont prière et poésie.

A ce moment de sa vie qui précède la délivrance en lui de l'oraison et du chant, Péguy est dans l'état d'attente anxieuse qui annonce les grands événements intérieurs: en un point, — qui n'est ni de la pensée ni du sentiment, mais un point de l'être, un point vital, — se creuse un vide, une lacune douloureuse, qui donne un intolérable vertige. Longtemps, le malaise peut demeurer vague et indéterminé, mais il finit par tomber sous la lumière de la cons-

cience et par se traduire en une question. Rien ne guérira pourtant le tourment de l'âme alertée, tant que l'abîme apparu en elle ne sera pas comblé ; aucune certitude ne pourra être apaisante, ne pourra même s'ancrer dans l'esprit, si elle ne vient très exactement épouser le moule qui s'était ainsi creusé ; aucun acte de foi ne sera possible, sinon celui qui répondra à l'unique question sans cesse posée au point de crise. Et la vérité, en elle-même immuable, devra prendre, pour conquérir l'assentiment de chaque être mis en cette attente, les contours préfigurés par son interrogation personnelle.

Pour Péguy, rien ne sera résolu tant que n'aura pas abouti sa quête d'un lieu intérieur, d'une position de la conscience à partir de laquelle *le temps* perde son caractère de fatalité destructrice. Il ne songe pas, nous l'avons vu, à fuir le monde temporel parce qu'il est éphémère et insaisissable, mais à surmonter la corruption, à accéder à la pureté. Cependant, pour lui — qui, enfant, fut initié à la présence du spirituel dans les humbles réalités terrestres, et qui maintenant est en quête de raisons d'être pour sa patrie terrestre autant que pour soi-même, — il ne saurait s'agir d'une évasion, d'une désincarnation, de l'accès à une pureté toute « spirituelle » qui, dès ici-bas, serait atteinte par un regard désépris des choses d'ici-bas. Nulle ambition baudelairienne de « s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé ». Péguy est préservé d'une pareille tentation par l'esprit d'humilité et d'obédience qui lui dictait en 1913 la phrase merveilleuse que rapporte Alain-Fournier : « Dieu aurait-il oublié quelque part un paradis terrestre, que nous n'aurions *pas le droit d'y aller* avant le jour du Jugement ». Il en est préservé encore par son attachement au monde des choses et des êtres familiers, auquel il ne saurait renoncer, et qui lui inspirera un *hic et nunc* bien différent de celui qui exprime les espoirs « magiques » de la poésie moderne. La seule paix de l'âme qu'il puisse entrevoir sera celle qui permettra toutes les terrestres amours pour le pays, les villages, les blés, les fleuves, les cathédrales, et qui fera de ces amours le commencement de l'Amour. De tout son désir, il appelle une grâce qui donnerait au contemplatif la joie d'aimer ces choses, non pas du pauvre amour souffrant que, fragiles, nous avons pour de fragiles existences, mais dans la pureté d'un amour

qui, aimant en elles Celui qui les fait être, les soustrairait à la flétrissure du temps.

Péguy espère découvrir, au détour de son chemin intérieur, le château au sommet d'un mont d'où la terre apparaisse dans sa pleine signification de vase où réside l'esprit ; il pressent que, s'il parvient à ce regard, l'homme prisonnier du temps se verra lui-même dans la plénitude de sa destinée intemporelle. Cependant, — *anima naturaliter christiana*, — Péguy devine aussi que l'on n'atteint pas à cette cîme en se détournant de l'humaine détresse, mais bien en l'assumant ; non pas en prétendant se soustraire à l'existence temporelle, mais en la menant à son accomplissement et à sa signification. En termes pascaliens (qui ne sont jamais déplacés quand il s'agit de Péguy), la grandeur de l'homme ne lui apparaîtra que s'il envisage et confesse sa misère.

* * *

« Le chrétien se voit dans une véritable, dans une réelle éternité. » (Clio.)

La poésie est l'instrument qui a été donné à Péguy pour atteindre à cet amour, à ce regard, pour faire descendre dans la vacance intérieure la présence qui comblera l'appel du cœur. Son œuvre poétique est davantage qu'un témoignage sur sa « conversion » : elle est *acte* de conversion. L'un des miracles de sa poésie (et qui apparaît dans la valeur que parviennent à y prendre tels objets concrets simplement appelés par leur nom) est de restituer les choses à leur pureté, de faire éclater en elles l'esprit qui s'y incarne, et par là de les arracher à leur inanité d'objets esclaves de la corruption temporelle, pour les installer dans leur immuable fonction de signes et de symboles. Comme le dit saint Jean de la Croix, « chaque créature élève en quelque sorte la voix pour proclamer ce que Dieu est en elle ». L'âme à tout instant, par cette contemplation, se trouve établie en une attitude profonde où elle est capable de remonter le chemin du « vieillissement ».

Les *Mystères* marquent une étape décisive sur la route qui mène Péguy de l'angoisse à l'espérance. Les thèmes qui y reviennent le plus fréquemment et qui, introduits sur le ton d'une impatiente interrogation, finissent par la paix de la possession, sont les deux thèmes étroitement unis de l'enfance admirable et de la présence

du spirituel. Cela commence par la nostalgie de l'enfance perdue, paradis enfoui en deçà des années inexorables, pureté à jamais quittée. Rien n'est beau que ce qui est jeune, naissant , jaillissant. Rien n'est lumineux que le passé enfantin, celui de l'homme, celui des hommes. Mais l'éloge de l'enfance, qui pourrait s'en tenir au regret, se transforme peu à peu en éloge de la « petite fille espérance », renaissante à tout instant, restaurant la jeunesse dans le cœur vieilli, capable de rendre une enfance nouvelle à l'âge même de la misère et de la déchéance. Ce que Péguy, et avec lui la Jeanne d'Arc des *Mystères*, enseignée par Madame Gervaise, comprennent petit à petit, c'est que réellement l'éternel est présent en toute minute temporelle ; c'est que cette consolante certitude, qui sauve la terre du Temps, est fondée, centrée sur le dogme chrétien de l'Incarnation et sur les promesses qu'il renferme.

Dans la première prière, si belle, du *Mystère de la charité*, qui est une prière de désolation, Jeannette se plaint, inconsolable, de n'être pas née dans la paroisse de Bethléem, en ce temps qui ne fut qu'une fois, où des hommes d'un jour virent Dieu présent parmi eux. Une seule paroisse au monde a donc eu cette chance unique, a reçu ce que les plus belles paroisses de chrétienté, Chartres, et Rouen, et Paris, et Orléans, et Bourges, n'obtiendront jamais. « Villes cathédrales, vous n'avez point vu cela... Il était à portée de la voix, il était à portée de la main, il était à portée des yeux, du regard des yeux, et cela ne recommencera point. » Mais à cette plainte, Madame Gervaise répond, et voici que ses paroles, toutes simples, suppriment ce privilège d'un âge ancien et rendent à toutes les paroisses de tous les temps le bonheur de posséder la présence réelle du Seigneur, que Jeannette avait cru réservé à l'enfance de la chrétienté.

Il est là...
Il est là parmi nous comme au jour de sa mort.
Il est là parmi nous dans tous les jours de son éternité.
Tous les bourgs sont chrétiens, tous les bourgs sont sacrés.
Tous les bourgs sont à Dieu sous le regard de Dieu...

Cet hymne de joie exprime la certitude salvatrice que Péguy souhaitait, celle qui devait opérer en lui la conversion, parce qu'elle était une garantie contre la terrible menace du temps destructeur. Sans doute, tout le christianisme de Péguy peut-il se définir par

les propositions du catéchisme, — « Nous croyons intégralement ce qu'il y a dans le catéchisme, et c'est devenu et c'est resté notre chair » *(L'Argent)*, — et il a ceci d'admirable qu'il est simplement la foi de tout le monde. Mais son expérience, — et par conséquent son expression — du christianisme ont, comme toujours, un caractère très personnel, tenant aux voies particulières par lesquelles chaque croyant reçoit communication du rayon qui atteint en lui le centre des adhésions. Lui-même, dans *Clio*, a parlé mieux que personne de la souplesse avec laquelle la grâce adapte ses méthodes à chaque âme individuelle:

Quand la grâce veut avoir un être, elle l'a. Quand elle veut avoir une créature, elle l'a. Elle ne prend pas les mêmes chemins que nous. Elle prend les chemins qu'elle veut. *Elle ne prend même pas les mêmes chemins qu'elle-même.* Elle ne prend jamais deux fois le même chemin... Quand elle ne vient point par en-dessus, c'est qu'elle vient par en-dessous... Et cette eau de cette source, quand elle ne procède point comme une fontaine jaillissante, elle peut si elle veut procéder comme une eau qui suinte sournoisement par en-dessous d'une digue de Loire [1].

Pour Péguy, il me paraît évident que la grâce a pris le visage d'une réponse à son inquiétude dominante, et qu'il a « retrouvé la foi » le jour où il a découvert qu'elle seule apportait une solution au problème du temps, tel qu'il hantait sa pensée. Ainsi s'expliquent toutes les préférences de sa vie chrétienne et les perspectives intérieures de sa théologie poétique. Ainsi s'éclaire, en particulier, l'importance que prend à ses yeux la communion des saints, dont il a parlé si merveilleusement. Dans l'*Argent*, il écrit ces lignes, — que l'on pourrait invoquer aussi s'il s'agissait de préciser l'attitude de Péguy envers les sacrements, qu'on lui a reproché de trop sacrifier à la prière [2] — et en toute clarté il situe sa croyance dans le prolongement du problème du Temps:

---

[1] A rapprocher du proverbe portugais que Claudel met en épigraphe au *Soulier de Satin:* « Deus escreve direito por linhas tortas », avec ce commentaire de la première scène: « Mais, Seigneur, il n'est pas si facile de Vous échapper, et s'il ne va pas à Vous par ce qu'il a de clair, qu'il y aille par ce qu'il a d'obscur; et par ce qu'il a de direct, qu'il y aille par ce qu'il a d'indirect... » Mais il y a de sensibles différences entre les interprétations que Claudel et Péguy se donnent du *Etiam peccata* de Saint Augustin.

[2] On ne pourra parler utilement des limites de l'orthodoxie de Péguy que lorsqu'un théologien (mais doué du sens de la liberté poétique et sachant

Il est entendu que tout l'événement est irréversible, — mais *l'éternel et le sacramentel* est et demeure égal et le même dans tous les siècles et est *soustrait à l'événement ;* et le *corpus Christi* et le salut d'une âme sont et demeurent les mêmes et de même prix.

Ce passage met en lumière la place privilégiée qu'aura toujours dans le catholicisme de Péguy, la continuité de l'Eglise, corps du Christ ; soustraite à l'irréversibilité de l'événement, elle manifeste dans la communion des fidèles à travers les siècles le triomphe incessant de l'éternité sur le temps. L'Eglise est « une dans le temps, une dans l'éternité », dira-t-il encore. Et cette solidarité avec les générations antérieures que le poète, retourné vers « l'océan de sa race », éprouvait naguère sous une forme encore profane, prend maintenant le sens supérieur de la *communio sanctorum*. « Il n'y a qu'une sainteté, qui vient de Jésus ». Tous les saints, — et tous les fidèles, et tous les pécheurs — forment à travers les âges une chaîne continue ; et cette chaîne-là, à la différence du temps irréversible, *se remonte* comme elle se descend. Vision rassurante aux yeux de celui que tourmentait la hantise d'une pente qui ne se remonte jamais ! Cette chaîne qui abolit la loi du temps est, en effet, la chaîne descendante de l'*imitation*, qui, partie de Jésus, s'en va de saint en saint jusqu'au dernier pécheur ; mais elle est en même temps la chaîne montante de la *prière*, qui remonte du dernier pécheur aux intercesseurs et à Jésus.

Cette image de la double pente, Péguy la reprend plusieurs fois, parce qu'elle est proprement pour lui une image salvatrice : une vue du monde qui le délivre de la plus torturante de ses pensées et qui y substitue la miraculeuse impression d'être directement et doublement reliée à la source de toute vie.

Il faudrait souligner toutes les lignes du texte admirablement précis où, dans *Un nouveau théologien*, Péguy dessine, si l'on peut

---

discerner ce qui n'est que témérités verbales) aura donné un commentaire perpétuel des grandes œuvres, *Mystères* et surtout *Eve*, qui n'ont jamais été analysées sérieusement. Sur ce point des sacrements, de nombreux passages seraient à citer, où Péguy leur donne leur juste importance (ainsi la litanie des « armes de Jésus » dans les *Tapisseries ;* et dans *Eve*, entre autres : « C'est le sang de la messe et le sang du calice... »), mais il est certain que son étrange position hors de toute pratique devait lui permettre une *expérience* plus constante de la prière ; ce qui ne veut pas dire qu'il lui confère aucune *primauté*.

dire, l'architecture de l'Eglise dont Jésus est la clef de voûte. Cette page figure dans un écrit polémique contre un critique qui, s'en prenant au *Mystère de la charité*, avait déclaré qu'on ne pouvait « se refaire une âme du XV^e^ siècle ». A cette objection inspirée si typiquement de l'esprit historien et de la croyance en un temps qui ne se remonte pas, Péguy oppose d'abord la vigueur de sa verve satirique ; mais, dans ce grand flot sainement burlesque, des rocs solides se dressent lorsque, reprenant le ton grave, l'auteur formule les articles de sa foi. Telle sa définition du chrétien :

Nul n'est aussi compétent que le pécheur en matière de chrétienté. Nul, si ce n'est le saint. Et en principe, c'est le même homme... Le pécheur tend la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur. Et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils font une chaîne qui remonte jusqu'à Jésus, une chaîne aux doigts indéliables... *Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main...*

La dernière phrase me semble bien indiquer, par son image familière et tendre, quelle joie Péguy éprouvait à se sentir l'un de ceux qui « donnent la main »[1]. Il poursuit :

On n'est pas chrétien parce qu'on est à un certain niveau moral, intellectuel, spirituel même. On est chrétien parce qu'on est d'une certaine race *remontante*, d'une certaine race mystique, d'une certaine race spirituelle et charnelle, temporelle et éternelle, d'un certain *sang*.

Mais la suite du texte montre mieux encore que Péguy confère à la communion des saints la signification d'une clef permettant de résoudre le problème du temps :

---

[1] La joie d'« être dedans », de faire partie de la communion des saints, se traduit, dans le vocabulaire de Péguy, par la fréquence et la vibration du mot *ensemble*, qu'il répète avec une délectation évidente. Ainsi, dans le *Mystère de la Charité :*

« Il y a la communion des saints ; et elle commence à Jésus ; il est dedans. Il est à la tête. Toutes les prières, toutes les épreuves *ensemble ;* tous les travaux, tous les mérites, toutes les vertus *ensemble* de Jésus et de tous les autres saints *ensemble*, travaillent et prient pour tout le monde *ensemble*, pour toute la chrétienté, pour le salut du monde. *Ensemble...*

« Il faut se sauver *ensemble*. Il faut arriver *ensemble* chez le bon Dieu. Il ne faut pas arriver, trouver le bon Dieu les uns sans les autres. Il faudra revenir *tous ensemble* dans la maison de notre père. »

Voilà qui est bien proche du catholicisme de Claudel : « Il n'y a pas de plus grande joie que de réunir plusieurs choses ensemble et beaucoup d'êtres ensemble dans son cœur ».

La communion des saints est, en un de ses sens, cette *saisie directe* que nous avons, nous chrétiens, non seulement des saints du XV^e^ siècle, mais ensemble des saints de tous les siècles, et ensemble éminemment de Jésus, *par la prière et par les sacrements*, par la grâce, par les mérites de Jésus-Christ et des saints, cette saisie *immédiate, instantanée, intemporelle, éternelle.*

La gradation de ces quatre adjectifs révèle bien le mouvement d'ascension qui est ici celui de la pensée, s'élevant du monde temporel à la saisie de l'intemporel. Il s'agit bien d'une réelle accession à l'éternité, et nous pouvons observer que cette fois les deux termes qui servent à marquer les deux sens de la « chaîne » sont, d'une part, pour la montée de la créature vers son Seigneur, la *prière*, et d'autre part, pour la manifestation d'éternelle présence du Seigneur, *les sacrements* (qui prennent ici la place dévolue tout à l'heure à l'*imitation*).

Une page de *Clio*, enfin, définit à nouveau la communion des saints par rapport au besoin intérieur de surmonter le temps:

> Le chrétien se voit sous le regard des nombreuses générations antérieures, depuis Jésus-Christ. Il se voit sous la protection des innombrables saints antérieurs... Ou plutôt, le *chrétien se voit dans le présent, dans le passé, dans le futur. Car il se voit dans une véritable, dans une réelle éternité.* Le chrétien se regarde sous la protection... de tous les saints passés, ensemble, et ensemble de tous les saints présents, et ensemble de tous les saints à venir. C'est même ce que l'on nomme la communion des saints.

Aucun doute n'est possible: tant d'insistance, et tant d'exactitude dans l'articulation intérieure de cette doctrine prouvent qu'il s'agit là d'un point essentiel de la méditation chrétienne de Péguy, et de ce que l'on voudrait appeler l'un des points de naissance de sa foi. Il n'est presque aucune page importante de son œuvre, aucun aspect de sa croyance qui ne doive être rattaché à ce bonheur qu'il éprouvait à méditer sur la communion des saints. C'est dans cette perspective qu'il faut ranger, pour les bien comprendre, les vastes développements des *Mystères* sur l'espérance, qui n'est une vertu de la créature que parce qu'elle a été d'abord ceci d'incroyable: l'espérance que Dieu a mise en sa créature. « Dieu a pris les devants, Dieu a commencé... Il faut faire espérance à Dieu. Dieu nous a fait espérance. » Il a espéré en nous au point de nous confier ses divines paroles ; il nous a laissé la faculté de les faire vivre à travers le temps ou de les priver du « corps charnel » dont elles ont besoin. Il dépend de nous que « l'âme ne manque point de corps,

que Jésus ne manque point d'Eglise, de son Eglise..., que Dieu ne manque point de sa création. » C'est ici que la continuité des générations pieuses, la fidélité au patrimoine de la race, la vie des patries chrétiennes prennent leur véritable sens. Si les ordonnances terrestres sont douées d'une éminente grandeur, si les cités charnelles sont « le corps et l'essai de la maison de Dieu », c'est qu'elles ont mission de prêter vie à la Parole qui, sans elles « n'aurait point lieu » sur la terre.

Mystère des Mystères, ce privilège nous a été donné,
Ce privilège incroyable, exorbitant,
De conserver vivantes les paroles de vie,
De nourrir de notre sang, de notre chair, de notre cœur
Des paroles qui sans nous retomberaient décharnées...
...Mystère, danger, bonheur, malheur, grâce de Dieu, choix unique,
Responsabilité effrayante, misère, grandeur de notre vie,
Nous créatures éphémères, c'est-à-dire qui ne durons qu'un jour,
...Grâce unique (risque de quelle disgrâce?),
Fragiles, c'est de nous qu'il dépend que la parole éternelle
Retentisse ou ne retentisse pas.

C'est pour cela, mon enfant, pour cela même
(Tu t'y reconnais, tu t'y retrouves)
C'est pour cela qu'il faut que France, que chrétienté continue;
Pour que la parole éternelle ne retombe pas morte dans un silence,
Dans un vide charnel.

De nouveau, c'est l'image d'une chaîne formée à travers le temps qui s'impose à l'esprit du poète, et la communion des saints, l'unité de l'Eglise trouve pour symbole la scène qui se répète d'âge en âge sous le porche de l'église dans toute paroisse chrétienne:

Comme au seuil de l'église le dimanche et les jours de fête,
Quand on va à la messe,
Ou dans les enterrements,
On se passe, on se donne l'eau bénite de la main à la main,
De proche en proche, l'une après l'autre...,
Un morceau de buis bénit trempé dans l'eau bénite,
Pour faire le signe de la croix sur soi-même vivant, soit sur nous-mêmes soit sur le cercueil de celui qui est mort,
De sorte que le même signe de la croix est comme porté de proche en proche par la même eau...,
Ainsi de mains en mains, de doigts en doigts...,
Les générations éternelles,
Qui éternellement vont à la messe,

Dans les mêmes poitrines, dans les mêmes cœurs, jusqu'à l'enterrement du monde,
Se relayant,
Dans la même espérance se passent la parole de Dieu.

C'est également dans la lumière de la même doctrine que l'on comprendra la nécessité des saints intercesseurs et le choix que Péguy fait de ceux auxquels s'adressent de préférence ses oraisons. Dans son humilité et la conscience de sa misère, la créature n'ose se proposer l'*imitation* immédiate de Notre-Seigneur, et sa *prière* ne s'enhardit pas toujours jusqu'à lui. Mais, en imitant les saints qui L'ont imité, en adressant ses prières à ceux qui sont dignes de les Lui présenter, le simple fidèle se place au terme de la longue chaîne qui franchit les âges. Péguy élit pour ses modèles et ses intercesseurs ceux qui lui représentent le mieux la présence du Saint-Esprit dans les choses d'ici-bas, et le lien mystérieux qui unit les fidélités terrestres à la fidélité envers Dieu, dont elles sont « le commencement et le premier essai ». Ce sont d'abord les saints de France: saint Louis, qui fut roi et chevalier; sainte Geneviève, en qui l'on voit que « Dieu ne fait rien que par simple bergère »; et son arrière-fille Jeanne d'Arc, aimée entre toutes parce qu'elle est la sainte d'Orléans, et une fille de la campagne, née parmi « des gens comme tous ceux où nous avons vécu étant petits », parce que « de toutes les saintes... sa vie et sa Passion et sa mort fut *imitée* au plus près de la vie et de la Passion et de la mort de Jésus », — et plus encore parce qu'elle fut « appelée par une vocation divine *en terre humaine* ». Mais la Sainte Vierge elle-même est pour Péguy une sainte de France, Notre-Dame de Paris et Notre-Dame de Chartres, à qui il « présente » en hommage « la moisson des deuils et la moisson des fêtes » et « la profonde houle et l'océan des blés ». Les litanies de la Sainte Vierge que l'on trouve dans les *Mystères* et les *Tapisseries*, celles qu'il faut parfois sous-entendre sous les invocations adressées à Eve, renferment, sinon une théologie mariale, du moins les raisons profondes et très conscientes de la dévotion particulière que Péguy vouait à la Mère de Dieu: la seule qui fût « ensemble divine et charnelle », elle lui présentait l'adorable image vivante de cette indissoluble union du temporel et de l'éternel, de l'humain et du divin, qui était pour lui la grande révélation chrétienne. En elle, il voyait éminemment le mystère du corps et de

l'esprit, joints ensemble « comme deux mains jointes pour la prière ». Eve aussi, que Péguy range au nombre des intercesseurs, lui est chère comme mère des hommes et préfiguration de la Mère de Dieu, mais surtout parce qu'elle est celle qui, ayant connu la pureté originelle, fut la première soumise à la loi du vieillissement, la première à savoir la détresse de la condition temporelle, d'une science d'autant plus cruelle qu'elle se souvenait d'« une création naissante et sans mémoire », et de « l'égal déroulement des saisons gouvernées », et « des blés enfants jaillis pour les enfants des hommes ».

Toujours dans ce même ordre universel qui s'offre à la méditation de Péguy depuis que, chrétien, il « se voit dans une réelle éternité », s'inscrit une doctrine du péché qu'il a longuement exposée et qui mériterait un commentaire théologique. Avant la venue du Rédempteur, le Péché était « une immense habitude », la marque toute-puissante du Temps flétrisseur, la manifestation sensible du mal inhérent à la condition temporelle. Mais la venue du Christ a créé une situation nouvelle, qui range le pécheur dans la chaîne de ceux qui « donnent la main ». Désormais, le péché est une source d'inquiétude, un ferment qui empêche la mortelle habitude de figer les âmes ; il rend l'être mouvant, le déraidit, le met dans la dépendance du salut gratuitement offert. Ainsi, l'acte « historique » de Jésus fut d'intégrer le péché dans le « mécanisme du salut », qui est le mécanisme de toute l'histoire humaine.

Les deux œuvres majeures de Péguy, *Clio* et *Eve*, ont pour sujet propre l'expérience spirituelle que l'on pourrait appeler son « invention » de l'éternité ; le dialogue en prose et l'immense poème constituent ensemble la plus grande philosophie chrétienne de l'histoire que l'on ait édifiée depuis Bossuet. Personne n'est parvenu comme Péguy, avec cette sûreté et cette simplicité, à faire entrer l'univers dans l'ordre du salut ou, pour employer ses propres termes, à « aligner l'homme face au jugement dernier ». *Eve* est le poème de l'incarnation et de l'intercession. L'amertume d'Eve après la chute, lorsqu'elle a perdu le « climat de la grâce » miraculeusement recréé par les premières strophes du poème, fera place peu à peu à l'espérance, à mesure que le poète parviendra mieux à ordonner toutes choses autour du mystère central de l'Incarnation. C'est d'abord la salutation de Jésus à Eve, à la vénérable aïeule

qui est grande de toute la détresse humaine assumée pour la première fois:

Et moi je vous salue, ô la première femme
Et la plus malheureuse et la plus décevante
Et la plus immobile et la plus émouvante,
Aïeule aux longs cheveux, mère de Notre-Dame...

...Et je vous aime tant, première soucieuse,
Et vainement assise aux jardins de la peur.
Et moi je vous salue ô la plus anxieuse
Et la plus écrasée aux rêves de torpeur...

L'épopée chrétienne retrace exactement le chemin intérieur de son auteur: il entre dans la voie de l'apaisement dès que, découvrant la dignité du terrestre, il lui donne pour fondement la venue de Jésus-Christ et son prolongement dans les générations ininterrompues qui se passent l'eau bénite à travers les âges. Le poète développe, avec une extraordinaire richesse de symboles et une stricte rigueur de construction, une seule certitude centrale: le sang qui coule dans les veines des hommes, le sang qu'ils versent pour « les cités charnelles », est le *même* sang qui a coulé dans les veines de l'Enfant de la Crèche, le même qui fut versé sur la Croix. Tout se déduit de là: le dogme de la résurrection des corps, qui inspire à Péguy une magnifique vision, et le sens de la mort humaine, et le déroulement des siècles rangés autour du Fait unique. Par l'incarnation, l'abîme entre l'éternité et le temps a été franchi une fois, mais une fois qui n'est pas enfermée en un point des âges, une fois qui transfigure tous les instants: le même sang qui fut versé un jour est encore celui qui est versé chaque jour à l'autel. Les armées de Rome et de la Grèce, les grands empires d'Asie n'ont existé que pour le Christ, de même que les siècles qui sont venus après lui.

Le poème dégage aussi une notion singulièrement profonde de la civilisation chrétienne: elle n'est point la simple application d'un ordre, d'une morale tirée de l'Evangile et mise en préceptes d'existence commune. Elle n'est pas d'abord ce qu'humainement on nommerait équilibre. Elle est cette forme de vie entre les créatures qui sans cesse les restitue, et restitue la création entière à sa mission de témoin du Créateur, rendant ainsi aux âmes et aux choses elles-mêmes cette pureté, cette enfance soustraite à l'« habitude », à laquelle Péguy ne cesse d'aspirer. Car être chrétien, c'est

imiter Jésus-Christ, et imiter d'abord l'enfance de Jésus-Christ pour se péparer à L'imiter jusque dans sa Passion ; et cela est valable pour un monde chrétien, autant que pour un homme chrétien. Le poète d'*Eve* fait acte d'*imitation*, non seulement quand il évoque Jésus au berceau entre l'âne et le bœuf, ou Jésus en croix, mais aussi quand il raconte l'histoire universelle en tant qu'histoire de la Rédemption ; et surtout quand sa poésie est une louange de la terre *en sorte qu'elle soit* la terre de Dieu : tout, — champs et bois, fleuves et plaines, cathédrales et chapelles, fidélité à la patrie, honneur des maisons paternelles, misère, détresse, et finalement, couronnant tout, résumant dans leurs morts parallèles l'héroïsme terrestre et la divine sainteté, les deux patronnes, Geneviève et Jeanne, — tout ce qui est de la terre finit par être, non pas comme disait Jakob Bœhme le portrait d'une personne absente, mais le portrait d'une personne *présente.*

Le poème revient, comme à son leit-motiv dominant, à la victoire sur le temps destructeur par « la liaison mystérieuse du charnel et du spirituel ». C'est ce thème que résument les fameuses strophes doctrinales qui font suite à *Heureux ceux qui sont morts pour quatre coins de terre :*

Car le surnaturel est lui-même charnel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond
Et l'arbre de la race est lui-même éternel.

Et l'éternité même est dans le temporel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
Et plonge dans le sol et touche jusqu'au fond
Et le temps est lui-même un temps intemporel.

C'est ce thème encore qui commande toute la grande litanie de la *Résurrection des corps*, ce retour des hommes au pays d'autrefois où ils reconnaissent « ces sentiers qui menaient leur enfance première ».

Quand l'homme reviendra dans son premier village
Chercher son ancien corps parmi ses compagnons
Dans ce modeste enclos où nous accompagnons
Les morts de la paroisse et ceux du voisinage.

Et le finale qui vient résoudre la grande composition sur le ton le plus modeste, en ramenant la pensée des vastes espaces his-

toriques vers les saintes familières, rassemble une fois encore la gerbe :

Ainsi Dieu ne sait pas entre tant de beaux jours
Ce qu'il aime le mieux, si c'est la jeune enfance
Et si c'est le travail ou les jeux et la danse
Ou la fidélité des terrestres amours...

...Ainsi Dieu ne sait pas, ainsi le divin maître
Ne sait quel retenir et placer hors du lieu,
Et pour lequel tenir, et s'il faut vraiment mettre
L'amour de la patrie après l'amour de Dieu [1].

Dans un entretien de janvier 1914, Péguy pouvait dire à Lotte que dans son grand poème, qui était «toute la fécondité et toute la discipline, tout le jaillissement dans la glèbe et tout l'ordre dans le grenier», il se plaçait «d'emblée au point de croisement et de recoupement des plus grands mystères de la foi : ...dans l'axe du temporel et dans l'axe de l'éternel ; ... c'est-à-dire qu'il se plaçait *au cœur même de l'incarnation.* »

* * *

« Nous voici retournés dans nos premiers villages. »

Il était nécessaire d'ébaucher au moins une analyse de cette vision catholique du monde, pour bien marquer par quel chemin

---

[1] Dans ces vers, dont la témérité dut enchanter son goût de la gentille bravade, Péguy se souvient manifestement de Verlaine :

L'amour de la patrie est le premier amour
Et le dernier amour après l'amour de Dieu.

Ce n'est pas le seul emprunt qu'il ait fait au pauvre Lélian ; dans ce même épisode des *Morts parallèles,* il met un vers en italiques, comme il le faisait malicieusement lorsqu'il citait sans le dire un de ses devanciers :

Dans le propre pays de ses travaux champêtres
L'une est morte au milieu d'un peuple façonné.
Sous les regards dardés de toutes les fenêtres
L'autre est morte au milieu d'un peuple pardonné.

Ce vers se trouve presque littéralement, dans le beau sonnet, trop peu connu que Verlaine adolescent écrivit sur la *Pucelle :*

Quand déjà pétillait et flambait le bûcher,
Jeanne, qu'assourdissait le chant brutal des prêtres,
Sous tous ces yeux dardés de toutes ces fenêtres
Sentit frémir sa chair et son âme broncher.

secret le poète d'*Eve* retrouva le don d'oraison. C'est au cœur de la plus grande détresse que monte sa prière qui, dans l'acceptation de la condition terrestre, est acte de foi, d'espérance et de charité. Chez un Péguy, rien n'est de l'ordre théorique ; comme toutes les paroles de cet homme, qui était davantage qu'un poète, les grandes vues d'*Eve* et de *Clio* ne sont tout à fait intelligibles que si on les considère comme une vérité personnellement nécessaire, affirmée par besoin vital et dans l'urgence de satisfaire une profonde inquiétude spirituelle. Péguy n'était pas de ceux qui apaisent leur tourment à n'importe quel prix ; seule la foi entière et très simple peut répondre à son interrogation, parce que seule elle n'est ni oubli ni « habitude », mais vie. Et c'est à assumer la détresse qu'il tendra toujours, non point à en détourner le regard ou à la recouvrir de quelque écran rassurant.

On sait au reste quelle situation personnelle compliquait encore une quête intérieure qui ne pouvait déjà se dénouer que par le coup d'état de la grâce. Le mariage hors de l'Eglise, les enfants non baptisés, l'éloignement des sacrements, privation acceptée plutôt que de faire violence à autrui, tout cela a dû longtemps emmurer en lui les sources vives de la prière. Pendant de longues années, — celles-là même où il s'acharnait à résoudre humainement le problème du mal, — il ne put dire le *Pater*, parce qu'il lui était impossible de prononcer : « Que votre volonté soit faite ». Moins par une résistance de l'orgueil personnel, comme on l'a prétendu, que parce qu'il ne pouvait se résoudre à approuver ainsi un monde où le mal mettait partout son avilissement. Sa révolte (le mot n'est pas trop fort) était la même qu'il prête à Jeanne d'Arc dans le drame de 1897 et au début du premier *Mystère ;* mais il n'est peut-être pas trop hardi de penser que, pour lui comme pour elle, ce nœud tragique de la souffrance était le point d'attache des fils encore embrouillés qui, une fois ordonnés par la main toute-puissante, feraient la trame de leur sainteté [1]. Car son tourment est un tourment pour autrui qui, du jour où il sera touché de la grâce chrétienne, recevra le nom de charité ; et sa volonté de porter remède, lorsqu'elle se sera empreinte d'humilité, s'appellera l'espérance.

---

[1] On entend bien que je prends ici ce mot dans une acception très large ainsi que le fit M. Th. Quoniam dans son livre : *De la sainteté de Péguy.*

Dans la vie de Péguy, le choc décisif fut donné par une série d'épreuves: difficultés morales et matérielles de tout ordre, maladie grave d'un de ses enfants, mort tragique de son jeune ami René Bichet. Quand il toucha le fond de la détresse, il partit pour Chartres, accomplissant sans doute un acte de confiance et d'humble obéissance, plutôt que déjà un véritable acte d'espérance. Ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, sa seule espérance était de recevoir, au terme de son pèlerinage, le don d'espérance. Le récit qu'il fit à Lotte garde, mieux que l'admirable transposition des *Tapisseries*, le souvenir de ses résistances et de la brusque libération qui se produisit à l'instant où le pèlerin fut en prière dans la cathédrale:

> J'ai prié, mon vieux, comme jamais je n'ai prié. J'ai prié pour mes ennemis; ça ne m'était jamais arrivé. Quand je dis ennemis, tu comprends bien que je ne parle pas des Laudet; ceux-là, je suis capable de prier pour eux tous les jours. Mais il y a certains ennemis, certaines qualités d'ennemis, s'il fallait prier pour eux en temps normal, immanquablement j'aurais une crise de foie. Non, mon foie ne me permettrait pas... *(Lettres et Entretiens.)*

La prière que Péguy n'avait pu prononcer pour lui-même s'élève enfin de son cœur le jour où elle est prière pour autrui, *prière de charité*. On pourrait parler du « mystère de la charité de Péguy », puisque Jeannette aussi dépasse l'angoisse et la révolte à l'instant où elle parvient à entendre la leçon de Madame Gervaise qui lui enseigne l'efficacité de la prière. Il faut souligner encore que l'oraison est donnée à Péguy dès qu'il ne tente plus de la formuler dans la solitude, mais dans le sanctuaire où, même s'il n'y a pas d'autres fidèles, elle est comme soutenue par la prière commune des paroissiens assemblés. *Prière de communion*, ainsi que le fait bien voir le « nous » substitué au « je » dans les quatres prières des *Tapisseries :*

> Nous n'avons plus d'autels que ceux qui sont les vôtres,
> Nous ne savons plus rien qu'une simple oraison.

De ce pluriel, par lequel le poète, le croyant, se fait un instant le représentant de toute créature, et le porteur du commun destin, il a donné lui-même le commentaire le plus précis dans le long essai sur *Eve* que le fidèle Lotte écrivit sous sa dictée:

> Tout est à la première personne du pluriel. Jamais l'auteur ne se présente comme un historien, comme un géographe de la terre et du ciel..., et, pour dire le mot, comme un touriste... *C'est nous, c'est l'un de nous,* petit comme nous, exposé comme nous. A aucun moment il ne se met sur le côté

pour regarder ce qui se passe. Car ce qui se passe, c'est lui. *Et c'est d'être perdu ou sauvé...* » *(Lettres et Entretiens.)*

Tel est le secret, secret de communauté et de communion, qui donne à la voix de Péguy son extraordinaire résonnance, depuis qu'il a trouvé la vérité qui délivre et l'amour qui réunit. La *Tapisserie de Notre-Dame* est la parfaite expression de ce moment de délivrance ; jamais le miracle de la forme accomplie et du chant le plus pur n'a si exactement coïncidé avec le miracle bien plus grand de la vérité montrée en transparence et de l'amour rayonnant. On peut appliquer à cette série de poèmes ce que Péguy dit encore d'*Eve :* « le charnel et le spirituel de l'œuvre » y sont aussi mystérieusement liés que « le charnel et le spirituel de la foi ».

Tout le monde a lu la *Présentation de la Beauce à Notre-Dame de Chartres* qui est, avec la *Prière pour nous autres charnels*, le poème le plus répandu de Péguy (mais je ne sais pourquoi on lit moins les merveilleuses *Prières dans la Cathédrale* qui suivent, sinon parce qu'elles traduisent les étapes très secrètes d'une expérience en partie ineffable). Tout le monde connaît la grande peinture de la plaine rase, ces images de la terre beauceronne qui ne paraissent jamais survenir que pour traduire la réalité intérieure dont elles sont les symboles ; et la réalité intérieure, à son tour, n'apparaît nulle part comme une interprétation surajoutée à l'évocation concrète. Comme dit encore Péguy, parlant de son œuvre, « l'image et l'idée ensemble jaillissent de la même fécondité ». Le sol « inévitable » de la Beauce plate, c'est, mise sous nos yeux, notre solitude essentielle, notre entier dénuement, nos pauvretés humaines ; mais c'est aussi « le pays des beaux blés et des encadrements », la terre où le labeur des générations fidèles a mis son empreinte :

Mille ans de votre grâce ont fait de ces travaux
Un reposoir sans fin pour l'âme solitaire.

Cependant, parmi les épis qui ne sont que matière périssable, mais qui portent ainsi de saison en saison la vivante continuité de la paysannerie chrétienne, un épi se dresse, témoin plus pur que tous les autres, mais germé lui aussi de ce sol terrestre.

Un homme de chez nous a fait ici jaillir,
Depuis le ras du sol jusqu'au pied de la croix,
Plus haut que tous les saints, plus haut que tous les rois,
La flèche irréprochable et qui ne peut faillir.

C'est la gerbe et le blé qui ne périra point,
Qui ne fanera point au soleil de septembre,
Qui ne gèlera point aux rigueurs de décembre,
C'est votre serviteur et c'est votre témoin...

...C'est la pierre sans tache et la pierre sans faute,
La plus haute oraison qu'on ait jamais portée,
La plus droite raison qu'on ait jamais jetée,
Et vers un ciel sans bord la ligne la plus haute.

Celle qui ne mourra le jour d'aucunes morts...

La conscience emplie de cette vision où se rejoignent la misère et la grandeur de l'homme, l'humilité et la dignité de la terre, la fragilité du temporel et son aptitude à servir de réceptacle à l'éternité, le poète peut alors songer sans effroi au jeune homme pour qui il est venu implorer l'intercession de Notre-Dame.

Mère le voici donc, il était notre race,
Et vingt ans après nous notre redoublement.
Reine, recevez-le dans votre amendement.
Où la mort a passé, passera bien la grâce.

Prier pour ce semblable, c'est prier pour soi-même. Mais cette prière, la plus modeste qui soit, qu'implore-t-elle ? Rien d'autre qu'une pure contemplation, où par la connaissance même de sa misérable destinée, la créature s'élève jusqu'à comprendre et adorer l'éternelle *jeunesse* de Dieu et des saints:

Nous ne demandons rien, refuge du pécheur,
Que la dernière place en votre Purgatoire,
Pour pleurer longuement notre tragique histoire,
Et contempler de loin votre jeune splendeur.

Les *prières dans la cathédrale* développent les étapes d'une expérience qui est à la fois celle des heures passées dans la nef de Chartres, et celle de toute la vie intérieure de Péguy: expérience du progrès vers la contemplation de l'absolue Jeunesse, grâce à un regard qui n'hésite pas à envisager dans son entière déficience l'existence temporelle. Ces quatre prières forment ensemble un tout indissociable, que l'on comprend mieux, je crois, si on les lit dans un ordre qui n'est pas celui des *Tapisseries.*

La *prière de confidence*, qui fait allusion à une tentation dont Péguy eut à triompher, retrace le premier stade de l'expérience:

celui de la pleine et simple acceptation du destin humain. Contre l'existence du mal, de la souffrance, de l'inévitable imperfection, le poète, parvenu au lieu de prière, a cessé de se révolter. Mis en demeure de choisir entre le vœu coupable du cœur et l'héroïque résistance à ce souhait de bonheur, il a fait élection de la souffrance, devinant qu'elle seule inaugure une voie ascendante. Préférer la douleur à la faute, c'est se donner la clef qui ouvre le sanctuaire intérieur de l'apaisement ; et c'est, adroitement, jouer un bon tour à tout ce qui menace de nous emprisonner.

...Quand il fallut s'asseoir à la croix des deux routes
Et choisir le regret d'avecque le remords...,

Vous seule vous savez, maîtresse du secret,
Que l'un des deux chemins allait en contre-bas,
Vous connaissez celui que choisirent nos pas,
Comme on choisit un cèdre et le bois d'un coffret.

Et non point par vertu, car nous n'en avons guère,
Et non point par devoir, car nous ne l'aimons pas,
Mais comme un charpentier s'arme de son compas,
Par besoin de nous mettre au centre de misère,

Et pour bien nous placer dans l'axe de détresse,
Et par ce besoin sourd d'être plus malheureux,
Et d'aller au plus dur, et de souffrir plus creux,
Et de prendre le mal dans sa pleine justesse.

Par ce vieux tour de main, par cette même adresse,
Qui ne servira plus à courir le bonheur,
Puissions-nous, ô régente, au moins tenir l'honneur,
Et lui garder lui seul notre pauvre tendresse.

Ainsi donc, il est un point de l'âme, auquel nous pouvons avoir accès dès que nous nous plaçons « dans l'axe de détresse » ; à partir de ce point nous apercevons le mal, comme toute chose, mis à sa juste place. Grâce à la vertu de *justesse* d'âme, que Péguy, en fils de générations d'artisans chrétiens, place toujours très haut, nous sommes capables de voir le monde dans son ordonnance véritable, rangé autour de Jésus et des saints.

Les *prières de demande et de report*, étroitement unies, marquent l'acte suivant, qui fait d'elles des prières de *dépossession*. Celui qui prie maintenant en toute connaissance de sa malheureuse

condition, ne demande rien pour lui-même (et il est remarquable que la prière de demande soit plutôt une prière de « non-demande ») ; il se refuse même à implorer l'oubli du passé, la suppression des marques que le temps a mises sur le tissu intact de la pureté première.

Nous ne demandons pas qu'un pli de la mémoire
Soit jamais effacé de cette lourde chape...

...Nous ne demandons pas que cette page écrite
Soit jamais effacée au livre de mémoire...

...Nous ne demandons pas qu'une âme fourvoyée
Soit jamais replacée au chemin du bonheur...

...Régente de la mer et de l'illustre port
Nous ne demandons rien dans ces amendements,
Reine, que de garder sous vos commandements
Une fidélité plus forte que la mort.

Au delà même de ce renoncement à l'espoir d'enfouir le passé, la prière de report exprime la volonté d'un dépouillement plus complet encore. A la « dame de pauvreté », l'âme en oraison demande que lui soit accordée la plus parfaite pauvreté intérieure, le détachement de tout ce qui a jamais pu la séduire, et une sorte de nuit qui ne laisse plus de vivants que les commandements divins et l'obéissance du croyant :

...Nous avons tant cherché, miracle de candeur,
Nous n'avons plus de goût pour les enseignements.

Nous avons tant appris dans les maisons d'écoles,
Nous ne savons plus rien que vos commandements...

Nous en avons trop pris, nous sommes résolus,
Nous ne voulons plus rien que par obéissance...

Mais l'extrême pauvreté est une richesse inespérée ; celui qui a voulu tout abandonner se trouve soudain pourvu d'un trésor si grand qu'il peut servir d'offrande à Dieu et de valable sacrifice au profit d'autrui. Entre les mains de qui n'a voulu rien retenir pour soi, l'insuffisance, le total désistement sont une monnaie d'échange qu'il peut offrir à Dieu, afin que des êtres chers à son cœur reçoivent

les grâces qu'il n'oserait solliciter pour soi-même, mais qu'il implore pour eux[1]. La prière de charité, à nouveau, se dégage de la prière de pauvreté ; elle est riche de tout un espoir merveilleux, d'une confiance inespérée en la réversibilité des mérites de la foi et en l'efficacité des supplications, même (et peut-être surtout ?) lorsque le suppliant est indigne. Le seul cadeau qu'accepte le Créateur est ce *rien* qu'il est permis de lui offrir.

S'il est permis pourtant que celui qui n'a rien
Puisse un jour disposer, et léguer quelque chose,
S'il n'est pas défendu, mystérieuse rose,
Que celui qui n'a pas reporte un jour son bien...,

...Nous qui n'avons connu que votre adversité,
(Mais qu'elle soit bénie, ô temple de sagesse),
O veuillez reporter, merveille de largesse,
Vos grâces de bonheur et de prospérité.

Veuillez les reposer sur quatre jeunes têtes,
Vos grâces de douceur et de consentement,
Et tresser pour ces fronts, reine du pur froment,
Quelques épis cueillis dans la moisson des fêtes.

Cependant, c'est la *prière de résidence* qui exprime l'accession de l'âme au sommet de son ascension. Selon la chronologie extérieure, cette prière correspond au moment où le pèlerin, agenouillé dans la cathédrale, se sent soustrait au monde des faiblesses et du « temps perdu dans le lanternement », introduit en un lieu de refuge où tout est facile et léger. Mais une chronologie plus profonde, celle des étapes intérieures, place cette oraison au terme de la série et lui confère une valeur exceptionnelle. Elle décrit le moment de la contemplation la plus nue : celui où Péguy trouve enfin la certitude sensible d'être encore, ou de nouveau, à même d'accéder à l'innocence, à la pureté qui avaient semblé à jamais détruites par l'action irrémédiable du temps. La longue litanie répète à presque chacune de ses strophes l'exultation de celui qui vit un instant d'ex-

[1] Cette offrande de son néant, tout mystique véritable la connaît. Mais on la trouve déjà, sous une forme très simple, chez Verlaine :

Vous connaissez tout cela, tout cela,
Et que je suis plus pauvre que personne...
Mais ce que j'ai, mon Dieu, je vous le donne.

trême intensité : son passé et toute la somme des misères temporelles se soudent en une réalité unique pour constituer, au lieu des navrantes minutes de la déception quotidienne, cette réalité vivante qu'est une âme enfin entrée en possession d'elle-même dans la dépossession de ses accidents.

Voici le lieu du monde où tout est reconnu,
Et cette vieille tête et la source des larmes ;
Et ces deux bras raidis dans le métier des armes ;
Le seul coin de la terre où tout soit contenu...

...Voici le lieu du monde où tout rentre et se tait,
Et le silence et l'ombre et la charnelle absence,
Et le commencement d'éternelle présence,
Le seul réduit où l'âme est tout ce qu'elle était.

Peu de strophes de Péguy ont la densité et l'étonnante précision de celles-ci, qui évoquent avec toute la clarté possible les sentiments divers, mais inséparables, de l'unité des choses créées, de la créature ramenée à son essence, et de la présence réelle de l'éternel dans un lieu. Victoire triple et une sur la multiplicité, tel est le don qui est fait à l'âme devant le tabernacle. A l'homme en prière, que l'abandon a enfin offert sans résistance à son invasion, la grâce accorde cette récompense suprême : le « commencement d'éternelle présence ». Les images et les expressions se succèdent, qui chantent le triomphe sur le temps, l'unification de l'âme concentrée sur le seul foyer de son existence et de sa parfaite pauvreté, l'éternité devenue accessible dans l'instant de l'oraison. Retour à l'enfance perdue, à travers les âges de la déperdition, qui se trouvent à la fois abolis et réintégrés ; retour aux « premiers villages », tel que celui que décrit la *Résurrection des corps ;* éclosion d'une miraculeuse jeunesse, d'un parfait printemps intérieur, qui rappelle à son tour le climat du paradis évoqué au début d'*Eve*, avec ses impressions de moissons inépuisables et de fontaines jaillissantes, — tant de concordances avec d'autres œuvres de Péguy nous avertissent que voici un moment capital de sa vie spirituelle. Et parmi les images qui traduisent le bonheur de cette extase, nombreuses sont celles qui signifient la fin de l'inquiétude du « vieillissement ».

Voici le lieu du monde où tout devient facile,
Le regret, le départ, même l'événement,

Et l'adieu temporaire et le détournement,
Le seul coin de la terre où tout devient docile...

Voici le lieu du monde où tout est revenu,
Après tant de départs, après tant d'arrivées...

...Ce qui partout ailleurs est la décrépitude
Assise au coin du feu les poings sur les genoux
N'est ici que tendresse et que sollicitude
Et deux bras maternels qui se tournent vers nous...

Nous avons consommé de si lointains voyages,
Nous n'avons plus de goût pour les pays étranges.
Reine des confesseurs, des vierges et des anges,
Nous voici retournés dans nos premiers villages...

...Ce qui partout ailleurs est un ajournement
N'est ici que l'oubli du matin et du soir.

Les matins sont partis vers les temps révolus,
Et les soirs partiront vers le soir éternel,
Et les jours entreront dans un jour solennel,
Et les fils deviendront des hommes résolus.

Les âges rentreront dans un âge absolu,
Les fils retourneront vers le seuil paternel
Et raviront de force et l'amour fraternel
Et l'antique héritage et le bien dévolu.

Voici le lieu du monde où tout devient enfant,
Et surtout ce vieil homme avec sa barbe grise,
Et ses cheveux mêlés au souffle de la brise,
Et son regard modeste et jadis triomphant...

Ce qui partout ailleurs est un arrachement
N'est ici que la fleur de la jeune saison...
Ce qui partout ailleurs est une courbature
N'est ici que la fleur de la jeune oraison...

Ce qui partout ailleurs est un raidissement
*N'est ici qu'*une souple et candide fontaine;
Ce qui partout ailleurs est une illustre peine
N'est ici que le profond et pur jaillissement...

Ainsi se multiplient, dans ces strophes inouïes, les images de jeunesse, d'enfance, de souplesse, de pureté, issues les unes des

autres, elles-mêmes jaillissantes comme d'une fontaine; et, par un miracle du vocabulaire poétique et de l'extase religieuse, voici que le mot même de la détresse, celui qui a sans cesse désigné les plus cruelles hantises, — le mot *vieillissement*, — se pare, pour la première et l'unique fois, d'épithètes tendres et ravies:

Ce qui partout ailleurs est un dur labourage
N'est ici que récolte et dessaisissement.
Ce qui partout ailleurs est le déclin d'un âge
*N'est ici qu'*un candide et cher vieillissement.

Car la suite même des ans, dans ce lieu sanctifié par la présence réelle, n'est plus rien qu'orientation vers la définitive entrée dans la lumière de l'éternelle présence. Et toute la longue prière est elle-même une lente ascension vers cette cîme que figure le dernier vers:

Ce qui partout ailleurs est la route gravie,
O reine qui régnez dans votre illustre cour,
Etoile du matin, reine du dernier jour,
Ce qui partout ailleurs est la table servie,

Ce qui partout ailleurs est la route suivie
N'est ici qu'un paisible et fort détachement,
Et dans un calme temple, et loin d'un plat tourment,
L'attente d'une mort plus vivante que vie.

* * *

« *O nuit qui panses toutes les blessures,*
Au puits de la Samaritaine, toi qui tires du puits le plus profond
La prière la plus profonde... »

Devant des textes pareils, comment ne pas penser qu'ils font allusion à une expérience intérieure beaucoup plus précise qu'on ne le suppose généralement? Comment ne pas penser que, sous ce qui est dit ici, il y a encore une aventure spirituelle qui est demeurée ineffable ? Plusieurs signes devraient nous en avertir, et d'abord l'abondance des mots et des images; il semble que Péguy n'en ait jamais assez dit, ou n'en ait jamais assez de redire les mêmes choses. On ne parle ainsi que d'un très profond amour. On ne multiplie ainsi ses expressions que parce qu'aucune ne peut faire davantage que de signifier: « il y a quelque chose que l'on ne pourra jamais dire ». Mais, en même temps, dans cette inépuisable invention de

paroles — qui, à un regard superficiel semblent souvent dériver les unes des autres au hasard, ou par toutes sortes de rapprochements sonores, d'associations étymologiques, de calembours même, — une lecture plus attentive révèle que rien n'est fortuit; plus on serre de près ces strophes, et plus on y découvre une surprenante exactitude de vocabulaire. Celui qui s'exprime ainsi en sait manifestement plus long qu'il n'apparaissait d'abord. Tel de ses vers, que nous citions il y a un instant, renferme une connaissance qui fait songer à celle des mystiques. Rien ne permet de croire à une influence, car il est probable que Péguy n'a jamais lu d'écrivains proprement mystiques. Et ceux de ses vers qui atteignent à la secrète densité du grand style mystique ont cette authenticité que l'on n'imitera jamais. Sa personne, d'ailleurs, dut avoir ce même rayonnement aux yeux de ceux qui savaient voir; le témoignage d'Alain-Fournier suffit, qui au sortir d'un entretien avec Péguy déclarait que personne, de nos jours, n'était à ce point « homme de Dieu ».

Cependant, les textes poétiques qui sont nos seuls documents sur la vie intérieure de Péguy permettent-ils de qualifier de « mystique », en donnant au mot un sens rigoureux, l'état d'oraison auquel l'auteur des Prières à Chartres était parvenu ? Il est fort difficile d'en juger, et il y faudrait la compétence d'un spécialiste des études mystiques. Ce que je me permettrai de proposer à ce sujet ne peut avoir d'autre ambition que de poser la question et de suggérer une lecture possible des poèmes religieux de Péguy.

La prière est pour lui une délivrance dans la contemplation, qui lui est donnée au terme d'une voie commençant par un acte de dépouillement dans la charité et la communion. Mais quel est au juste l'objet de cette contemplation ? Dans quelle mesure peut-on le désigner avec quelque précision ? Dans quelle mesure aussi est-on en droit de parler ici d'une union entre la créature qui contemple et Dieu qu'elle contemple ?

Ce qui est certain, c'est qu'il ne s'agit pas d'un pur état affectif: la sorte d'accomplissement des temps qui s'opère dans ces instants de l'oraison, et que traduisent les images du retour à l'enfance, à la pureté, n'a pas le caractère d'une simple euphorie du sentiment. Il s'y mêle d'importants éléments intellectuels; le chemin qui mène Péguy à la plénitude dans le dépouillement de soi implique

l'intelligence la plus exacte des dogmes chrétiens, qui ne sont pas perdus de vue au moment où l'âme atteint à sa plus haute béatitude. L'apaisement est lié à une découverte du sens de l'Incarnation et de la Rédemption. Il n'y a de paix pour la créature fidèle et pécheresse que parce qu'elle se sait, dans le sanctuaire, en présence de Dieu, et parce que cette présence n'est pas limitée à une minute historique, en deçà de la pente des âges, mais bien réelle à tous les instants et accessible à qui se prête à elle. Par l'incarnation du Rédempteur, l'homme connaît qu'il est sauvé du péché, qui est le temps; et le monde temporel, la création est ainsi soustraite à son mal, au vieillissement destructeur. La prière est conscience bienheureuse de la victoire du Christ incarné sur l'imperfection du créé.

La prière de Péguy est, en outre, prière dans l'église. Le temple où le pèlerin atteint à cet état de grâce est la représentation concrète, tangible de l'Eglise, corps du Christ; l'âme en prière cesse de se considérer elle-même comme esclave du temps, car elle se trouve insérée dans la communion des saints qui supprime les âges et lui donne une « saisie directe » de la présence éternelle de Dieu. Ceci se rattache, d'ailleurs, au sentiment que Péguy avait de la dignité des choses terrestres, devenues les réceptacles du spirituel et transformées par les générations chrétiennes en un langage apte à traduire la réalité de l'esprit. Les cathédrales, lit-on dans *Un nouveau théologien*, sont « le corps même de la prière, de l'adoration, de la vie intérieure la plus profonde, la plus tendre, dans la dure pierre extérieure..., le dur corps creusé de prière et de vie intérieure, d'éloquente, si éloquente adoration muette ». Elles sont un lieu, et plus qu'un lieu, puisqu'elles sont celui de l'éternelle présence. Dans ce refuge, il n'est pas de solitude; toute prière qui s'y élève, même quand la nef serait vide, est prière commune, prière de la paroisse et de la chrétienté entière. Parce qu'elle est commune, elle est libératrice, comme tout acte de charité, qui répand de créature à créature l'amour dont la source est en Jésus-Christ. Tandis que l'oraison solitaire (celle de Jeannette) est souvent un appel, une demande de secours, l'aveu d'une inquiétude inapaisée, la prière dans l'église (et dans l'Eglise) suscite l'espérance et le chant de paix.

Ainsi liée à la présence du Saint Sacrement, la prière de Péguy (qu'on lui reproche bien à tort de placer au-dessus des sacre-

ments, et qu'on interprète faussement comme un acte d'individualisme religieux, alors qu'elle est exactement le contraire) ne tend nullement à établir je ne sais quelle relation directe avec Dieu, hors de l'Eglise. Pourquoi, sinon s'adresserait-elle de préférence aux intercesseurs, à la Sainte Vierge, aux saints et aux saintes de France ? Mais elle se distingue également de toute contemplation philosophique, de toute extase au sens plotinien, c'est-à-dire de cette sortie *hors de* l'existence temporelle, qui est obtenue par une pure passivité. A l'inverse, la prière chrétienne, catholique, de Péguy est une possession de l'existence, où le temporel n'est pas supprimé, mais accompli, où l'âme n'est pas anéantie, mais ramassée en son centre, tendue vers sa « fine pointe ». Loin d'être passive, elle est la plus grande activité, dans son abandon même, puisqu'elle est sciemment, et comme méthodiquement, *imitation* de la prière de Jésus-Christ, c'est-à-dire acte dirigé. Ceci, qui n'apparaît pas d'abord dans les prières de Chartres, ressort très clairement des admirables pages des *Mystères* sur le *Pater*, magnifiques de poésie et empreintes de la merveilleuse logique qui permet souvent à Péguy de dessiner les articulations du dogme, la hiérarchie des mystères chrétiens avec la précision d'un grand théologien et la simplicité d'un humble croyant. Le *Notre Père*, prononcé par le Seigneur et redit par les hommes, est le meilleur recours contre la Justice de Dieu, qu'il désarme en faisant appel à la miséricorde de Dieu. En disant *Père*, le Christ a fait de Dieu « un père pour de bon » et a « lié les mains de sa Justice ». Par le Christ, qui a voulu être le premier intercesseur, nous sommes faits ses frères, et les enfants de Dieu ; et par le Christ (le mouvement descendant étant une fois de plus, dans l'ordre chrétien, un mouvement qui se remonte) « Dieu sait ce que c'est que d'être homme ». Il ne reste, dès lors, aux créatures, qu'à imiter la prière du Sauveur pour être entendues du Père qu'il leur a donné.

C'est ainsi que la prière (avec les sacrements) est le lien de toutes les âmes, puisque le Christ a prié et est mort pour toutes. La vraie prière ne peut donc être que prière de communion, liant en une seule gerbe l'Eglise unique, militante, souffrante et triomphante, à travers les siècles des siècles. C'est exactement la théologie de Jeanne d'Arc qui, aux arguties des docteurs, répondait souverainement : « Il me semble que de Notre-Seigneur et de son Eglise, c'est

tout un ». Quand l'homme prie, il suscite autour de lui, dans la présence du Sauveur, la présence de tous les hommes, ses frères en Jésus-Christ. « Ensemble. » La prière est active, puisqu'elle est amour.

Au témoignage des textes poétiques s'adjoint ici encore celui de la vie de Péguy. Le poète a suivi un chemin dont les deux termes sont, au départ, l'appel anxieux de Jeannette, et, à l'arrivée, la prière dans l'église, prière de plénitude et de communion ; ce n'est pas un hasard, si le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* s'ouvre sur un *Notre Père* qui est un cri d'angoisse (« Mon Dieu, mon Dieu qu'est-ce qu'il y a donc ? ») et se ferme sur un nouveau *Pater* qui est acte de charité (« Orléans qui êtes au pays de Loire »). Sans doute, à Chartres, si l'on s'en tient au texte des *Tapisseries*, Péguy ne prononce-t-il pas le *Pater* (encore qu'il soit légitime de l'entendre dans les silences du poème) ; sa prière s'adresse à la sainte Vierge et, dans son moment le plus ineffable, toute image de personne divine semble s'effacer de la conscience, pour une sorte de vision sans qualification. Mais cette contemplation sans images (ou, ce qui revient au même, dont les images se détruisent dans leur succession) n'est pas oubli de Jésus-Christ et de Notre-Dame ; il serait absurde de le soutenir. Chacune des quatre prières (des cinq, en y comptant la fin de la *Présentation*) commence et s'achève sur une invocation à la « Reine des sept douleurs et des sept sacrements». La révélation de l'éternité sans nom rayonne en abandon à la volonté de la Mère de Dieu, en acte de parfaite obédience. Il en est de même dans la vie extérieure de Péguy ; le prolongement des états intérieurs, transfigurant tous les actes de l'homme, y est très sensible à partir d'une certaine date. L'opposition a disparu, qu'il pouvait y avoir jadis entre Hauviette et Jeannette, lorsque la compagne d'enfance de la bergère lorraine, scandalisée de la voir sans cesse en prière (« Jamais les croix des chemins n'avaient tant servi ») lui expliquait que, pour le bon chrétien, il n'y a pas tant de façons à faire ; à ce qui lui semblait un excès de vie contemplative, et une vaine culture de l'inquiétude d'esprit, Hauviette opposait naïvement que les choses sont beaucoup plus simples, que tout acte bien accompli est l'équivalent d'une prière, que « travailler, c'est prier ». Cette vérité, Péguy finira par la vivre, non pas naïvement, non pas en contradiction avec une vie d'oraison, mais précisément du jour

où il y aura assez de lumière dans son âme et de prière dans ses journées pour qu'aucun instant ne soit soustrait à un continuel état d'adoration. La contemplation, ainsi, aboutit à une métamorphose de l'action quotidienne, tout alimentée de prière. C'est du fond de cette expérience que Péguy tire tout ce qu'il dit de la vie chrétienne, qui n'est pas faite de vertus, d'actes sagement conformes à des préceptes moraux, mais bien de constante imitation de Jésus-Christ: c'est-à-dire de constante attention à sa présence éternelle. Il en arriva à concevoir son œuvre de poète comme une *imitation* de sainte Jeanne d'Arc et à travers elle, — puisqu'il la voyait comme la plus approchée des imitations de Jésus-Christ, — comme une imitation de Notre Seigneur.

Cette pénétration de la vie par la prière, cette transfiguration du temporel sous le rayon de l'intemporel, Péguy l'a exprimée encore dans la splendide image de la Nuit, fille de Dieu (reprise dans les deux *Mystères* de la *Deuxième vertu* et des *Saints Innocents*). Il est bien tentant de rapprocher cette image de certaines images des mystiques, dont Péguy n'a jamais été plus proche que dans ce mouvement lyrique, qui fait allusion à une connaissance identique à celle de la *Prière de résidence*. Ici aussi, la prière intervient comme une guérison pour la créature qui se sait blessée par le mal, victime de la loi du temps corrupteur, mais qui se découvre capable de saisir dans un acte d'intelligence mystique la réalité éternelle, puis de la faire rayonner en vie chrétienne. La Nuit est l'image de l'éternité en son immuable pureté ; et la joie de l'esprit éclate dans tous les mots du poète, quand il comprend que c'est la Nuit qui est continue, la Nuit qui existe, tandis que les jours, les jours temporels et décevants, ne sont qu'absence d'être, et trous dans le tissu nocturne. Avant la chute, seule existait la Nuit, qui seule existera après la fin des temps. Vivre et connaître n'étaient qu'un dans l'état de paradis ; la vie entière n'était autre chose que connaissance parfaite et adoration continuelle. La chute a suscité les actes imparfaits de la créature soumise au temps, et la connaissance morcelée d'une raison née du péché. Mais il reste à l'homme une possibilité de refaire en lui l'état primitif, — pour une possession, hélas, qui ici-bas ne peut être durable et parfaite. Ou plutôt, la créature se voit offrir encore cette chance de s'abandonner à Quelqu'un qui refera en elle « le climat de la grâce » : la prière recrée l'unité de vivre et de con-

naître, dans l'accession à la Nuit, qui est clarté absolue et ne paraît obscure qu'à nos yeux infirmes de créatures temporelles. Le consentement à la Nuit, qui nous paraît absence de vie, nous élève à la vraie vie, nous installe, à certains moments de choix, face à ce que nous contemplerons après la mort. (Et nous comprenons mieux tout le sens du beau vers mystique qui termine la *Prière de résidence :* « L'attente d'une mort plus vivante que vie ».)

C'est Dieu lui-même, dans les *Mystères*, qui prononce l'éloge de la Nuit, sa « plus belle invention », plus aimée dans sa leçon d'abandon que le jour dans son incitation aux œuvres.

Car l'homme dans le travail ne me glorifie que par son travail.
Et, dans le sommeil, c'est moi qui me glorifie moi-même par l'abandonnement de l'homme.

La Nuit rétablit l'homme, hors des vaines inquiétudes, des efforts de sa raison, dans la parfaite Transparence de la pureté qui fut une fois et qui sera encore quand tout sera consommé.

O ma nuit étoilée, je t'ai créée la première.
Toi qui endors, toi qui ensevelis déjà dans une Ombre éternelle
Toutes mes créatures...
...O ma belle nuit je t'ai créée la première.
Et presque avant la première
Silencieuse aux longs voiles,
Toi par qui descend sur la terre un avant-goût,
Toi qui répands de tes mains, toi qui verses sur terre
Une première paix,
Avant-coureur de la paix éternelle...

..Toi qui répares, toi qui nourris, toi qui reposes,
O silence de l'ombre,
Un tel silence régnait avant la création de l'inquiétude,
Un tel silence régnera, mais un silence de lumière
Quand toute cette inquiétude sera consommée...
...Ainsi ma fille tu es ancienne et tu es en retard,
Car dans ce règne d'inquiétude tu rappelles, tu commémores, tu rétablis
Tu fais presque recommencer la Quiétude antérieure, [presque,
Quand mon esprit planait sur les eaux.
Mais aussi, ma fille étoilée, ma fille au manteau sombre, tu es très en avance, tu es très précoce.
Car tu annonces, car tu représentes, car tu fais presque commencer d'avance tous les soirs.
Ma grande Quiétude de lumière
Eternelle.

Mais une fois de plus, l'éloge de la pure contemplation, du parfait abandon s'achève en une méditation dont l'objet est la vie et la mort du Rédempteur. La même Nuit qui figure l'éternité, proposée à l'esprit de l'homme en l'instant de sa suprême ouverture à la vision béatifiante, est aussi cette Nuit qui descendit comme un grand linceul pour ensevelir, lorsqu'il eut poussé « le cri qui ne s'effacera point », le Fils de Dieu mort sur la croix pour le salut des hommes.

Et pourtant ! Si la connaissance à laquelle Péguy fait allusion n'est pas éloignée, dans ses symboles et son essence, de la connaissance mystique, il ne faut user de ce mot qu'avec précaution, et se souvenir qu'il n'y a pas de différence, sinon de degré, entre le mystique et le simple croyant. L'expérience de Péguy, dont tant d'étapes nous demeurent inconnues, ne semble avoir eu aucun caractère d'exception. De tout ce que nous savons précisément sur sa vie intérieure, rien ne permet de conclure positivement qu'il ait bénéficié de ces grâces particulières qui peuvent soutenir le mystique dans les degrés de son ascension spirituelle. Tout au long de sa vie, il est demeuré *l'homme dans la paroisse ;* s'il y a incontestablement, au sommet de son itinéraire intérieur, un moment ineffable vers quoi tout s'oriente et d'où tout rayonne, sa prière reste celle du fidèle « de la commune espèce ». Ce serait abuser des mots que de parler, à son propos, d'une union mystique au sens fort, ou de vouloir faire coïncider son progrès avec les stades minutieusement notés par un saint Jean de la Croix ou une Marie de l'Incarnation. La voie où il s'est avancé a des caractères personnels et un tracé précis, de l'angoisse du vieillissement à la paix de l'oraison qui, sans jamais se détacher de contenus spirituels proprement chrétiens, lui ouvre l'accès de l'éternelle Pureté. Mais sa vie intérieure demeure inscrite dans les limites, et aboutit aux formes, de la prière la plus traditionnelle.

On peut en voir une confirmation dans ses grandes invocations poétiques, dont l'effusion est comme canalisée, ou gouvernée, par le retour périodique de formules tirées des hymnes liturgiques. Il est probable, d'ailleurs, qu'il prêta la plus vivante attention aux prières de l'Eglise et qu'il leur doit bon nombre des précisions théologiques qui donnent à ses poèmes religieux une si solide arma-

ture doctrinale [1]. On tirerait des prières et des mystères de Péguy d'admirables litanies modernes de la Sainte Vierge. Sa grande dévotion à Notre-Dame lui a inspiré quelques-uns des plus beaux noms que les fils des hommes aient inventés pour célébrer la Mère de Dieu. Tout entremêlés, dans ses textes, aux invocations traditionnelles, ils composent un hymne d'infinie tendresse :

Reine qui vous levez sur tous les océans ; Etoile du matin, inaccessible reine ; Reine mystérieuse ; ô Reine qui lisez dans le secret du cœur ; ô Reine qui régnez dans votre illustre cour ; Reine des grandes paix et des désarmements ; Reine des sept douleurs et des sept sacrements ; Reine des tableaux peints et des deux donateurs ; Reine du pur froment ;

Régente de la mer et de l'illustre port ; ô Régente des rois et des gouvernements ; Régente des grands gueux et des soulèvements ; Régente des palais, des frontons et des dômes ;

Maîtresse du secret ; Maîtresse de la voie et du raccordement ; Maîtresse de sagesse, et de silence et d'ombre ; vigilante maîtresse, merveille de largesse ; mystérieuse rose ;

O seul gouvernement d'une âme guerroyée ; Dame de pauvreté ; ô miroir de justice et de justesse d'âme ; ô clef du seul honneur qui ne périra point ; ô clef du seul trésor et d'un bonheur sans nombre ; miroir des temps futurs et des temps révolus ;

Etoile de la mer et des récifs salés ; Etoile de la barque et des souples filets ; Etoile du seul Nord ; Etoile du matin, reine du dernier jour ; voile du seul vaisseau qui ne périra pas ; Arche du seul salut, reine des patriarches...

Jamais poésie ne fut plus proche de l'oraison que celle de Péguy, et plus éloignée des ambitions « magiques » de la poésie moderne. Rien, ici, ne tend à l'évasion hors de la condition humaine, et pas davantage à une possession prométhéenne. La poésie de Péguy est un acte précis, très strictement soumis à la tradition chrétienne ; elle est une prière qui, — outre ses noms de prière de résidence, de demande, de confidence, de communion, d'espérance, d'abandon, d'accession à l'intemporel, — mérite avant tout d'être appelée *prière de présence*. A tout instant, en tout objet nommé, elle évoque, constate, installe la Présence unique ; et en face d'Elle, de son côté, comme tout fidèle à l'heure de la prière, elle fait acte de présence. Présence de Dieu au monde et à l'homme ; présence de l'âme à son Dieu ; présence de l'homme à son univers. Tel est le triple té-

[1] « Je suis de ces catholiques qui donneraient tout saint Thomas pour le *Stabat*, le *Magnificat*, l'*Ave Maria*. Et le *Salve Regina !* »

moignage d'une poésie qui, de la connaissance mystique, a entre autres le réalisme profond: la conscience de la haute dignité de la création en tant qu'elle est le portrait du Créateur et le lieu d'éternelle manifestation de l'Esprit qui parle à travers elle.

Personne, dans toute la tradition de la poésie chrétienne française, — (si ce n'est parfois Verlaine dans la «Prière du matin», «O mon Dieu vous m'avez blessé d'amour », « Je ne veux plus aimer que ma mère Marie », mais tout cela n'a jamais l'admirable liberté de Péguy) — personne n'avait su ainsi, non pas imiter en artiste la prière, mais faire littéralement oraison dans sa poésie même. Et Péguy est le seul à l'avoir fait, précisément parce qu'il est le seul à ne tenter d'exprimer aucune aventure unique, mais l'aventure commune de tout chrétien « dans la paroisse ». Il demeure, quelles que soient les grâces reçues, dans l'humble attitude de la créature qui connaît son infirmité et qui ose vivre d'une entière espérance. En toute simplicité de cœur, sans rien qui ressemble à un effort ou à une impatience, il se met en prière devant Dieu et tâche de s'en approcher le plus qu'il est possible à l'homme pécheur: à l'homme qui sait bien que l'on ne pénètre pas ici-bas dans la Nuit de toute clarté. Il n'oublie jamais que nous n'atteindrons pas à la possession de la Joie « avant le jour du Jugement dernier »; et il accepte avec confiance que l'existence soit « l'attente d'une mort plus vivante que vie ».

C'est bien « l'un de nous » qui parle ici le plus simple langage, mais avec une transparence lumineuse, et avec une intelligence extraordinaire des mystères de la foi. Et c'est bien pour cela qu'il est, en même temps qu'un immense poète, un si merveilleux apologiste; prenant chacun de nous par la main, il le mène, d'une conduite sûre, comme familière, au « lieu du monde où tout est reconnu », dans la lumière de l'éternelle Pureté, aux pieds de la « Maîtresse de sagesse, et de silence et d'ombre ».

Albert BÉGUIN

Texte inédit de Bonivard

Grâce à l'obligeance de M. Maurice Bastian, en la possession de qui se trouve l'autographe, nous pouvons publier ci-contre un texte de François Bonivard, né à Seyssel en Bugey, en 1493, et mort à Genève, en 1570. Prieur du couvent bénédictin de Saint-Victor à Genève, et prisonnier du duc de Savoie, au château de Chillon, de 1530 à 1536, date où les Bernois vinrent le délivrer.

Cette note autographe, dont on appréciera plus l'esprit judicieux que la correction grammaticale, se trouve sur le premier feuillet d'un Traité d'Astrologie. *Risquons-en cette traduction :*

Rarement j'ai vu se confirmer les pronostics fondés sur les influences célestes. Car la vérité sur les futurs contingents, n'est pas déterminée. Et la sagesse de ce monde est folie devant Dieu, comme l'attestent Salomon et l'apôtre. En outre, Celui qui, du néant, a créé toutes choses, peut les modifier aisément par [la prière de] ses amis les élus, selon la parole du psaume: Les cieux sont l'œuvre de tes mains, tu les changeras comme un manteau et ils seront changés. Et note que, dès le commencement presque de la foi, il y a eu de tels pronostiqueurs. Et chaque fois qu'ils ont prédit la marche du temps en ces choses secrètes que le Père s'est réservées dans sa puissance, ils ont été déçus. Aussi, ne faut-il plus se fier à de telles révélations.

BONIVARD.

Parole de la prophétie: Ne craignez pas les signes du ciel.

Ces derniers mots sont empruntés au livre de Jérémie, X, 2; « Ne vous instruisez pas dans les voies des nations et ne vous effrayez pas des signes du ciel ».

Au bas de la note se trouve cette indication, elle aussi autographe et signée :

C'est du révérend seigneur Conrad Wihlinmann, chanoine de Berne et de Genève, que m'est venu ce volume, en l'an du salut 1529, au 4e jour des ides de mars. Souviens-toi, toi qui l'auras en mains, de prier pour lui.

BONIVARD.

Chose curieuse, la dernière phrase : Souviens-toi, toi qui l'auras en mains, de prier pour lui, *a été biffée, peut-être, comme le suggère une note d'Henri Bordier, « à cause de l'idée catholique qui s'y rattache ».*

Ce document provient de la collection d'Henri Bordier, archiviste et historien qui vécut à Paris, 1817 à 1888. *La traduction qu'il en a proposée est certainement défectueuse.*

Charles JOURNET.

n° 68

Raro vidi prenosticationis de influentijs celi factas veritate
fulciri. Non defuturis contingentibus nō est determinata
veritas. Ac sapientia huius mundi stultitia est apud deum.
Vt Salomon et aplus testantur. Qui super qui ex nichilo
omnia creauit. Ille per eclipsim suos amictus potest ea
facilius immutare diente fas opera manuum sunt
eius. Et sunt aptorum mutabis eos et mutabuntur
Et Nota quod pene ab initio fidei huius prenostinatores
fuerunt. Et quotquot tempora determinata predixerunt
de huiusmodi archanis qui pater posuit in sua
potestate decepti sunt. Ideo nō est huius reuelationi
bus amplius fidendum. Bonnardus

Verbum prophete A signis celi Nolite timere

~~Ex liber~~

Ex legato R. d. Conradi Wilhirman bernen de geben
Camerini mihi Volumen hoc contigit anno salutis
1529 9° ~~kal~~ martij. ~~Memorandum quod~~
~~sumptum~~

Bonnardus

Un poème de Francis Thompson

THE HOUND OF HEAVEN[1]

I fled Him, down the nights and down the days ;
I fled Him, down the arches of the years ;
I fled Him, down the labyrinthine ways
Of my own mind ; and in the mist of tears
I hid from Him, and under running laughter.
Up vistaed hopes I sped ;
And shot, precipitated,
Adown Titanic glooms of chasmed fears,
From those strong Feet that followed, followed after :
But with unhurrying chase,
And unperturbed pace,
Deliberate speed, majestic instancy,
They beat — and a Voice beat
More instant than the Feet —
« All things betray thee, who betrayest Me. »

I pleaded, outlaw-wise,
By many a hearted casement, curtained red,
Trellised with interwining charities ;
(For, though I knew His love Who followed,
Yet was I sore adread
Lest, having Him, I must have naught beside.)

---

[1] *The Hound of Heaven*, le Limier du Ciel, ou si l'on veut le Chasseur Céleste, est peut-être l'œuvre la plus connue du poète catholique anglais Francis Thompson (1859-1907).

A côté du texte, nous donnons ici une traduction aussi littérale que possible, qui permettra au lecteur, à qui la forme anglaise pourrait offrir quelque difficulté, de saisir la tournure d'esprit très personnelle et caractéristique du poète et de savourer les images originales et vigoureuses que lui fournit une imagination débordante.

Comme la plupart des poèmes de cet auteur, celui-ci est plein d'un

LE LIMIER DU CIEL

Je l'ai fui le long des nuits et le long des jours ;
Je l'ai fui sous les arches des années ;
Je l'ai fui à travers les labyrinthes
De mon propre esprit ; et dans la brume des larmes
Je me cachais à lui, et sous les flots du rire.
Je me lançais dans des perspectives d'espérance,
Et je tombai, précipité,
Dans les ténèbres titanesques des terreurs abyssales
Fuyant ces pieds persistants qui me poursuivaient, me poursuivaient
Mais d'une chasse sans hâte, [toujours :
D'un pas imperturbable,
Rapidité délibérée, insistance majestueuse,
Ils résonnaient, et une Voix résonnait,
Plus insistante que les pas :
« Toutes choses te trahissent, toi qui Me trahis. »

Je plaidais comme un proscrit
A bien des fenêtres de cœurs encourtinées de rouge,
Treillissées de charités entrelacées,
(Car bien que je connusse l'amour de Celui qui suivait,
Néanmoins j'étais terriblement apeuré,
Si je le possédais, de ne pouvoir rien posséder d'autre).

---

mysticisme chrétien et d'un symbolisme où toutes choses extérieures se trouvent interprétées dans un sens religieux, presque liturgique. Sa pensée est toute vibrante du sentiment de l'infini et du divin. Sa sensibilité matérielle très aiguë est tout l'opposé du sensualisme. La couleur, le mouvement, la beauté, le charme pénétrant du monde physique, si vivement appréciés et dépeints, sont transmués en symboles spirituels ; il a le sens de la présence de Dieu et des choses de l'âme. C'est l'expression même d'une vie surnaturelle profonde et sincère.

But, if one little casement parted wide,
The gust of His approach would clash it to :
Fear wist not to evade, as Love wist to pursue.
Across the margent of the world I fled,
And troubled the gold gateways of the stars,
Smiting for shelter on their clanged bars ;
Fretted to dulcet jars
And silvern chatter the pale ports o' the moon.
I said to Dawn : Be sudden — to Eve : Be soon ;
With thy young skiey blossoms heap me over
From this tremendous Lover —
Float thy vague veil about me, lest He see !
I tempted all His servitors, but to find
My own betrayal in their constancy,
In faith to Him their fickleness to me,
Their traitorous trueness, and their loyal deceit.
To all swift things for swiftness did I sue ;
Clung to the whistling mane of every wind.
But whether they swept, smoothly fleet,
The long savannahs of the blue ;
Or whether, Thunder-driven,
They clanged his chariot 'thwart a heaven,
Plashy with flying lightnings round the spurn o' their feet : —
Fear wist not to evade as Love wist to pursue.
Still with unhurrying chase,
And unperturbed pace,
Deliberate speed, majestic instancy,
Came on the following Feet,
And a Voice above their beat —
« Naught shelters thee, who wilt not shelter Me. »

I sought no more that after which I strayed
In face of man or maid ;
But still within the little children's eyes
Seems something, something that replies,
They at least are for me, surely for me !
I turned me to them very wistfully ;
But just as their young eyes grew sudden fair

Mais si par hasard une petite fenêtre s'ouvrait à moi,
La rafale de son approche la fermait avec fracas.
La crainte ne savait pas échapper comme l'Amour savait poursuivre.
Par delà le bord du monde je fuyais,
Et je troublais les portails d'or des étoiles,
Frappant à leurs barreaux résonnants pour demander abri ;
J'agaçais à de douces vibrations
Et babillage argentin les pâles boulevards de la lune.
J'ai dit à l'aurore : sois subite, au soir : sois rapide ;
De tes jeunes fleurs de ciel couvre-moi bien
Pour me cacher à cet Amant terrible !
Fais flotter ton vague voile autour de moi, de peur qu'Il ne me voie.
J'ai tenté tous ses serviteurs, pour ne trouver que
Ma propre trahison dans leur constance ;
Dans leur fidélité à Lui, leur infidélité à moi.
Leur traîtreuse loyauté et leur loyale fausseté.
De toutes les choses rapides j'ai imploré la rapidité ;
Je me suis cramponné à la crinière sifflante des coursiers du vent ;
Mais, soit qu'ils balayassent dans leur course égale et rapide
Les longues savanes de l'azur,
Soit que, poussés par l'orage,
Ils roulassent avec fracas son chariot à travers un ciel
Eclaboussé d'éclairs sous le dédain de leurs sabots,
La crainte ne savait pas fuir comme l'Amour savait poursuivre :
Toujours d'une poursuite sans hâte,
D'un pas imperturbable,
Rapidité délibérée, insistance majestueuse,
S'approchaient les pieds qui me poursuivaient,
Et une Voix dominait le bruit des pas :
« Rien ne t'abrite, toi qui ne veux pas M'abriter.

Je ne cherchais plus ce que je cherchais, égaré,
Dans un visage d'homme ou de jeune fille ;
Mais encore dans les profondeurs des yeux d'enfants
Paraît quelque chose, quelque chose qui me répond
Que ceux-ci au moins sont pour moi, assurément pour moi !
Je me tournai vers eux avec un désir hésitant :
Mais juste au moment où leurs jeunes yeux devenaient soudainement
[beaux

With dawning answers there,
Their angel plucked them from me by the hair.
« Come then, ye other children, Nature's — share
With me » (said I) « your delicate fellowship ;
Let me greet you lip to lip,
Let me twine with you caresses,
Wantoning
With our Lady-Mothers's vagrant tresses,
Banqueting
With her in her wind-walled palace,
Underneath her azured daïs,
Quaffing, as your taintless way is,
From a chalice
Lucent-weeping out of the dayspring. »
So it was done :
I in their delicate fellowship was one —
Drew the bolt of Nature's secrecies.
I knew all the swift importings
On the wilful face of skies ;
I knew how the clouds arise
Spumed of the wild sea-snortings ;
All that's born or dies
Rose and drooped with ; made them shapers
Of mine own moods, or wailful or divine ;
With them joyed and was bereaven.
I was heavy with the even,
When she lit her glimmering tapers
Round the day's dead sanctities.
I laughed in the morning's eyes.
I triumphed and I saddened with all weather,
Heaven and I wept together,
And its sweet tears were salt with mortal mine ;
Against the red throb of its sunset-heart
I laid my own to beat,
And share commingling heat ;
But not by that, by that, was eased my human smart.

Avec l'aurore de la réponse qu'ils contenaient,
Leur ange me les arrachait par les cheveux.
« Venez donc vous autres, enfants de la nature, partagez
Avec moi », disais-je, « votre délicate société ;
Laissez-moi vous saluer lèvre à lèvre ;
Laissez-moi vous entrelacer de caresses,
Me jouant
Avec les tresses folles de Notre-Dame[1]
Banquétant
Avec la nature dans son palais muré de vents
Sous son dais azuré,
Buvant, selon votre coutume immaculée,
Dans un calice,
Les pleurs cristallins sortis de la source du jour ».
Ainsi fut fait :
Moi, je partageai leur société délicate !
J'ouvris le verrou des intimités de la nature.
Je compris toutes les expressions fugitives
De la face capricieuse des cieux
Je compris comment les nuages s'élèvent,
Ecume des coursiers renâclants de la mer indomptée ;
Avec tout ce qui naît ou meurt
Je m'épanouissais et je languissais ; ils purent mouler
Mes états d'âme, lamentables ou divins ;
Avec eux jubilant, avec eux endeuillé ;
Je fus alourdi avec le soir
Lorsqu'il allumait ses cierges vacillants
Autour des saintelés défuntes du jour.
J'ai ri aux yeux du matin :
J'ai triomphé et je me suis attristé avec tous les caprices du temps
Le ciel et moi, nous pleurâmes ensemble
Et ses douces larmes furent salées de mes larmes de mortel ;
Contre la palpitation rouge de son cœur au couchant
Je mis battre le mien,
Pour partager sa chaleur en y mêlant la mienne.
Mais ce ne fut pas cela, oh, ce ne fut pas cela qui put soulager mon [humaine cuisance.

[1] La reine des prés.

In vain my tears were wet on Heaven's grey cheek.
For ah! we know not what each other says,
These things and I; in sound I speak —
Their sound is but their stir, they speak by silences.
Nature, poor stepdame, cannot slake my drouth;
Let her, if she would owe me,
Drop yon blue bosom-veil of sky, and show me
The breasts o' her tenderness:
Never did any milk of hers once bless
My thirsting mouth.
Nigh and nigh draws the chase,
With unperturbed pace,
Deliberate speed, majestic instancy;
And past those noised Feet
A Voice comes yet more fleet —
« Lo! naught contents thee, who content'st not Me. »

Naked I wait Thy love's uplifted stroke!
My harness piece by piece Thou hast hewn from me,
And smitten me to my knee;
I am defenceless utterly.
I slept, methinks, and woke,
And, slowly gazing, find me stripped in sleep.
In the rash lustihead of my young powers,
I shook the pillaring hours
And pulled my life upon me; grimed with smears,
I stand amid the dust o' the mounded years —
My mangled youth lies dead beneath the heap.
My days have crackled and gone up in smoke,
Have puffed and burst as sun-starts on a stream.
Yea, faileth now even dream
The dreamer, and the lute the lutanist;
Even the linked fantasies, in whose blossomy twist
I swung the earth a trinket at my wrist,
Are yielding; cords of all too weak account
For earth with heavy griefs so overplussed.
Ah! is Thy love indeed,
A weed, albeit an amaranthine weed,
Suffering no flowers except its own to mount?

En vain mes larmes mouillaient la joue grise du ciel,
Car hélas, nous ne savons pas chacun ce que l'autre dit,
Ces choses et moi ; en sons je parle,
Leur son n'est que le mouvement, elles parlent par des silences.
La nature, pauvre marâtre, ne peut pas étancher ma soif.
Si elle veut que je sois à elle, qu'elle
Laisse tomber ce bleu voile de ciel qui cache sa poitrine, qu'elle me
Les seins de sa tendresse : [montre
Jamais aucun lait d'elle n'a béni une seule fois
Ma bouche altérée.
Plus proche et plus proche vient le chasseur,
D'un pas imperturbable,
Rapidité délibérée, insistance majestueuse,
Et dépassant le bruit de ces pas
Une Voix vient encore plus rapide :
« Vois ! rien ne te contente, toi qui ne Me contentes pas ! »

Nu, j'attends le coup menaçant de Ton amour !
Ma cuirasse morceau par morceau Tu me l'as arrachée de tes coups,
Je me suis affaissé sur mes genoux,
Je suis sans défense, absolument ;
J'ai dormi, il me semble, et me suis réveillé,
Et d'un regard hébété je me trouve désarmé pendant mon sommeil.
Dans la téméraire vigueur de ma jeune force
J'ai secoué les colonnes de mes jours
Et fait écrouler ma vie sur moi. Tout souillé des débris
Je suis là, au milieu de la poussière de mes années amoncelées :
Ma jeunesse mutilée gît morte sous les décombres,
Mes jours ont flambé et sont montés en fumée,
Eclatés brusquement comme les miroitements de l'eau.
Oui, maintenant même le rêve trahit
Le rêveur, et le luth le luthiste ;
Même les fantaisies entrelacées, dans la chaîne fleurie desquels
Je balançais la Terre comme une breloque à mon poignet
Se brisent ; c'étaient des liens de puissance trop faible
Pour la terre si surchargée de lourds chagrins.
Hélas, Ton amour est-il, en vérité,
Une folle ivraie, impérissable toutefois,
Qui ne permet à aucune fleur de pousser sauf les siennes ?

Ah! must —
Designer infinite! —
Ah! must Thou char the wood ere Thou canst limn
with it?
My freshness spent its wavering shower i' the dust;
And now my heart is as a broken fount,
Wherein tear-drippings stagnate, spilt down ever
From the dank thoughts that shiver
Upon the sighful branches of my mind.
Such is; what is to be?
The pulp so bitter, how shall taste the rind?
I dimly guess what Time in mists confounds;
Yet ever and anon a trumpet sounds
From the hid battlements of Eternity;
Those shaken mists a space unsettle, then
Round the half-glimpsed turrets slowly wash again,
But not ere him who summoneth
I first have seen, enwound
With glooming robes purpureal, cypress-crowned;
His name I know, and what his trumpet saith.
Whether man's heart or life it be which yields
Thee harvest, must Thy harvest-fields
Be dunged with rotten death?

Now of that long pursuit
Comes on at hand the bruit;
That Voice is round me like a bursting sea:
« And is thy earth so marred
Shattered in shard on shard?
Lo, all things fly thee, for thou fliest Me!
Strange, piteous, futile thing!
Wherefore should any set thee love apart?
Seeing none but I makes much of naught » (He said),
« And human love needs human meriting:
How hast thou merited —
Of all man's clotted clay the dingiest clot?
Alack, thou knowest not
How little worthy of any love thou art!

Ah, faut-il
Dessinateur infini,
Ah, faut-il que tu carbonises le bois avant qu'il ne puisse être ton fusain?
Ma fraîcheur a dépensé son averse indécise sur la poussière
Et maintenant mon cœur est comme une fontaine brisée
Dans laquelle mes larmes, s'égouttant restent en stagnation, tombant
Des pensées transies qui grelottent [toujours
Sur les branches pleines de soupirs de mon esprit.
Voilà ce qui est... que sera l'avenir?
La pulpe étant si amère, quel goût aura l'écorce?
Je devine obscurément ce que le temps dans les brumes voile;
Et cependant par intervalles une trompette résonne
Des créneaux cachés de l'éternité,
Ces brouillards secoués s'entr'ouvrent un instant, puis,
Sur les tourelles à peine entrevues, leur flot se referme lentement
Mais pas avant que je n'aie aperçu
Celui qui sonne l'appel, enveloppé
De sombres robes amarante, couronné de cyprès:
Son nom je le connais et ce que dit sa trompette.
Que ce soit le cœur de l'homme ou sa vie qui te livre
Sa moisson, faut-il que les champs où tu moissonnes
Soit engraissés par la pourriture de la mort?

Maintenant de cette longue poursuite
Plus près s'approche la rumeur:
Cette Voix m'envahit comme une vague qui déferle:
« Ta terre est donc si délabrée,
Brisée, fragment sur fragment?
Vois, toutes choses te fuient, parce que tu Me fuis.
Etrange, pitoyable, futile être!
Pourquoi quelqu'un te choisirait-il pour l'aimer?
Puisque nul sauf Moi ne fait grand cas de ce qui n'est rien », dit-il.
« L'amour humain demande à être mérité:
Et comment as-tu mérité,
De toute la grossière argile humaine toi, le plus terne morceau?
Hélas, tu ne sais pas
Combien peu digne d'aucun amour tu es!

Whom will thou find to love ignoble thee,
save Me, save only Me?
All which I took from thee I did but take,
Not for thy harms,
But just that thou might'st seek it in My arms.
All which thy child's mistake
Fancies as lost, I have stored for thee at home:
Rise, clasp My hand, and come! »
Halts by me that footfall:
Is my gloom, after all,
Shade of His hand, outstretched caressingly?
« *Ah, fondest, blindest, weakest,*
I am He Whom thou seekest!
Thou dravest love from thee, who dravest Me. »

FRANCIS THOMPSON

Qui trouveras-tu pour l'aimer, toi, indigne,
Sauf Moi, sauf Moi seul?
Tout ce que je l'ai pris, je l'ai pris,
Non pour ton malheur,
Mais uniquement pour que tu le cherches dans Mes bras.
Tout ce que ton erreur enfantine
Imagine perdu, je l'ai amassé pour toi à la maison :
Lève-toi, donne-moi la main, et viens. »
Ce pas s'arrête près de moi :
Mes ténèbres ne sont-elles, après tout,
Que l'ombre de sa main, étendue pour me caresser?
« Ah ! le plus insensé, le plus aveugle, le plus faible des êtres !
Je suis Celui que tu cherches !
Tu chassais l'amour de toi, lorsque tu Me repoussais. »

Traduction de FRANCIS BENETT
professeur à l'Université de Fribourg

Poèmes

LÉGENDE DE FER

Du haut des solitudes on entend
Le bruit des métaux que les multitudes remuent :
Les hommes ont perdu le pôle de l'Amour !
Dès leur naissance arrachés à la native splendeur
Ils vont dans la nuit du soleil des vivants.
Voilà leurs terres grises, les îles où les vagues
Des heures résonnent implacablement.

Il y a pourtant encore des cloches qui sonnent
De village en village au temps des fleurs,
Et des yeux purs qui s'étonnent,
Et des berceaux brillant dans les aurores...

Depuis quelque temps triomphe le fracas
Des écluses ouvertes et du fer.
Des machines fabuleuses se meuvent dans l'air irisé.
Ah ! ce pauvre bruit des trains si lents à refermer
L'anneau de possession autour de la planète !
Les jours se pressent, et l'ennui montre
Sa gueule jaunâtre dans l'ombre — on a peur
De ces belles ténèbres où les Patriarches
Marchaient avec lenteur.
Les feux ravis au Ciel s'élèvent dans le noir,
Et déjà les césars parlent avec des voix énormes :
« Voyez les hautes tours des Châteaux du Bonheur ! »

Encore un instant de calme — l'on entend
Les heures qui clapotent et les mères qui pleurent ;
Et loin, le carillon d'une Messe
Célébrée dans la profondeur.

COMPLAINTE D'AVRIL

Dans le secret du jardin,
Aux pieds de la belle statue
Gisait l'enfant diaphane
Dont l'âme était plus haute que les nues.

La pauvre mère dormait
Au fond de son épuisante douleur,
Et l'âme du petit ne cessait de grandir
Enlevée par des houles d'azur.

Jésus s'en venait dans le crépuscule
Tenant dans ses bras tout l'avril,
Et prononçait d'une voix profonde
Son grand miracle des vergers en fleurs.

Le lendemain, voilé de soleil
Un cortège d'enfants étonnés
Suivit au cimetière un blanc cercueil
Et un petit monsieur qui pleurait.

PUR

Quand l'aigle de Dieu brisera ton miroir,
Les étoiles, confiantes, s'approcheront de toi ;
Tu ne seras plus qu'une zone d'amour
Où chanteront les voix nouvelles,
Où passeront des millions d'être clairs
S'en allant rejoindre leurs ciels
Pour la suprême ronde des lumières.
On te verra passer aux aurores urbaines
Avec un ouragan silencieux dans la chair
Et trois planètes rouges aux lisières de l'âme,
Qui te suivront à cause de ton humilité.
Ta beauté sans miroirs sera secrète,
Ainsi que la beauté des lunes blanches
Au cœur des midis enflammés.

PERICLE PATOCCHI

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

A Jacques Maritain

9. *La récapitulation de l'univers dans le Christ.*

a) Le sens du mot « récapituler »

Le Christ, dit en effet saint Paul, «est la tête du corps, [c'est-à-dire] de l'Eglise, le principe, le premier-né d'entre les morts, en sorte qu'il ait en tout la première place; car il a plu [à Dieu] de faire habiter en lui tout le plérôme [des grâces], et de *réconcilier* par lui toutes choses [en les ramenant] vers lui, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix» (Col., I, 19-20). Dieu «nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le dessein de bienveillance qu'il avait formé en lui-même, pour le réaliser lorsque la plénitude des temps serait venue, de *récapituler* toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (Ephés., I, 9-10). Théologiquement, cela ne signifie pas seulement que les choses humaines, et à propos d'elles toutes les autres, terrestres ou célestes, ont été *réparées*, recommencées, ramenées dans le Christ à un état initial de fraîcheur: interprétation dont Prat écrit qu'elle a été «suggérée aux Pères latins par la version *instaurare omnia in Christo* et adoptée aussi par quelques Pères grecs », mais qui ne recouvre pas toute la richesse du don du Christ au monde, ni ne saurait s'étendre aux anges [1]. Cela signifie, en outre, que les choses créées seront destinées à recevoir une perfection, un accomplissement, un parachèvement jusqu'alors inouïs, du fait qu'elles seront désormais *hiérarchisée ssous un principe meilleur*, à savoir le Christ: lequel d'abord, en raison de sa nature humaine, *résume* en lui tous les êtres et les *insère* à nouveau en lui comme l'humanité primitive était insérée en Adam; lequel surtout, en raison de son union hypostatique au Verbe, *rattache la création tout entière à la divinité*, sa première cause et sa dernière fin, d'une manière plus étroite qu'elle ne l'eût été dans un univers sans incarnation. Quand les disciples du Christ, consommés dans l'unité, seront un avec lui comme il est un avec le Père (Jean, XVII, 21), quand il

[1] Saint AUGUSTIN, *Enchiridion*, nº 16, LXI et LXII, et saint THOMAS, *Comm. ad. Ephes.*, I, 10, expliquent que l'incarnation a restauré toutes choses dans les cieux, non pas en ce sens que le Christ serait mort pour les anges, mais parce que, en rachetant les hommes, il a compensé la ruine causée parmi les anges. C'est le sens minimum de l'*instaurare*. Saint Thomas met en garde contre l'erreur d'Origène, suivant qui les anges damnés devraient être rachetés par le Christ.

remettra le royaume à son Père afin que Dieu soit tout en toutes choses (I, Cor., xv, 28), alors l'œuvre divine sera parfaitement *ramenée à son principe* et pleinement *récapitulée* [1].

b) Le Fils se soumet l'univers pour le remettre au Père

En expliquant ces mots de saint Paul: « Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils se soumettra à son tour à qui lui aura soumis toutes choses, pour que Dieu soit tout en toutes choses » (I Cor., xv, 28), saint Grégoire de Nysse dira que «de toute la pâte commune de la nature humaine, à laquelle le divin a été mêlé, l'humanité du Christ est comme les prémices»: quand, « à la ressemblance des prémices, nous serons tous délivrés du mal, alors la masse de notre nature, confondue avec les prémices en un seul corps continu , ne connaîtra plus que l'hégémonie du bien »; c'est la soumission de ce corps que l'apôtre appelle la soumission même du Fils « tout mêlé à son propre corps qui est l'Eglise »; il faut affirmer que «celui qui nous a unis à lui et s'est uni à nous, en devenant en tout une seule chose avec nous, a fait sien tout ce qui est nôtre »; que « le résumé (la récapitulation) de tous nos biens est dans une soumission au divin qui mettra la création tout entière à l'unisson d'elle-même, faisant fléchir tout genou au ciel, sur terre et dans les enfers, et confesser par toute langue que Jésus-Christ est Seigneur »; que « lorsque toute la création sera devenue dans le Christ un corps unique, et que l'obéissance aura uni entre elles toutes choses pour les insérer en lui, il pourra parler à bon droit de la soumission de son propre corps au Père »[2]. Ainsi quand les choses humaines, terrestres, célestes se rejoindront dans l'au delà pour former le royaume des cieux, elles y paraîtront non pas

---

[1] Cherchant à fixer le sens immédiat de Ephés., I, 10, F. PRAT, S. J., distingue trois sens principaux du mot récapituler: 1° *réparer, restaurer,* (Tertullien, Augustin), assez difficile à justifier au point de vue du lexique grec et qui insiste indûment sur un point accessoire — le retour à l'état primitif — au détriment de l'idée essentielle; 2° *résumer, récapituler* (Irénée), soit que le Christ contienne en abrégé la perfection de tous les êtres, soit qu'il réalise les figures de l'ancienne loi, soit qu'il représente le nouvel Adam; 3° *unifier, couronner* (Chrysostome), Dieu donnant à toutes choses leur couronnement dans le Christ, et c'est le sens le plus satisfaisant. *La théologie de saint Paul,* 1913, t. II, pp. 135 et 154, M.-J. SCHEEBEN, qui essaie, dans sa *Dogmatik,* 1933, t. III, p. 372, de donner de l'expression un sens complet, incluant toutes ses résonnances scripturaires et patristiques, aboutit à l'idée du Fils, sorti du Père, qui vient rassembler en lui toute la création pour la *rendre à son principe créateur,* c'est-à-dire au Père. Nous aurons à le dire plus loin, c'est par l'Esprit saint que s'opère immédiatement cette réintégration du monde; les créatures suivant une formule de saint Athanase, le reçoivent du Verbe, qui est dans le Père, et c'est par l'Esprit qu'elles parviennent jusqu'au Verbe, et de là jusqu'au Père. Dans l'oraison de la bénédiction des fonts, on demande que, dans la puissance du Père, la grâce du Fils unique vienne à l'Eglise par l'Esprit saint, *ut tuae majestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto.*

[2] *Oratio in I Cor., XV, 28;* P. G., t. XLIV, col. 1313, 1316, 1317, 1320. La soumission du Fils à son Père a été entendue soit du Christ en tant que médiateur, soit du Christ mystique: « tout cela revient sensiblement au même, puisque le Dieu-Homme se soumettra en tant que tête de l'Eglise et ne faisant qu'un avec le corps ». E.-B. ALLO, O. P., *Première épître aux Corinthiens,* p. 409.

simplement en tant que créatures transfigurées, mais en tant que rattachées si étroitement au Christ qu'elles seront toutes ensemble son corps. Tout en continuant de penser que le Verbe ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché, nous tenons donc que le Christ n'est pas venu seulement pour réparer l'ordre humain détruit par le péché, mais qu'il est venu en même temps pour être le couronnement, le centre, le fondement d'un ordre meilleur de l'univers tout entier [1]. Après le péché, la création, au total, ne pouvait plus être ce qu'elle avait été; elle devait être pire ou meilleure.

c) L'âge de la rédemption meilleur que l'âge de l'innocence.

C'est le thème dont la puissance secrète soulève le chant de Pâques de l'Eglise. Il affleure dans les oraisons qui accompagnent les prophéties du samedi saint: « O Dieu qui avez créé l'homme merveilleusement, et qui l'avez racheté plus merveilleusement encore, *mirabilius redemisti...* »; « ...Que le monde entier sente et voie que les ruines sont relevées, que les vieilles choses sont renouvelées, et que, par l'admirable mystère de votre Eglise tout entière, *totius Ecclesiae tuae mirabile sacramentum*, toutes choses reviennent intégralement à celui dont elles avaient reçu l'origine, notre Seigneur Jésus-Christ votre Fils, *redire omnia in integrum a quo sumpsere principium* »; « ...Que vos enfants rachetés comprennent que le fait d'avoir créé le monde au commencement, n'a pas été une œuvre meilleure, *non fuisse excellentius quod initio factus est mundus*, que n'est le Christ (individuel et total), notre Pâque, immolé aux derniers siècles de l'histoire ». Et il illumine l'*Exsultet:* « O merveilleuse tendresse de l'amour: pour racheter l'esclave, vous avez livré le Fils. O vraiment nécessaire péché d'Adam, que la mort du Christ est venue détruire. O heureuse faute, qui a mérité d'avoir un tel et un si grand rédempteur ».

On le trouve formulé chez certains Pères, comme Cyrille d'Alexandrie: « Le premier et le septième jour des azymes sont appelés saints (Ex., XII, 16), et cela me paraît signifier que le premier âge de la vie humaine a été saint, dans le père de notre race, Adam, qui n'avait ni enfreint les commandements ni transgressé les divins préceptes; *mais il est saint, bien davantage encore, le dernier âge, celui du second Adam, du Christ*, qui a régénéré notre race déchue, pour la nouveauté de vie, dans l'Esprit » [2]. Ou chez certains docteurs. Par exemple, saint Bernard: « Le don n'est pas comme le péché; mais la grandeur du bienfait dépasse la mesure du dommage. En effet, le très prudent et très clément Artisan, loin de briser ce qui avait été ébranlé, l'a refait d'une manière beaucoup plus avantageuse, *utilius omnino refecit*, en formant pour nous le nouvel Adam de l'ancien, en changeant Eve en Marie » [3]. Ou saint Bonaventure: « Il est plus probable et plus conforme

---

[1] SCHEEBEN, *Dogmatik*, t. III, p. 372.
[2] *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. XVII; P. G., t. LXVIII, col. 1076.
[3] *Sermo in dom. infra octavam Assumptionis;* P. L., t. CLXXXIII, col. 429.

aux témoignages de dire que, postérieurement au péché, l'homme a reçu de plus grands dons de la grâce que s'il avait persévéré dans l'innocence. Car 1° l'homme a maintenant besoin d'être secouru davantage ; 2° Dieu se devait de faire sortir du mal un bien plus grand que celui que le mal avait saccagé ; 3° notre médiateur et notre intercesseur... s'étant offert sur la croix et étant quotidiennement offert, il est très probable qu'un plus grand don de la grâce nous soit accordé que s'il ne s'était ni incarné ni offert pour nous, ce qui semble marqué expressément dans Jean, VII, 39 : L'Esprit n'avait pas encore été donné, car Jésus n'avait pas encore été glorifié... De ces trois raisons, relevant l'une de la miséricorde, l'autre de la sagesse, la troisième de la justice divines, on conclut, avec beaucoup de vraisemblance, que c'est en raison non seulement des difficultés à vaincre, mais encore de la grâce et de la charité même, que le mérite est plus efficace dans l'état présent que dans l'état d'innocence » [1]. Ou, plus que tous les autres, saint François de Sales, enseignant, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, que la débonnaireté divine n'a pas été surmontée par le péché d'Adam ; qu'elle a, au contraire, fait surabonder la grâce où l'iniquité avait abondé ; que « notre perte nous a été à profit, puisqu'en effet la nature humaine a reçu plus de grâces par la rédemption de son sauveur, qu'elle n'en eût jamais reçues par l'innocence d'Adam, s'il eût persévéré en icelle » ; que « comme l'arc-en-ciel, touchant l'épine aspalatus, la rend plus odorante que les lis, ainsi la rédemption de notre Seigneur, touchant nos misères, elle les rend plus utiles et aimables que n'eût jamais été l'innocence originelle » ; que « l'état de rédemption vaut cent fois mieux que celui de l'innocence » ; qu'« en l'arrosement du sang de notre Seigneur, fait par l'hysope de la croix, nous avons été remis en une blancheur incomparablement plus excellente que celle de la neige de l'innocence..., afin que la divine Majesté, ainsi qu'elle nous a ordonné de faire, ne fût pas vaincue par le mal, mais vainquît le mal par le bien ; que sa miséricorde, comme une huile sacrée, se tînt au-dessus du jugement ; et que ses misérations surmontassent toutes ses œuvres » [2].

---

[1] *II Sent.*, dist. 29., a. 3, qu. 2. — Les trois preuves de saint Bonaventure passent à l'état d'objections dans les *Sentences* de saint Thomas. A la 1re, qui est en effet fragile, saint Thomas répond que, depuis le péché, l'homme a besoin d'une grâce non pas plus haute, mais simplement plus étendue, *non major sed ad plura*. Dans la 3e, le texte de saint Jean, qui est décisif pour établir que la grâce de la *nouvelle* alliance est plus haute que celle de l'*ancienne*, nous semble avoir moins de poids pour décider si la grâce créée de l'*état de rédemption* est plus haute que celle de l'*état d'innocence*. C'est la 2e preuve qui nous paraît offrir le plus de ressources. Elle peut se présenter comme une application du principe souvent proclamé par saint Thomas, suivant lequel, la miséricorde resplendit plus foncièrement encore que la justice dans les œuvres divines.

[2] Livre II, chap. 5. — Citons encore, à la fin du *Paradise lost*, car les quelques scories de cette œuvre n'en sauraient effacer la beauté, le cri de reconnaissance d'Adam, à qui l'archange saint Michel vient de découvrir la suite de l'histoire humaine et le mystère futur de la rédemption, et qui s'émerveille à la vue de tant de biens issus de tant de maux :

O goodness infinite, goodness immense!
That all this good of evil shall produce,
And evil turn to good.

Et Adam, ne sachant s'il doit se repentir ou se réjouir de son péché, prélude, avec une théologie chancelante, au chant de l'*Exsultet :*

Quand saint Thomas dit, dans la troisième partie de la *Somme:* « Rien ne s'oppose à ce que la nature humaine ait été élevée après le péché à de plus hautes destinées. Dieu, en effet, permet le mal pour en tirer quelque meilleure chose. Aussi est-il dit, dans l'épître aux Romains: Où a abondé le péché, la grâce a surabondé, v, 20; et dans la bénédiction du cierge pascal: O heureuse faute qui a mérité d'avoir un tel et un si grand rédempteur »[1], il parle immédiatement de l'élévation accordée à la nature humaine dans le Christ individuel lui-même, par la grâce de l'union hypostatique. Mais considère-t-il, lui aussi, l'état de nature réparée comme meilleur, pour les simples hommes, que l'état de justice originelle ? On pourrait d'abord en douter. Il maintient dans la première partie de la *Somme*, que dans l'état d'innocence, les actes du premier homme auraient été, absolument parlant, plus efficaces pour mériter[2]. Dans les *Sentences*, retournant la solution proposée par saint Bonaventure, il affirmait: 1° que, certes, Dieu utilise toujours le mal pour un plus grand bien, qui sera par exemple ici le bien de l'univers, mais non pas nécessairement le bien de l'homme ayant péché; 2° que, certes, la passion du Christ a apporté aux hommes une grâce meilleure dans l'ordre de la gloire accidentelle, puisque les élus pourront se réjouir de la victoire du Christ, mais non pas dans l'ordre de la récompense essentielle. Et il concluait « *qu'en général*, l'homme aurait eu, dans l'état antérieur au péché, une grâce plus abondante (intensivement). Cependant, rien n'empêche que dans l'état postérieur au péché, *quelqu'un* puisse avoir une grâce beaucoup plus grande que celle de certains vivant dans l'état d'innocence; car les grâces sont données non seulement suivant la mesure de la capacité naturelle de l'homme, mais proportionnellement à l'élan qui se porte à leur rencontre, et qui peut être plus grand chez celui dont la condition est moins favorisée: on comparerait de la même façon les hommes de l'ancienne alliance à ceux de la nouvelle »[3]. Les disciples de saint Thomas utiliseront cette distinction. Il est clair, par exemple, que la grâce de la rédemption préservatrice, donnée à la Vierge en prévision de la mort du Christ, est incomparablement plus haute et meilleure que la grâce d'innocence. Gonet, qui signale ces différents textes, les explique ainsi: « Si l'état d'innocence avait duré, la masse commune des hommes aurait été dotée d'une grâce plus intense et de mérites plus nombreux et plus grands que ceux de la masse des hommes d'aujourd'hui. Ce-

Full of doubt I stand,
Whether I should repent me now of sin
By me done, and occasion' d; or rejoice
Much more, that much more good thereof shall spring;
To God more glory, more good-will to men
From God, and over wrath grace shall abound!

[1] III, qu. a. 3, ad 3. L'objection était que « la nature humaine n'a pas dû devenir par le péché plus capable de recevoir la grâce ». Or, cette objection, que saint Thomas réfute ici, avait été utilisée par lui, I, qu. 95, a. 4, *sed contra*, pour établir que nos actes ont moins d'efficacité méritoire que ceux du premier homme: « sans quoi, l'homme aurait été avantagé par le péché ». Saint Thomas aurait-il changé d'opinion ?

[2] I, qu. 95, a. 4.

[3] *II Sent.*, dist. 29, qu. 1, a. 3; cf. a. 4.

pendant, dans l'état de nature déchue, puis réparée par le Christ, *on rencontre une grande multitude de saints qui surpassent, par l'excellence, la multitude et la variété de leurs mérites, les justes et les saints qu'aurait donnés l'état d'innocence* [...]. Cela paraît dans Jean Baptiste, dans les apôtres, dans d'innombrables martyrs, confesseurs, moines et vierges, qui ont mené un genre de vie admirable, et qui ont accompli des actes étonnants de vertu. Car ici paraît pleinement l'effet propre et singulier de l'incarnation et de la rédemption du Christ »[1]. Et c'est aussi la pensée des Salmanticenses, déjà alléguée plus haut: « Il y aurait un désordre et comme une apparence de cruauté dans le fait de permettre le mal pour se contenter de le réparer, ou pour lui faire succéder un moindre bien; mais il n'y en a point dans le fait de permettre le mal pour un très grand bien, qui passe de loin ce mal et l'efface [...]. Ainsi en est-il ici. Si Dieu a permis la maladie du genre humain, ce n'était pas pour se contenter de le relever. C'était en vue de la gloire du Christ rédempteur, dont la dignité dépasse de beaucoup la malice de la chute permise; c'était en vue de la manifestation de la miséricorde et de la justice divines qui resplendissent souverainement dans le mystère de la rédemption; c'était enfin *en vue d'un plus grand bien des hommes eux-mêmes*, qui ont acquis, par le sang du Christ, une grâce plus abondante et une suprême noblesse, *copiosiorem gratiam et summam nobilitatem* »[2].

Il est donc possible, sans abandonner les principes posés par saint Thomas, de conclure que l'état de la rédemption est, au total, meilleur que celui de l'innocence. Peut-être même est-il possible d'interpréter dans ce sens le dernier en date des deux textes de la *Somme* que nous avons cités, celui où saint Thomas convient que la nature humaine ait pu être élevée, après le péché, à un état meilleur. On hésite moins à le penser, quand on sait quelle influence profonde ont exercée sur lui les Pères grecs, au temps où il rédigeait la troisième partie de son grand ouvrage[3].

---

[1] *De homine*, disp. 5, a. 2, nos 10 et 12.

[2] *De incarn.*, disp. 2, dub. 1, no 37.

[3] Dans son livre *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, Ignace BACKES, écrit: « La connaissance de Jean Chrysostome, du Pseudo-Denys et de Jean Damascène est commune à l'Aquinate et aux autres scolastiques. Mais c'est son mérite propre d'avoir allégué Cyrille d'Alexandrie et les conciles grecs... Saint Thomas est prince de la science même du point de vue de la théologie appelée positive... Il a réussi, en plein XIIIe siècle, entre la composition des *Sentences* et celle de la *Somme contre les Gentils*, à redécouvrir Cyrille et les collections conciliaires. Le jugement de Bardy, suivant qui les seuls Pères grecs qui l'auraient influencé seraient le Pseudo-Denys et Jean Damascène, ne vaut pas pour ce qui touche à la christologie. A celle-ci, Thomas, par sa recherche et son étude personnelle des sources, a su infuser un sang nouveau en la mettant en contact avec la floraison spirituelle de l'Eglise grecque », p. 55. Voici la conclusion du livre: « De même que Thomas a ouvert à la christologie de son temps un nouveau domaine patristique, de même qu'il a, mieux que ses contemporains, fait valoir les textes des Pères et qu'il a, notamment, par le retour au contexte et par la pénétration de la manière de penser des Pères, précisé le point où différaient la christologie grecque et la christologie scolastique; ainsi, il a su élargir en outre le champ de cette dernière par de nouvelles questions et de nouveaux problèmes, et, ce qui est plus important, introduire dans sa structure intime quelque chose de l'esprit et du style de la christologie grecque », p. 324.

d) La délivrance de la création matérielle

Dans la perspective ouverte par les Pères, on peut donner toute leur ampleur aux paroles de l'apôtre annonçant que non seulement les hommes, mais la création matérielle elle-même « attend avec un ardent désir la manifestation des fils de Dieu », gardant l'espoir « qu'elle sera elle aussi affranchie de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu; car nous savons que, jusqu'à maintenant, la création tout entière est unie dans les gémissements et les douleurs de l'enfantement » (Rom., VIII, 19-22). Ce qui sortira de ces gémissements et de ces douleurs, ce sont des cieux nouveaux et une terre nouvelle (II Pierre, III, 13; Apoc., XXI, 1) et l'apocatastase, c'est-à-dire le rétablissement de toutes choses autour du Christ (Act., III, 21).

e) Les anges eux-mêmes sont incorporés au Christ

Ce ne sont pas seulement les créatures matérielles, ce sont encore les anges qui, avec les hommes, entreront dans la constitution du corps du Christ.

1. Dès l'apparition effective du Christ dans l'univers, ils ont commencé d'entrer organiquement dans sa communion et dans sa dépendance, recevant par son intermédiaire cette grâce et cette gloire essentielle, qu'ils avaient d'abord reçues indépendamment de lui et immédiatement de Dieu. Le Christ est survenu au milieu d'eux, suivant les images de Scheeben, un peu comme le cœur survient dans l'organisme biologique en formation, pour en résumer toute la vie; ou comme le soleil, selon le récit de la Genèse, survient au sein de la lumière diffuse du cosmos, pour en concentrer en lui les rayons; ou comme la clef de voûte, qu'on pose au dernier moment, afin de soutenir tout le reste de la construction [1].

A partir de l'instant où elle a été assumée par la divinité, l'humanité du Christ est devenue, en effet, la cause instrumentale conjointe, l'organe de la dispensation de toutes les grâces surnaturelles, soit aux hommes soit aux anges [2]. Saint Thomas, enseigne dans la *Somme*, que le Christ « a possédé la grâce en plénitude, en vue de produire toutes les opérations et tous les effets de la grâce; car la grâce était en lui comme dans le principe universel de tous ceux qui en reçoivent quelque participation, *tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam;* et la vertu de ce qui est premier principe dans un ordre donné s'étend universellement à tous les effets de cet ordre » [3]; que « le corps mystique de l'Eglise comprend à la fois

[1] *Dogmatik*, t. III, p. 371.

[2] Ce n'est cependant pas la pensée de Jean de Saint-Thomas, pour qui le Christ est fin de toute la création (cf. Col., I, 16) non pas *absolument*, mais seulement *en tant qu'elle doit être réparée*, et qui distingue, en conséquence, les dons de la grâce venant du Créateur à l'exclusion du Christ, et les dons de la grâce venant du Rédempteur, III, qu. 1; disp. 3, a. 3, nº 19; t. VIII, p. 115.

[3] III, qu. 7, a. 9. — Jean de Saint-Thomas, qui cite ce texte, ne veut pas qu'on l'applique aux anges, sous prétexte qu'ils ont été glorifiés avant que l'humanité du Christ existât, III,

les hommes et les anges »; que « l'influence du Christ s'étend non seulement aux hommes mais encore aux anges, car il est dit, Ephés., I, 20, que Dieu le Père a fait asseoir le Christ à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir, et qu'il a tout mis sous ses pieds »[1]; qu'en vertu de la nature divine dont elle est l'instrument, l'humanité du Christ peut agir « non seulement dans les esprits des hommes, mais encore dans les esprits des anges »[2].

Quand saint Thomas déclare dans les *Sentences*[3] que, bien que le Christ soit le chef des anges, il ne l'est pas autant qu'il l'est des hommes, d'abord sous le rapport de la causalité matérielle, parce que la nature qu'il a prise est celle des hommes non des anges; ensuite sous le rapport de la causalité méritoire, « parce que son influence s'exerce sur les anges non pas en écartant d'eux le péché, en leur méritant la grâce, en priant pour eux, puisqu'ils sont déjà bienheureux; mais par des actes hiérarchiques, à la façon dont un ange peut purifier, illuminer, parfaire les autres anges », ce que le saint docteur est préoccupé de faire ressortir, c'est uniquement la différence du don que le Christ a fait d'une part aux hommes pécheurs, auxquels seuls il a mérité la grâce justifiante, et d'autre part aux anges béatifiés, auxquels il n'a pu mériter, ou du moins apporter que des grâces supplémentaires et accidentelles d'illumination[4]; il ne nie aucunement, croyons-nous, que le Christ n'ait pu, en outre, dès l'instant de l'Annonciation, influer la grâce habituelle aux anges autant qu'aux hommes, à la manière d'une cause efficiente instrumentale; ou que la grâce habituelle des anges n'ait pu, dès le

---

qu. 8; disp. 10, a. 3, n° 23; t. VII, p. 276. Mais il indique ailleurs comment on peut répondre à cette objection, lorsqu'il explique que les justes antérieurs au Christ ont commencé, dès l'instant de l'incarnation, à recevoir par l'intermédiaire de l'humanité du Christ la grâce qu'ils recevaient jusqu'alors immédiatement des personnes divines, III, qu. 61; disp. 23, a. 3, n° 95; t. IX, p. 141. — Saint Thomas, ayant écrit, un peu plus loin, III, qu. 7, a. 11, que « la grâce a été conférée à l'âme du Christ comme à un principe universel de gratification *dans la nature humaine*» Cajetan explique cette restriction en disant qu'il a sans doute fallu la nature humaine, pour que le Christ devînt principe universel de la grâce, mais qu'il l'est même pour les anges « auxquels il étend sa grâce capitale, *extensa jam sua capitali gratia etiam ad angelos* », n° II.

[1] III, qu. 8, a. 4, *Utrum Christus sit caput angelorum?*

[2] Ibid., ad 3. — « Si saint Thomas, écrit SCHEEBEN, semble parfois nier, et si d'autres théologiens nient en effet que le Christ est *principe* de la grâce et de la gloire des anges, affirmant au contraire qu'il n'en est que le *consommateur*, il faut toutefois penser ici à une *consommation radicale*, en raison de laquelle la grâce et la gloire sont consommées non par la simple adjonction de dons complémentaires, mais en elles-mêmes, par leur entrée dans la communion d'un principe supérieur, qui, en les soulevant et en les animant, leur confère une dignité et un éclat nouveaux. » *Dogmatik*, t. III, p. 371.

[3] *III Sent.*, dist. 13, qu. 2, a. 2. quaest. 1.

[4] Suivant GONET, *De incarnatione*, disp. 14, n° 68, ces grâces accidentelles d'illumination auraient été méritées par le Christ; et l'on pourrait citer en faveur de cette opinion le texte du *De veritate*, que nous allons rapporter. Suivant les SALMANTICENSES, au contraire, ces grâces d'illumination sont conférées aux anges simplement en raison de l'hégémonie du Christ, sans qu'il ait eu à les mériter « solum physice illuminando ». *De incarnatione*, disp. 28, dub. 10, n°s 147 et 148.

principe, être ordonnée au Christ, comme à sa cause finale. Et quand il explique semblablement, dans le *De veritate* [1], que « les anges n'étant plus pèlerins pour ce qui touche à la récompense essentielle, le Christ sous ce rapport n'a rien mérité pour eux; mais qu'étant encore en quelque manière pèlerins pour ce qui touche à la récompense accidentelle, puisqu'ils sont envoyés à notre secours, ils tombent de ce fait sous le mérite du Christ », cela signifie, comme précédemment, que le Christ n'a pas mérité la gloire essentielle des anges; on ne nie pourtant pas qu'il ne puisse, maintenant, la leur conférer physiquement [2]. Il est vrai que dans un article précédent de la même question [3], saint Thomas écrit que « le Christ est chef des anges non seulement selon sa nature divine, mais encore selon sa nature humaine, car il les illumine selon sa nature humaine, comme l'enseigne Denys ». Mais cette précision empruntée à Denys, dont l'autorité est invoquée, n'est pas

---

[1] *Utrum Christus aliis mereri potuerit*, qu. 29, a. 7, ad 5.

[2] Voici comment SCHEEBEN, *Dogmatik*, pp. 374-376, propose, *salvo meliori judicio*, de résoudre la question ardue du rapport mutuel des éléments qui entrent dans le décret de la rédemption: 1° Selon l'Ecriture et les Pères, il est difficile de dire, avec les scotistes, que le Christ aurait été d'abord prévu abstraitement, comme couronnement à la création, et non pas concrètement, comme Sauveur des hommes, et que son rôle de Sauveur lui serait survenu après coup et par accident; 2° Il faut affirmer cependant que le Christ a été voulu non seulement pour sauver le monde, mais encore pour l'accomplir; non seulement pour l'amour des hommes, mais encore pour l'amour de lui-même et pour l'amour de Dieu; ce n'est pas la prévision du Christ seul, c'est la prévision du Christ en tant que Sauveur, qui est destinée à procurer le maximum de gloire, soit au monde, soit au Christ offrant le plus parfait des sacrifices, soit à Dieu, dont la miséricorde et la justice seront ainsi merveilleusement manifestées; 3° Dieu, qui ne permet le péché que pour un bien, a prévu dès le principe la permission du péché d'Adam, lequel devait devenir l'occasion de la rédemption et du sacrifice du Christ; 4° Les créatures ont été prévues dès le principe comme devant faire un jour partie du royaume du Christ; et le Christ a été prévu dès le principe comme devant être leur tête et leur accomplissement; 5° On ne dira pas que le Christ a mérité la grâce primitive des anges. On pourra dire toutefois que cette grâce préparait les anges à devenir un jour des membres du royaume du Christ, qu'elle leur avait été conférée en tenant compte de la dignité qu'ils devaient recevoir plus tard; 6° Ainsi précisé, le rapport de la première création avec le Christ est exprimé par la typologie d'Adam (Ephés., V, 31), en sorte que Tertullien pourra dire que l'union du Christ et de l'Eglise a été *le modèle* de celle d'Adam et d'Eve. Pareillement, la grâce capitale du premier Adam, qui annonçait et conditionnait la grâce capitale du Christ, présupposait cette dernière dans l'ordre de la causalité exemplaire; 7° La première création était référée non à un Christ sans souffrances, comme le disent les scotistes, mais au Christ rédempteur; le sacrifice de la croix ne représente pas seulement un remède pour nos péchés, il est lui-même le suprême accomplissement de l'univers et la suprême révélation divine. — Nous insistons, à la suite des Salmanticenses, plus que ne le fait Scheeben, sur la distinction qu'il convient de faire, quand on parle de la première création, entre d'une part la grâce des anges, qui était destinée à durer, et qui pouvait très bien être ordonnée au Christ comme à une cause finale; et la grâce d'Adam, qui, devant être saccagée, n'a pu être ordonnée au Christ qu'à la façon d'une condition matérielle, cf. SALMANTICENCES, *De incarn.*, disp. 16, dub. 5, n° 77; et c'est pourquoi, nous avons dit, avec Jean de Saint-Thomas, III, qu. 1, disp. 3, a. 3, n° 30; t. VII, p. 118, que « dans l'état d'innocence, l'Eglise existait non pas *formellement*, mais seulement *matériellement* et en puissance, en tant qu'existaient les personnes qui devaient en faire partie ». Nous ne nous séparons des Salmanticences que pour dire que le Christ *confère* actuellement aux anges leur gloire essentielle. Nous rejetons, avec eux et avec l'ensemble des thomistes, sauf quelques exceptions, comme Godoi, la thèse du Christ qui aurait *mérité* aux anges leur gloire essentielle.

[3] *Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam*, qu. 29, a. 4, ad. 5.

exclusive d'un influx plus essentiel. Et quand saint Thomas ajoute, deux lignes plus loin, que « l'incarnation ayant été voulue principalement pour délivrer les hommes du péché, c'est l'influx sur les hommes de la nature humaine du Christ qui est visé par elle comme une fin, tandis que l'influx sur les anges survient comme une conséquence », nous comprenons, par ce texte, que l'incarnation n'eût pas eu lieu si l'homme n'avait pas péché; qu'elle a été décrétée principalement comme un remède au péché; mais qu'elle devait apporter aux anges, par voie de conséquence, certains biens spirituels, parmi lesquels rien n'empêche de ranger le privilège d'être des membres du Christ en recevant de lui-même leur gloire essentielle: sans doute ce dernier point n'est pas affirmé, mais il n'est pas non plus nié.

Ainsi les textes où saint Thomas, dans les *Sentences* et dans le *De veritate*, assure que le Christ n'a pas eu à *mériter* aux anges, en les tirant du péché, leur gloire essentielle, et qui sont habituellement cités pour établir, en outre, que le Christ n'enverrait maintenant aux anges que des grâces accidentelles d'illumination, se concilient sans trop de difficulté à nos yeux avec le texte plus tardif de la *Somme*, où il est dit que le Christ peut *produire* toutes les opérations et tous les effets de la grâce, étant un principe universel à l'égard de tous ceux en qui elle réside. C'est de l'humanité du Christ, organe de la divinité, et d'où s'échappent tous les rayons de la grâce, que les anges, croyons-nous, reçoivent maintenant leur vie divine. C'est essentiellement qu'ils dépendent du Christ et qu'ils lui sont incorporés. Essentiellement, le Christ est roi des anges.

2. Il faut dire, en outre, et ici nous retrouvons la compagnie des Salmanticenses que nous avions pour un instant quittés, que la grâce et la gloire essentielle des anges sont ordonnées au Christ comme à leur *cause finale*: « Car Dieu a conçu le Christ comme la fin de toutes choses, à laquelle il a ordonné tout ce qu'il a décrété de faire. Une telle disposition divine, en effet, non seulement n'offre rien d'impossible; elle convient souverainement à l'excellence du Christ: de même qu'il a été le premier des prédestinés et la cause exemplaire de tous les prédestinés, ainsi il devait être le but *(finis cujus gratia)* et comme la fin intermédiaire à laquelle Dieu référerait toutes choses, celui sous les pieds duquel il courberait toutes choses, comme des servantes de sa gloire. L'apôtre le signifie ouvertement en disant, Col., I, 15, que le Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature; car c'est en lui que toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, trônes, dominations, puissances; tout a été créé par lui et pour lui; il est, lui, avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui; il est la tête du corps de l'Eglise, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts... A la différence de la justice originelle, dont la destruction devait, dans l'ordre de la causalité matérielle, précéder la prévision de la venue du Christ, la création et la justification des anges n'avaient pas, au contraire, à passer par la destruction; elles étaient prévues en vue de durer et de persévérer

jusqu'au Christ, et c'est pourquoi elles pouvaient être ordonnées au Christ comme à leur fin » [1].

Le Christ a toujours été la cause finale de la gloire essentielle des anges. Il en est maintenant la cause efficiente, en même temps qu'il leur apporte de nouvelles illuminations accidentelles. A ce double titre, il réunit les anges sous un principe supérieur, il les récapitule en lui, pour les remettre au Père [2].

f) L'apocatastase [3]

De même que la création tout entière est l'œuvre du Père, par le Verbe, en l'Esprit, ainsi la création tout entière, grâce à la connaissance et à l'amour, fait retour en l'Esprit, par le Verbe, au Père. Elle est sortie du Père; à la suite du péché de l'ange et de celui de l'homme, elle a été visitée par le Verbe et élevée tout entière à l'ordre hypostatique; et elle a été sanctifiée par l'Esprit, que le Fils lui a envoyé d'auprès du Père. Ainsi, elle a été rattachée plus merveilleusement à sa source divine; elle a été résumée, récapitulée, hiérarchisée plus étroitement sous son principe originel. Elle sort de Dieu, et elle rentre en Dieu: *exit et redit*[4]. Il est l'alpha et l'omega, son commencement et sa fin. Mais elle y rentre plus riche et plus sainte qu'elle n'en était sortie primitivement. Dans l'entre-temps, elle est devenue l'épouse du Christ, le corps du Christ, l'Eglise.

---

[1] *De incarn.*, disp. 16, dub. 5, nos 76 et 77. — Les mêmes théologiens ajoutent que l'influence du Christ s'est encore exercée sur la grâce substantielle des anges par manière d'*objet*, ibid., no 76. Ils admettent en effet l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas (I, qu. 64, a. 1, ad 4; II-II, qu. 2, a. 7, ad 1), suivant laquelle les anges, tandis qu'ils étaient encore pèlerins, étaient tenus de croire au futur mystère du Christ et de l'adorer; et c'est ainsi qu'ils expliquent la parole de Dieu, qui, « introduisant le premier-né dans le monde, dit: Que tous les anges l'adorent » (Hébr., I, 6). Ne pas confondre cette opinion avec cette autre, rejetée par les Salmanticenses, suivant laquelle le péché des anges aurait consisté à se scandaliser du mystère de l'incarnation, *De angelis*, disp. 10, dub. 3, nos 80 et suiv.

[2] Le Christ a-t-il, en outre, *mérité* la gloire essentielle des anges ? Les Salmanticenses ont hésité longtemps, disent-ils, avant de le nier, *De incarn.*, disp. 28, dub. 10, no 119. Il n'y aurait aucune impossibilité théorique à le prétendre; c'est là une question de fait, no 118, dont la solution dépend du libre décret divin, no 125. On pourrait, même en le soutenant, rester fidèle à l'opinion de saint Bonaventure et de saint Thomas, suivant qui le Verbe s'est incarné principalement en raison des péchés de l'homme en sorte qu'il ne serait pas venu si l'homme n'avait pas péché. On dirait par exemple, avec Godoi, que dans le plan actuel de la Providence, il était prévu que la première grâce des anges, qui ne devait pas être saccagée par le péché comme celle d'Adam, leur aurait été donnée en raison de la passion future du Christ. Le Christ, alors, serait mort pour les anges. Mais l'Ecriture ne parle que de sa mort pour les hommes. C'est un gros inconvénient. On pourrait essayer de l'atténuer en disant que le Christ est mort pour les hommes *principalement*, car c'est pour eux principalement qu'il est venu; et qu'il n'est mort pour les anges que *secondairement*, car dans un autre plan de providence, ils auraient été justifiés sans le Christ. Mais ces vues semblent plus difficilement conciliables avec celles de saint Thomas. Il n'est pas nécessaire que le Christ ait mérité pour les anges, qu'il ait prié et souffert pour eux, pour qu'ils soient ordonnés à lui comme à leur fin. On voit en quel sens la prédestination du Christ est, et en quel sens elle n'est pas, la cause de celle des anges.

[3] C'est-à-dire la réintégration, le retour au même point; le mot est dans Act., III, 21.

[4] Ce sont les mots de saint THOMAS, *I Sent.*, dist. 2, divisio textus; cf. M.-D. CHENU, O.P., *Le plan de la « Somme »*, Revue Thomiste, 1939, no 1, p. 98.

10. *Les deux phases du nouvel univers : phase de la consommation et phase de la rédemption.*

Dès son apparition dans le monde, et par conséquent dès l'instant même où il s'incarnait pour devenir la tête de l'Eglise, le Christ appartenait simultanément à deux régions distinctes de l'univers spirituel, celle de la patrie et celle de l'exil; d'une part, il était déjà possesseur de la gloire éternelle, *comprehensor ;* et d'autre part, il était en même temps voyageur parmi nous, *viator* [1]. Et la conciliation momentanée dans le Christ de deux conditions d'existence si opposées entre elles, peut éclairer beaucoup le mystère analogue des deux états de vie, l'un d'épreuve et l'autre de félicité, sous lesquels la même Eglise se trouve exister à la fois, pour une période elle aussi temporaire.

a) Le Christ centre du royaume de l'au delà

Par la partie supérieure de son âme, ou, pour écarter le plus possible les métaphores, par son âme en tant que référée immédiatement à la divinité moyennant un acte ininterrompu de connaissance et d'amour béatifiques [2], le Christ a été établi, dès le principe et pour toujours, au sein même de la patrie. D'emblée, il a été roi des anges, en polarisant instantanément les grâces qui leur avaient été octroyées par Dieu au moment de leur création, et en devenant en outre le lieu de passage par lequel ces grâces allaient continuer de leur parvenir désormais. D'emblée aussi, au sein de la patrie où il habitait par le sommet de son âme, il attendait le moment où tout son être passible, à travers les portes de la mort, pénétrerait dans les cieux [3]. Et maintenant que se sont accomplies les destinées de son corps « individuel », ce qu'il attend encore — non pas à la manière d'un spectateur de ce drame grandiose, mais à la manière d'un acteur, qui, pour le faire aboutir, intervient en disposant des ressources divines elles-mêmes —, ce qu'il attend, c'est l'entrée progressive, dans la gloire de la patrie, de tout son corps « mystique »: celle d'abord des âmes qui seront trouvées dans l'amour, quand la mort à chaque minute du temps les détachera de la terre; celle plus tard

---

[1] Saint THOMAS, III, qu. 15, a. 10.

[2] Cf. saint THOMAS, III, qu. 7, a. 1: « En raison de la noblesse de l'âme du Christ, dont les opérations devaient entrer en contact très intime avec Dieu par la connaissance et l'amour, il fallait que sa nature humaine fût surélevée par la grâce ».

[3] « Selon son esprit *(mens)* le Christ voyait pleinement Dieu, dès avant le temps de la passion; il était donc dans la béatitude pour ce qui concerne le propre de l'âme. Mais pour le reste, il était privé de la béatitude, car son âme *(anima)* était passible et son corps était passible et mortel. » III, qu. 15, a. 10. « Le Christ, dès le premier instant de sa conception, a eu pleinement la fruition de Dieu, et c'est pourquoi il n'a pas eu la vertu d'espérance. Il a cependant espéré certains biens qu'il ne possédait pas encore...; il n'a pas possédé tout de suite pleinement tout ce qui concernait sa perfection, par exemple l'immortalité et la gloire de son corps, qu'il pouvait espérer. » III, qu. 7, a. 4. Cette espérance n'était pas la vertu théologale, « laquelle concerne non a béatitude du corps, mais la béatitude de l'âme, consistant dans la fruition divine. » Ibid., ad 2.

de tous les élus avec leurs corps ressuscités et transfigurés, quand sonnera l'heure de la consommation du monde, où le royaume, pleinement racheté par le Fils, « sera remis à Dieu et au Père » pour être pleinement glorifié [1].

Alors l'Eglise tout entière configurée à son Seigneur de gloire, au Christ ressuscité, portant elle aussi dans sa chair les stigmates devenus précieux de son passage dans l'exil, rassemblant autour d'elle pour s'en faire une parure tout ce qui, au sein des valeurs même temporelles, même culturelles aura fleuri de plus pur et de plus délicatement humain, illuminant de ses clartés intérieures les cieux nouveaux et la terre nouvelle, ne connaîtra enfin plus d'autre loi que la loi de l'*unité*. Elle aura pleinement résorbé en elle, dans sa sainteté et dans sa gloire, l'univers de la salvation. Ni partage, ni conflit. Ni partage, car l'Eglise, n'aura plus à *se distinguer* de ce qui n'est pas elle: ici-bas, au contraire, le spirituel doit se distinguer du temporel à l'intérieur d'une même époque, bien plus, à l'intérieur des mêmes hommes, partagés en deux, en vue d'être à la fois membres du Christ et membres d'une communauté culturelle, concitoyens des anges et concitoyens des hommes, redevables à Dieu et redevables à César; refuser de reconnaître cette dualité, ce serait accepter l'une ou l'autre des deux formes contraires du totalitarisme, totalitarisme d'Etat ou totalitarisme d'Eglise. Ni conflit, car l'Eglise n'aura plus à *s'opposer* à des forces contraires, à lutter contre les assauts du mal: ici-bas, au contraire, la cité de Dieu doit s'opposer à la cité du diable, à l'intérieur d'une même époque, bien plus, à l'intérieur du même homme « séparant l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles, démêlant les sentiments et les pensées du cœur ». (Hébr., IV, 12); mais alors l'Eglise sera non plus seulement comme aujourd'hui sans péchés, mais encore sans pécheurs.

Il y aura, d'un côté, tous les fruits et toutes les éclosions de l'amour, le royaume consommé, le corps transfiguré du Christ, l'épouse glorieuse de l'Agneau, la ville mesurée au roseau d'or, le tabernacle suprême de Dieu parmi les siens. Et il y aura, de l'autre côté mais on n'ose même pas y penser — la géhenne, c'est-à-dire, tout ce qu'une rébellion incompréhensible, définitive, irrémissible, aura rendu non pénétrable au mystère bouleversant de l'amour d'un Dieu crucifié pour ses créatures.

---

[1] Cette espérance n'est pas non plus l'espérance théologale: « L'édification de l'Eglise par la conversion des fidèles appartient à la perfection du Christ non pas en tant qu'il est parfait en lui-même, mais en tant qu'il introduit les autres en la participation de sa propre perfection. Et comme l'espérance, à parler proprement, s'entend d'un bien concernant celui-là même qui espère, on ne peut dire, toujours à parler proprement, que la vertu d'espérance convienne au Christ » en raison de l'œuvre permanente de la consommation des saints et de l'édification du corps du Christ, III, qu. 7, a. 4, ad 3. Dans une étude *De spei christianae fideique divinae dependentia*, parue dans le *Divus Thomas*, Fribourg, juin-sept. 1940, pp. 225, 233-235, J.-M. RAMIREZ, O. P., distingue, à la suite de saint Thomas: l'espérance *théologale*, que le Christ n'a jamais eue; la *passion* d'espérance, que le Christ a eue en même temps que les autres passions; l'espérance *morale*, ou confiance, relevant de la vertu de force, et que le Christ a possédée très parfaitement à l'égard soit de son propre corps, soit de son corps mystique; l'espérance *impropre*, qui est en réalité un acte de charité, par laquelle le Christ continue de désirer le salut de son corps mystique.

b) Le Christ centre du royaume du temps présent

1. Mais si le Christ, dès son premier instant, s'est trouvé d'emblée au terme et dans la patrie par le sommet de l'esprit *(mens)*, il était cependant voyageur et en exil par la partie inférieure de son âme *(anima)* et par son corps, disons par sa nature humaine en tant que référée à ces hommes, à cette terre et à ce temps qu'il venait sauver. Précisément, il avait pris ce rôle de pèlerin et revêtu les conditions de notre esclavage, voulant être « reconnu pour homme par tout ce qui paraissait de lui » (Philippiens, II, 7), afin d'assembler autour de lui les provinces les plus infirmes de ce monde du temps et de la souffrance, invitant tous les hommes à se conformer dès ici-bas à sa ressemblance et à désirer passionnément toutes les formes de la sainte pauvreté, porteuse des richesses divines. Dans la mesure où ils écoutent cet appel, où ils se laissent incorporer au Christ pèlerin, les hommes forment son Eglise, son royaume, le royaume du Fils de l'homme (Mt., XIII, 41), le royaume de Dieu qui brille au sein de la pauvreté, des épreuves, des croix.

2. Et pourtant, même pèlerin dans le temps, même revêtu de notre condition d'esclave, même reconnu homme par tout ce qui a paru de lui et descendu au fond de l'abaissement et de la mort, le Christ était trop pur pour pouvoir être, fût-ce par les plus grands saints, reproduit de tout point. Sous deux aspects, notamment, il restait inimitable D'abord, il n'y avait rien en lui qui pût relever de César: n'était-il pas libre par rapport à toute la création ? Ensuite, il n'y avait rien en lui qui pût relever du prince des ténèbres: n'était-il pas la lumière du monde ? Au contraire, de ceux qui s'attachent à lui, si ardemment qu'ils puissent le faire, il faudra dire tout d'abord qu'ils ne seront point, par là-même, déchargés en droit, de leur dépendance à l'égard de César (sauf pour le seul d'entre eux qui est dépositaire de la suprême juridiction spirituelle, le souverain pontife). Et il faudra dire aussi qu'ils ne parviendront pas à écarter absolument de leur vie toute faute, au moins vénielle, en sorte que, même en s'efforçant de ne servir qu'un maître, ils finiront par découvrir jusque dans leur cœur quelque élément dont le prince du mal essaiera de faire sa proie[1]. Il s'ensuivra que l'Eglise, quel que soit le resplendissement de sa sainteté, ne pourra jamais assimiler la totalité de ce qui existe à l'intérieur du temps. Elle ne connaîtra jamais ici-bas la loi de l'*unité* seule.

[1] « Si quelqu'un dit que l'homme une fois justifié ne peut plus pécher, ni perdre la grâce, de telle sorte que ceux qui failliraient et pécheraient n'auraient jamais été vraiment justifiés, ou, au contraire, qu'il peut dans le cours de toute sa vie, éviter tous les péchés, même véniels, à moins d'un privilège spécial de Dieu, comme l'Eglise l'enseigne de la sainte Vierge, qu'il soit anathème. » Denz., nº 833. Le P. Louis LALLEMANT pouvait écrire: « Il y a en nous une malice infinie que nous ne voyons pas, parce que nous n'entrons jamais sérieusement dans notre intérieur. Si nous le faisions, nous y trouverions une infinité de désirs et d'appétits déréglés d'honneur, de plaisir, de commodités, lesquels bouillonnent sans cesse dans notre cœur... Nous faisons en un jour plus de cent actes d'orgueil. » *La doctrine spirituelle*, 3e principe: la pureté de cœur, réédit. de Paris, 1918, pp. 131 et 143.

Tout d'abord, les rapports de l'Eglise avec les communautés politiques, avec les formations temporelles et plus généralement avec l'œuvre entière de la culture, seront régis par une loi de *distinction*. Sans doute, l'œuvre culturelle doit être ordonnée aux fins spirituelles — qu'elle échappe à l'aimantation des fins divines, et ce sera pour décliner aussitôt et fatalement vers les fins diaboliques —, mais à la manière d'une fin intermédiaire qui vaut pour elle-même, et non à la manière d'un pur moyen qui vaut par son seul ordre à la fin. C'est seulement dans l'hypothèse où les réalités culturelles seraient saisies par les spirituelles au point de ne plus devenir à leur égard qu'un pur moyen, qu'un pur instrument, qu'elles seraient assumées au plan spirituel et qu'elles entreraient dans le tissu même du royaume de Dieu: à la manière dont le plain chant, les langues et les arts liturgiques, les biens ecclésiastiques eux-mêmes, toutes choses primitivement et matériellement culturelles, deviennent ensuite et formellement spirituelles; on peut dire que, dans ce dernier cas, le spirituel se comporte à l'égard du temporel comme la théologie, qui, suivant une remarque de Cajetan, en plus de ses biens propres, s'approprie des biens étrangers, *theologia non solum gaudet propriis sed etiam facit de extraneis propria*[1]. Mais, ce cas mis à part, la majeure partie de l'œuvre culturelle continue de valoir pour elle-même, et le domaine temporel, même illuminé d'en haut par les clartés évangéliques, continue de rester de soi extérieur au royaume de Dieu. C'est donc bien une loi de distinction, non une loi d'unité, qui régit les rapports de l'Eglise avec le temps. Et ce n'est pas ici-bas, dans le cours de l'histoire, c'est seulement au delà, dans l'éternité, que la création tout entière, à savoir l'ordre des valeurs naturelles et culturelles authentiques, rentrera pleinement dans l'Eglise, pour se fondre en elle et ne faire qu'un avec elle en devenant une partie intégrante de son être. Dès ici-bas, sans doute, l'Eglise est faite pour résorber plus tard en elle le reste de l'univers, et c'est pourquoi son existence même finit toujours plus ou moins par irriter les établissements humains, « le voisinage de l'éternité étant dangereux pour le périssable et celui de l'universel pour le particulier »; mais, en droit divin, ce n'est pas ici-bas, c'est ailleurs que cette résorption devra s'accomplir; et, maintenant, l'ordre des réalités culturelles continue de se déployer sur un plan inférieur à celui du royaume de Dieu, courant parallèlement à lui, se laissant parfois éclairer et vivifier par lui, mais attendant la fin du temps historique avant de confluer définitivement en lui, et avant de déverser en lui, sans doute sous une forme très décantée et très sublimée, le meilleur de ce qu'il aura produit, les plus belles fleurs qu'il aura données, celles qui seront trouvées dignes enfin d'être sauvées pour l'éternité [2]. Instaurer toutes choses dans le Christ, faire le Christ roi, ce ne devra, ce ne pourra jamais être quelque tentative, consciente ou non, de supprimer la distinction du spirituel et du temporel,

[1] *In* I, qu. 1, a. 8, nº IV.

[2] « *J'ai vu ces coteaux de la Meuse et ces églises qui sont mes propres maisons*
Et Paris et Reims et Rouen et des cathédrales qui sont mes propres palais et mes propres châteaux
Si beaux que je les garderai dans le ciel... »

du christianisme et de la culture — même chrétienne —, de l'Eglise et de la civilisation. Méconnaître cette distinction voulue de Dieu et proclamée par le Christ, ce serait rejoindre d'anciennes erreurs, qui ont trouvé dans l'occident médiéval une expression sociale, et qui, abusant d'une comparaison d'ailleurs classique et susceptible d'une exacte interprétation, voulaient fondre le spirituel et le temporel en une communauté unique dont l'Eglise serait l'âme et le saint empire le corps, et reconnaître au souverain pontife, à raison même de son pouvoir de vicaire du Christ, la juridiction suprême sur le temporel, en tant que tel [1].

En outre, les rapports de l'Eglise avec la cité du mal seront régis par une loi d'*opposition*: « Quelle participation, en effet, entre justice et iniquité? ou qu'a de commun la lumière avec les ténèbres ? Quel accord entre le Christ et Bélial ? ou quel parti réunira fidèle et infidèle ? quel accommodement entre le temple de Dieu et les idoles ? » (II Cor., VI, 14-16). Cette opposition de la lumière et des ténèbres, du Christ et de Bélial, se produira, nous l'avons dit souvent, non seulement entre les chrétiens et leurs adversaires, mais à l'intérieur même de chaque chrétien, entre ce qui relève en lui du ciel et ce qui relève encore en lui de l'enfer: l'Eglise étant sans péchés mais non pas sans pécheurs, et la limite qui la sépare du mal passant au travers de nous pour diviser l'âme de l'esprit. Oublier cette seconde forme de la dualité, cette loi d'opposition, plus intérieure et plus crucifiante que la précédente loi de distinction, ce serait rejoindre les erreurs millénaristes qui promettent pour ici-bas, et qui annoncent comme devant se produire à l'intérieur de notre temps historique, l'avènement d'un royaume qui parviendrait à balayer de la surface de la terre les ténèbres du malheur et du péché; on méconnaîtrait ainsi que la ville bien-aimée de l'Apocalypse, où le Christ règne pendant mille années avec les saints, encore entourée des armées de Gog et de Magog qui s'apprêtent à fondre sur elle pour une dernière bataille, n'est que l'Eglise voyageuse elle-même, prise entre le moment de sa fondation et celui de sa consommation, et luttant sans trêve contre les puissances de l'enfer.

3. Si donc l'on compare le Christ et l'Eglise, le roi et le royaume, on reconnaîtra d'abord que le roi, qui a commencé d'exister simultanément sous deux états l'un de « terme » et l'autre de « voie », l'un de gloire et l'autre d'humiliation, n'existe plus maintenant que dans sa condition glorieuse.

[1] « Dès lors, le monde et l'Eglise occupent (et se disputent) le même terrain: l'histoire du monde est une histoire sainte. Cette erreur va contre les paroles évangéliques: Mon royaume n'est pas de ce monde. Elle va contre le fait que le Christ n'est pas venu changer les royaumes de la terre ni accomplir une révolution temporelle, *non eripit mortalia qui regna dat coelestia...* Cette erreur n'a jamais imposé sa forme à la chrétienté médiévale... La distinction des deux pouvoirs a toujours été affirmée par le catholicisme médiéval... Mais elle a été une tentation, l'ange tentateur de la chrétienté médiévale. Théoriquement, elle s'est trouvée professée par certains théologiens extrémistes du moyen âge, surtout du moyen âge finissant, qui n'ont jamais été suivis par l'Eglise, et aux yeux desquels tout pouvoir, temporel comme spirituel, appartient au pape, qui délègue à l'empereur et par lui aux rois le pouvoir temporel pour l'unification parfaite du monde sous le règne du Christ. » Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris 1936, p. 116.

Par le fait, on comprendra mieux pourquoi, pareillement, son royaume, qui subsiste maintenant à la fois dans le ciel et sur la terre, finira par passer tout entier dans la gloire.

Et comme on parle du Christ de la patrie et du Christ de l'exil, on peut parler semblablement du royaume de la patrie et du royaume de l'exil, de l'Eglise de la gloire et de l'Eglise de la croix, *Ecclesia gloriae et Ecclesia crucis*.

Mais le Christ restait le même, substantiellement et numériquement, sous ses états opposés. Ainsi l'Eglise est identique à elle-même sous sa condition céleste et sous sa condition terrestre ; l'Eglise de la gloire est substantiellement et numériquement la même que l'Eglise de la croix ; l'univers de la consommation est substantiellement et numériquement le même que l'univers de la rédemption tel qu'il commence aujourd'hui de se grouper autour de son rédempteur ; déjà, pour l'essentiel, nous vivons le dernier âge du monde, nous sommes au sein de l'époque eschatologique.

c) Le caractère cosmique de l'Eglise [1]

1. Le Christ en tant que pèlerin s'efforçait d'attirer à lui tous les hommes, « quand j'aurai été élevé de terre, je les tirerai tous à moi » (Jean, XII, 32) et par eux tout l'univers du temps, mais sans vouloir immédiatement ni éliminer César ni anéantir le prince de ce monde. Pareillement, l'épouse et le corps du Christ, la ville sainte, la cité de Dieu, en tant qu'elle poursuit son pèlerinage à travers les siècles, appelle à soi tout ce qu'il y a dans l'homme total de plus profond, mais toutefois sans prétendre ni supplanter la cité temporelle ni évincer complètement la cité du mal.

Il y a donc place à l'intérieur de l'histoire pour trois sortes de cités. L'une relative aux fins prochaines, immergée dans le temps, périssable, toujours sous l'attraction des deux autres : c'est la cité des hommes et de leur culture. Les deux autres relatives aux fins dernières, dépassant le temps, éternelles, aussi opposées entre elles que la lumière et les ténèbres, que l'amour et la haine : la cité de Dieu et celle du diable. On pourrait se représenter l'univers du temps comme divisé en trois régions, par deux plans : l'un horizontal qui sépare, pour les distinguer, le temporel du spirituel ; l'autre vertical qui sépare, pour les opposer, le spirituel de la grâce et de l'amour, du spirituel du péché et de la haine. Notre univers se scinde en quelque sorte en trois univers : l'univers de la nature et de la culture, ambivalent, qui se laisse solliciter et même utiliser par le ciel ou par l'enfer ; et les deux univers spirituels tous deux rendus visibles à travers l'homme, mais dressés l'un contre l'autre, et que saint Augustin oppose comme un « monde damné » et un « monde réconcilié », *mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam mundus reconciliatus, Ecclesia* [2].

Si l'Eglise déjà maintenant est cosmique, ce n'est donc pas qu'elle absorbe en elle toutes les réalités du temps.

[1] Nous corrigeons ici ce que nous avons écrit dans *Nova et Vetera*, 1935, n° 2, pp. 198 à 200.
[2] *Sermo XCVI*, n° 8.

a) D'une part, en effet, elle laisse au-dessous d'elle l'immense univers de la nature et de la culture, le rythme de la formation et de la gravitation des astres, le vaste fleuve temporel de l'histoire. Toutes ces choses étaient sans doute requises pour que l'incarnation pût se produire, et pour que le Christ pût rassembler autour de lui son corps mystique. Pourtant, par rapport à la trame des péripéties qui composent l'histoire du cosmos et de la culture humaine, le Verbe fait chair et son Eglise apparaissent comme un but disproportionné, métahistorique, librement surordonné d'en haut, et ne prenant, de l'histoire, avec une discrétion divine, que ce qui leur est nécessaire [1].

[1] L'extraordinaire profusion déployée dans l'œuvre créatrice, la prodigalité avec laquelle ont été mises en circulation des multitudes presque infinies de formes dont un petit nombre seulement devrait être retenues, tout cela , qui a été noté avec bonheur par Paul Claudel dans *La légende de Prâkriti* (cf. *Figures et paraboles*, Paris, 1936, p. 103), nous invite à penser que l'œuvre de rédemption n'utilisera pour ses fins qu'une partie restreinte du cosmos; et dès lors nous comprenons mieux l'objection rapportée par Pierre Termier dans la *La joie de connaître*, Paris, 1926, p. 322, d'après laquelle « les phénomènes innombrables, découverts par le télescope ou le microscope, n'ont pas l'*air chrétien* »: à quoi Termier répond que « si, dans le domaine sensible, les phénomènes n'ont pas l'*air chrétien*, il n'en est pas de même dans le monde de la pensée; dès qu'on entre dans le monde de la pensée, il se trouve que tout a l'*air chrétien ;* je veux dire que tout est mieux coordonné et expliqué par le christianisme que par une autre hypothèse ». Cette réponse est juste, puisque la grâce vient accomplir la nature de l'âme; cependant cet accomplissement n'est pas quelque chose de dû, il reste gratuit, car, ce que la grâce vient actualiser dans l'âme, ce ne sont pas ses puissances naturelles, c'est sa puissance obédientielle. La distinction entre l'ordre de la nature ou de la culture et l'ordre du royaume de Dieu, celui-ci n'utilisant pour ses besoins qu'une partie minime de celui-là, peut être figurée par la distinction, à l'intérieur même de l'ordre de la nature, entre l'intelligence humaine et la vie animale, ou encore entre la vie animale et le règne minéral: chaque fois ce n'est qu'une faible portion du règne inférieur qui est assumée dans le règne supérieur. S'il fallait emprunter un instant les comparaisons bergsoniennes, on dirait qu'on se trouve en présence d'un élan de vie, forcé par la résistance de la matière à se diviser en gerbe, tandis que l'essentiel de son impulsion continue de passer sur la ligne principale. C'est à ces comparaisons que revient Bergson quand, parlant dans les *Deux sources*, pp. 275-280 de la religion dynamique, il suggère que le courant vital, ayant traversé la matière pour aboutir à l'espèce humaine, la dépasse dans les individualités exceptionnelles des mystiques, où il éclôt en un élan d'amour, afin de rejoindre Dieu; en sorte que l'univers, qui n'était apparu que pour faire surgir des êtres destinés à aimer Dieu et à être aimés de Dieu, devrait être considéré comme une réalité ascensionnelle absolument simple, où il serait tout à fait vain — de la vanité de Zénon qui s'évertuait à diviser le continu — de distinguer des aspects déconcertants, dont nous aurions à demander compte. C'est ici la réponse de Bergson au problème du mal. Pourtant, il nous est impossible de considérer l'ordre du royaume de Dieu et de la charité comme un prolongement de l'élan ascensionnel de la vie. Déjà l'âme humaine est d'une spiritualité trop haute pour être un fruit de l'évolution créatrice; à plus forte raison la vie divine de la grâce. Entre la liberté des créations de la nature et la liberté des créations de la grâce et de l'amour de charité, il y a hiatus. L'ordre de la nature et de la culture, qui ne doit pas son existence à un découpage arbitraire de l'intelligence, vaut déjà pour lui-même et doit pouvoir être justifié pour lui-même.L'ordre de l'incarnation, du royaume de Dieu, de la charité, apparaît comme un ordre métaculturel, il se tient, suivant une expression employée par saint Bonaventure à propos du mystère de l'incarnation, non pas au dedans de la perfection de l'univers, *intra perfectionem universi*, mais au delà, *supra omnem perfectionem universitatis...*, *incarnatio Dei est superexcedentis dignationis*, *III Sent.*, dist. 1, a. 2, qu. 2. Et certes le royaume de Dieu porte, caché en lui, la force de ressaisir, au jour de l'apocatastase, tout ce qu'il y a de sain dans l'ordre de la nature et de la culture, afin de s'en revêtir comme d'un manteau, de se l'incorporer et de créer, à cet instant, une continuité entre, d'une part, l'ordre métahistorique de l'incarnation et, d'autre part, ce qui sera venu de l'ordre historique de la nature et de la culture. Mais un tel nivellement ne pourra s'accomplir qu'au prix d'une miraculeuse transfiguration de ce dernier ordre.

Il ne faut pas que la théologie de l'Eglise oublie l'étable de Bethléem, il faut qu'elle brise dès le principe tous les rêves de l'impérialisme spirituel. Certes, le monde entier de la culture demande à se référer, de près ou de loin, au monde de la grâce chrétienne, et il ne pourrait récuser cette loi qu'en entrant, pour autant, dans les dures servitudes du péché. Mais cette référence foncière, même quand elle serait par lui pleinement reconnue et pleinement respectée, n'aurait nullement pour fin de le tirer hors de son plan, de le désessencier, de l'absorber dans le royaume de Dieu. Elle le laisse à ses tâches propres, elle n'altère en rien son ordre à ses fins immédiates spécificatrices, qui, étant intermédiaires, valent pour elles-mêmes. Même entièrement chrétienne, une culture resterait extérieure à l'Eglise. La raison d'être de l'Eglise est d'apporter aux hommes le sang du Christ, non les bienfaits de la civilisation. Elle peut ratifier, elle peut même prescrire, au nom de l'Evangile, la multitude des activités temporelles. Cependant, elle n'y engage jamais qu'un rayon de sa clarté. Cela est évident quand il est question des activités de recherche scientifique, des productions des arts de l'utile ou des arts du beau. Mais cela se vérifie aussi quand il est question des devoirs de la vie sociale temporelle, économique où politique. L'Eglise, appuyée sur la révélation néotestamentaire, les prescrit [1]. Cependant, leur accomplissement relève des vertus mo-

[1] C'est au nom de la révélation évangélique que l'Eglise prescrit les devoirs de l'ordre politique. Elle ne bâtit pas sur deux fondements, l'Evangile et la raison naturelle. Mais quand la révélation évangélique sanctionne l'ordre de la raison naturelle, c'est bâtir sur elle que de reconnaître cet ordre. Dans une importante étude intitulée *Justification divine et justice humaine*, parue aux *Cahiers bibliques de foi et de vie*, 3e année, n° 5, Paris, s. d., Karl BARTH reprend, avec une pénétrante originalité, l'étude des textes néotestamentaires concernant le problème du droit humain, « le problème de l'ordre, de cet ordre qui n'est plus ou qui n'est pas encore le royaume de Dieu ; le problème de la paix, de cette paix qui n'est plus ou qui n'est pas encore l'éternelle paix de Dieu ; le problème de la liberté, de cette liberté qui n'est plus ou qui n'est pas encore la liberté des enfants de Dieu ». Sur cette base scripturaire, qui ne peut valoir que pour les chrétiens, Barth fonde la légitimité de l'Etat, dont la raison d'être suprême est d'assurer « le droit concret à la liberté que l'Eglise réclame pour sa parole, dans la mesure où cette parole est Parole de Dieu ». Il a raison de protester contre ces mauvais théologiens qui déclarent que l'ordre de l'Etat « n'a rien à faire avec les ordres de la rédemption » ; et d'affirmer que notre reconnaissance de l'Etat doit résulter non seulement d'une soumission générale à la Providence, mais d'une soumission chrétienne au Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, car, avec l'Etat, nous nous trouvons dans le domaine non seulement du premier article du Credo, mais du second, Ponce Pilate appartenant au Credo « et justement à son deuxième article ». Cependant, tout en proclamant que « quand le Nouveau Testament parle de l'Etat, nous sommes fondamentalement dans le domaine *christologique* », Barth est obligé de reconnaître que, toujours selon le Nouveau Testament, l'Etat se tient « sur un autre plan » que l'Eglise ; qu'« *à l'intérieur* du domaine christologique », il existe une première sphère, « que l'on peut désigner par la parole de justification », et, à l'extérieur de la précédente, « une *autre sphère*, pour ainsi dire secondairement christologique, qui unit l'Eglise avec le cosmos, et dans laquelle la nécessité et la réalité du droit humain et de la protection de la justice sont avant tout importantes ». Barth rapproche tellement ces deux sphères qu'il en vient, chose qui paraît paradoxale à qui se rappelle ses premières positions, à reconnaître le caractère « sacré » de l'Etat, et à considérer ses fonctionnaires, comme des « *ministri extraordinarii Ecclesiae* ». La distinction que fait l'Ecriture entre ce que nous appelons le spirituel chrétien et le temporel chrétien, et que Barth enregistre, sans être à même d'en interpréter pleinement la portée, résulte de la distinction entre, d'une part, l'ordre de la raison naturelle, qui subsiste plus ou moins altérée dans la conscience des peuples, et, d'autre part, l'ordre de la révélation évangélique, dont l'une des tâches est de préciser , de corriger, de ratifier, de sublimer les données de l'ordre naturel. Comme il sanctionne les premières données de la raison concernant

rales acquises, sans doute guéries et sublimées par le contact des influences chrétiennes, et qui agissent alors non pas comme instruments de fins spirituelles mais comme causes secondes, en vue de fins temporelles conditionnant l'existence des réalités spirituelles. La charité, qui pousse à accomplir de façon chrétienne ces devoirs de la vie temporelle et qui les réfère, pour ce qui est de la *manière* dont ils sont accomplis, à la vie éternelle, appartient certes tout entière au royaume de Dieu ; mais les activités qu'elle influence continuent, en raison de leur *destination essentielle*, de se référer au plan culturel [1]. On le voit, l'Eglise se distingue de l'ordre des civilisations, même chrétiennes. Elle se rassemble au delà de ces biens que Dieu dispense communément aux bons et aux méchants de peur, dit saint Augustin, que les bons ne leur accordent trop de prix [2]. Elle commence où finit la culture.

---

l'existence de Dieu, parce qu'elles sont normalement des *praeambula fidei christianae*, le christianisme sanctionne pareillement les données de la raison concernant l'ordre de la vie culturelle, parce qu'elles sont normalement des *praeambula vitae christianae*.

[1] Les vertus morales infuses, écrit J. MARITAIN, « nous proportionnent aux mœurs et à la vie commune qui conviennent au royaume de Dieu, lequel est déjà là, enseignant, militant et souffrant sur la terre, c'est l'Eglise, royaume pérégrinal et crucifié. S'agit-il au contraire des vertus morales acquises, celles-ci dirigent dans la vie civile, c'est pourquoi elles ont pour fin le bien de la civilisation, *unde habent bonum civile pro fine* (S. THOMAS, *III Sent.* dist. 33, qu. 1, a. 3). Ici notre activité se réfère directement à des biens proportionnés à la nature humaine. C'est pourquoi il n'y a pas de prudence politique infuse pour la vie sociale terrestre ; une vertu surnaturelle de prudence politique, c'est seulement celle qui concerne le gouvernement de l'Eglise du Christ ». (Il faut corriger ce que nous avions dit dans *La juridiction de l'Eglise sur la cité*, Paris, 1931, p. 57). Cependant « il n'y a pas séparation ni coupure, il y a cohésion vitale entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles. Nous savons en effet qu'il n'est pas de parfaite vertu sans l'amour de charité. Pour parvenir à leur plein état de vertu, les vertus morales naturelles ont donc besoin d'être unies à la charité et aux vertus morales infuses, qui les surélèvent en les rattachant aux fins supratemporelles de la personne humaine ». S'il n'y a pas de prudence politique infuse pour la vie sociale terrestre, il faut rappeler cependant « qu'il n'y a pas de parfaite vertu naturelle de prudence politique qui ne soit unie dans l'âme à l'organisme des dons et des vertus infuses ; la prudence politique d'un saint Louis était une vertu acquise : elle n'était vertu au sens plein et parfait du mot que parce qu'elle était surélevée par les vertus surnaturelles ». Dès lors, nous comprenons « pourquoi saint Thomas enseigne que celui qui a soin du bien commun de la multitude doit être *bonus vir* purement et simplement, un homme vertueux sur toute la ligne ». Nous comprenons aussi « pourquoi les civilisations, tout en appartenant de soi à l'ordre naturel, ne peuvent parvenir à leur plein état et à leur pleine dignité de civilisations que si elles sont surélevées, dans leur ordre propre, par l'influence des vertus qui relèvent en elles, non de ce qui est à César, mais de ce qui est à Dieu. » *L'Eglise catholique et les civilisations*, dans *Questions de conscience*, Paris, 1938, pp. 9 à 11. Ailleurs, *Science et sagesse*, Paris, 1935, pp. 347-356, le même auteur explique comment les vertus morales acquises peuvent être surélevées de deux manières très distinctes : 1° *instrumentalement* en vue des fins spirituelles ; 2° *non* instrumentalement en vue des fins temporelles. Dans *Questions de conscience*, loc. cit., p. 12, le paradoxe de l'existence de l'Eglise au milieu des civilisations est résumé en ces termes : « Un *corps mystique* où circule une vie proprement divine, et où le prince de ce monde n'a pas de part, et qui appelle à soi tous les hommes dans une *unité* de foi surnaturelle et d'activité spirituelle, comme concitoyens des saints et familiers de Dieu ; et qui poursuit son œuvre au au sein même de *corps sociaux naturels*, et en pleine action réciproque avec des corps sociaux naturels qui vivent de la vie du monde, et où le diable a sa part, et qui *divisent* ces mêmes hommes, concitoyens les uns des autres dans la peine et le labeur de l'existence temporelle, en groupes terrestres que leur propre loi charnelle, si une loi supérieure ne lui fait pas obstacle, porte à opposition et au conflit ».

[2] *De civitate Dei*, lib. I, cap. 8 ; lib. XV cap. 22.

Elle est la colombe de l'Esprit qui plane au-dessus des eaux du temporel ; ses rayons sont loin d'être reçus partout ; et, même où ils sont reçus, c'est pour éclairer, non pour transsubstantier. Elle n'est pas cosmique en ce sens qu'elle deviendrait ici-bas toutes choses, même toutes choses bonnes.

b) D'autre part, Dieu laisse subsister en face de son Eglise de terribles puissances mauvaises : le dragon, qui la chasse au désert, et qui déchaîne contre elle les bêtes, ses suppôts visibles, et plus généralement encore les fureurs de Gog et de Magog.

Cependant, l'Eglise est cosmique. D'abord *actuellement*, en tant qu'elle est identifiée à l'œuvre de la rédemption du monde ; en tant qu'elle constitue dès ici-bas, le noyau de cette restauration de l'univers, de ce recommencement de la création (Jacques, I, 18) en vue de quoi la chute avait été permise.

L'Eglise, dès ici-bas, est encore cosmique *virtuellement*. Sa vertu, sa suprématie, se fait sentir jusqu'au sein des deux mondes qui se distinguent d'elle, le monde du péché et le monde de la culture. Tout d'abord, en effet, elle a le droit de réclamer pour elle toutes les âmes qui sont envahies par le péché et celles-là même qui sont le plus enfoncées dans l'épaisseur de la cité du mal ; elle les réclame sans cesse, par sa propre supplication, qu'elle joint à la supplication de son chef. Ensuite, l'Eglise a pour mission d'illuminer d'en haut tout l'univers de la culture, en envoyant à sa rencontre les très pures clartés de l'Evangile.

Enfin l'Eglise, dès ici-bas, est cosmique *en espérance*. Car les grâces qu'elle porte en son cœur seraient capables de transfigurer soudain toute la création, et le jour où elles déploieront librement leurs énergies, la terre et les cieux seront renouvelés jusque dans leurs assises. Et ce ne sont pas seulement les éléments matériels du cosmos qui contribueront à la gloire de l'Eglise triomphante ; on peut croire que l'enrichissement authentiquement humain, qui au cours de l'histoire aura été acquis par le travail culturel, même s'il n'a pas sur-le-champ profité à l'Eglise, sera d'une certaine façon conservé, et que, réduit à sa spiritualité essentielle, il pourra franchir le seuil du temps pour devenir une partie intégrante du royaume de Dieu [1]. Alors l'Eglise, par l'effet d'une grâce qu'elle contient déjà maintenant en elle, paraîtra dans son état parfait. Elle sera pleinement et pour toujours le royaume de l'amour et des miséricordes du Seigneur. Il n'y aura en dehors d'elle que la géhenne du feu. Mais la géhenne elle-même, qui ne luttera

[1] Jacques MARITAIN écrit dans *Science et Sagesse*, p. 208 : « Le philosophe ne se console pas de la perte irréparable de la moindre réalité fugitive, d'un visage, d'un geste de la main, d'un acte de liberté ou d'un accord de musique, où passe un peu d'amour ou de beauté. Il a sa solution à lui, dois-je l'avouer, il croit que rien de tout cela ne passe, parce que la mémoire des anges garde toutes ces choses, et que, choisies et proférées par et dans des esprits, elles sont là mieux qu'en elles-mêmes, il croit que les anges ne cesseront pas de se raconter les uns aux autres et de faire ainsi revivre en eux sous mille formes l'histoire de cette pauvre terre. Mais le théologien se tourmente-t-il de lui-même avec de tels problèmes ? Une fois posés ils peuvent se rattacher au donné révélé ; ce n'est pas en scrutant le donné révélé, c'est en compatissant à la misère du créé qu'on les pose ». Ajoutons que le problème de l'éternisation de l'éphémère se pose directement au théologien sous plusieurs formes, à propos par exemple des stigmates du Sauveur ressuscité : *in carne Christi vulnera micare tanquam sidera mirantur...*

plus contre l'Eglise, n'aura de sens que rapportée au royaume: elle exprimera par privation ce que le royaume exprimera par plénitude. En réalité, il n'y aura qu'un seul univers, un seul cosmos, qui trouvera dans le royaume sa signification suprême.

2. Bossuet a signalé ,dans sa *Lettre sur le mystère de l'unité de l'Eglise,* le caractère cosmique déjà effectif de l'Eglise présente, en montrant combien profondément son sort est lié à ce qui se passe non seulement chez les anges, mais au sein même de la cité du mal:

« Dans l'unité de l'Eglise toutes les créatures se réunissent. Toutes les créatures, visibles et invisibles, sont quelque chose à l'Eglise. Les anges sont ministres de son salut; et par l'Eglise se fait la recrue de leurs légions désolées par la désertion de Satan et de ses complices; mais dans cette recrue, ce n'est pas tant nous qui sommes incorporés aux anges, que les anges qui viennent à notre unité; à cause de Jésus, notre commun chef, et plus le nôtre que le leur.

« Même les créatures rebelles et dévoyées, comme Satan et ses anges, par leur propre égarement et par leur propre malice, dont Dieu se sert malgré eux, sont appliquées au service, aux activités et à la sanctification de l'Eglise: Dieu voulant que tout concoure à l'unité, et même le schisme, la rupture et la révolte. Louange à Dieu pour l'efficace de sa puissance, et tremblement de cœur pour ses jugements.

« Les créatures inanimées parlent à l'Eglise des merveilles de Dieu; et ne pouvant le louer par elles-mêmes, elles le louent en l'Eglise, comme étant le temple universel où se rend à Dieu le sacrifice d'un juste hommage pour tout l'être créé, qui est délivré par l'Eglise du malheur de servir au péché, étant employé à de saints usages [1].

« Pour les hommes, ils sont tous quelque chose de très intime à l'Eglise, tous lui étant ou incorporés, ou appelés au banquet où tout est fait un.

« Les infidèles sont quelque chose à l'Eglise, qui voit en eux l'abîme d'ignorance, et de répugnance aux voies de Dieu, dont elle a été tirée par grâce. Ils exercent son espérance dans l'attente des promesses qui les doivent rappeler à l'unité de la bénédiction en Jésus-Christ; et ils font le sujet de la dilatation de son cœur, dans le désir de les attirer.

« Les hérétiques sont quelque chose à l'unité de l'Eglise; ils sortent et ils emportent avec eux, même en se divisant, le sceau de son unité qui est le baptême, conviction visible de leur désertion: en déchirant ses entrailles, ils redoublent son amour maternel pour ses enfants qui persévèrent; en s'écartant, ils donnent l'exemple d'un juste jugement de Dieu à ceux qui demeurent ».

[1] Les créatures inanimées peuvent devenir, en effet, de purs moyens de culte et être alors attirées sur le plan même du royaume de Dieu. Elles peuvent devenir pareillement de purs moyens du péché et entrer dans le royaume du prince de ce monde. Elles peuvent enfin servir à des fins de soi et immédiatement culturelles, humaines. Il faut distinguer soigneusement la fin à laquelle l'œuvre elle-même aboutit *(finis operis)*, qui peut être temporelle, culturelle; et la fin visée par l'agent, le motif pour lequel il agit *(finis operantis)*, qui sera, en dernière instance, le ciel ou l'enfer.

Faisons observer ici que les infidèles et les hérétiques auxquels s'appliquent ces réflexions de Bossuet sont ceux-là seuls qui pèchent contre la foi avec une obstination coupable soit en refusant de la recevoir, soit en s'appliquant à la déchirer. Mais ceux qui vivent dans les régions de l'infidélité ou de l'hérésie pourront néanmoins, par le désir profond de leur être, par leur droiture de cœur, par leur docilité secrète aux prévenances de la grâce, commencer d'appartenir invisiblement à l'Eglise visible qui est le corps du Chrit. En sorte qu'il faudra porter les limites réelles de l'Eglise plus loin que ne le fait expressément Bossuet.

D'autre part, il est vrai que l'Eglise est restreinte par ce qu'il y a d'encore non évangélisé, d'encore non sanctifié dans ses membres visibles, notamment dans ceux qui sont asservis au péché. Il est sûr, cependant, qu'ils sont eux aussi quelque chose à l'Eglise. Dans ses membres pécheurs (Bossuet dit moins exactement à cette place: « dans les réprouvés »), l'Eglise souffre « une incroyable violence, plus grande que les douleurs de l'enfantement, parce que les sentant dans l'unité de son corps, elle se tourmente pour les attirer à l'unité de son esprit; et nulle persécution ne lui est plus dure que leur résistance opiniâtre.

« Elle gémit donc sans cesse dans les justes, qui sont la partie céleste, pour les pécheurs qui sont la partie terrestre et animale[1], et la conversion des pécheurs est le fruit de ce gémissement intérieur et perpétuel...

« L'Eglise soupire dans ces mêmes justes pour toutes les âmes souffrantes, ou plutôt elle soupire dans toutes les âmes souffrantes et exercées, pour toutes les âmes souffrantes et exercées: leur souffrance, leur accablement porte grâce, soutien et consolation les unes pour les autres ».

3. Ainsi, dès son état présent, l'Eglise est cosmique en ce sens que toutes les parties de l'univers lui sont quelque chose, le ciel, la terre et les enfers.

a) L'Apocalypse nous la montre comme fondue dans l'Eglise du ciel, en communion intime de grâce, de charité, de prière avec le Christ, les anges et les élus. Le Christ glorieux marche au milieu d'elle (II, 1), il intercède pour elle par ses blessures (V, 7), il combat au milieu d'elle (VI, 2; XVII, 14), il règne au milieu d'elle (XX, 4). Les anges aussi combattent pour elle avec le Christ ((XIX, 14), ils font monter ses prières vers Dieu comme un parfum d'encens (VIII, 4), ils mesurent la partie d'elle-même qui devra subsister dans la persécution et celle qui devra s'écrouler (XI, 1-2), ils acclament les justices qui la délivrent (XIX, 1) et s'en font les exécuteurs (VIII, 6), ils tressaillent à l'approche des noces éternelles (XIX, 7). Les saints, les apôtres, les prophètes, exultent à la vue de ses triomphes (XIX, 20) les martyrs appellent l'heure de la justice sur ses persécuteurs (VI, 10) et ils vivent de sa vie (XX, 4).

b) Les enfers sont déchaînés contre elle. Le « dragon et ses anges » le « serpent ancien, celui qui est appelé le diable et Satan, le séducteur de toute la terre », depuis qu'il se sent vaincu par la venue du Christ (XII, 9) et limité

[1] C'est en raison de ce qu'il y a encore en elle *de céleste et de spirituel* que cette partie *terrestre et animale* mérite d'être appelée partie de l'Eglise.

dans son pouvoir de séducteur (XX, 2-3) s'acharne contre elle dans un effort désespéré qui atteindra son paroxysme vers la fin des temps (XX, 3). Il lance contre elle la bête de l'abîme (XIII, 1). Mais à cause du Christ qu'elle porte en elle, l'Eglise profite de ces épreuves, elle complète le nombre de ses fidèles (VI, 11), afin que la moisson de la terre mûrisse (XIV, 15).

c) Sur la terre, l'Eglise s'adresse à tout l'homme et à tous les hommes:

Elle s'adresse à tout l'homme. Autant que la cité temporelle, l'Eglise réclame l'homme entier, l'homme intégral, corps et âme [1]. Mais, tandis que la cité temporelle, culturelle, historique ne peut réclamer l'homme intégral qu'en vue des fins immédiates, temporelles, culturelles, historiques, et qu'en raison par conséquent de ses ressources spontanées, de ses énergies proprement humaines, de ses *puissances naturelles*, l'Eglise le requiert en vue des fins suprêmes, éternelles, divines, et en raison par conséquent de ses ressources les plus profondes, de ses disponibilités les plus secrètes, de sa capacité à vivre de la vie divine, en un mot, de sa *puissance obédientielle* à être incorporé au Christ, à devenir participant de la nature divine, à hospitaliser en lui le Saint-Esprit: puissance obédientielle qui représente ce qu'il y a de plus grand et de plus mystérieux en l'homme. Ainsi la cité temporelle et l'Eglise se divisent entre elles à la fois l'âme et le corps de l'homme et aucune des deux n'a le droit d'être ici-bas totalitaire; mais tandis que l'une n'a permission de s'emparer de l'homme qu'au nom des valeurs provisoires et subordonnées, l'autre, au contraire, le réclame au nom des valeurs définitives et suprêmes.

Et l'Eglise s'adresse à tous les hommes. Tous ne sont pas en acte membres de l'Eglise, mais tous sont appelés à lui être incorporés. En d'autres mots, le Christ est, en acte ou en puissance, chef de tous les hommes [2]. Ceux mêmes qui ont mis leur cœur dans la cité du mal et qui combattent sous le diable et l'Antéchrist son suppôt [3], restent toutefois, tant qu'ils vivent ici-bas, au moins en puissance membres de l'Eglise et saint Augustin aime à penser qu'ils viendront peut-être à elle avant de mourir: «Nous voyons ce qu'ils sont aujourd'hui, nous ne savons pas ce qu'ils seront demain » [4].

Ainsi, le Christ, maintenant glorieux, travaille, du haut du ciel, à entraîner dans le sillage de sa pauvreté, de sa souffrance, de sa croix, les hommes qu'il atteint par ce qu'il y a en eux de plus essentiel, et, avec eux, l'u-

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1940, n° 3, p. 358.

[2] Saint THOMAS, III, qu. 8, a. 3.

[3] Le diable est loin d'être chef des méchants comme le Christ est chef des bons. Il ne saurait leur infuser le mal comme le Christ infuse la vie aux bons. Il ne peut que les influencer de l'extérieur, soit directement, en leur suggérant la révolte *(sub specie libertatis)*, soit simplement en les réunissant sous ses étendards: le chef, dit à ce propos saint Thomas, a des soldats qu'il a dû convaincre lui-même, et d'autres qui sont venus spontanément à sa suite, III, qu. 8, a. 7, ad 2. Dans *Mon cœur mis à nu* la distinction de saint Thomas devient: « Il ne faut pas croire que le diable ne tente que les hommes de génie. Il méprise sans doute les imbéciles, mais il ne dédaigne pas leur concours ».

[4] *De baptismo contra donastitas*, lib. IV, n° 4.

nivers du temps où ils sont plongés. Et cette continuelle conformation de l'univers à l'image du Christ pèlerin, cette réconciliation progressive de la création dans le sang de la croix, c'est l'Eglise du temps présent, notre Eglise.

Le Christ avait annoncé son retour, sa présence, sa parousie. Mais avant l'heure de sa parousie dans la gloire, qui délivre en transfigurant, c'est l'heure de sa parousie dans la grâce, qui délivre en crucifiant. Avant l'heure des béatitudes célestes, c'est l'heure des béatitudes du Sermon sur la Montagne. Avant l'heure du corps mystique incorruptible, c'est l'heure du corps mystique passible [1].

La doctrine du quatrième évangile, écrivait le P. Rousselot, c'est que « le grand coup final ne fera, semble-t-il, que manifester le changement spirituel qui s'opère au fond des âmes, dont les unes, à la voix du Christ, acceptent de renaître, tandis que d'autres persistent dans leur aveuglement et leur diabolique obstination: *Venit hora et nunc est.* La parousie s'engendre pourrait-on dire, incessamment, par l'endurcissement des uns et la conversion des autres » [2]. Le même auteur écrit plus loin: « L'Epoux tardant à venir, le quatrième Evangile avait expliqué quelles venues incessantes dissimulait cet absence mystérieuse. Il paraissait absent, mais il était caché; il paraissait loin, mais il était toujours là. Dans la génération dite *subapostolique*, le désir enthousiaste d'un prompt *retour* continue à se transformer en une attention fidèle à la *présence.* Le Maître est là: il est dans l'Eglise qui est son corps et plus particulièrement dans les chefs de cette Eglise; il est là parmi les fidèles, qui sont ses frères... » [3]. Avant d'être une configuration au Christ ressuscité, l'Eglise est une configuration au Christ douloureux; avant d'être l'Eglise de la gloire, elle est l'Eglise de la croix. Il faut y insister et commencer d'entrer plus expressément dans la théologie de la rédemption.

11. *La récapitulation du monde dans le sang de la croix.*

Au moment où le Christ entreprenait de sauver toutes les générations humaines par sa vie souffrante, il était déjà, quant aux régions supérieures

---

[1] Dès le début de son enseignement intime, le Sauveur « laisse entrevoir une période d'attente douloureuse, où les agneaux vivront au milieu des loups, où les apôtres s'en iront prêchant et guérissant par les villes, enseignant en pauvreté, douceur et simplicité, selon l'idéal annoncé sur la montagne. Ce sera leur façon d'être pêcheurs d'hommes ». P. ROUSSELOT, S. J., *La religion chrétienne*, dans *Christus*, Paris, 1913, p. 700.

[2] Ibid., p. 747. — « Ce ne serait pas forcer la pensée de l'évangéliste, que de dire: le tout de la religion, c'est de participer au Verbe, de l'avoir présent en soi. Cette présence qui transforme l'âme garantit qu'au moment de la présence publique et manifeste *(parousie)*, on sera glorifié comme fils de Dieu, soit qu'on quitte la terre avant le grand jour, soit qu'on *reste jusqu'à ce qu'il vienne.* La parousie ainsi, pour une part, intériorisée, unifie les deux aspects du christianisme, l'*eschatologique* et le *moral* dans le même sens que la doctrine catholique sur l'identité essentielle de la *grâce* et de la *gloire.* » Ibid., p. 747-748.

[3] Ibid., p. 754. — « On aurait plus vite fait de dire ce que n'est pas le christianisme que de dire ce qu'il est, et cependant un mot continue de tout résumer: c'est le mot de saint Paul: *le Seigneur est proche* qu'on entend de plus en plus au sens d'une présence spirituelle et mystérieuse, de moins en moins au sens d'un avènement extérieur prochain. » Ibid.

de son âme, dans l'état de terme, dans la patrie, dans la gloire. Maintenant qu'il est tout entier dans l'état de terme, sa volonté suprême n'a pas changé: elle n'est pas de nous configurer tout de suite à son état terminal, à sa vie glorieuse; elle persiste à vouloir nous sauver, tant que nous sommes ici-bas, par l'entremise de son pèlerinage et de sa vie voyagère [1].

Sans doute, nous aimerions écarter à tout jamais les épines du Christ pour n'avoir de part qu'à ses roses, nous souhaiterions, c'était le désir même de l'apôtre, revêtir immédiatement la gloire céleste par-dessus le vêtement de notre corps périssable « afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit englouti par la vie » (II Cor., v, 4); mais le dessein du Christ est d'abord que nous souffrions avec lui, afin d'être plus tard glorifiés avec lui (Rom., VIII, 17). Aujourd'hui pleinement glorieux, le Christ continue, entre lui et nous, d'interposer sa vie crucifiée, de dresser sa croix: il vient à nous à travers elle, et c'est à travers elle que nous pouvons monter à lui.

a) Le rôle de la vie temporelle du Christ sur les générations futures

Essayons de prendre une première vue de la profondeur de ce mystère. On devra dire que la vie voyagère du Christ, telle qu'elle s'est déroulée entre l'annonciation et la mort en croix, continue d'avoir, par rapport à nous, et par rapport aux générations à venir, les mêmes énergies plasmatrices, la même puissance de façonner la conduite et le comportement des hommes, qu'elle avait possédées par rapport aux hommes de la génération contemporaine du Christ. Elle a été transitoire pour le Christ lui-même, mais elle est durable dans ses effets sur l'ensemble de l'humanité. Par le voisinage de l'éternité du Verbe, elle s'est trouvée en quelque sorte comme soulevée au-dessus des simples événements du temps, en vue de pouvoir les influencer, mettre sur eux son empreinte et, par là, unifier et hiérarchiser tout le déroulement de l'histoire du salut. La vie temporelle du Christ laisse ainsi dans son Eglise beaucoup plus qu'un souvenir; elle la remplit des rayons de sa présence et ne cesse de la former à sa ressemblance. Et Bérulle touchait à un aspect essentiel du christianisme quand il demandait qu'on traitât « les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes », et quand il assurait que « les mystères de Jésus-Christ, son enfance, sa souffrance et les autres, continuent et vivent en la terre, jusqu'à la fin des siècles » [2].

---

[1] Ce dernier mot est de Bérulle, cf. Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1929, t. III, p. 67.

[2] Ibid., pp. 70 et 71. — Nous croyons cependant que la voie choisie par Bérulle pour expliquer la permanence des mystères de la vie du Christ, notamment du sacrifice de la croix, diffère essentiellement de celle que nous rencontrons chez saint Thomas lui-même. Bérulle enseignait, à propos des événements fugitifs de l'existence du Sauveur, à remonter jusqu'à « l'état intérieur du mystère extérieur », c'est-à-dire jusqu'à la vertu profonde et permanente, dans laquelle ce mystère extérieur se trouvait renfermé, tel un effet passager dans sa cause éternelle (et Bremond fait remarquer que ce mouvement vers l'« intérieur de Jésus » devait trouver son aboutissement dans la dévotion au Sacré-Cœur). Il invitait à passer de l'*action* transitoire à l'*esprit*

b) La vie temporelle du Christ résumée dans sa passion

Or, toute la vie temporelle du Christ est résumée dans un acte final, tous les mystères de son existence sont récapitulés dans un mystère suprême, celui de sa mort rédemptrice sur la croix: « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai à moi tous [les hommes]. Il disait cela pour indiquer de quelle mort il allait mourir » (Jean, XII, 32-33). « Quand donc Jésus eut pris le vinaigre, il dit: Tout est consommé; et ayant incliné la tête, il rendit l'esprit » (Jean, XIX, 30). Il a plu à Dieu, dit l'apôtre, « de réconcilier par lui toutes choses [en les ramenant] vers lui, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., I, 20). Le Christ, notre paix, a réconcilié les deux peuples « en un seul corps, pour Dieu, par la croix, en détruisant par elle l'inimitié » (Ephès., II, 16). « Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, faite une fois pour toutes... Car par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés » (Hébr., X, 10 et 14).

On pourra même dire que le sacrifice de la croix, en récapitulant toute

---

immuable dont elle procède, du *corps* du mystère à son *âme*. Et certes les actions de la vie passagère du Christ procédaient toutes d'un même esprit, d'un même état, il faut aller plus loin et dire d'un même acte ininterrompu d'adoration, d'amour et de vision béatifiques, suscité dans la sainte âme du Christ dès l'instant de l'annonciation et qui dure pour l'éternité. Mais, si justes que soient ces considérations, elles ne permettent d'arracher à la destruction du temps la vie douloureuse du Sauveur et sa rédemption sanglante que pour autant qu'elles peuvent être contenues dans sa vie glorieuse. Elles n'autorisent à les regarder comme permanentes que dans leur principe, non en elles-mêmes, causalement et non formellement. Dans cette perspective, c'est seulement l'adoration glorieuse du Christ qui nous serait apportée dans la messe; ce ne serait pas cette adoration glorieuse en tant même qu'elle continuerait de vouloir, comme sur la croix, atteindre tous les hommes *à travers l'acte de la rédemption sanglante;* ce ne serait pas, dans l'enveloppe d'un rite non sanglant, le sacrifice sanglant lui-même. Tout ce que dit Bérulle est sans doute exact, mais reste insuffisant. Bien qu'il fût d'emblée dans la gloire par la partie supérieure de son âme, c'est *à travers sa vie voyagère* que le Sauveur voulait toucher le monde. Ainsi veut-il encore: « Il me semble que Jésus-Christ ne laisse toucher que ses plaies après sa résurrection: *Noli me tangere.* Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances ». Bérulle écrit: « C'est ce qui reste en lui (le Christ glorieux) de ses mystères, qui forme en la terre une manière de grâce, qui y fait appartenir les âmes choisies pour la recevoir. Et c'est par cette manière de grâce que les mystères de Jésus-Christ, son enfance, sa souffrance et les autres, continuent et vivent en la terre, jusqu'à la fin des siècles »; mais il ne va pas jusqu'à dire que c'est *à travers ces mêmes mystères* que le Christ, maintenant glorieux, continue de nous conformer à leur ressemblance. Il écrit très bien que les « mystères sont passés en certaines circonstances, et ils durent et sont présents et perpétuels, en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais... »; mais il entend par vertu la seule disposition immuable de la vie glorieuse du Christ, et non pas en même temps l'efficacité rayonnante, sur tous les hommes, de sa vie passagère. Saint Thomas, au contraire, qui est ici très hardi, et « qui va plus loin que la plupart des théologiens du moyen âge, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Henri de Gand, Scot, etc. » insistera dans la *Somme* sur cette pensée que « la chair du Christ et les mystères accomplis en elle, opèrent instrumentalement pour la vie des âmes ». Dom J. Huijben a cité ce passage et d'autres semblables dans son étude *Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle*, dans la *Vie Spirituelle*, avril 1931, p. [28]. Mais il a tort, croyons-nous, de voir dans ces textes du docteur angélique le « meilleur commentaire des théories bérulliennes ».

la vie du Christ, a récapitulé de ce fait toutes choses, sur la terre et même dans les cieux. Dans le *Contra hæreses*, saint Irénée écrit: «Si la chair n'avait pas dû être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait jamais fait chair. Et si le sang des justes n'avait pas dû être redemandé (expié), le Seigneur n'aurait jamais eu de sang. Mais dès le commencement, la voix du sang s'est fait entendre... Le Seigneur lui-même disait à ceux qui devaient verser son sang: On redemandera tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste, jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachias, que vous avez tué entre le temple et l'autel; oui, je vous le dis, tout cela retombera sur cette génération (Luc, XI, 50; Mt., XXIII, 35). Il signifiait par là que la *récapitulation* de tout le sang des justes et des prophètes, versé depuis le commencement, s'accomplirait en lui-même, et que leur sang serait redemandé par lui. Mais ces choses ne seraient pas redemandées, si elles ne devaient être sauvées; et le Seigneur n'aurait pas pu tout *récapituler* en lui, s'il n'avait pas été fait, dès le principe, chair et sang, pour sauver à la fin en lui-même ce qui avait péri au commencement en Adam »[1]. Et saint Jérôme dit, dans son *Commentaire de l'épître aux Ephésiens*, I, 10: « Toute l'économie qui a précédé le monde et qui a été ensuite instaurée dans le monde pour les créatures tant invisibles que visibles, annonçait la venue du Fils de Dieu... C'est donc dans la croix du Seigneur et dans sa passion qu'ont été *récapitulées* toutes choses, toutes choses ont été enveloppées dans cette *récapitulation*... Tous les mystères et toute l'ancienne économie de la terre et du ciel sont accomplis dans la passion du Christ. Puisque maintenant le Christ a souffert pour moi, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité, qu'il est monté victorieux au ciel, je n'ai plus besoin des choses anciennes: en une seule, je possède tout. Et prenez garde que ce ne sont pas seulement les événements accomplis sur la terre et rapportés par l'Esprit saint dans les Ecritures; ce sont aussi les événements célestes qui nous restent cachés, qu'il faut regarder comme *récapitulés* dans la passion du Christ »[2]. Mais rappelons que si la passion récapitulait toute l'économie de l'univers, ce n'était pas, nous l'avons dit, qu'elle fût le but suprême de l'incarnation. C'était parce qu'elle résumait tous les abaissements du Sauveur et préparait du même coup tous ses triomphes, dans le ciel, sur la terre et dans les enfers (Philipp., II, 8-11).

Pour mieux entendre comment la passion du Christ contenait en elle la vertu de toutes ses actions antérieures, il faut se représenter sa vie entière comme une phrase où chaque mot a son importance, mais qui ne reçoit sa signification qu'avec le dernier d'entre eux. C'est à la lumière de cette considération que Dominique Soto expliquera que les sacrements de la loi nouvelle tirent leur efficacité de la passion du Christ: « Pour ce qui est du mérite et de la satisfaction, dit-il, il faut considérer la vie entière du Christ, bien qu'elle soit composée de plusieurs actions partielles, comme un acte total unique qui trouve son accomplissement dans la passion. En effet, puisque le Christ venait racheter le péché d'Adam dont la conséquence était la mort

[1] Lib. V, cap. 14, n° 1; P. G., t. VII, col. 1161.
[2] Lib. I; P. L., t. XXVI, col. 454.

(Rom., v, 12), il convenait qu'il apportât la pleine satisfaction du péché dans sa mort. Telle a été, en effet, la suprême disposition de la sagesse divine. Il faut donc toujours avoir devant les yeux que, bien que tous les actes du Christ fussent méritoires, cependant nul d'entre eux ne pouvait pleinement ni mériter ni satisfaire pour notre rédemption; et puisqu'il avait été décidé que nous serions rachetés par une action totale, chaque moment de cette action ne pouvait représenter qu'une partie du prix de la rédemption. Il serait insuffisant de dire que la passion du Christ a simplement eu plus de valeur méritoire et satisfactoire que les actes précédents du Christ; car c'est, au vrai, par elle seule que notre rédemption s'est accomplie. Aussi, l'Ecriture sainte attribue-t-elle toujours notre rédemption à la passion: Dieu a constitué le Christ Jésus comme un instrument de propitiation par la foi dans son sang (Rom., III, 25); Nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils (Rom., v, 10); Il nous a lavés de nos péchés dans son sang (Apoc., I, 5), etc. Si donc, en raison de la personne du Christ, chacun de ses actes avait de soi une valeur infinie, néanmoins effectivement chacun d'eux était offert comme une partie du tout que la passion devait achever. Et c'est pourquoi, bien qu'en droit ses mérites fussent tous infinis, en fait cependant, plus nombreux ils ont été, et plus riche est la grâce que la passion déverse dans les sacrements. Je veux dire que si Dieu n'avait subi que la passion sans accomplir les actes qui l'ont précédée, la grâce par laquelle nous devenons ses membres serait moins ample. Il serait absurde en effet de nier qu'à chacune des œuvres du Christ réponde en nous un effet particulier de la grâce, *absurdum enim est negare quin singulis operum Christi respondeat in nobis singularis effectus gratiae* sans quoi il faudrait dire que ces œuvres seraient inutiles pour nous, alors que nous savons pourtant qu'il a donné pour nous sa vie entière. On comprend maintenant que la vertu des sacrements puisse résulter en général de toute la vie du Christ, bien qu'elle découle en particulier de sa passion »[1].

c) La résurrection précontenue dans la passion.

Toutefois, la passion du Christ n'était que le terme de son pèlerinage, elle n'était pas le terme de sa vie. Elle était une mort précontenant la résurrection, une souffrance précontenant la félicité, une défaite apparente précontenant la victoire apparente. Et c'est comme telle, c'est-à-dire comme unissant en elle toutes ces oppositions, qu'elle est cause de notre salut. Au vrai, la passion, la mort, la résurrection, l'ascension ont été, cette fois dans un sens très strict, les moments d'un acte unique, commencé dans la douleur et achevé dans la gloire, par lequel le Sauveur est descendu jusque dans les régions inférieures de l'humanité captive, pour l'entraîner dans les hauteurs — et, avec elle, toutes choses: « En lui, le monde est ressuscité, le ciel est ressuscité, la terre est ressuscitée, car il y aura des cieux nouveaux

[1] *IV Sent.*, dist. 1, qu. 3, a. 5, Venise, 1584, p. 74.

et une terre nouvelle »[1]. La passion résume en elle seule tout notre salut, mais en tant d'abord qu'elle renferme la vie antérieure du Christ, et en tant surtout qu'elle débouche sur la résurrection et sur l'ascension, qui nous atteignent à travers elle, et qui causent conjointement avec elle notre délivrance. Pour l'apôtre, la passion et la résurrection sont comme l'avers et le revers d'un même mystère: « Il a été livré à cause de nos iniquités, et il est ressuscité à cause de notre justification » (Rom., IV, 25); « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême [pour nous unir] à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions, nous aussi, dans une vie nouvelle » (Rom., VI, 4). Il en va de même de la passion et de l'ascension: « Il est monté vers les hauteurs, il a emmené la foule des captifs... Or, que signifie: il est monté, sinon qu'il était descendu auparavant dans les régions inférieures de la terre » (Ephés., II, 8-10). La grâce de la passion est une grâce de mort mais en vue de la résurrection, une grâce de crucifixion mais en vue de la transfiguration. Elle est faite pour s'ouvrir sur la gloire, et déjà elle le sait. Pascal avait raison d'écrire: « Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances »; mais ce sont les souffrances du « Seigneur de la gloire » (I Cor., II, 8). Frères, avait dit l'apôtre, lui-même, « je n'ai pas jugé bon de rien savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et celui-ci crucifié » (I Cor., II, 2); mais, dans la même épître, il leur annonçait la gloire du Christ qui remettra à la fin le royaume à Dieu et au Père.

Cette passion momentanée, chargée pour nous à la fois des mystères de l'enfance, des mystères de la mort, des mystères de la gloire, comment pouvait-elle imprimer sa vertu sur le déroulement ultérieur des siècles ?

d) La permanence des mystères du Christ

La réponse de saint Thomas, nous l'avons dit, va plus loin et elle est plus mystérieuse que celle de Bérulle. Pour Bérulle, comme pour Suarez et pour de nombreux théologiens, la passion du Christ, n'existant plus en elle-même ne saurait continuer d'agir sur les générations humaines; c'est le Christ, aujourd'hui pleinement glorifié, et gardant en lui le souvenir et les marques de sa passion évanouie, qui agit directement sur nous. Pour saint Thomas, le Christ, aujourd'hui pleinement glorifié, et gardant en lui le souvenir et les marques de sa passion, continue, comme à l'instant de son offrande sur la croix, de vouloir atteindre les hommes qui vivent dans le temps *à travers l'acte même, aujourd'hui évanoui, de sa passion sanglante,* et d'imprimer sur toute son Eglise l'image de sa condition crucifiée. De même que Dieu, qui est partout, peut agir partout par un instrument circonscrit dans le lieu, telle la nature humaine du Christ; ainsi Dieu, qui est éternel, peut agir sur toute la succession ultérieure du temps par un instrument transitoire, telle la passion du Christ[2].

[1] Saint AMBROISE, *De excessu Satyri*, lib. II, n° 102; P. L., t. XVI, col. 1344.

[2] Est-ce au sens bérullien ou au sens thomiste que Marguerite de Veni d'Arbouze a compris l'actualité perpétuelle de la passion ? On peut incliner vers le second de ces sens: « Nous savons que les spectacles de la naissance, de la vie et de la mort du Fils de Dieu ont été une

« Donner la grâce ou l'Esprit saint, dit saint Thomas, convient au Christ à la fois avec autorité, en tant qu'il est Dieu ; et encore instrumentalement en tant qu'il est homme, c'est-à-dire en tant que sa nature humaine était l'instrument de sa divinité, en sorte qu'en vertu de la divinité ses *actions* ont été salutaires pour nous, causant la grâce en nous par voie de mérite *et par voie d'une certaine efficience* » [1]. Plus loin, où il se demande si la passion du Christ est la cause efficiente de notre salut, il écrit : « Du fait que l'humanité du Christ est l'instrument de la divinité, il s'ensuit que toutes *les actions et les passions du Christ opèrent instrumentalement en vertu de la divinité pour le salut des hommes et de cette manière la passion du Christ cause efficiemment le salut des hommes* » [2]. Si l'on objecte qu'un agent corporel n'agit efficacement que par contact, et que la passion du Christ n'a pu s'étendre à tous les hommes, saint Thomas répond que, « bien qu'elle soit corporelle, la passion du Christ reçoit de la divinité qui lui est unie une vertu spirituelle ; en sorte qu'elle exerce son efficience par un contact spirituel, c'est-à-dire par la foi et le sacrement de la foi » [3]. Plus loin encore, en traitant de l'efficacité de la mort du Christ, saint Thomas distinguera l'acte même de mourir et l'état de mort. De l'acte de mourir, *mors in fieri*, il écrit qu'il est, « comme la passion, la cause de notre salut ». De l'état de mort, *mors in facto esse*, il écrit que « tout ce qui s'est passé dans la chair du Christ, même séparée de son âme, nous a été salutaire par la vertu de la divinité qui lui restait conjointe » [4]. Saint Thomas affirme pareillement que la résurrection du Christ est cause de la résurrection de nos corps [5]. Serait-il question non pas du Christ ressuscitant, mais comme le pense Suarez [6], du Christ jadis ressuscité ? Nous ne le croyons pas. En effet, suivant la troisième objection de l'article, la résurrection du Christ ne pourrait être la cause efficiente de la nôtre « car la cause efficiente n'agit que par contact, ou spirituel

---

fois présents, et ne le sont plus quant à nous : bien qu'en Dieu, qui est une éternité sans succession de temps, les mêmes choses sont en actes et toutes ensembles, l'ont été de toute éternité, et le seront à jamais. Pour nous, Jésus est né et ne naîtra plus ; il est mort tout de même, et ne mourra plus... Selon ceci, l'âme se peut mettre au pied de la croix, méditant la passion de son Sauveur, regardant comme il a souffert. *Mais, regardant ce mystère en Dieu, elle le voit en acte devant lui, qui nous donne son Fils par amour, le livrant, pour l'expiation de nos péchés, à la mort de la croix.* » *Traité de l'oraison mentale*, édité par Dom Bonaventure Sodar, Paris, 1934, p.12.

[1] III, qu. 8, a. 1, ad 1. — Cf. III, qu. 62, a. 5, ad 1 : « La chair du Verbe et les mystères accomplis en elle, opèrent instrumentalement pour la vie de l'âme. «

[2] III, qu. 48, a. 6. Enregistrons ici cet aveu de Suarez : « Doctrina D. Thomae in hoc articulo difficilis plane est, nisi benigne explicetur ».

[3] Ibid., ad 2. — La vertu de la passion du Christ entre en contact avec chacun de nous par la foi et le baptême. « La vertu de la passion du Christ nous rejoint par la foi et par les sacrements. Ce sont là deux manières distinctes. La continuité par la foi suppose un [simple] acte de l'âme ; la continuité par les sacrements suppose [en outre] l'usage de choses extérieures » III, qu. 62, a. 6.

[4] III, qu. 50, a. 6.

[5] III, qu. 56, a. 1.

[6] « Quand on dit que la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection, cela doit s'entendre non pas de la résurrection elle-même qui est un acte transitoire, mais du terme de la résurrection qui demeure et qui peut encore être cause ».

ou corporel ; mais il est manifeste que la résurrection du Christ ne peut avoir, avec les morts qui ressusciteront, ni contact corporel, puisqu'elle en est séparée par le temps (faisons observer que ce dernier mot n'aurait aucun sens, s'il était ici question du Christ ressuscité et non pas du Christ ressuscitant) et par le lieu ; ni contact spirituel par la foi et la charité, puisque les infidèles et les pécheurs ressusciteront »[1]. La réponse de saint Thomas est que « de même que les diverses choses que le Christ a faites ou souffertes dans sa nature humaine nous sont salutaires en vertu de sa divinité : ainsi la résurrection du Christ est la cause efficiente de notre résurrection, grâce à la vertu divine, dont le propre est de vivifier ce qui est mort, et qui se rend présente à tous les lieux et à tous les temps, *praesentialiter attingit omnia loca et tempora ;* et ce contact virtuel suffit à sauvegarder la raison d'efficience »[2]. Le mot de résurrection est certainement pris, ici, au sens actif. La première objection de ce même article est que, si la résurrection du Christ était cause de celle des hommes, tous les morts seraient revenus à la vie en même temps que le Christ. Saint Thomas répond que la résurrection du Christ opère ses effets le long du temps, selon le décret de la volonté divine : « La résurrection du Christ est la cause de notre résurrection par la vertu du Verbe qui lui est uni, et qui agit par volonté. Elle donnera donc son effet non pas nécessairement tout de suite, mais selon les dispositions du Verbe de Dieu, qui est d'abord de nous conformer au Christ souffrant et mourant dans cette vie passible et mortelle, et de nous amener plus tard à participer à la similitude de sa résurrection »[3]. De cette manière, « la mort et la résurrection du Christ sont ensemble, sous l'influence de la vertu divine, une seule cause efficiente » de notre salut, opérant conjointement, mais en des temps divers, le salut de l'âme, puis le salut du corps[4]. « Il faut que les membres soient conformés au chef. De même donc que le Christ a d'abord porté la grâce en son âme avec un corps cependant passible, et que c'est par la passion qu'il est entré dans la gloire de l'immortalité, ainsi, nous qui sommes ses membres, nous sommes délivrés du poids de toute peine. Mais avec ordre. D'abord en recevant dans notre âme l'esprit d'adoption des enfants, qui nous destine à l'héritage de la gloire immortelle, tandis que nous habitons encore dans un corps passible et mortel. Puis, en étant configurés aux douleurs et à la mort du Christ, pour entrer dans la gloire immortelle, selon l'apôtre, Rom., VIII, 17 : Si nous sommes enfants, nous sommes héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour ressusciter avec lui »[5].

---

[1] III, qu. 56, a. 1, obj. 3.

[2] Ibid., ad 3.

[3] Ibid., ad 1. A l'instant même de sa passion et de sa résurrection, le Christ connaissait distinctement chacun de ceux à qui elles s'appliqueraient, et à quels moments elles produiraient en eux leurs effets.

[4] Ibid., ad 4 ; et a. 2, ad 4.

[5] III, qu. 49, a. 3, ad3. Cf. qu. 69, a. 3. — Et le beau passage de la lettre de Pascal sur la mort de son père : « C'est un des grands principes du christianisme que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien : que comme

Si donc on veut rester fidèle à la lettre de saint Thomas, qui s'efforce d'être une transcription réaliste de la lettre de l'Ecriture, on devra considérer l'acte de la passion comme le point de contact par lequel le Christ du ciel continue de vouloir toucher le temps présent. L'objection à résoudre, c'est que la passion est passée et qu'elle ne peut plus opérer dans le présent: ce qui n'est plus, n'opère plus. Et la réponse consiste à dégager la valeur *permanente* de l'acte *transitoire* de la passion. Sans doute elle fut un acte transitoire, le Christ pèlerin était engagé dans le cours irréversible du temps, sa souffrance n'a duré qu'un moment. Mais cette action passagère fait sentir tout le long de l'histoire son contre-coup, un peu comme une étoile qui, après sa disparition, propage encore sa lumière. L'acte sanglant qui a réconcilié Dieu et le monde était immergé dans le temps et dans le lieu. Pourtant il opérait en vertu de la divinité qui lui était conjointe. Par là-même, il pouvait participer à l'éternité et à l'ubiquité divines, comme l'instrument participe à la dignité de la cause principale. La motion de la divinité conférait à cet acte transitoire et localisé un influx instrumental atteignant toute la suite du temps et toute l'étendue de l'espace [1].

Jésus-Christ a souffert durant sa vie mortelle, est mort à cette vie mortelle, est ressuscité d'une nouvelle vie, est monté au ciel, et sied à la dextre du Père; ainsi le corps et l'âme doivent souffrir, mourir, ressusciter, monter au ciel et seoir à la dextre. Toutes ces choses s'accomplissent en l'âme durant cette vie, mais non pas dans le corps... Ainsi les mêmes choses arrivent au corps et à l'âme, mais en différents temps; et les changements du corps n'arrivent que quand ceux de l'âme sont accomplis, c'est-à-dire à l'heure de la mort: de sorte que la mort est le couronnement de la béatitude de l'âme, et le commencement de la béatitude du corps. Voilà les admirables conduites de la sagesse de Dieu sur le salut des saints; et saint Augustin nous apprend sur ce sujet que Dieu en a disposé de la sorte, de peur que si le corps de l'homme fût mort et ressuscité pour jamais dans le baptême, on ne fût entré dans l'obéissance de l'Evangile que par l'amour de la vie; au lieu que la grandeur de la foi éclate bien davantage lorsque l'on tend à l'immortalité par les ombres de la mort. » Edit. Br., p. 103.

[1] Suarez ne croyait pas que les péripéties passées de la vie du Christ pussent être cause instrumentale physique de notre salut. Aussi l'article de saint Thomas: *Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiae*, III, qu. 48, a. 6, lui causait-il des difficultés qu'il déclarait considérables: « Doctrina D. Thomae in hoc articulo difficilis plane est nisi begnine explicetur. In quo tam ad rem explicandam, quam ad exponendam sententiam D. Thomae pro viribus laboratum est superiori tomo ». Au lieu cité, *De incarnatione*, disp. 31, sect. 8, n° 5; édit. Vivès, t. XVIII, p. 155, Suarez semble plus à son aise. Il mentionne l'opinion de théologiens thomistes suivant lesquels l'humanité du Christ se servirait de ses actions passées comme d'instruments physiques pour opérer notre justification et notre résurrection. Cette causalité instrumentale est trop mystérieuse pour avoir le suffrage de Suarez: « Nonnulli ex thomistis dicunt esse mysterium reconditae theologiae ». Il ne s'agit en effet de rien de moins que du mystère de la rédemption continué au milieu de nous, c'est-à-dire du mystère de la messe, aussi caché dans le sein de Dieu que le mystère de l'incarnation ou de l'eucharistie. « Ego vero, poursuit Suarez, nullum fere mysterium in hac difficultate invenio, sed clare et simpliciter existimo explicari debere, nulla fingendo mysteria quae nec fundari nec intelligi possunt, si tamen ea quae impossibilia sunt, mysteria appellare licet ». Il faudrait pouvoir signaler ici la qualité des « mystères » que Suarez forgera pour expliquer la messe... En résumé, Suarez estime que saint Thomas n'aurait pas pensé que l'acte transitoire de la passion et de la résurrection fût l'instrument de notre justification et de notre résurrection. Il n'y aurait dans ces expressions qu'une accommodation signifiant que l'humanité du Christ, jadis soumise à la passion et à la résurrection, est aujourd'hui l'instrument de notre salut, loc. cit., n° 8. A propos de la résurrection, Suarez allègue en sa faveur, ici-même et plus loin dans son commentaire de III, qu. 56,

Si l'on admet que le Christ, du fond de sa gloire, continue de venir à nous dans l'acte de sa passion, que la réconciliation du monde continue de se faire par sa croix, que tant que dure notre monde de péché, le rayon de sa lumière nous arrive dans un rayon de sang, l'on découvre la raison suprême pour laquelle l'Eglise, jusqu'au dernier instant de son existence historique, ne peut cesser d'être exilée et crucifiée, et l'on n'a plus de peine à chasser les formes innombrables de l'illusion millénariste [1]. De ce point de vue, l'Eglise qui se déroule dans le temps, apparaît comme tout entière virtuellement renfermée, tel un effet dans sa cause, comme tout entière résumée dans la passion du Sauveur qui, « par une oblation unique, a rendu parfait pour toujours ceux qui sont sanctifiés » (Hébr., x, 14). L'acte de la passion sanglante *récapitulait* en lui toute l'histoire du salut qui s'ac-

---

a 1, l'autorité de Cajetan: « Et hanc esse mentem D. Thomae hoc loco acute Cajetanus notavit ». Mais il est possible de lire tout autrement que Suarez les lignes de Cajetan, III, qu. 56, a. 1, n° II. L'humanité du Christ, selon Cajetan, est instrument de la divinité. Pourtant, comme telle, elle n'est qu'un instrument indéterminé, capable de servir à tous les effets miraculeux possibles. Il lui manque encore, pour agir, la détermination à tel ou tel effet précis. Elle acquiert cette détermination par un accident qui l'affecte. Disons, par exemple, que l'humanité du Christ pouvait guérir tous les lépreux et justifier tous les pécheurs; mais qu'elle n'opérait son effet qu'au moment où étaient prononcés le *Mundare* ou le *Remittuntur tibi peccata*. Disons, de même, que c'est au moment de la passion que les virtualités rédemptrices (et au moment de la résurrection, impliquée dans la passion, que les énergies de vie surnaturelle) contenues jusqu'alors dans le Christ, sont sorties de son cœur pour se répandre sur toute l'humanité. Ce serait donc bien par l'acte même de sa passion et de sa résurrection que l'humanité du Christ aurait déversé sur les hommes le trop plein qu'elle possédait. Plus loin, dans son commentaire de III, qu. 50, a. 6, *Utrum mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem*, Suarez invoque de nouveau Cajetan contre ceux qui voudraient que l'état de mort du Christ eût un rôle de cause instrumentale dans notre salut. Pourtant, Cajetan est, à cet endroit, aussi net qu'on le puisse souhaiter: « Ex eo namque quod Deitas corpore Christi ut instrumento utebatur, consecutum est *ut corpore illo, affecto privatione vitae, usa est ut organo* ad causandam in nobis destructionem utriusque mortis, juxta illud: *Qui mortem nostram moriendo destruxit* ». La doctrine de Suarez passera cependant chez de nombreux thomistes, comme Jean de Saint-Thomas, Billuart, etc.; et chez de nombreux théologiens modernes, comme Billot, de la Taille, Lepin, etc.

[1] Nous avons déjà signalé l'opinion de Dom Ansgar VONIER, abbé de Buckfast, qui, dans ses conférences de Salzbourg, 1934, sur *Le mystère de l'Eglise*, tentait d'expliquer immédiatement l'essence de l'Eglise, prise dans son état présent, par la résurrection et la glorification du Christ. Selon lui, « il ne saurait être question d'une Eglise sans la glorification du Christ consécutive à sa mort en croix » (faisons observer que, pareillement, il ne saurait être question d'une Eglise sans la mort du Christ sur la croix, qui a précédé sa glorification); dans l'Eglise, s'accomplit le mystère de la gloire du Christ « et cela immédiatement, en sorte que l'Eglise n'est en réalité pas autre chose, pour ainsi parler, qu'*une province du royaume de la magnificence du Christ*. Le Christ triomphant laisse dans ce monde un signe majeur de sa victoire, l'Eglise qui participe *en tout* à ses triomphes... La glorification du Christ et l'Eglise sont *deux concepts qui se recouvrent*, deux réalités qui sont inséparables ». L'Eglise, dans laquelle Dieu, comme dans le Christ, trouve son honneur pour toutes les générations est « une réalité parfaite et définitive, *aussi parfaite et aussi définitive que l'est le Christ glorifié dans l'état de sa perfection et de sa victoire finale* ». Dom Vonier fonde sa thèse sur le fait que, selon l'Ecriture, la venue de l'Esprit saint à Pentecôte doit être considérée « comme la glorification extérieure du Christ; elle n'est pas seulement le signe que Jésus, naguère crucifié, trône maintenant dans les hauteurs du ciel; elle est l'éclat terrestre de la gloire céleste ». C'est alors, en effet, que les promesses du Christ sont accomplies, et que Pierre comprend « que son Maître et Seigneur bien-aimé a maintenant fondé vraiment le royaume, qu'il est réellement entré dans sa gloire, que tout ce que les pro-

tualise dans les générations successives. Sa vertu ne cesse de nous arriver par les inspirations secrètes de la grâce qui frappent à la porte de nos âmes, et qui sont captées déjà par les simples mouvements de la foi et de la charité. Elle nous touche avec une richesse merveilleuse dans les sacrements, qui sont comme sortis de la blessure du Christ en croix. Elle est présente en source au milieu de nous, telle une cause universelle de salut, au moment du saint sacrifice de la messe. Le rôle du rite non sanglant est alors à la fois de nous signifier et de nous apporter la réalité même du sacrifice sanglant. C'est autour de ce rite non sanglant, qui, supprimant en quelque manière le temps, nous jette à chaque fois sur le sacrifice sanglant, que l'Eglise d'ici-bas se rassemble. La messe est quelque chose de plus mystérieux encore que la présence eucharistique ; et le bonheur inouï d'approcher, dans nos églises, la présence substantielle et permanente du Christ en gloire, caché sous les espèces de son sacrifice, n'est que le souvenir ou que l'annonce de la faveur plus ineffable de la messe, où ce même Christ en gloire, substantiellement présent, répand son cœur sur le monde par les cinq plaies, alors ouvertes, de sa passion.

Quand le temps historique sera fini, quand le péché aura cessé, ce n'est plus dans le sang du Christ, c'est dans la gloire du Christ que le monde sera récapitulé. Les élus n'ont plus besoin d'être rachetés du péché, ils sont dans les clartés éternelles. Le Christ n'a plus à régir l'apparition et le progrès en eux de la grâce, par l'actuelle vertu de son sacrifice. Il ne met plus la croix entre leur cœur et son Cœur. Il les embrasse dans sa gloire. Il reste prêtre éternellement, non plus en offrant son sacrifice, *quoad oblationem sacrificii*, mais en communiquant aux élus leur béatitude impérissable, *quoad consummationem sacrificii* [1]. Il n'y a plus «de temple» dans la cité céleste, «car le Seigneur Dieu, le tout puissant en est le temple, avec l'Agneau» (Apoc. XXI, 22).

« Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde, maintenant je quitte le monde et je vais au Père » (Jean, XVI, 28). Le Verbe est venu dans le monde pour le rénover, le rassembler autour de lui, le remettre au Père, en ramenant ainsi à leur principe, c'est-à-dire en récapitulant, toutes choses. Cette refonte, cette restauration de l'univers autour du Verbe fait chair, voilà son corps, voilà l'Eglise, voilà le royaume. Il sera parfait et consommé par la transfiguration et dans la gloire, et c'est en vue de cette éclosion suprême qu'il a été créé : « Et il n'y aura plus aucun anathème, le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la cité, ses serviteurs le serviront, et ils verront son

---

phètes ont annoncé sur la splendeur du royaume est enfin réalisé ». Ce que le Christ nous dit de sa venue, notamment ses paroles d'adieu dans saint Jean, XVI, doit s'entendre d'une venue immédiate et ne peut se rapporter au tout dernier moment de l'histoire. (Sur ces derniers points nous sommes d'accord avec Dom Vonier.) Cité par Robert GROSCHE, *Pilgernde Kirche*, Freiburg i. B., 1938, p. 42. Dom Vonier ne distingue pas suffisamment, ici, l'en deçà de l'au delà, le virtuel de l'actuel ; il oublie trop qu'avant d'être une province de la gloire du Christ, l'Eglise doit commencer par être une province de la croix du Christ.

[1] Saint THOMAS, III, qu. 22, a. 5.

visage, et son nom sera sur leurs fronts; il n'y aura plus de nuit, et ils n'auront besoin ni de la lumière du flambeau ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les illuminera, et ils régneront aux siècles des siècles » (Apoc., XXII, 3-5).

Mais le Christ a pris lui-même la condition d'esclave pour venir fonder le royaume au sein du temps, du mal et de la douleur. Avant l'heure de la récapitulation dans les cieux, il y a l'heure de la récapitulation dans le sang; avant l'Eglise de la gloire du Christ, il y a l'Eglise de la croix du Christ; avant le royaume du Père, où Dieu sera tout en tous, il y a le royaume du Fils de l'homme, qui compte des pécheurs.

C'est d'abord en vertu de sa nature de Verbe incarné, en raison de son être, qui le constitue médiateur substantiellement, en raison de sa place dans l'univers, de ce que Scheeben appelle *Mittelstellung*, que le Christ pouvait réconcilier comme il l'a fait Dieu et le monde. Mais toutes les richesses comprises dans cette médiation substantielle demandaient à être actualisées par l'activité, par la fonction médiatrice du Christ, *mittlerische Funktion*[1]. Si juste et si nécessaire que soit cette distinction entre la nature médiatrice et l'activité médiatrice du Christ, il est clair néanmoins qu'il sera difficile de parler de l'une sans toucher à l'autre, et nous sommes souvent descendus de la première à la seconde, notamment en signalant l'influence de la passion du Christ sur son Eglise. Il nous reste cependant à montrer comment le Christ, ne formant plus qu'une seule personne mystique avec son Eglise, d'une part l'attire dans sa rédemption, et d'autre part la remplit de ses grâces.

L'activité médiatrice du Christ s'exerce en effet dans deux sens. D'une part le Christ, vrai Dieu et vrai homme, peut en tant qu'homme, à titre de cause principale et de principe qui agit *(principium quod)*, offrir à Dieu pour les hommes un sacrifice dont la valeur méritoire et satisfactoire est infinie; de ce point de vue, il apparaîtra comme la « personnalité mystique rédemptrice » de l'Eglise. D'autre part, le Christ, vrai Dieu et vrai homme, peut en tant que Dieu, se servir de sa nature humaine comme d'un organe, d'une cause instrumentale conjointe, d'un principe par lequel il agit *(principium quo)*, pour répandre les grâces divines sur les hommes; de ce point de vue, il apparaîtra comme la « personnalité mystique efficiente instrumentale » de l'Eglise[2].

Soir de l'Ascension

CHARLES JOURNET

[1] *Dogmatik*, pp. 150, 153, 156, 166.
[2] Cf. *Nova et Vetera*, 1940, n° 3, p. 396.

La peinture murale de Maurice Barraud à Schwyz [1]

Le bâtiment des Archives à Schwyz est comme le coffre-fort de nos chartes confédérales. Par association d'idées, il est le bahut ancien dont il offre les caractéristiques d'architecture et de décoration: solidité, simplicité, beauté. C'est Danioth qui a les honneurs du plein-air en décorant la façade d'une fresque vigoureuse, cérébrale, où le magnifique métier du peintre s'épanouit. L'interprétation et le parti-pris des formes de cette décoration accentue encore cette idée de meuble de bon artisan et confère à l'ensemble de la construction un cachet particulier, d'un aspect presque méridional, qui s'accorde toutefois avec le paysage des Mythen.

Après quelques pas sous un porche à arcades ovoïdes, nous pénétrons dans l'édifice proprement dit et nous nous trouvons dans un vestibule spacieux, aux formes très exposition nationale de Zurich 1939. Rien d'extravagant, c'est un style utilitaire. La première pensée va à Nicolas de Flue dont la présence déborde, envahit l'espace par le truchement d'une peinture de Maurice Barraud.

La peinture de Maurice Barraud est grandiose. Seule décoration de ce grand hall blanc-crème très clair, ivoire, blanc, chaud, elle évoque la solitude de l'ermite du Ranft. Cette nudité devient un symbole d'autant plus clair lorsque, après la visite à la salle des chartes, il a été donné de méditer quelques instants devant le Pacte de 1291, ce petit bout de parchemin de rien, qui est une chose si simple, si pauvre, si petite en soi et pourtant si dynamique à divers titres. Symbole, cette grande figure de Nicolas de Flue, protecteur de la Patrie. Le peintre s'était donné pour tâche de rendre sensible le sens de la mission du saint ermite. Maître de la couleur, c'est au moyen d'un rouge, d'un bleu, d'un ocre jaune et d'un noir qu'il s'exécute sur une surface virtuelle de 144 m² en plaçant le personnage et son décor dans des limites harmonieuses arrêtées à 5 m. 50 de hauteur sur 3 m. 75 de large environ. Cette palette réduite demandait une sérieuse préparation et d'autant plus sérieuse que les tons sont appliqués en surfaces légères, unies, franches, simples ou superposées comme dans une page d'aquarelle. L'effet

[1] Cf. *Nova et Vetera*, nº 1, p. 13.

décoratif est atteint par la bonne distribution des taches sur la surface. Le talent de Maurice Barraud se confirme une fois de plus dans cette œuvre: Nicolas est peint en ocre jaune et gris, le modelé est exprimé par un dessin magistral tracé sans repentir sur le mur; le décor, c'est un soupçon de paysage et l'ermitage du Ranft: un pan de rocher, un jeu de nuages dans un bleu de ciel où le rose joue dans les jaunes et les bleus. Tout cela se compose admirablement et reste sur le mur; ainsi le geste des bras demeure mural, et même le pas en avant que fait l'ermite.

Le thème est concentré sur cette gloire de notre histoire. L'artiste a réussi la synthèse de notre saint national: figure faite de bonté et d'austérité. Son visage reflète toute son âme, sa noblesse de sentiment et l'empreinte de sa foi vécue. Par les gestes de ses mains, s'extériorisent le ciel et la terre: la main, à gauche, si elle exhorte, elle conjure aussi la menace de ce coin de ciel obscur qui est prêt à troubler la sérénité du petit cercle de pays montagneux et lacustre situé au-dessous. Il y a de la décision et de la douceur. La main, à droite, témoignage de sa ténacité, de sa fermeté, crispée sur un bâton qui la relie à la terre. Nicolas de Flue a quitté son ermitage que l'on voit en bas à gauche, il fait le pas qu'il devait faire pour atteindre les Confédérés en brouille. Le chemin de ses idées est aussi suggéré par cette indication de route à côté de l'ermitage.

Le spectateur regarde cette peinture, et le vide de l'atmosphère ambiante, la pauvreté des masses d'architecture, tout ce renoncement pénètre les moëlles et se transforme dans le cœur en une hymne spirituelle, spiritualité qui se dégage de la peinture, elle aussi sobre de lignes et de couleurs.

L'œuvre de Maurice Barraud procure une délectation à plusieurs points de vue. Tout d'abord elle reflète notre sentiment de Romand, ce quelque chose de notre sensibilité, qui vibre là-bas, dans le cœur de notre Patrie. Et puis, il y a que ce sentiment est exprimé dans une œuvre lumineuse qui fait honneur à son auteur et dont nous partageons le resplendissement. Il y a aussi la réussite murale, la peinture non pas en soi, mais réalisée dans un espace donné, en tenant compte des obstacles à vaincre pour triompher de l'architecture: comme ici du déséquilibre de la surfac provoqué par un escalier oblique, et par l'arrondi de la partie supérieure du mur. Et pour conclure, de constater une fois de plus que, si la nature est prodigue en tout, elle use d'économie dans la création. Maurice Barraud a fait une œuvre belle en employant peu de matière; mais en l'ordonnant avec art, il a créé un Nicolas de Flue étonnamment vivant.

Septembre 1941

E. DOMINIQUE

Bibliographies

Philosophie

JACQUES MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1939, 268 p. — *La personne humaine et la société*, Desclée de Brouwer, Paris, 1939, 56 p. — *La Pensée de saint Paul, textes choisis et présentés par...*, Editions de la Maison Française, New-York, 610 Fifth Avenue, 1941, 254 p.

Le premier des quatre essais, utilisant le grand ouvrage de Roland Dalbiez sur *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, réussit à faire tenir, dans l'espace de 50 pages, un exposé critique de la méthode psychanalytique, de la psychologie freudienne, de la philosophie freudienne, départageant ce qu'il y a de génial et d'aberrant dans l'œuvre de Freud. Impossible d'être à la fois plus bref, plus clair, plus profond. On voudrait retenir bien des traits. Citons-en deux: *Après Freud, une certaine forme de pharisaïsme est devenue impossible.* Et: *En définitive, il y a, au fond de la métaphysique freudienne ce que Max Scheler a nommé le ressentiment.* Les rapports de la psychanalyse et de la morale sont indiqués, notamment pp. 38-42 et 55-60. Le second essai *Signe et Symbole* a valu à l'auteur une lettre où M. Lévy-Bruhl lui déclare son accord sur des points qui ne sont « pas seulement des points de détail ». Après un exposé de la théorie thomiste du signe, l'auteur distingue le signe *logique* qui se réfère à l'intelligence prise comme dominante d'un régime psychique ou culturel et le signe *magique*, qui se réfère à l'imagination prise comme dominante d'un régime psychique (enfants) ou culturel (« primitifs »). « L'intelligence du primitif est de même *nature* que la nôtre, elle peut être plus vive chez lui que chez certains civilisés. Mais ce qui se pose ici c'est une question d'*état*, de condition d'exercice. Tout le régime mental du primitif se tient sous le primat de l'imagination... C'est là un état inférieur, mais nullement méprisable. C'est un état humain, mais de l'enfance de l'humanité; un état fécond, et par lequel il était nécessaire de passer. » Il y a donc deux états successifs de l'intelligence, un état *nocturne* et un état *solaire*. L'auteur conclut que « la métaphysique, l'art, la poésie et toutes les énergies vitales de l'esprit » étant aussi fondées dans la vérité que la science, « doivent subsister, tout en changeant d'état », quand l'âme humaine passe du régime de la pensée magique ou nocturne, sous le régime solaire où domine l'intelligence. On devine le prix de ces pages qui nous proposent une clef, capable d'ouvrir le sens de l'histoire de la culture et de l'histoire des religions. Le troisième essai sur *L'expérience mystique naturelle et le vide* est un pur chef-d'œuvre. Après avoir admirablement défini les diverses formes de la connaissance par connaturalité, l'auteur entreprend de déterminer ce que l'immense effort de la mystique hindoue a tenté d'atteindre, chaque fois qu'elle a été livrée à ses seules voies, et qu'elle n'a pas été secrètement secourue par les rayons dispersés de la grâce divine émanée de la Croix. « Il ne me paraît pas possible de réduire à une méprise psychologique — avec tout le respect qu'on voudra — mais enfin à une méprise, le témoignage séculaire et multiforme, et en définitive concordant, et fort intelligent, d'hommes qui pour une certaine délivrance ont sacrifié tout le reste... » Le quatrième essai qui traite de *science et philosophie* est suivi d'une note sur *Intuition et conceptualisation*.

La personne humaine et la société, est un tirage à cinq cents exemplaires d'une conférence faite d'abord à l'Athénée de Genève, puis sous une forme nouvelle à Oxford. Elle représente l'« esquisse d'un livre plus complet que l'auteur espère écrire plus tard ». Elle définit avec profondeur « les deux aspects métaphysiques de l'être humain, individualité et personnalité, avec leur physionomie ontologique propre ». Elle tire les conséquences pédagogiques que cette distinction précontient. Une seconde partie examine le « paradoxe typique de la vie sociale » qui semble faite à la fois pour délivrer et pour asservir l'homme. La troisième étudie les trois formes du matérialisme social: individualisme, communisme, totalitarisme, et leur tragédie interne.

La pensée de saint Paul groupe, sous de beaux titres, et en les introduisant par des remarques sobres et suggestives les grands textes de l'apôtre. L'introduction est admirable, presque trop dense, presque trop riche. On y trouve, et plus loin dans le corps du texte, une foule de mots ou de pensées qu'on voudrait retenir de mémoire. Moïse et Paul « nous apparaissent tous deux empreints d'une redoutable majesté: mais tous deux, ils étaient des vagabonds sur les routes ». « En suivant le chemin, Paul a débouché là où il n'y a plus de chemin, mais l'éternel festin du Christ avec ses

pauvres. » « Ceux qui sont conduits par l'Esprit ne sont plus *sous* la loi. Ils ne sont pas non plus *au-dessus* de la loi. Ils ont passé de l'autre côté des choses, ils sont dans la substance intérieure de la loi, où la loi n'est plus vue du dehors comme loi, mais du dedans comme amour. » Quelle transparence et quelle qualité d'âme, quel accent d'un christianisme qui ne ment pas, d'une foi brûlée par le désir apostolique, laisse découvrir cette présentation de la vie et de la pensée de l'apôtre. Ses grandes intuitions sont dégagées: Hébreu, fils d'Hébreu, il est envoyé pour prêcher une religion universelle; il annoncera le salut par la foi, non par la loi; la primauté de l'intérieur sur l'extérieur; la liberté du Christ qui ne méprise aucun commandement; la nécessité de la grâce et la nécessité des œuvres. C'est sur un livre comme celui-là que nous voudrions que les protestants nous jugent. Qu'il serait souhaitable qu'on en pût faire un jour une édition à bas prix pour la divulguer !

Charles Journet

Exégèse

OSCAR CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* dans *Theologische Studien, herausgegeben von Karl Barth*, Zurich, 1941.

Cet opuscule reproduit avec de notables amplifications le texte d'une leçon prononcée à la réunion des étudiants en théologie évangélique de Suisse romande et alémanique tenue à Gwatt, près de Thun, le 27 avril 1940. Ancien professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, son auteur, M. O. Cullmann est bien connu des lecteurs de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Il fut l'un des premiers à signaler aux protestants français les travaux et les tendances de l'école, la plus représentative aujourd'hui de la critique évangélique généralement désignée par le nom intraduisible de *Formgeschichtliche Schule*.

Ce que Cullmann développe dans sa brochure est un exposé de l'ecclésiologie nouvelle, dans le sens des travaux de K. L. Schmidt, de G. Gloege, de H. D. Wendland. L'Eglise, telle qu'il la considère, serait la part de choix du Royaume du Christ, le « corps du Christ » dans laquelle et par laquelle la vertu du Sauveur s'exerce en tous ceux qui reconnaissent la souveraineté du Christ. Par cette dépendance librement acceptée, les membres de l'Eglise se distinguent du reste de la création qui est soumise au Christ *de fait*, mais non de façon consciente et volontaire. De son côté le Royaume du Christ, destiné à s'exercer pendant la période intermédiaire comprise entre la Pentecôte et l'Avènement des derniers jours, est appelé à disparaître à la fin du monde devant le Royaume de Dieu, où Dieu sera tout en tous. Cette mise au point des notions Royaume de Dieu et Royaume du Christ n'est pas celle à laquelle nous serions disposés à souscrire. Mais l'intérêt principal de l'étude se trouve ailleurs. Il est dans le rapport que l'auteur cherche à établir — et dont il tire des conclusions très concrètes en matière politique — entre Royaume du Christ et Eglise du Christ.

A propos du Royaume du Christ, Cullmann insiste notamment beaucoup sur les textes de *Colossiens* (I, 14-20) et parallèles (*Rom.*, XIII, 1 ss.; *Phil.*, II, 10; *Matth.*, XXVIII, 19) d'après lesquels les pouvoirs du Christ s'étendent sur toute puissance, au ciel et sur terre: notamment sur les *principautés*, les *archontes de ce monde*, les *puissances*, les *trônes*, les *seigneuries*. Cullmann pense que sont ainsi désignés les esprits angéliques qui interviennent dans le cours des affaires politiques: « Ils se tenaient déjà, d'après saint Paul, derrière les chefs d'Etat qui ont crucifié le Christ; ce seraient les ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου qui ont crucifié le Seigneur de gloire parce qu'ils n'avaient pas reconnu en lui la Sagesse cachée de Dieu » (I Cor., II, 7-8). Puisqu'elle est le *corps du Christ*, l'Eglise est appelée à triompher de toutes ces forces maléfiques répandues dans le monde, qui en agissant sur les Etats terrestres font de ceux-ci les « bêtes redoutables »: les « images de la Bête » dont parle l'Apocalypse (XIII, 14 ss.). Au vrai, les Etats de la terre, comme le reste de la création, doivent être soumis au Christ, qui s'en sert comme d'instruments. L'attitude des chrétiens à l'égard des pouvoirs politiques est dès lors nettement indiquée: « soumission loyale envers l'Etat, auquel il faut rendre tout ce qui est nécessaire à son existence et à sa défense; mais opposition résolue là où l'Etat cherche à se défier » (27). Il appartient à la vocation, à la mystérieuse destinée de l'Eglise de lutter contre les manifestations *visibles* des puissances ennemies, mais le combat indispensable est aussi suivant *Ephésiens* VI, 12, un combat « contre les principautés, contre les puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du monde mauvais » auxquels a été laissée la faculté d'intervenir encore pour un temps dans le développement de l'histoire. Le Seigneur est déjà dans la gloire, mais l'Eglise son corps, engagée dans les affaires humaines, demeure en état de lutte au service du *Regnum Christi*.

L'Eglise-corps du Christ, cette formule dont M. Cullmann tire sa doctrine, sans cependant nous dire *exactement* à quoi elle correspond, rend compte admirablement, et certes dans le pur esprit de saint Paul, du double mouvement de

l'histoire du salut. Le premier de ces deux mouvements va par étapes successives (humanité — Israël — reste fidèle d'Israël — et finalement le Christ lui-même) de la diversité à l'unité, de la dispersion à la concentration de toutes les promesses, de toutes les forces du Royaume dans la personne de Jésus. L'autre procède inversement, du Christ véritable postérité d'Abraham, aux individus de toutes les nations appelés à devenir membres du corps du Christ. L'Eglise, qui est ce corps, se trouve au centre du Royaume; avec le Christ elle exerce sa souveraineté sur le reste de la création. Elle est non seulement une partie du Royaume, mais cette partie dans laquelle le Christ se rend présent actuellement d'une manière toute spéciale et dont il se sert pour étendre sa souveraineté.

Nul ne contestera l'élévation de ces considérations, ni le réalisme biblique dont elles témoignent. Qu'ils suffisent à nous donner de l'Eglise du Christ une idée suffisamment précise et complète, nous ne le pensons pas. L'aspect mystérieux et invisible de l'Eglise ne peut-être traité sans rapport avec son aspect visible et hiérarchique. « Scientifiquement parlant, écrit M. Cullmann, on n'a pas le droit de considérer comme une création postérieure de la communauté la parole de Jésus à Pierre » (*Matthieu*, XVI, 18). Mais cette remarque reste en l'air, et il n'en est fait aucun cas dans le reste de l'étude. L'ecclésiologie proposée à la méditation des étudiants en théologie protestante risque ainsi de leur apparaître comme une construction un peu inconsistante. Pour lui donner un fondement solide, il faudrait que le réalisme des textes pauliniens, auxquels l'auteur s'attache presque exclusivement, aille de pair avec le réalisme des passages évangéliques où l'Eglise du Christ nous est donnée comme l'Eglise de Pierre.

F.-M. Braun, O. P.

Démographie

LIEBMANN HERSCH, « *Quo vadis, Genava?* » *Données et réflexions sur le problème de la population en Suisse et plus particulièrement à Genève*, 62 p., éd. Georg & Cie, S.A., Genève.

Cette brochure, extraite du volume *Etudes économiques et sociales* publié par la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève à l'occasion du XXV^e^ anniversaire de sa fondation, sera appréciée même des lecteurs qui se méfient de la statistique. Bien qu'enseignant cette branche à l'Université de Genève, M. Liebmann Hersch n'est pas en effet de ceux qui « croient » à la statistique, mais connaissant très exactement les possibilités et les limites de cette méthode de recherche, il sait en éviter les pièges et lui demander toutes les révélations qu'elle peut donner surtout dans le domaine de la démographie où à peu près seule elle est à même de pénétrer. Loin d'être rébarbatives, les colonnes de chiffres qu'il nous présente sont si bien mises en valeur et commentées de façon si claire qu'elles deviennent une illustration décisive et frappante de son analyse serrée dont on suit la progression comme celle d'un drame.

Et c'est bien d'un drame dont il s'agit, le drame de plus en plus angoissant de la dénatalité occidentale et en particulier de celle de la Suisse et de Genève. Résumées très succinctement, voici les conclusions irréfutables de M. Hersch:

Malgré la hausse du nombre de la population suisse, due surtout à la diminution de la mortalité, depuis un demi-siècle, environ, la natalité connaît une baisse extraordinairement rapide et constante. Aujourd'hui, la courbe descendante de la mortalité paraît avoir atteint son minimum tandis que celle de la natalité continue sa chute vertigineuse et ne va pas tarder à croiser la première. Cela signifie que dans peu de temps, l'excédent des naissances sur les décès, jusqu'ici encore positif, deviendra nul, puis négatif. Il en résulte déjà un dangereux vieillissement de la population dont les effectifs ne se reproduisent plus: « au bout de deux générations, la population à l'âge de procréation sera réduite au 56% et au bout de trois générations au 42% de ses effectifs actuels ». La cause est à rechercher avant tout dans la baisse étonnante de la fécondité des mariages: « Actuellement, on n'enregistre que deux naissances contre un mariage ».

A Genève, la situation est encore bien plus grave. Bien que ce soit la ville où l'émigration soit la plus faible et l'immigration la plus forte et malgré une grosse minorité catholique, les courbes de la mortalité et de la natalité se sont déjà rencontrées; il y a un excédent des décès sur les naissances: « La population du canton est donc déjà actuellement (et non seulement virtuellement, comme pour l'ensemble de la Suisse) en voie de décroissance absolue ». La cause en est encore le niveau extrêmement bas de la fécondité des mariages; il n'y a plus qu'une naissance pour un mariage; « c'est le rapport le plus bas qui ait jamais été enregistré jusqu'ici dans le monde entier ». « Le canton de Genève nous apparaît ainsi comme une des régions les plus stériles de l'Europe et du monde. »

Les chiffres rendus aussi « éloquents » par la science de M. Hersch se passent de tout commentaire.

Lucien Méroz

Lettres

GILBERT TROILLET, *Deux Odes*, Edition des Trois Collines, Lausanne, 1940.

Deux odes, la première à la France, la seconde à la Fortune, d'un art subtil, savant, valérien, sous lequel coule le souffle lyrique. C'est, bien sûr, la première que nous préférons avec ses longs alexandrins pleins de sanglots contenus et de fiertés, de tendresses et de grandeurs. A elle, tout notre cœur consent:

La France est immortelle autant que la durée.
Tant qu'il est des moissons nouvelles et des lis,
Le sang rouge de l'homme et la flamme azurée
Aux vents d'Europe iront s'étreindre dans ses plis.

O France aimée, ô France noble et belle, dont il nous faut, maintenant, retrouver le visage dans des souvenirs, et dans le cœur des rares qui ne savent point fléchir. France sans qui tout ce que nous aimons ici-bas

Paraît dépossédé du don de la lumière...

Mais l'espoir vit au cœur du poète:

La France est dans l'esprit plus grande que naguère
Sa blessure géante a médusé l'enfer.
La France intérieure a conjuré la guerre,
Une rose est possible après l'âge de fer...

Oui, une rose déclose, une rose au cœur ouvert, épandant sa douceur sur le monde.

Charles Journet

ALBERT CIANA, *Victor Hugo*, 150 p., édit. « Helvetia », Genève, 1941.

Victor Hugo est une de ces grandes figures de la littérature dont tout semble connu depuis longtemps et ressassé dans des formules qui se transmettent de génération en génération. Quel amoncellement de documents écrits et de témoignages n'existe-t-il pas sur lui et n'a-t-il pas laissé lui-même, soucieux de préparer avec un soin minutieux sa future canonisation littéraire! Et pourtant n'y a-t-il pas eu dans cette âme gonflée de vanité et si peu réservée des régions plus obscures où se dissimulaient des monstres qui donnèrent à certains souffles de son inspiration une allure étrange et apocalyptique manifestant des affinités profondes avec quelques-uns des courants les plus secrets et les plus puissants du romantisme ? C'est ce que Rimbaud a fortement marqué en déclarant que Hugo « avait bien *vu* dans ses derniers volumes »; et des critiques modernes, tels qu'Albert Béguin, ont insisté avec raison sur ce visage méconnu du poète de « Bouche d'Ombre » et « La Fin de Satan ».

Or, tablant sur les résultats incontestables acquis par la graphologie, des chercheurs verraient volontiers dans la science des écritures, maniée par une intuition sûre — et cela demande un véritable don incommunicable—, un des moyens psychologiques les plus efficaces de pénétrer au-delà de ce que « l'œuvre et la vie » d'un écrivain peuvent révéler de sa personnalité. C'est une tentative de ce genre que semblerait promettre M. Albert Ciana dans son « avant-propos » où il dit vouloir abandonner « l'habituelle voie de prospection » pour redécouvrir Hugo d'une manière bien plus vivante « par ses manuscrits ». Mais si l'on ne veut pas être déçu, il ne faut pas se leurrer de cet espoir, car l'ouvrage de M. Ciana justifierait les reproches des adversaires de la graphologie qui l'accusent d'enfoncer des portes ouvertes lorsqu'elle prétend nous apprendre quelque chose sur des personnages du passé dont le caractère est déjà connu par d'autres moyens. Du point de vue purement graphologique, M. Ciana n'apporte absolument rien et ne nous fait pas progresser d'un pouce dans les mystères de la psychologie de Victor Hugo.

Par contre, il faut lui reconnaître une riche érudition littéraire qui fait le charme de son livre. Classant les différents graphismes de Hugo selon une division chronologique en cinq étapes assez judicieusement déterminées, il nous fait connaître bien des détails intéressants sur l'histoire de ces manuscrits. Il donne de ces écritures des descriptions vivantes et très exactes; et chemin faisant, il conte des épisodes familiers de la vie du poète, fort évocateurs, parsemant ses récits d'observations psychologiques perspicaces mêlées à d'autres qui nous paraissent moins heureuses. Sur la base de cette excellente documentation, il ne restera plus aux caractérologues qu'à s'emparer des clefs de la graphologie pour essayer une descente dans les profondeurs encore inexplorées de l'âme du visionnaire et du prophète qui croyait parler à Dieu face à face.

Lucien Méroz

ALBERT BÉGUIN, *Notes de France*, bulletin de la « Guilde du livre » janvier 1941. « *Le message d'Alain-Fournier*, « Guilde du livre », mars 1941. — *Mort, où est ta victoire?*, « Suisse contemporaine », février 1941.

Sur les réactions profondes et silencieuses du peuple français, durant les premiers mois qui suivirent la défaite, Albert Béguin nous apporte un témoignage direct, d'une émouvante sobriété et perspicacité. Il note son recueillement, sa courageuse franchise à confesser ses propres fautes, sa liberté d'esprit à l'égard de toute propagande, son instinct avivé de spiritualité: « Les âmes, ici sont encore exigeantes et fidèles, la générosité humaine y est prompte. Nulle part l'homme n'a mieux réussi à faire de lui-même une créature

soumise à l'esprit jusque dans ses gestes les plus humbles, à faire de sa terre une terre qui loue le Créateur. Si jamais peuple crut à la présence de l'Esprit saint parmi les hommes, c'est celui-ci, pour lequel le mystère ne fut jamais l'inconnaissable abîme, mais le compagnon familier et sûr de l'existence quotidienne. On le dit épris de raison et riche d'intelligence discursive, mais il l'est bien plus de sagesse intuitive, de sensibilité profonde et de secrète connaissance de l'âme. »

Dans ses admirables « notes pour une étude » sur « le message d'Alain-Fournier », Albert Béguin revient sur ce dernier trait de l'esprit français: « Il y aurait tout un livre à écrire sur le véritable réalisme français, qui est tout autre chose que ce qui porte ce nom dans l'histoire littéraire et qui d'ailleurs, devrait permettre de reviser complètement ce lieu commun qui veut que le grand don de l'esprit français soit le don d'abstraction. La véritable particularité de ce peuple et de ses plus authentiques représentants est précisément un certain sens des choses de cette terre dans leur lien naturel avec le mystère et avec l'esprit. La France n'a jamais tendu à admettre qu'il y eût un abîme, une hostilité, entre le spirituel et le charnel; elle répugne pareillement à un spiritualisme qui ne voit dans la « nature » qu'une réalité méprisable et corrompue, et à un matérialisme qui, célébrant la Nature et la Vie, considère l'Esprit comme l'étranger et l'ennemi. Ce qui est l'attitude véritable de la tradition française, c'est cette conviction que, à tout instant, l'esprit s'incarne, s'enracine dans le concret, que les choses et les ordonnances de cette terre sont, comme le dit Péguy, « l'essai et le commencement » du ciel. Tradition chrétienne, ou plus proprement catholique, que toute une poésie moderne est parvenue à restaurer, que le pays entier, dans son actuel recueillement, sera sans doute amené à réapprofondir. Et c'est là, auprès de Péguy, de Claudel, de Bernanos aussi, chez nous auprès de Ramuz (et de toute sa conception classique de l'universel saisi dans le plus particulier), qu'Alain-Fournier a sa véritable place ». En effet, lui qui « n'aime la merveille que lorsqu'elle est étroitement insérée dans la réalité », a réalisé « pour la première fois, le mariage réussi du romantisme de l'enfance, du paradis perdu, et d'un sens paysan du réel ».

Même vision concrète, immédiate, des choses visibles et invisibles, qui tendent là à s'organiser par rapport à la seule lumière centrale de la foi, en un univers catholique, « l'immense octave de la création », en une « harmonie totale », en un « concert aux innombrables instruments », — dans l'œuvre de Claudel, à qui Béguin consacre une étude sous le titre « O mort, où est ta victoire ? », fragment d'une conférence faite à Bâle pour la première de la « Danse des morts » de Paul Claudel et Arthur Honneger. Béguin y suit l'évolution claudélienne, particulièrement dans ses réponses successives au problème de la mort: « Ah ! cela prend du temps de mourir, et la vie la plus longue n'est pas de trop pour apprendre à correspondre à ce patient appel ! » De « ce refus de mourir que hurlait Tête d'Or », jusqu'à « cette profonde exultation » de Rodrigue à l'approche de la mort, trois grandes expériences ont conduit Claudel: « expérience décisive de la conversion, — expérience douloureuse du péché, de ces ténèbres plus sombres que celles de la mort, — expérience dure, mais salvatrice, de l'exil et du voyage ». Tout en retraçant « cette marche sûre vers la mort », qui est « un grand mouvement vers la Joie divine, et la tentative d'y rattacher le monde entier », Béguin rassemble en une synthèse toute claudélienne par sa vaste et multiple unité, les réponses données par le « poète » aux problèmes angoissants du mal et du péché, ainsi que ses grands motifs: « splendeur de la terre et conception musicienne de l'univers — continuité de la nature et de la grâce, de l'amour humain et de l'amour divin — détachement de l'âme que l'exil et la séparation préparent à recevoir communication de l'Esprit ». « Tel est le catholicisme de Claudel, catholicisme absolument lié à son génie, et qui avec sa justification de la terre, est bien plus proche de la Contre-Réforme, que comme on le dit trop hâtivement, du moyen âge. » Georges Brazzola

La Librairie de l'Université de Fribourg, a pris l'heureuse initiative de publier en plaquettes séparées les mieux réussies des conférences faites l'an dernier sous les auspices du Cours Supérieur des Sciences Religieuses. Signalons tout d'abord l'étude d'une très haute et très noble inspiration de M. Joseph Piller, sur *Dieu dans la Cité*, les pages si vives de F. M. Braun sur *S. Paul, visage du Christ*, celles d'Irénée Chevalier sur l'*Humanisme chrétien*, de E. Dévaud sur *Dieu à l'école*, de René Bady sur *Dieu au foyer* et sur *Le Christ et les jeunes gens de notre temps*. La dernière parue est celle de Mgr M. Besson sur *L'Eglise et le Royaume de Dieu*. La coordination de ces deux termes nous a un peu intrigué, mais nos scrupules sont tombés dès la première page où on lit: « Le problème de l'Eglise *c'est-à-dire* du royaume de Dieu... » On est heureux de voir Mgr Besson se passer de l'hypothèse d'une Eglise dont l'âme déborderait le corps et recourir résolument, pour éclairer la formule *Hors de l'Eglise pas de salut*, aux distinctions de S. Thomas et des grands théologiens. Au sujet du texte de S. Augustin: *Ceux qui sont dans l'Eglise intérieurement et en secret*, cf. Nova et Vetera, 1940, nº 4, p. 482, note 4.