

NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE



CHARLES JOURNET • <i>L'ordre nouveau</i>	1
G. K. CHESTERTON • <i>La Terre</i> , poème traduit par ***	19
DOM GERMAIN MORIN, O. S. B. • <i>Une résurrection historique et artistique : la cathédrale primitive de Milan, d'après les fouilles et les études récentes</i>	21
RAMON SUGRANYES DE FRANCH • <i>La personnalité poétique et mystique du bienheureux Ramon Llull</i>	27
GEORGES CATTAGUI • <i>Notes sur la nouvelle poésie française : Pierre Jean Jouve — Patrice de la Tour de Pin — Pierre Emmanuel</i>	45
HENRI FERRARE • <i>Livre d'heures</i> , poèmes . .	54
CHARLES JOURNET • <i>Le Christ, personnalité mystique efficiente de l'Eglise (I)</i>	59
BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de Franz-J. Leenhardt, Louis Pastor, Charles Baudouin, Marcel Jouhandeau, O. V. Milosz, Charles Plisnier, RR. G. de Vaux et H. Riondel, S. J.	102



XVII^{ME} ANNÉE - N^O 1 - JANVIER-MARS 1942
ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

L'ordre nouveau

« Une transformation profonde des hommes est nécessaire, écrit Karl Marx, qui ne peut se produire que dans un mouvement pratique, dans une révolution ; par conséquent la révolution n'est pas seulement nécessaire parce que c'est le seul moyen de renverser la classe dominante, mais aussi parce que la classe révolutionnaire ne peut arriver que par la révolution à se délivrer de toute la vieille boue, pour être capable de fonder de nouveau la société »¹. L'idée d'un « ordre nouveau » qui remplit aujourd'hui l'Europe n'est donc qu'une reprise. Elle vient directement du communisme.

A vrai dire le communisme distingue deux ordres nouveaux : l'un qui est une espérance, l'autre qui est une réalisation immédiate. La grande espérance qui soulève le communisme (mais il est soulevé bien plus encore par la haine) est la fondation d'un ordre nouveau où seront résolus les conflits qui opposent la personne et la collectivité, l'homme et les forces cosmiques. C'est à cet ordre surtout que pense Marx quand il écrit : « Le communisme, étant un naturalisme achevé, coïncide avec l'humanisme ; il est la véritable fin de la querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme ; il est la véritable fin de la querelle entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout »². Voilà la « phase supérieure du communisme » qui comportera pour Marx, Engels et Lénine, « la suppression de toute espèce d'Etat »³. Alors, dit Lénine, « disparaîtra toute nécessité de recourir à la violence contre les hommes, à la soumission d'un homme à un autre,

¹ Morceaux choisis, N.R.F., p. 167.

² Ibid., p. 229.

³ N. LÉNINE, *L'Etat et la révolution*, p. 107.

d'une partie de la population à une autre : les hommes, en effet, s'habitueront à observer les conditions élémentaires de la vie sociale sans contrainte et sans subordination »¹. Voilà le paradis terrestre du communisme. Il ne croit plus ni au paradis terrestre des origines bibliques ni au paradis dans l'au delà du temps historique. Il fallait bien leur trouver un succédané. « L'esprit, dit Pascal, croit naturellement et la volonté aime naturellement ; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux. »

Mais Lénine, pas plus que Marx, n'est qu'un rêveur. Il sait que le temps de l'espérance doit être précédé par le temps de la haine, la « phase supérieure » du communisme, par une « phase intermédiaire », c'est-à-dire par la « dictature du prolétariat ». Et la mission de la dictature du prolétariat est de malaxer l'homme de l'ordre ancien pour pétrir l'homme de l'ordre nouveau. Il n'est pas question ici d'avoir la main tendre. Une contrainte terrible est nécessaire. Mais on dispose à cet effet d'un moyen d'une puissance extraordinaire, d'« un appareil spécial d'écrasement », qui est l'Etat². Dans la « première phase » du communisme, l'Etat ne chômera pas. Il devra tout enregistrer et tout contrôler. Son contrôle « deviendra vraiment universel, général, national, et nul ne saura plus où se fourrer pour s'y soustraire. Toute la société ne sera plus qu'un grand bureau et une grande fabrique avec égalité de travail et égalité de salaire »³. Encore une fois, ce n'est là qu'un ordre nouveau provisoire, une étape, peut-être très longue, sur le chemin de la liberté : « Cette discipline d'atelier, qu'une fois les capitalistes vaincus et les exploités renversés, le prolétariat étendra à toute la société, n'est nullement notre idéal ni notre but final ; elle constitue seulement la transition nécessaire pour nettoyer radicalement la société des vilenies et des saletés de l'exploitation capitaliste et lui permettre de continuer sa marche en avant »⁴.

La machine destinée à écraser l'homme ancien et à préparer l'homme nouveau faisait naguère l'admiration de l'André Gide du Retour de l'U.R.S.S. Avec une émotion contenue, il raconte comment, dans l'hymne homérique à Déméter, la déesse, déguisée en niania, le soir et toutes portes closes, prenait l'enfant de la reine Métaneire,

¹ Ibid., p. 109, soulignements de l'auteur.

² Ibid., p. 119.

³ Ibid., p. 134.

⁴ Ibid., p. 134.

« l'enlevait de son berceau douillet et, avec une apparente cruauté, mais en réalité guidée par un immense amour et désireuse d'amener jusqu'à la divinité l'enfant, l'étendait nu sur un ardent lit de braises. J'imagine la grande Déméter penchée, comme sur l'humanité future, sur le nourrisson radieux. Il supporte l'ardeur des charbons, et cette épreuve le fortifie. En lui, je ne sais quoi de surhumain se prépare, de robuste et d'inespérément glorieux ». Malheureusement, la reine, inquiète, « fit irruption dans la chambre de l'expérience, faussement guidée par une maternelle crainte, repoussa la déesse et tout le surhumain qui se forgeait, écarta les braises et, pour sauver l'enfant perdit le dieu ».

Entre l'ordre nouveau de la « première phase » du communisme et l'ordre nouveau national-socialiste, les différences ne sont que secondaires. La plus voyante, c'est que le salut viendra pour les uns par la « classe prolétarienne », pour les autres par la « race aryenne ». Au contraire, les similitudes portent sur l'essentiel : sur le but qui est la fabrication de l'homme de l'ordre nouveau, et sur les moyens, c'est-à-dire sur le recours à la puissance de l'Etat employé par le parti (prolétarien ou aryen) comme un appareil spécial d'écrasement, techniquement parfait. De qui, je vous demande, sont les lignes suivantes, et à quoi se réfèrent-elles : « Ce qu'il propose comme solution finale de la question, c'est le partage de l'espèce humaine en deux groupes inégaux. Un dixième seulement de l'humanité possédera les droits de la personnalité et exercera une autorité illimitée sur les neuf autres dixièmes. Ceux-ci perdront leur personnalité, deviendront comme un troupeau ; astreints à l'obéissance passive, ils seront ramenés à l'innocence première, et, pour ainsi dire, au paradis primitif, où, du reste, ils devront travailler. Les mesures proposées par l'auteur pour supprimer le libre arbitre chez les neuf dixièmes de l'humanité et transformer cette dernière en troupeau par de nouvelles méthodes d'éducation, — ces mesures sont très remarquables, fondées sur les données des sciences naturelles et parfaitement logiques » ? Elles sont, je crois devoir le préciser, de Dostoïevski, et elles se réfèrent au système de ce Chigaleff, qui ajoute un peu après : « J'offre en perspective le paradis, un paradis terrestre, et il ne peut pas y en avoir un autre sur la terre ».

Or, il faut avouer que l'appareil destiné à dresser l'homme et à le préparer pour l'ordre nouveau a fonctionné ces dernières années avec un succès invraisemblable. Que la technique puisse être ainsi em-

ployée non seulement à maîtriser le monde inanimé de la matière, mais d'abord à asservir les multitudes humaines, en sorte qu'elle permette « à quelques hommes décidés à un mépris absolu de toute loi morale et à une cruauté absolue, de se faire surhommes et de faire ce qu'ils veulent du reste du monde », ce sera peut-être l'expérience la plus significative que nous aurons faite, et peut-être bien, aussi, la plus inquiétante et la plus terrifiante quand on songe au sort futur de l'humanité. « Il est peu probable, a-t-on dit, que le travail de la conscience humaine, l'effort des énergies créatrices pour surmonter cette tragédie, puisse arriver à soumettre cette fois la machine à l'homme sans une période d'essais et d'erreurs plus terrible à notre espèce que l'âge des cavernes. »¹

* * *

S'il existe sur terre une Eglise pour annoncer qu'il y a dans chaque homme une liberté qui est sacrée et sur laquelle aucun Etat n'est autorisé à porter la main ;

que les destinées de la personne humaine sont éternelles et qu'aucun pouvoir social, aucune patrie, aucune nation n'a le droit de s'interposer entre l'homme et ses fins dernières ;

que l'ordre des cités temporelles ne peut pas être pétri selon la fantaisie des hommes, mais qu'il est soumis à des rapports divins de justice que ni les particuliers, ni les Etats n'ont le droit d'enfreindre en aucun cas ;

qu'il est non seulement immoral et antichrétien mais encore antipolitique d'expulser la morale de la politique ;

que les cités humaines deviennent des tyrannies et perdent le droit d'exiger l'obéissance pour autant qu'elles attendent aux droits naturels et primordiaux de la personne humaine ;

que l'homme étant fait à l'image de Dieu a un droit souverain à la vérité, à la justice, à l'amour, et qu'il est inique de le nourrir de mythes, de mensonges, de haine ;

qu'il faut « se garder des idoles » (I, Jean, V, 21) ; que Dieu seul est adorable, non la classe, la race et leurs dictateurs ; que la vérité à la fin l'emportera sur la violence et l'amour sur la haine ;

s'il est donc sur la terre une foi qui croie tout cela et une Eglise qui l'annonce, il est clair que cette foi et cette Eglise, du seul fait

¹ A travers le désastre, p. 140.

qu'elles existent vont barrer la route à toutes les tentatives inhumaines de fabriquer l'homme de l'ordre nouveau. Et c'est pourquoi l'appareil d'écrasement ne pourra pas ne pas se dresser contre elles. On dira que la religion est une illusion du peuple, un opium du peuple. On restaurera contre l'Eglise le Kulturkampf, et l'on mettra les catholiques en demeure de choisir entre leur patrie ou leur Eglise.

La folie serait de vouloir à tout prix se persuader que cette opposition est due à des malentendus passagers et qu'elle n'est qu'accidentelle ; de ne pas vouloir reconnaître qu'elle est essentielle et foncière ¹.

* * *

Si nous essayons de préciser à l'aide de données récentes, quelques-uns des points de ce vaste conflit, nous constaterons qu'ils concernent non seulement les fins que se propose l'ordre nouveau mais encore les moyens qu'il emploie.

Dans une lettre pastorale, datée du 28 février 1942, qu'il faudra compter à l'honneur de l'Eglise d'Espagne, l'évêque de Calahorra vient de rappeler avec force le devoir fondamental de tous ceux qui usent de la parole ou qui tiennent une plume, et de s'ériger contre « l'organisation publique et systématique du mensonge ». Il dénonce, dans une certaine forme de propagande qui vise à dévoyer les esprits, la pire des tyrannies, et il stigmatise l'avilissement de ceux qui s'en font les instruments pour quelque motif que ce soit.

La parole humaine, dit-il, est une incarnation de l'esprit de l'homme et une image de la parole éternelle de Dieu. Donnée à l'homme pour révéler sa pensée, elle est par nature soumise à la loi éternelle de la vérité, qui doit rester au-dessus de toute atteinte. Or, poursuit-il,

¹ Cf. la solennelle protestation du cardinal von Faulhaber, dans le sermon qu'il a prononcé à Munich, le 31 décembre 1941 ; traduit dans la *Liberté* du 9 mai 1942 : « Les deux grandes communautés chrétiennes d'Allemagne savent que ce qui se pose pour elles, en ce moment, est une question de vie ou de mort. Il y va des fondements mêmes du christianisme, des saintes Ecritures, de la foi au Christ de l'Evangile... Ce qui se passe aujourd'hui devant nos yeux sur la scène du monde c'est un chapitre de l'Apocalypse, un épisode de la lutte éternelle de la lumière et des ténèbres. Prenez garde que la lumière qui est en vous ne devienne ténèbre ». Le cardinal dit encore : « Ce Christ, qu'on veut arracher au peuple allemand, est le roi de l'histoire universelle, aucune souris ne pourra jamais grignoter le moindre fil de son manteau royal ».

« elle a été tellement prostituée par le mensonge délibéré, systématique, organisé, soit à la radio, soit dans la presse, soit dans toutes sortes de manifestations publiques, qu'on use maintenant couramment des mots pour opprimer la dignité humaine par la pire des tyrannies, à savoir celle qui s'exerce sur les esprits par l'imposition calculée des mensonges.

« L'histoire nous parle de soldats qui préférèrent briser leur épée plutôt que de l'entacher de déshonneur. Il serait grandement à souhaiter, pour l'honneur de l'humanité, que l'histoire nous donnât demain les noms d'un certain nombre d'écrivains et de journalistes qui aimèrent mieux briser leur plume que de la mettre au service du mensonge.

« Il ne suffit pas de dire que les intérêts de la patrie rendent ces mensonges nécessaires. Le nom de patrie, comme le nom de mère, est presque sacré. Il ne devrait pas être employé pour couvrir nos passions ou nos haines de partis. Prétendre qu'une patrie ou qu'une mère peuvent attendre de nous n'importe quel acte indigne, c'est souiller leur honneur. Le plus grand bien, la plus grande gloire d'une patrie, comme d'une mère, c'est d'avoir des enfants honorables et dignes ; et le bon patriote, comme le bon fils, doivent préférer une patrie et une mère pauvres, si c'est nécessaire, mais honorables, à une patrie et à une mère riches et puissantes mais sans honneur ».¹

L'évêque proteste en même temps contre l'esprit d'injustice, de calomnie et de pharisaïsme, dont on croit pouvoir user à l'égard des adversaires. Aucun esprit de parti, aucun intérêt national, ne seront jamais capables de l'excuser. Dieu nous demande d'être justes non seulement pour ceux qui nous aiment, mais encore pour ceux qui nous combattent :

« Nous avons réellement lieu d'être honteux de voir jusqu'à quel point les passions et les rivalités de parti ont réussi à obscurcir et à pervertir, dans l'esprit de notre pauvre humanité, les principes les plus élémentaires du bien, de la justice, de la vérité.

¹ Il y a quelques années, un penseur protestant allemand écrivait avec profondeur : « Quiconque étudie de près l'histoire du monde après la venue du Christ est frappé de constater que précisément la descente de la lumière chrétienne dans les ténèbres de l'humanité a eu pour premier effet d'augmenter immensément la puissance du mensonge ». Nabuchodonosor n'avait pas besoin d'un ministère de propagande. « C'est seulement l'avènement du christianisme qui a rendu nécessaire ce genre de justification. »

« Des excuses sont invariablement trouvées à la violation des pactes les plus solennels, à la répudiation des promesses jurées, quand elles sont le fait de gens du même parti.

« L'ennemi n'a droit à rien, ce qu'il fait est toujours mal, il ne peut jamais avoir raison. Ceux qui appartiennent au même parti ont tous les droits, ce qu'ils font est toujours bien, ils ont toujours raison. »

L'évêque dénonce le communisme qui a fait en Espagne de si terribles ravages. Néanmoins, dit-il, à l'heure actuelle, « nous estimons que ce n'est pas l'erreur communiste qui constitue le danger le plus imminent pour la conscience des fidèles... Une doctrine qui défend la domination d'une nation ou d'une race dans la sphère sociale ou politique est, du point de vue religieux et moral, analogue à tous égards à celle qui défend la domination d'une classe ». Si le racisme prononce le nom de Dieu, « il est facile de comprendre que ce Dieu n'a rien de commun avec le vrai Dieu des chrétiens ». Or, en raison d'événements purement humains et politiques que l'évêque n'a pas à apprécier, il se trouve que le racisme rencontre en Espagne un terrain d'infiltration favorable. L'évêque se plaint qu'on autorise, dans sa patrie, la traduction de l'ouvrage qui est comme le symbole des erreurs racistes condamnées par l'Eglise, *Le mythe du vingtième siècle*, et qu'on y fasse silence sur les persécutions que subissent les chrétiens de certains pays. Il cite la lettre pastorale collective des évêques allemands réunis à Fulda, et lue dans toutes les églises du Reich, le 6 juillet 1941. Il reproduit la lettre pastorale collective des évêques hollandais, du 25 juillet 1941. Il joint, en annexe à sa propre lettre, l'encyclique *Mit brennender Sorge* de Pie XI, et il s'écrie : « Qu'aurions-nous dit, alors que l'Eglise était persécutée sous Néron ou sous Dioclétien, au Mexique ou en Russie, si les catholiques d'un pays quelconque avaient applaudi les tyrans et fait preuve d'indifférence à l'égard des souffrances de leurs frères dans la foi ?... La main qui est levée contre le Christ, qui frappe notre mère l'Eglise, et qui s'abat sur nos frères dans la foi, sera toujours la main qui nous frappera... Que ce soit au Mexique ou en Russie, en Allemagne, en Pologne, en Hollande, ou dans n'importe quel autre pays, nos cœurs et nos sympathies iront toujours vers nos frères qui souffrent persécution pour la vérité et pour la justice »¹.

¹ Cette lettre a été interdite en Espagne et son auteur a reçu un blâme public du Caudillo. Si nous signalons ce point, c'est pour qu'on apprenne

*Ces frères, nous le faisons remarquer avec émotion, ce sont aussi les protestants de Hollande et de Norvège. L'unique Eglise unie en elle tout ce qu'un amour éprouvé par la persécution unie en Dieu*¹.

* * *

*Les évêques allemands viennent de donner connaissance au peuple fidèle du mémoire qu'ils ont adressé, une fois de plus, le 10 décembre 1941, au gouvernement, pour le prier de mettre fin à sa lutte contre le christianisme*².

Ce document ne se borne pas à proclamer les droits divins de l'Eglise. Il a souci de rappeler en outre certains droits imprescriptibles de la personne humaine, quelle qu'elle soit, — de protester contre leur violation, et même de réclamer réparation :

« Tout homme a un droit naturel à sa liberté personnelle, dans les limites que lui tracent le service de Dieu, ses rapports à ses semblables et au bien commun, son devoir d'obéir à l'autorité légitime. Nous évêques allemands, protestons contre toute atteinte à la liberté personnelle, et demandons la révision judiciaire des mesures pénales prises sans qu'il y ait eu preuve d'un délit entraînant la privation de la liberté... »

« Tout homme a un droit naturel à la vie et Dieu est le seul maître de la vie et de la mort... Or, le peuple chrétien allemand a appris avec un profond saisissement que, sur l'ordre des organes gouvernementaux, des personnes atteintes de maladies mentales et soignées dans des hôpitaux ou des asiles, avaient été privées de la vie parce qu'elles étaient considérées comme des éléments improductifs. En ce moment, on fait une vaste propagande pour un film, recommandé par les autorités, visant... à justifier la mise à mort des malades incu-

enfin à distinguer entre les responsabilités de l'Eglise et celles des gouvernements, si « catholiques » qu'ils paraissent.

¹ A propos des persécutions exercées sur les orthodoxes en Croatie, il résulte des renseignements recueillis par Mgr Besson: 1^o que l'épiscopat croate catholique a condamné les violences commises et s'est fait un devoir d'intervenir pour les victimes, même au risque d'entrer en conflit avec des représentants de l'autorité civile; 2^o que le Saint-Siège s'est opposé à ce que, pour des fins politiques, on veuille transférer aux catholiques les biens des orthodoxes. *Semaine catholique*, 4 juin 1942.

² Voir *L. Liberté*, du 11 juin 1942.

rables. Nous, évêques allemands, ne pouvons pas ne pas protester contre la mise à mort de personnes innocentes¹...

« Tout homme a un droit naturel à la propriété... Nous, évêques allemands, protestons contre les atteintes au droit naturel de propriété, et nous réclamons la restitution des biens saisis » notamment des couvents confisqués aux religieux.

« Tout homme a un droit naturel à être protégé dans son honneur contre le mensonge et la calomnie... »²

Nous savons, certes, que, lorsque l'Eglise défend sa propre existence, lorsqu'elle défend ses écoles, ses églises, ses hôpitaux, ses patronages, c'est beaucoup plus qu'elle-même qu'elle défend, c'est le Christ dont elle est le corps mystique, c'est le Dieu créateur des mondes dont elle est la demeure.

Mais les grands appels des évêques allemands aux droits naturels de la personne humaine sont là pour faire paraître aux yeux de tous une vérité d'une extrême importance, à savoir qu'en même temps que Dieu, c'est par surcroît l'homme que l'Eglise défend, l'homme dans sa vraie nature, l'homme pour autant qu'il est homme et quel qu'il soit, croyant ou incroyant, juif ou grec ; et qu'à aucun moment de sa durée l'Eglise du Christ ne cesse d'être catholique, universelle d'abord sans doute en elle-même et dans son mystère propre, mais

¹ C'est au nom du même principe que la conscience chrétienne et humaine proteste contre l'affreuse mesure, lorsqu'un crime a été commis dans une région, d'en rendre responsable la population tout entière, et de fusiller au hasard des quantités d'otages.

² En Hollande non plus, la situation n'est pas rassurante :

« L'archevêque d'Utrecht a averti les médecins catholiques de Hollande que les nationaux-socialistes se sont assuré le contrôle des associations médicales et qu'on doit raisonnablement craindre qu'ils ne cherchent à abuser de cet avantage pour introduire les principes nazis dans le domaine de la médecine et de la santé publique.

« L'archevêque engage tous les médecins catholiques à considérer comme une question de conscience d'entreprendre toutes les démarches nécessaires pour faire échouer, dès le début, de telles tentatives.

« Cet avertissement a valu au prélat une attaque dans l'organe national-socialiste *Volk en Vaderland*.

« Le journal ne peut pas admettre que les paroles sévères de l'archevêque concernent « peut-être la stérilisation » et il s'efforce ensuite de défendre cette pratique comme un moyen d'assurer une descendance saine.

Il est démontré ainsi que les craintes de l'archevêque sont entièrement justifiées. »

La Liberté, 23 juin 1942.

aussi par son rayonnement sur le monde et par le souci qu'elle a de sauvegarder, où qu'il se trouve, ce qui est authentiquement humain.

* * *

L'antisémitisme est l'outil de prédilection de la technique nazie de l'ordre nouveau.

N. Berdiaeff, dans une brochure parue dernièrement sur Le christianisme et l'antisémitisme, écrit ces justes paroles : « La haine des Juifs correspond fréquemment au besoin d'avoir un bouc émissaire. Quand les hommes se sentent malheureux et qu'ils rattachent leurs infortunes personnelles aux infortunes historiques, ils cherchent à en rendre quelqu'un responsable. Cette mentalité ne fait certes pas honneur à la nature humaine, mais l'homme est ainsi constitué qu'il éprouve un apaisement et une satisfaction quand il a trouvé un coupable qu'il peut haïr et qui devient l'objet de ses représailles. Or, il n'y a rien de plus facile que d'exploiter, auprès d'hommes dont la conscience est rustre et crédule, la culpabilité des Juifs. Le terrain émotionnel est toujours prêt à accueillir le mythe du complot israélite universel, des forces secrètes du judéo-maçonisme, etc. J'estime au-dessous de ma dignité de réfuter ici l'authenticité des Protocoles des sages de Sion¹, car tout homme ayant conservé un instinct psychologique élémentaire saisit, en lisant ce document de bas aloi, qu'il n'est qu'une falsification honteuse due aux détracteurs d'Israël. D'ailleurs, on peut actuellement considérer comme établi le fait que ce document a été fabriqué de toutes pièces par un département de police². Lorsque j'ai eu l'occasion de rencontrer des hommes qui cherchent à inculper quelqu'un de toutes les iniquités et qui sont prêts à s'attaquer aux Juifs, aux francs-maçons, etc., à la question : Mais enfin, qui faut-il considérer comme fautif ? je réponds : Comment ! qui est fautif ? mais c'est flagrant, nous sommes toi et moi les plus grands coupables. Et celle accusation est la seule qui m'apparaisse être digne de chrétiens ». Dans ces dernières lignes, Berdiaeff retrouve, sans doute sans le savoir, une pensée de sainte Catherine de Sienne. Revenons aux premières, où il dénonce ce qu'il y a d'odieux dans le désir de trouver un bouc

¹ « Ce sont des faux, répète en gémissant la *Gazette de Francfort*, et elle cherche à en persuader l'univers ; c'est là la meilleure preuve qu'ils sont authentiques ». Adolf HITLER, *Mein Kampf*, Munich, 1933, t. I, p. 337.

² Voir *Nova et Vetera*, 1938, n° 2, p. 236.

émisnaire, quelqu'un sur qui l'on puisse se venger des malheurs que l'on subit ; et ajoutons qu'à un moment où ce désir a été déchaîné, obliger les Juifs à porter la rouelle, c'est pratiquement les désigner comme victimes de prochains attentats ; c'est une mesure inacceptable à la conscience chrétienne, à la conscience tout court.¹

Nous avons déjà dit que l'antichristianisme est l'âme de l'antisémitisme². Un penseur catholique, qui vient de recueillir, outre des citations nombreuses et caractéristiques de Nietzsche, plusieurs textes d'Autran, de Montherlant, de Châteaubriant, de la nouvelle N.R.F., et en général des publications autorisées en France assujellie, conclut son enquête dans le sens que nous indiquions, en soulignant que, tandis qu'on a longtemps reproché à l'Ancien Testament de n'être pas assez chrétien, la position est aujourd'hui retournée, on lui reproche de l'être trop, et d'avoir vraiment préparé le christianisme. Il écrit ces mots que nous croyons pouvoir lui dérober : « De l'un à l'autre de nos deux Testaments, nous mainliendrons le lien indissoluble, interprétant toujours en fin de compte l'Ancien par le Nouveau, mais fondant aussi toujours le Nouveau sur l'Ancien... Il n'y a pour nous qu'une seule Ecriture, qui tout entière nous est sacrée ». Ici et là, en effet

*Ce sont toujours les mêmes mots
qui hasardent le monde
c'est la même Colombe
qui surplombe
les eaux.*

Mais les ressources de l'antisémitisme sont nombreuses. Il n'agit pas seulement en vue de corrompre l'âme populaire et d'anéantir

¹ C'est les désigner à une autre mort que de leur retirer la carte de travail. Il y a péché à ne pas s'élever contre de telles mesures.

² *Ibid.*, 1941, n° 3, p. 239. — Le 30 novembre 1941, l'évêque de Trèves a protesté publiquement, dans sa cathédrale, contre les blasphèmes d'un haut personnage officiel qui avait dit « Jéhovah, il est temps de disparaître ! Jéhovah, tu n'es plus à la page ! Jéhovah, la comédie est finie ! » Et encore : « L'homme qui dit : *Notre Père, donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, est un esclave. On ne demande pas son pain, on le gagne ». Et encore — car tout se tient — : « Je prêterais n'importe quel faux serment pour l'Allemagne, cinquante fois par jour s'il le fallait ! ». Le vieil évêque de Trèves s'écrie avec douleur : « Mes pauvres jeunes gens, faut-il que vous soyez forcés d'être présents et d'entendre de pareilles choses ! Pauvre Allemagne, où vas-tu ? »

la révélation chrétienne. Il agit encore comme un admirable instrument de technique révolutionnaire. Il prépare les coups d'Etat. Il déchaîne les instincts de cruauté. Il familiarise les jeunes gens avec l'idée du meurtre prémédité. Il leur apprend à « se faire la main ». Nous venons d'en avoir, dans notre petite Suisse romande, un horrible exemple.

* * *

Une des entreprises de la nouvelle technique est d'avilir intentionnellement l'adversaire.

L'antisémitisme y contribue. « Le pire est l'abaissement de la dignité humaine chez les persécutés eux-mêmes. Ce n'est pas qu'il y ait dans certains squares des bancs jaunes réservés aux Juifs, c'est qu'on puisse voir des Juifs, de tristes Juifs fatigués assis sur ces bancs. On a vu aussi, dans des familles où le père était juif et la mère aryenne, des enfants arracher à leur mère l'aveu de son adultère pour pouvoir établir qu'ils étaient nés du pur sang aryen, et avaient droit à la vie civile. »¹ Et comment expliquer autrement le succès de ces atroces invitations au suicide adressées aux Juifs dans certains pays ? On n'aura rien vu de plus lamentable que ces Juifs qui ont perdu jusqu'au souvenir du grand Dieu de leurs prophètes, et qui continuent de s'abaisser devant un monde qui les méprise.

On sait que le pape Nicolas I^{er}, en 866, a condamné formellement l'emploi de la torture comme contraire tant à la loi divine qu'à la loi humaine. Sous l'influence des légistes et de l'ancien droit romain elle devait hélas reparaitre. Elle a été terrible, affreusement cruelle, au moyen âge et chez certains peuples de l'antiquité païenne. Mais on ignorait alors l'art d'avilir méthodiquement la personne humaine en mettant en œuvre les ressources conjointes de la psychologie et de la physiologie. Le spectacle des relents des procès de Moscou où des accusés reniaient publiquement les idées pour lesquelles ils avaient vécu et pour lesquelles ils savaient qu'ils allaient mourir, ont étonné le monde entier. C'étaient de belles réussites d'une technique qui, hélas, ne devait pas se perdre.

Il existe d'autres moyens, subtils et nuancés, d'avilir un homme ou un peuple, de s'attaquer à son âme, à ses réserves secrètes, de le

¹ Jacques MARITAIN, *Les Juifs parmi les nations*.

compromettre, de flatter en lui le point le plus bas de son être pour l'asservir, de le réduire au silence, de le mettre hors d'état d'être dangereux. La technique moderne a ici encore, multiplié les ressources.

* * *

Pourtant, l'esprit est plus fort que la technique. Mais il faut qu'il veille. Le pire danger des peuples est de détourner leur espérance de la Colombe lorsqu'elle passe sur les eaux de l'histoire.

*O peuples prisonniers de vos terreurs profondes
et dont l'âme croupit dans le sang de vos morts
O peuples sans écho que nul cri ne révolte
vint-il du plus secret des pierres torturées
O peuples pourrissant sur pied dans votre histoire
et qui ne sentez pas l'odeur vous accuser
O peuples moribonds qui de vos mains crispées
ramenez le passé frileux sur vos regards*

*La Colombe a fondu sur vous de tout son être
lacérant le linceul où vous roule la Voix :
vous grelottez au matin froid de l'espérance
nus, voûlés, l'œil peureux vers la terre, le bras
sur la tête plié pour parer les coups d'aile
car la gifle d'un libre vol vous marquerait
jusqu'au sang, et vous haïssez le sang, ô peuples
blafards comme la face de vos tyrans*

*Mais celle Ombre sur vous qui ravage votre ombre
et transperce vos mots vos mutismes vos murs,
cet oiseau de malheur qui tellement vous hante
que vous n'osez lever les yeux vers le ciel dur,
infléchissant son vol vers le plus bas, caresse
la détresse infinie des proscrits, des captifs,
de ceux que vous taisez de toute votre haine...*

Que les hommes, au contraire, recommencent à lever les yeux sur la divine Colombe, voici qu'ils deviennent forts et légers. Ils brisent la machine des grands inquisiteurs à chemise de couleur. Ils retrouvent le vrai goût du temps, dès qu'ils croient à l'éternité.

Il est clair que les peuples, surtout s'ils sont petits, qui font passer le souci de leurs intérêts économiques avant celui de leur vocation spirituelle, sont d'avance perdus pour l'histoire. « Aucun peuple n'a survécu aux épreuves de l'histoire que parce que, dans la masse ou dans quelques prédestinés, il est resté certain de son cœur et de sa mission quand tout semblait perdu. Et tout était perdu, en effet, sans une telle certitude. Dans un homme qui préfère tout à l'acceptation d'une chose abominable, il y a au moins une secrète confiance naturelle dans le principe de l'être, même s'il ne sait pas son nom, et dans la source de la justice. Mais se résigner, pour des raisons de soi-disant réalisme politique, à l'asservissement d'un pays, c'est conduire ce pays aux grands cimetières de l'histoire parce qu'on ne croit plus à la force de vie qui fait son existence. »¹

Mais croire en l'esprit, ce n'est pas négliger la machine, la technique, la force : C'est vouloir chercher la libération politique de l'homme en s'efforçant constamment de les ployer aux lois de la morale, aux fins de la justice et de l'amour ; c'est refuser de croire que celle libération politique puisse résulter d'un emploi illimité, et sans égard aux lois divines, de la machine, de la technique, de la force.

* * *

Pour ceux qui croient l'Évangile, il n'y a pas un, mais deux problèmes de l'ordre nouveau. Ces deux problèmes sont distincts, mais connexes.

Le premier, le problème de base, est celui de l'ordre spirituel chrétien et de l'entrée dans le royaume impérissable de Dieu. Il nous faut dépouiller le vieil homme, quitter toutes les tyrannies de nos passions, détruire toute la gangrène de nos anciens péchés, purifier notre être jusqu'aux racines et revêtir l'homme nouveau. Cela ne se fait pas par la contrainte de la machine, par l'appareil spécial d'écrasement dont l'homme ressort en bouillie, apte à prendre toutes les formes de servitude que ses maîtres voudront bien lui imposer. Cela se fait par l'amour de l'Esprit saint, qui ne violente pas l'essence humaine, mais qui décape l'âme des souillures profondes, invétérées, vieilles comme Adam, lesquelles se confondent avec elle-même, qui la remplit du divin amour, et qui la rend apte « à pénétrer toutes choses, même les pro-

¹ Jacques MARITAIN.

fondeurs de Dieu » (I Cor., II, 10). Voilà l'ordre vraiment nouveau vraiment libre et sans mensonge du Royaume, inauguré dans le plus pauvre des chrétiens sincères, mais qui règne dans le cœur des saints. Saint Paul y invite tous ceux qui en ont assez d'être païens : « Mais vous, ce n'est pas ainsi que vous avez connu le Christ, si du moins vous l'avez écouté et avez appris en lui — selon que la vérité est en Jésus — à vous dépouiller de votre première vie, du vieil homme corrompu par les convoitises de l'erreur, à vous renouveler dans l'esprit de votre intelligence, et à revêtir l'homme nouveau, celui qui est créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ephés., IV, 20-24). Et encore : « Ne vous mentez pas les uns aux autres, ayant dépouillé le vieil homme avec ses pratiques, et ayant, revêtu le nouveau, qui se rénove dans la connaissance, à l'image de son Créateur » (Col., III, 9-10). Et encore : « Le Seigneur, c'est l'Esprit ; or, où est l'Esprit du Seigneur, est la liberté. Pour nous tous, qui, le visage découvert, réfléchissons [comme un miroir] la gloire du Seigneur, nous sommes transformés, selon la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur, qui est Esprit » (II Cor., III, 17-18). Cet ordre-là est celui du royaume des cieux, déjà présent dans le sein de l'histoire et au milieu des hommes, l'ordre de celle charité dont saint Paul dit qu'elle « ne périra pas ».

* * *

Le second problème est celui de l'ordre temporel chrétien et des formations chrétiennes à la fois culturelles, politiques, sociales, qui périront.

Sur ce point qu'on nous permette de citer de claires, denses et fortes pages récentes de Jacques Marilain¹. Après avoir affirmé que « le problème temporel et spirituel de la réintégration des masses (ouvrières) est le problème central de notre temps » et qu'on n'y apporte « qu'une solution artificielle et illusoire lorsque par la violence, jointe à des améliorations matérielles d'ailleurs bonnes en elles-mêmes mais accomplies en esprit de domination..., on cherche à fabriquer des esclaves heureux », il assure que « le retour des masses en chrétienté ne s'accomplira que par l'amour, je dis l'amour plus fort que la mort, le feu de l'Évangile ».

¹ Confession de foi, 1941.

« Nous ne renoncerons jamais, dit-il, à l'espoir d'une nouvelle chrétienté, d'un nouvel ordre temporel d'inspiration chrétienne. Or, s'il est vrai que les moyens doivent correspondre à la fin, et sont déjà la fin elle-même comme à l'état de voie et de préparation, alors il est clair que pour préparer un ordre social chrétien il faut des moyens chrétiens, c'est-à-dire vrais, c'est-à-dire justes, c'est-à-dire animés, même lorsqu'ils sont par nécessité des moyens durs, d'un véritable esprit d'amour... Rien n'est plus grave et plus scandaleux que de voir, comme nous le voyons depuis quelques années dans certains pays, des moyens iniques et barbares employés par des hommes qui se réclament de l'ordre chrétien et de la civilisation chrétienne. C'est une vérité inscrite dans la nature même des choses que la chrétienté se fera par des moyens chrétiens ou se défera complètement.

« L'état présent des nations oblige à cette constatation que jamais l'esprit n'a été aussi profondément humilié dans le monde. Cependant le pessimisme est toujours, à la fin, dupe de lui-même. Il méconnaît la grande loi qu'on pourrait appeler la loi du double mouvement énergétique de l'histoire. Tandis que l'usure du temps dissipe et dégrade naturellement les choses de ce monde et l'énergie de l'histoire, ou la masse d'activité humaine dont le mouvement de l'histoire dépend, les forces créatrices qui sont le propre de l'esprit et de la liberté, et leur preuve, et qui normalement ont leur point d'application dans l'effort de quelques-uns — voués par là au sacrifice — remontent de plus en plus la qualité de cette énergie. Voilà le travail des fils de Dieu dans l'histoire, voilà le travail des chrétiens, s'ils ne font pas mentir leur nom.

« On ne comprend rien à ce travail si on s'imagine qu'il prétend installer le monde dans un état d'où auraient disparu tout mal et toute injustice ; après quoi, considérant le résultat, il est trop aisé de condamner stupidement le chrétien comme utopiste. Le travail du chrétien est de maintenir et d'augmenter dans le monde la tension interne et le mouvement de lente et douloureuse délivrance dus aux invisibles puissances de vérité et de justice, de bonté, d'amour, en activité dans la masse qui les contrarie ; et ce travail-là ne peut être vain, il donne sûrement son fruit.

« Malheur au monde si les chrétiens s'en détournent, s'ils manquent de faire leur métier, qui est d'élever ici-bas la charge et la tension du spirituel, s'ils écoutent les aveugles conducteurs d'aveugles

qui cherchent dans ce qui va de soi à la dissolution et à la mort, les moyens de l'ordre et du bien. Nous n'avons aucune illusion sur la misère de la nature humaine et la malice du monde. Mais nous n'avons aucune illusion non plus sur l'aveuglement et la malfaisance des pseudo-réalistes qui cultivent et exaltent le mal pour lutter contre le mal, et qui tiennent l'Évangile pour un mythe décoratif qu'on ne saurait prendre au sérieux sans détraquer la machine du monde. Eux-mêmes, en attendant, se chargent bien de ruiner, affoler et désespérer ce malheureux monde.

« Le ferment des pharisiens, contre lequel le Christ nous a mis en garde, représente une tentation permanente pour la conscience religieuse. Sans doute ce ferment ne sera-t-il tout à fait expulsé du monde qu'à la fin de l'histoire. En attendant, dans l'ordre social comme dans l'ordre spirituel, il faut lutter sans répit contre lui. Si grande que puisse être la masse du mal à laquelle prétend s'opposer une masse de pharisaïsme, celle-ci représentera toujours un mal aussi grand, parce que le bien qu'elle lui oppose est un bien qui ne vit pas, mais qui tue, comme la lettre sans l'esprit, et qui laisse Dieu sans ressources dans l'homme.

« Un des enseignements les plus graves que nous apporte l'expérience de la vie, c'est que, en fait, dans le comportement pratique de la plupart, sans l'amour et la bonne volonté, tout ce qui de soi est chose bonne et très bonne, — la science, les progrès techniques, la culture, etc., et même la connaissance des règles morales, et aussi (comme l'ont montré, dans la guerre civile d'Espagne, les sentiments inhumains surgis chez les « croisés » comme chez les « rouges » mais confirmés chez les premiers dans le sanctuaire de l'âme) la foi religieuse elle-même, la foi au Dieu vivant (qui d'elle-même demande l'amour de charité), — tout cela, sans l'amour sert à rendre les hommes plus mauvais et plus malheureux : parce que, sans l'amour et la charité, l'homme tourne à un plus grand mal tout ce qu'il a de meilleur.

« Quand on a compris cela, on ne met plus son espérance ici-bas qu'en la bonne volonté dont parle l'Évangile (il parle de la bonne volonté, non de la bonne velléité), en ces forces obscures d'un peu de bonté vraie qui s'obstinent à faire germer et regermer la vie au plus secret des choses. Il n'y a rien de plus pauvre et de plus caché, rien d'aussi proche de la faiblesse de l'enfance. Et il n'est pas non plus de sagesse plus foncière et plus efficiente que cette simple et tenace

confiance, non dans les moyens de violence, de ruse et de méchanceté qui sont certes capables d'écraser les hommes et de triompher, et qu'un grain de sable toutefois suffit à faire se briser les uns contre les autres ; mais dans les ressources du courage personnel à se donner soi-même, et de la bonne volonté appliquée à accomplir droitement les tâches quotidiennes : parce que, par cette insouciance-là, passe la force de la nature et de l'auteur de la nature ».

CHARLES JOURNET

P. S. — Au moment d'imprimer, nous lisons, dans le Journal de Genève du 1^{er} juillet, la très belle déclaration suivante de l'Eglise nationale protestante de Genève, contre l'antisémitisme :

« Notre Eglise ne peut garder le silence en face d'une *propagande antisémite* qui risque de s'intensifier aussi dans notre propre patrie.

« A l'heure où les Juifs sont ailleurs l'objet de vexations, de spoliations et de persécutions, l'Eglise doit définir sa position spirituelle.

« 1. La prédiction apostolique, en annonçant qu'il n'y a plus en Jésus-Christ ni Juif ni Grec, nous interdit toute distinction au sein du peuple des baptisés. Un Israélite agrégé à l'Eglise chrétienne par sa conversion et son baptême, en est membre au même titre et sur le même pied que tout fidèle.

« 2. La chrétienté a renié l'esprit de son Seigneur chaque fois qu'elle a maltraité ou persécuté les descendants de ceux pour le pardon desquels Jésus a prié son Père. Notre *devoir de justice et de charité* s'étend à tous les hommes nos frères.

« 3. La race d'où sont issues les prophètes et les apôtres et qui est celle de Jésus-Christ a droit à notre respect. Nous avons à son égard une dette de reconnaissance, et si les chrétiens prient Dieu pour la conversion du peuple élu, ils ont aussi à implorer la miséricorde divine en faveur d'Israël persécuté, à sympathiser avec les douleurs qui sont les siennes, à souffrir des injustices dont il est aujourd'hui à nouveau la victime.

« Forts des convictions de notre foi évangélique, nous invitons les membres de nos Eglises à résister à toute tentative d'introduire chez nous les conceptions d'un antisémitisme raciste condamné par l'esprit de notre Maître et par toute notre tradition nourrie des Saintes Ecritures..»

Pour le Bureau de la Compagnie des Pasteurs :

Le modérateur : Auguste LEMAITRE.

La Terre

*Le cœur ne vieillit pas, de la Terre qui maintient
dans l'éther silencieux son attente fidèle,
ses fleurs d'oranger ont leur jeune flamme,
l'anneau de la promesse brille à sa main.
En longues vagues frangées d'or les marées des aurores
à l'ourlet de sa robe déferlent et recommencent,
le croissant blême expire et se renouvelle,
mais ce n'est pas eux que la Terre attend :*

*Elle veille à travers les cycles solennels :
ignorant le bruit des siècles et le doute,
comme à l'aube du monde, son cœur écoute
l'hymne d'Amour jadis chanté pour elle.*

*Les peuples se heurtent, les cités chancellent,
les empires en travail se disloquent et s'écroulent,
passe l'orage de feu, de fumée et de fer,
ce n'est pas la fin encore, elle le sait.
Les croyances étouffent, les puissances désespèrent,
les nations ressuscitent, la foi renaît :
la Terre est une jeune fille aux yeux clairs,
qui se fie à la parole donnée.*

*Elle veille à travers les cycles solennels :
ignorant le bruit des siècles et le doute,
comme à l'aube du monde, son cœur écoute
l'hymne d'Amour jadis chanté pour elle.*

*Parmi les blés luisants comme à l'ombre des fermes,
à l'automne de l'âme comme au bel été,
la mère attend l'enfant, et l'homme la jeune fille,
crédules à l'amour jadis conté.
Les cheveux blanchissent sous le chaume ou le chêne,
les yeux se troublent derrière la vitre et les fleurs,
comme la Terre est patiente, ainsi la race humaine,
dans le cœur obstiné l'espérance demeure.*

*Elle veille à travers les cycles solennels :
ignorant le bruit des siècles et le doute,
comme à l'aube du monde, son cœur écoute
l'hymne d'Amour jadis chanté pour elle.*

*De sa main cerclée d'or par la divine tendresse,
elle enflamme de corolles le flanc gris de la colline,
ses champs reverdissent, ses forêts se couronnent,
tandis que la foi de son cœur persiste ;
et nous, chargés souvent de craintes et de tristesses,
levant les yeux, dans le soir, nous voyons,
malgré les millénaires, sa face colossale,
souriante parmi les constellations.*

*Elle veille à travers les cycles solennels :
ignorant le bruit des siècles et le doute,
comme à l'aube du monde, son cœur écoute
l'hymne d'Amour jadis chanté pour elle.*

G. K. CHESTERTON

*traduit par ****

Une résurrection historique et artistique :

La cathédrale primitive de Milan, d'après les fouilles et les études récentes

La grande attraction de Milan, pour la plupart des gens de notre temps, c'est sans contredit le fameux *Duomo*, la huitième merveille du monde, à en croire la voix publique. Au risque de scandaliser plus d'un lecteur, j'avouerai que jamais je n'ai partagé l'engouement universel pour cette énorme construction, produit de l'art gothique expirant, avec ses piliers massifs et ses innombrables aiguilles de marbre blanc, qui donnent à l'ensemble je ne sais quel air de gigantesque pièce de pâtisserie : jamais je ne me suis senti attiré sous ses voûtes sombres et glacées que pour y jouir du spectacle des rites austères de la liturgie ambrosienne, qui eut de tout temps le don d'exciter en mon âme des sentiments d'émotion religieuse sans égale, si j'en excepte l'impression produite par les liturgies orientales, auxquelles en partie la rattachent ses origines¹. Mais, en fait de basilique, je lui préfère de loin Sant'Ambrogio, avec ses lignes romanes si sévères dans leur simplicité, sa crypte, sa chapelle de San Satiro, et le délicieux recueillement de son parvis. Encore, l'édifice sacré de Milan qui a toujours fait sur moi la plus profonde impression est-il ce San Lo-

¹ Il est incontestable que le rite ambrosien actuel se rattache dans l'ensemble, et de très près, à la liturgie romaine ; mais il a gardé de ses origines nombre de particularités qui dénotent une influence orientale, et qui sans doute firent partie également de la liturgie primitive de Rome, comme d'autres liturgies occidentales, plus tenaces que Rome elle-même à leurs usages particuliers. C'est bien improprement qu'on les a toutes comprises jusqu'ici sous l'appellation générique de « liturgies gallicanes ».

renzo qui, malgré les outrages que le temps et la maladresse des hommes lui ont infligés, me paraissait ce qu'il y avait de plus vénérable et de plus grandiose, parmi tout ce que l'antiquité chrétienne a laissé de vestiges monumentaux dans la métropole lombarde. Aussi, grande fut ma joie et ma satisfaction, en apprenant que M. Mussolini, à l'approche du seizième centenaire de la naissance de saint Ambroise, avait ordonné de dégager et de restaurer entièrement la basilique de la Porta Ticinese, faisant don d'ores et déjà, de la statue d'airain de l'empereur Constantin, destinée à orner le portique aux seize colonnes corinthiennes d'un aspect si imposant.

A défaut de renseignements techniques sur les travaux de restauration dont l'antique édifice a été l'objet au cours des dernières années, j'ai du moins sous les yeux l'élégant et luxueux volume dans lequel Son Eminence le cardinal-archevêque Schuster a condensé, avec une compétence sans pareille, les résultats les plus intéressants des fouilles effectuées à cette occasion¹. Et c'est bien ce que je pensais, ce dont j'avais depuis longtemps le pressentiment : San Lorenzo n'est autre que la basilique primitive de la communauté chrétienne de Milan, du moins à partir de la paix de l'Eglise. C'est elle qu'au IV^e siècle déjà on appelait la *Basilica Velus*, par opposition à la *Basilica Nova* ou *maior*, qui s'élevait au centre de la cité, et servit plus tard de cathédrale sous le vocable de Sainte-Thècle². Même après la construction de celle-ci, la *Basilica Velus* resta long-

¹ Ildefonso Card. SCHUSTER, Arcivescovo di Milano, *Sant'Ambrogio e le più antiche basiliche Milanesi. Note di archeologia cristiana*. Milano MCMXL. Son Eminence a eu le gracieuseté de m'adresser elle-même un exemplaire de l'ouvrage, avec une dédicace rappelant l'époque déjà lointaine où nous vivions côte à côte à Sant'Anselmo sur l'Aventin, et où déjà le futur successeur de saint Ambroise commençait à me traiter en ami, comme il a continué à le faire depuis lors, malgré l'éloignement et la différence de condition.

² C'est saint Ambroise lui-même, dans sa lettre à sa sœur Marcelline sur les événements de 385 (Ep. 20: Migne 16, 994 sq.) qui fait cette distinction de la *Vetus* et de la *Nova*, *hoc est intramurana, quae maior est*. Louis Duchesne est dans l'erreur quand, dans son *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 552, note 3 (Paris, 1907), il émet l'avis qu'il s'agit là de deux cathédrales l'une d'été, l'autre d'hiver, qui s'élevaient au centre de Milan durant le moyen âge : la plus ancienne, selon lui, la *Vetus*, serait la première, Sainte-Thècle, démolie en 1548 ; la *Nova*, celle d'hiver, « qui était toute neuve au temps d'Ambroise ». Il oublie que cette dernière basilique ne fut construite qu'en 836 par l'archevêque Angilbert II. (Cf. le récent article d'E. Cattaneo, *La fondazione di S. Maria Maggiore*, dans l'*Ambrosius* d'octobre 1941, p. 143 s.). L'autre, qu'il croit être la *Vetus*, était précisément la *Nova*, qui existait déjà en 355 au centre de la cité (*intramurana*), tandis que la *Vetus* était située en dehors de l'enceinte primitive. Cette appellation de *Nova* est essen-

temps l'église-mère de la chrétienté milanaise, celle où, encore à l'époque de saint Ambroise, se célébraient les fonctions principales de l'année liturgique, notamment les rites solennels de la semaine sainte et le baptême de Pâques.

Son origine rappelle d'une façon frappante celle du Latran, restée jusqu'à nos jours la cathédrale de Rome. Comme on sait, les *egregiae Lateranorum aedes*¹ étaient devenues, au début du IV^e siècle, la propriété de Fausta, fille de l'empereur Maximien Hercule, et épouse de Constantin. Celui-ci y séjourna quelque temps, après sa victoire sur Maxence au Pont Milvius; puis il en fit don généreusement au pape Miltiade, en ajoutant à un angle des bâtiments déjà existants une superbe basilique destinée à devenir la mère et maîtresse de toutes les églises du monde chrétien. A Milan pareillement, où elle accompagna son impérial époux, l'impératrice Fausta, qui était chrétienne², dut être pour quelque chose dans la cession du splendide édifice octogone de San Lorenzo: car, d'après l'opinion générale, cet édifice constitua d'abord la salle principale du palais³ élevé par Maximien à la *Porta Ticinensis*, près des nouveaux murs de la ville qu'il avait fait construire. Sa situation, tout comme son origine, offrait aussi une curieuse ressemblance avec celle du Latran, lui aussi proche de l'enceinte de la ville, et à l'une de ses portes, lui aussi en dehors et à l'extrémité sud de la cité primitive. Et de même que la donation faite au pape Miltiade avait mis le sceau au premier rescrit impérial promulguant la liberté de conscience, ainsi celle de la Basilique Laurentienne à l'évêque Miroclès aura coïncidé avec l'édit de Milan de février 313, plus explicite-

tiellement relative; c'est ainsi qu'un des plus anciens collèges d'Oxford porte le nom de New College; il ne date que de l'année 1379!

¹ Juvenal. 10, 17.

² Tout du moins donne lieu de le croire: v. TILLEMONT, *Hist. des Empereurs*, t. IV, 130, 224. La pensée m'est venue parfois que la *basilica Faustae*, sur l'identification de laquelle on n'est pas d'accord, mais que mentionne déjà saint Ambroise dans son épître 22 (Migne P. L. 16, 1020), pouvait tenir son nom de la même impératrice. Fausta avait été reçue triomphalement à Milan avec Constantin, avant et après la victoire de celui-ci sur Maxence.

³ D'autres disent des Thermes. S.E. le cardinal Schuster, p. 59, écarte résolument cette supposition, et tient la Laurenziana pour une fondation colossale de Constantin, dans laquelle on a utilisé des fragments d'architecture d'un édifice classique préexistant. En tout cas, il est impossible d'admettre d'une façon absolue la thèse de Kohte (*Die Kirche S. Lorenzo in Mailand*, Berlin 1890), d'après laquelle il s'agirait d'une construction non antérieure au milieu du VI^e siècle, ne datant par conséquent que de l'époque byzantine.

ment encore favorable aux Chrétiens, et qui ordonnait la restitution de leurs biens et édifices précédemment confisqués.

C'est sûrement dans la Basilique majeure que se tint le concile, composé en grande partie d'évêques ariens, qui en 355 condamna saint Athanase, et à l'issue duquel furent exilés les évêques Denys de Milan, Eusèbe de Vercell et Lucifer de Cagliari: mais il est désormais démontré qu'à San Lorenzo se passèrent les scènes émouvantes des années 385 et 386, alors que saint Ambroise, à la suite de son énergique refus de livrer aux Ariens, d'abord la Porziana qu'ils réclamaient, puis la Nova ou Majeure elle-même, se vit obligé de rester confiné jour et nuit dans la *Basilica Vetus*, où son peuple montait la garde, prêt à le défendre contre les menaces de la Cour et les voies de fait des soldats qui assiégeaient l'édifice, empêchant le pontife de retourner le soir à son logis. C'est à cette occasion, et pour occuper ce peuple héroïque pendant de si longues heures, qu'Ambroise introduisit l'usage des hymnes, ainsi que le chant antiphonné des psaumes, à l'imitation des Eglises d'Orient. Or, parmi les témoins de ces événements, et les auditeurs assidus du saint évêque, se trouvait un certain rhéteur Augustin, récemment arrivé d'Afrique, qui, dès lors, se préparait à recevoir le baptême dans le baptistère de ce même San Lorenzo.

Le cardinal Schuster s'étend avec une complaisance marquée sur cet admirable baptistère (aujourd'hui chapelle de Saint-Aquilin) où les fouilles ont remis au jour des restes extrêmement intéressants d'un cycle de mosaïques remontant à l'époque même d'Ambroise, qui ajouta à l'édifice central, ou du moins restaura et embellit ce *Regenerationis sacrarium*, comme le démontrent à l'évidence ces huit distiques « In baptisterii basilica », dont on a contesté bien à tort l'origine ambrosienne¹. C'est merveille de suivre l'éminent auteur relevant l'un après l'autre, dans les écrits de son immortel prédécesseur, les multiples passages qui constituent comme un guide et commentaire mystique de chacune des particularités du vénérable édifice, avec ses murs épais recouverts de marbre et renfermant le *matroneum* où prenaient place les vierges consacrées et les matrones de distinction; avec ses portes à deux battants et ses tours qui semblaient

¹ Cf. entre autres l'ouvrage de F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, Milano*, p. 879. Le cardinal Schuster, non sans raison, voit comme la signature d'Ambroise dans ce vers, autrement assez obscur: *in his regnum est, consiliumque Dei*, rapproché du passage II, c. 6 du *De sacramentis*: « Ergo baptismum consilium Dei est ».

veiller sur sa défense ; avec sa brillante décoration, où l'on voit figurer la théorie des patriarches, des prophètes et des apôtres, alternant avec les images des martyrs particulièrement chers à Ambroise. Rien ne manque à cette reconstitution, ni la salle du *consignatorium*, où les néophytes étaient confirmés au sortir des Fonts, ni la niche avec la mosaïque de la *traditio symboli*, ni même les canaux qui amenaient l'eau au baptistère.

Et ainsi ressuscite à nos regards étonnés l'imposante *Basilica ecclesiae Mediolanensis* du IV^e siècle, celle qui fut le théâtre et le centre de l'activité pastorale d'Ambroise, celle où le samedi saint 387 Augustin descendit dans la piscine sacrée, cet édifice enfin que les siècles ont proclamé l'un des plus admirables, non seulement de l'Italie, mais du monde chrétien tout entier. Déjà au milieu du V^e siècle, l'évêque saint Eusèbe — compositeur, dit-on, de bon nombre des préfaces ambrosiennes — avait tenu à s'y faire enter-
rer. Un demi siècle plus tard, l'évêque-poète Ennodius de Pavie consacre des épigrammes à célébrer la petite église que l'évêque Laurent I^{er} avait construite tout près de la grande basilique, en l'honneur de saint Xyste, et celle de Saint-Hippolyte (d'abord *secretarium*) où ce même évêque fut inhumé. Au VI^e siècle, le gallo-romain Vérán de Cavaillon, avant son élé-
vation à l'épiscopat, eut l'occasion de passer par Milan, au retour d'un voyage à Rome, en compagnie du roi Sigebert. C'était le jour de la fête de saint Laurent ; il y assista dans la merveilleuse basilique qui, dit son biographe, surpasse en beauté presque tous les autres édifices d'Italie : *eiusdem martyris domum mirificam, quae sua pulchritudine universa paene aedificia superat Italiae*¹. L'Anonyme du VIII^e siècle, auteur du rythme *De laudibus Mediolani*, commence sa description des édifices de cette ville, non par le Dôme, mais bien par San Lorenzo :

*Gloriose sacris micat ornata ecclesiis,
Ex quibus alma est Laurenti, intus albaneis
Lapidibus auroque tecta, edita in turribus.*

Aussi le cardinal de Milan est-il pleinement fondé à considérer la vénérable Basilique qu'on vient de restaurer comme l'un des sanctuaires ambrosiens les plus importants, le modèle peut-être qui aura inspiré les architectes de San Vitale de Ravenne et de Sainte-Sophie. Enfin, il n'est pas jusqu'au profane Bædeker qui, dans la dernière édition de son *Ober-*

¹ *Acta Sanctorum* oct. t. VIII, p. 468.

Italien (1928, p. 64), ne se plaise à reconnaître dans la vieille église Laurentienne « l'un des monuments les plus remarquables de l'Italie ».

Il arrive trop souvent que, des centenaires célébrés de nos jours à tout propos, il ne reste d'autre souvenir que celui de cérémonies plus ou moins pompeuses, de banquets, de palabres quelconques, voire d'une simple émission de timbres spéciaux; grâce à une heureuse entente et à une initiative intelligente des autorités civiles et religieuses, le centenaire de la naissance du grand évêque de Milan laissera quelque chose de plus durable et de plus significatif à l'admiration reconnaissante des habitants et des pèlerins de la métropole lombarde: la remise en honneur du plus ancien, du plus grandiose de ses édifices chrétiens, San Lorenzo, le mémorial de l'Edit de 313, le temple par excellence de la paix constantinienne.

Et la Suisse n'y saurait demeurer insensible, une de ses plus belles régions ayant fait partie pendant de longs siècles, et jusqu'en ces temps derniers, du domaine spirituel des successeurs de saint Ambroise.

DOM GERMAIN MORIN

La personnalité poétique et mystique du bienheureux Ramon Llull

Aucune autre peut-être parmi les grandes figures de la vie spirituelle au moyen âge n'a été aussi méconnue que celle du bienheureux Ramon Llull. De pieuses légendes enveloppent le souvenir de la plupart des grandes âmes de ce XIII^e siècle si fertile en valeurs spirituelles. Mais ces légendes ne sont que l'interprétation populaire de ce qui dans la vie des saints dépasse le commun des existences mortelles. Ce ne sont pas elles qui ont contribué à fausser l'image que les siècles ultérieurs se sont formée de Ramon Llull. Les ennemis de la doctrine de l'ardent mystique majorquin et certains faussaires des XIV^e et XV^e siècles lui ont attribué des ouvrages et des manipulations d'alchimiste. C'est ainsi déformé qu'il s'est sauvé de l'oubli. Tel nous le présente encore son enthousiaste premier éditeur, Ives Salzinger (*Opera Omnia*, Mayence, 1721-1742).

C'est le grand mouvement de renaissance spirituelle des terres de langue catalane au cours du XIX^e siècle qui a le plus efficacement contribué à rendre à la figure éblouissante de Maître Ramon sa juste valeur. De nombreux érudits du monde entier se sont ensuite tournés vers lui en ces dernières années. On a étudié surtout sa production latine de théologien et de philosophe. Mais ce n'est pas encore par cet aspect de son œuvre que Llull nous intéresse essentiellement. Ses doctrines et ses méthodes surtout sont loin d'être inattaquables. Et après tout la théologie ne joue dans son ardente personnalité d'apôtre et de mystique qu'un rôle secondaire ; les études théologiques ne sont pour lui qu'un moyen au service du grand rêve auquel il a voué sa vie : la conversion des infidèles ¹.

¹ C'est dans ce dessein que — même au risque d'être considéré comme hérétique — il a entrepris de démontrer la crédibilité des vérités dogmatiques pour des raisons qu'il appelait *nécessaires* (et qui, tout compte fait, n'étaient que celles que nous appelons maintenant « de congruence »), ce qui a permis à ses ennemis (tel l'Inquisiteur Fr. Thomas Eymerich, au XIV^e siècle) de le combattre comme rationaliste. Dans ce même but de démonstration rationnelle du dogme il a composé sa déroutante et presque cabalistique *Ars Magna*. Plus tard, sa connaissance de l'arabe et de la philosophie islamique l'ont porté à s'engager dans la fameuse polémique autour de l'averroïsme.

Certains auteurs ont entrepris récemment ¹ d'exposer sa conception de l'activité missionnaire et d'autres nous ont dit la valeur de son attitude mystique ². Mais il reste toujours à faire connaître l'œuvre littéraire catalane de Ramon Llull, laquelle constitue certainement, à côté de sa mystique, l'essentiel de sa personnalité.

C'est sous cet aspect que nous essayerons de présenter dans ces brèves notes le vrai visage du « Docteur Illuminé », sans avoir pour cela la prétention d'être complet, ni d'épuiser le sujet ³.

* * *

On a pu appeler Ramon Llull le patriarche des lettres catalanes et cela au double titre de poète et de prosateur.

La littérature catalane a ceci de particulier en ses origines médiévales que, contrairement à celle de presque toutes les autres langues du monde, elle a atteint sa plénitude d'abord dans la prose au lieu de l'atteindre dans la poésie. Ce phénomène original a pour cause l'esprit éminemment pratique du génie catalan. Les Catalans sont les Anglais du bassin méditerranéen, a-t-on pu dire avec justice ⁴. Les rois catalans de la Couronne d'Aragon ont tenu de très bonne heure à immortaliser leurs propres faits dans des chroniques qu'ils ont eux-mêmes ou rédigées ou inspirées de très près. Ce qui ne veut pas dire que les tempéraments lyriques n'aient pas abondé de tous temps en Catalogne ⁵. Nous avons donné nous-mêmes dans *Nova et Vetera* une petite étude sur un des plus grands poètes catalans modernes, Joan Maragall ⁶. Mais jusqu'à la fin du XIII^e siècle les poètes catalans appartiennent pleinement à l'école des troubadours provençaux et se servent exclusivement pour leurs œuvres de la langue d'oc.

¹ Dr Bertold ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des R. Lullus* dans « Historisches Jahrbuch », vol. 48, 1928, pp. 586-610 et aussi « Zeitschrift für Kirchengeschichte », Bd. 52, 1933, pp. 226-236.

² Dr J.-H. PROBST, *Lulle, mystique pour l'action*, dans « Estudis Franciscans » Barcelona, vol. 47, fasc. I-II, 1935, pp. 120-130.

³ Ceux de nos lecteurs qui désirent avoir un aperçu d'ensemble de la vie et de l'œuvre de Llull peuvent se référer à l'excellent article *Lulle, Raymond*, du R. P. LONGPRÉ, dans le « Dictionnaire de Théologie Catholique », vol. 9, col. 1072-1141. Sur la poésie de Llull on peut aussi consulter: G.-M. BERTINI, *La poesia di Raimondo Llull*, dans « Vita e Pensiero », Milano, janv. 1934, p. 26 ss. et P. Agusti de MONTCLAR, *Entorn de la poesia de Ramon Llull*, dans « Estudis Franciscans », Barcelona, vol. 46, 1934, p. 459 ss.

⁴ Cf. DENK, *Einführung in die Geschichte der alkatalanischen Literatur*, München, 1893, p. 3.

⁵ On pourrait poursuivre sur le terrain littéraire la comparaison hasardée plus haut entre les Catalans et les Anglais. Les deux littératures nous offrent une pareille richesse de poésie lyrique chez des peuples essentiellement pratiques et commerçants.

⁶ Vid. *Nova et Vetera*, vol. XII, 1937, p. 369. ss.

Ramon Llull, le « scolastique populaire », fut donc le premier en Europe qui se servit de la langue vulgaire pour exposer la philosophie et la théologie. Il le fit dans ses *Començaments de Filosofia*, dans la *Nova Logica* et dans les très caractéristiques *Arbre de sciencia* et *Arbre de Filosofia d'amor* où il essaye généreusement de gagner des victoires intellectuelles « per manera d'amor », au moyen de l'amour, au lieu du froid raisonnement.

En prose, Llull écrivit aussi son grand roman didactique *Blanquerna* où, à côté de données sûrement biographiques, se mêlent les plans et les rêves de l'apôtre, ses idées sociales, la description du monde connu d'après les renseignements des voyageurs et des croisés. Et tout cela exposé avec son imagination éclatante d'enfant des îles du soleil. En prose aussi il écrivit son autre « roman à tiroirs », de portée encyclopédique : *Félià, o llibre de les meravelles del món* et son grand traité de mystique : *Llibre de contemplació*.

Mais Ramon Llull est aussi le premier des poètes catalans. Le premier en date, puisque c'est lui qui ose, pour la première fois, abandonner la variété provençale de la langue d'oc, la seule qui était alors considérée apte à *trouver*. Et un des premiers aussi parmi les anciens par la profondeur de son sentiment, par son effusion lyrique et par son originalité.

Llull a été dans sa jeunesse un troubadour profane. Après sa conversion il devient le troubadour de Jésus-Christ. Il est vrai que tout ce qu'il a écrit en vers n'est pas de la véritable poésie. Pour lui, comme pour son Maître séraphique, saint François d'Assise, la poésie était une façon d'exercer l'apostolat. Il a mis au service du Christ ses connaissances techniques, sa facilité pour la versification et mieux encore, son génie poétique. C'est ce qu'a fait aussi un autre vrai poète Jacopone da Todi. Tous deux ont voulu faire arriver jusqu'au peuple certaines doctrines en les lui faisant apprendre par cœur, sous forme rimée s'accompagnant de musique « comme on fait à l'Eglise pour la récitation des Psaumes ». Ainsi quelques-unes des poésies lulliennes ne sont que des exposés didactiques.

Et pourtant notre bienheureux majorquin est de beaucoup le plus authentique tempérament de poète qui ait fleuri dans les littératures romanes avant Dante Alighieri. Nous trouvons de vrais bijoux parmi ses œuvres rimées. Et si ceux-ci ne suffisaient pas à faire de lui un grand poète, nous possédons encore cet admirable bréviaire mystique, en prose — inséré dans la dernière partie de son « *Blanquerna* », — le *Llibre d'Amic et Amat*, le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* qui est de la pure poésie et un des trésors de la mystique de tous les âges.

La poésie moderne, qui se tourne vers Dieu, la poésie qui suit les traces fécondes d'un Paul Claudel, par exemple, ne peut manquer d'aimer dans Ramon Llull le mystique d'activité d'apôtre et le lyrique puissant.

* * *

Ramon Llull est né en 1235, à Majorque, cinq années seulement après que les Catalans, conduits par leur grand roi Jacques I^{er} le Conquérant, ont repris l'île aux Sarrasins et il est mort, par suite de son martyre en terre d'infidèles, en 1316. Sa vie ardente et mouvementée est ainsi remplie de toutes les inquiétudes spirituelles de cette époque agitée qui a fait naître la *Divine Comédie*. Le père du Bienheureux, était un des chevaliers barcelonais qui ont pris part à la conquête de Majorque et qui se sont ensuite établis dans le pays. Lui-même a passé les 30 premières années de sa vie dans la mollesse de la vie de cour, comme sénéchal du jeune Jacques II, roi de Majorque. Sa conversion, marquée par ces visions miraculeuses dont la spiritualité du XIII^e siècle nous offre tant d'exemples, présente un parallélisme saisissant avec celle du Séraphique Poverello d'Ombrie. Aussi Llull devait-il rester attaché à l'école franciscaine pendant toute sa vie.

Une seule idée a dominé toutes les pensées de notre poète à partir de sa conversion et a inspiré tous ses actes : l'amour de Dieu. Et cet amour a toute de suite pris en lui, à côté des formes mystiques, le vêtement ardent de la vocation apostolique et de l'ambition missionnaire. Né dans un pays de conquête récente où vivaient encore des milliers de Musulmans, sujet de ces grands rois catalans qui exerçaient un véritable empire sur toute la Méditerranée, il voyait continuellement affluer dans tous les ports du pays, à Majorque comme sur le continent, les bateaux qui venaient des pays du Levant ou de l'Afrique du Nord, pleins de récits de merveilleux voyages, et de la renommée de tant de beaux pays qui vivaient encore dans l'ignorance de la foi du Christ. Il a été ainsi saisi du désir d'apporter à tous ces hommes la bonne nouvelle et de verser, si besoin, son sang en témoignage.

Pendant dix ans, après sa conversion, il s'est préparé au travail. Il a appris le latin, la théologie, l'arabe et la philosophie islamique. Après ce temps de préparation, il a renoncé au monde, à sa femme et à ses enfants. Il a vendu tous ses biens, sauf ceux qui étaient indispensables au soutien de sa famille. Il a pris un grossier habit de bure et il s'est retiré dans un solitaire ermitage. Là, nous dit-il, il a reçu l'illumination surnaturelle qui lui a fait bâtir son système et qui l'a encouragé à poursuivre son travail.

Bientôt, sur ces côtes abruptes et admirablement belles de Majorques, à Miramar, il a bâti un monastère où des Frères Mineurs devaient, par l'étude approfondie de l'Islam, se préparer à suivre les voies qu'allait tracer l'apôtre. Le Pape Jean XXI, à Viterbe, le 20 octobre 1276, a approuvé la fondation de Miramar. Sa tâche dans son pays était finie. Il était temps pour lui de partir, de fendre à son tour les eaux bleues de la Méditerranée, à la poursuite de son idéal.

A partir de ce moment, il était alors âgé d'environ quarante ans, sa vie acquiert un rythme vertigineux. On le rencontre partout : dans les universités de Montpellier et de Paris ; aux cours de Jacques II de Catalogne, de Philippe le Bel de France, de tous les papes qui se sont succédé en ces années qui précédèrent le transfert du Saint-Siège à Avignon ; dans les républiques de Gênes, de Pise et de Venise ; chez le Grand Maître des Templiers, Jacques du Molay ; auprès de son grand compatriote Raymond de Penyafort ; aux chapitres généraux des ordres dominicain et franciscain, finalement au Concile de Vienne de 1311. Il est partout où il croit pouvoir — où il devrait — trouver des appuis pour ses projets missionnaires. Il insiste, il presse, il importune. Ses armes sont la prédication, l'exemple, les pétitions, les plaintes, les invectives et même les apostrophes les plus violentes, auxquelles n'échappent même pas les plus hautes hiérarchies. Il gagne des amis et il se fait des ennemis. Il essuie auprès du pape Boniface VIII et auprès du roi de France Philippe le Bel deux cuisants échecs qui lui inspireront dans sa tristesse profonde ses deux plus belles poésies lyriques, le *Desconhort* (« Désolation ») et le *Cant de Ramon*.

Son activité fiévreuse est une seule fois interrompue, à Gênes, au moment où il va s'embarquer pour la première fois pour les pays musulmans, par une terrible crise spirituelle qui se traduit par des doutes amers sur sa vocation ; il hésite aussi entre l'habit de saint François, qu'il a pris, et celui de saint Dominique et entre les deux différentes tendances que représentent ces deux ordres dans l'exposition des vérités éternelles. Mais il ressort fortifié de ces doutes et de ces tristesses. Seul, à 60 ans, il part pour la Tunisie. Il prêche, il discute avec les docteurs de l'Islam, il est emprisonné, sa peine commuée en expulsion grâce à l'intervention des consuls et de marchands catalans et génois. Il va à Chypre, en Terre Sainte, jusqu'en Arménie. Il revient en Europe, repart encore pour l'Afrique, souffre de nouvelles vexations à Bougie, revient à Tunis déguisé ; il est expulsé de nouveau, et son bateau fait naufrage. Au milieu de cette activité, il trouve encore le temps d'écrire des ouvrages sans nombre, en latin, en

catalan, en arabe. Il recopia à Pise et à Gênes les livres qu'il a perdus dans son naufrage. Un premier catalogue de ses ouvrages composé par Thomas Le Myésier, chanoine d'Arras, en 1309 ou 1310, comprend déjà 155 titres et il écrira encore plus tard jusqu'à une trentaine d'opuscules. Vers la fin de sa vie, il trouve des protections puissantes: Jacques II et Frédéric de Sicile veulent l'aider. Une dernière fois il vient fouler le sol natal en 1314; et toute la population lui fait des adieux émus et solennels lorsqu'il s'embarque encore pour la Barbarie. Ce sera sette fois pour y trouver le martyr: roué de coups, lapidé par la foule, il est emmené par des commerçants génois sur leur bateau et il expire à la vue des côtes paisibles et ensoleillées de son île de Majorque.

* * *

Sous deux aspects la figure du bienheureux martyr est vraiment originale et son apport au trésor de la tradition catholique a une grande valeur. C'est d'un côté la conception toute moderne qu'il a de l'activité missionnaire. Ses idées (exposées dans de nombreux ouvrages et surtout dans son adresse au Concile de Vienne de 1311) sur l'organisation des missions, sur la préparation des missionnaires, sur la tactique à suivre selon les différents clans des infidèles et selon les circonstances, sa préoccupation étendue à tous les peuples païens de la terre, sa méfiance à l'égard de l'efficacité spirituelle des Croisades, sa croyance dans la bonne foi des non-catholiques font de lui un grand précurseur de saint François Xavier et de la moderne Congrégation *De Propaganda Fide*.

L'autre aspect essentiel de la personnalité de Maître Ramon est sa mysticité. Sa pratique ascétique est tout à fait normale: pour méditer et contempler, il ne s'écarte pas de la pratique ordinaire des Frères Mineurs à son époque. En revanche, la manière dont il suivit les voies contemplative, illuminative et unitive est plus personnelle. Il tenait les lignes principales de sa mystique de l'illumination, de l'intuition, mais il renforça son attitude par le contact avec les formes de la tradition, qu'elle passât par la Grèce, par l'Islam ou par la patristique chrétienne, qu'elle fut savante ou populaire¹.

L'apôtre catalan précède de presque trois siècles les grands mystiques espagnols du XVI^e siècle, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse de Jésus, etc. Mais il est moins spécialement psychologue qu'eux, il ne s'attarde pas

¹ Cf. PROBST, *Llull, mystique pour l'action* dans « *Estudis Franciscans* », Barcelone, vol. 47, 1935, pp. 120 ss.

à l'analyse intérieure minutieuse. Cela tient surtout à ce que Ramon Llull est essentiellement un homme du moyen âge, en qui se réalise d'une façon parfaite la définition que Jacques Maritain nous donne de l'homme médiéval¹. Llull a vécu, comme tous les grands mystiques, les états intérieurs, les épreuves, les nuits de l'âme entrée dans cette voie. Mais il n'a pas jugé utile d'en parler. Dans sa réponse aux initiatives divines, il avance d'un mouvement simple, direct, insoucieux des prises de conscience réflexe, d'un mouvement naïf, comme dit Maritain.

Pour Llull toutes les choses n'ont d'autre raison d'être, d'autre existence même, que celle qu'elles tiennent de l'Etre divin. Jésus est tout pour lui: intelligence, mémoire et amour. L'effort du mystique est de concevoir l'unité parfaite avec l'Aimé. Pour s'unir à l'Aimé il a un désir ardent de souffrir. Les souffrances, les travaux, les langueurs, ce sont les seuls moyens qui lui permettent de tendre vers l'Aimé: « Si tu ne supportais pas des travaux par amour, avec quoi aimerais-tu ton Aimé ? » lui répond l'« oiseau qui chante d'amour » dans le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*. Il doit avoir niché sous un toit franciscain cet oiseau qui proclame ainsi la nécessité de la souffrance². Les pleurs du Majorquain ont la même origine que ceux de saint François: le désamour envers l'Amour; pleurs et gémissements du pécheur qui sont l'annonce du saint.

Cette idée de l'amour, de l'amour du Christ qui exige de lui, le pécheur converti, une juste correspondance, remplit toute la vie de Llull. Souvent de ses poésies on ne retient que ceci: qu'il fut pécheur et que Dieu l'a converti pour qu'il L'aimât. La présence constante dans Llull de l'idée de rétribution qu'il doit à Dieu introduit dans sa mystique une attitude singulièrement *active*. C'est cette dette d'amour qui impose à Llull une double tâche: non seulement celle de vaincre le péché dans son intérieur, mais aussi celle de rendre à Dieu les innombrables infidèles, dont il se constituera le « procureur ». Il *doit* à Dieu la conversion des infidèles, même au prix de son sang et de sa vie s'il est nécessaire. En plus de quoi, mourir pour l'Aimé est la suprême aspiration du converti: rendre à Dieu la vie qu'Il lui a donnée.

L'ardeur affective de Llull se manifeste par une action constante. Nous l'avons vu en résumant sa vie d'action vertigineuse. Beaucoup plus que dans les grands mystiques espagnols, l'amour mystique du Christ

¹ Cf. MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 21 et 22.

² Vid. J.-S. PONS, *Réflexions sur le « Livre d'Amic »*, dans « Bulletin Hispanique », 1933, p. 29 ss.

se traduit chez Llull par une activité pratique. Ce en quoi Llull manifeste essentiellement un des traits caractéristiques du peuple catalan. L'immense synthèse de l'art de la contemplation, que Llull expose dans son *Llibre de Contemplació*, a donc un but surtout pratique, puisqu'elle tend à former des apôtres, embrasés d'amour au point d'aller enseigner la sainte Foi aux infidèles et à faire le sacrifice de leur vie. Plus qu'aucun autre des mystiques Llull a droit au titre de *Maître* puisqu'il enseigne, puisqu'il propose aux hommes de son temps, jusqu'aux plus hautes hiérarchies ecclésiastiques, une ligne de conduite. De tous les ouvrages de Llull, seul le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* est une pure effusion de l'âme, comme peuvent l'être les poèmes de saint Jean de la Croix. Dans tous les autres, même dans ses poésies de la plus haute envolée lyrique, Llull n'oublie pas que « la poésie est aussi une manière d'exercer l'aspotolat ».

Il serait très intéressant d'établir un parallèle entre la mystique du maître majorquin et celle du « prince de la théologie contemplative », saint Bonaventure. On ne manquerait pas de remarquer à côté d'un profond parallélisme de doctrine, dérivant du fait que les deux docteurs ont adhéré à la grande tradition augustinienne et que tous les deux sont des fils spirituels de saint François d'Assise, quelques différences d'attitude. D'autres, plus qualifiés que nous, pourraient le faire.

* * *

Il ne nous reste, après cette trop rapide analyse de la personnalité du mystique — pour ne pas dépasser les limites restreintes de ce petit travail — que d'examiner aussi brièvement quelle a été la traduction poétique que Llull nous a donnée de sa vie spirituelle. Le plus beau joyau de poésie que nous ait laissé la plume de notre Bienheureux est le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, auquel nous avons déjà plusieurs fois fait allusion. Il existe de cette œuvre plusieurs traductions françaises, dont la dernière en date — celle de M. Etchegoyen¹ — est excellente. Aussi parmi les quelques morceaux de Llull que nous avons traduits, ne donnons-nous aucun verset de ce beau poème en prose. Nous nous en servons pourtant pour illustrer les considérations qui suivent sur les thèmes essentiels de la poésie lulienne.

Le premier de ces thèmes, le point de départ, pour ainsi dire, de toute la poésie de Ramon Llull, comme de toute sa vie spirituelle, est sa conver-

¹ Publiée, quoique de façon malheureusement fragmentaire, dans les *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de l'Ecole française de Rome, XXXVIII^e année, 1920, pp. 197-211.

sion. Dans presque tous ses poèmes, il se plaît à nous rappeler la douce exigence du Sauveur, qui a voulu le convertir pour qu'il aimât Dieu. Mais ce que Llull nous découvre du monde de ses sentiments, de la vie dans le « château intérieur » n'est pas très complexe. Nous avons déjà vu ce que dit Jacques Maritain à propos de ce phénomène commun à tous les esprits du moyen âge. Le processus de son évolution progressive vers l'amitié du Christ, les interventions surnaturelles qui ont déterminé sa conversion, Llull ne nous les révèle pas. Il fait seulement allusion aux cinq miraculeuses apparitions du Christ crucifié qui l'ont tiré de la torpeur de la vie mondaine et l'ont fait entrer dans la voie de la sainteté. Mais il ne met pas de complaisance à nous décrire les détails de ces apparitions. En ceci, comme en tout ce qui concerne les opérations de son esprit, il ne s'arrête pas en chemin, il va droit aux résultats :

*Jésus vint à moi crucifié,
Voulut que Dieu fut de moi aimé.*

ou bien

*Il plut à Jésus-Christ par sa grande piété
de se présenter à moi cinq fois crucifié
à fin que je m'en souvinsse et que j'en fusse énamouré.*

L'amour de Dieu devient, après la conversion, le moteur essentiel de sa vie. L'amour, don gratuit de Dieu, mais qui exige une juste correspondance : le don total de l'Ami à son divin Aimé. Là non plus le poète ne s'extériorise pas sur les procédés mystiques de son union avec l'Aimé. Ce n'est que dans le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* qu'il nous découvre un peu de l'essence de cet amour : « Mon Aimé est un, et en son unité s'unissent en un seul vouloir mes pensées et mes amours ». Et encore : « Amour est ébullition d'audace et de crainte par ferveur ; et amour est volonté finale de désirer son Aimé... » Et, parmi tant d'autres, cette formule saisissante : « On demanda à l'Ami ce qu'était le bonheur. Il répondit : — C'est le malheur supporté par amour »¹.

L'amour de Dieu fournit naturellement le sujet central des œuvres de notre poète. Il s'y manifeste sous toutes les formes qu'il prenait dans sa vie mystique : purement contemplative dans le *Livre de l'Ami*, active dans la plupart des autres poèmes, tendre et ardente à la fois, à la façon fran-

¹ *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, versets 306, 170 et 65.

ciscaine, comme lorsqu'il contemple le Sauveur dans sa pauvre enfance et qu'il voudrait être avec Lui, jouer avec Lui.

Ce tendre amour pour le Sauveur se déverse ensuite nécessairement sur la Vierge Marie. C'est à elle que Ramon Llull, l'ancien troubadour de l'amour profane, adressera désormais ses stances, tout à fait dans le style des troubadours (ainsi le petit poème qui commence *A vous dame Vierge Sainte Marie*). Et puis, porté par son amour, il médite sur les douleurs de la Vierge et il identifie sa souffrance à celle de la Mère de Dieu, jusqu'à préférer son admirable *Plainte* de sainte Marie pendant la Passion de Jésus. Aussi la ferveur avec laquelle il chante les deux attributs de Marie, sa virginité et sa divine maternité, l'amène presque à avoir l'intuition du privilège de l'Immaculée Conception.

A ces trois thèmes essentiels que nous venons rapidement de passer en revue, la lyrique lullienne en ajoute d'autres. Le plus remarquable est le sentiment de la nature, qu'il tient de saint François d'Assise. De ce sentiment inconnu au moyen âge il fait un des éléments habituels de la poésie longtemps avant Pétrarque¹. Et il a inauguré ainsi la profonde influence franciscaine dans la littérature catalane, influence qui s'est exercée jusqu'à nos jours.

L'ardeur avec laquelle il s'attache à sa « généreuse chimère » apostolique et missionnaire et sa tristesse de voir que le monde chrétien se refuse à l'action généreuse qu'il lui proposait, ont éveillé aussi dans l'âme de Ramon Llull le besoin d'expression poétique. Ses projets et ses espoirs se contiennent, entre autres poèmes, dans celui du *Concili*, adressé au Pape et aux Pères du Concile de Vienne.

La désolation qu'ont produit dans son âme les échecs qu'il a essuyés auprès de Philippe le Bel à Paris et de Boniface VIII à Rome et à Anagni, lui a inspiré le *Cant de Ramon* et le *Desconhort*. Du fond de sa tristesse et de sa douleur il élève une plainte. On a reproché à Maître Ramon en ces moments douloureux un affaissement moral, une mélancolie inquiète et un ton de plainte et de mécontentement. Mais en réalité son chant, au milieu de la désolation, est déjà un symptôme de relèvement, c'est une victoire sur le trouble et il marque le retour de la force. Justement après ces tristesses de Rome et de Paris — nous l'avons déjà fait remarquer —

¹ Vid. PROBST, *Le Sentiment de la nature chez Ramon Llull* dans « *Estudis Franciscans* », vol. 48, 1936, p. 234 ss. Nous ne nous étendons pas davantage sur ce point. Malheureusement dans les quelques poèmes dont nous donnons la traduction, cet aspect de la personnalité littéraire de Llull ne se manifeste point.

commence la période la plus tourmentée et la plus courageuse de sa vie, alors qu'il a déjà 60 ans !

Dans ces poèmes Llull critique, il se plaint, il invective même. Mais c'est justement au milieu de ses plaintes les plus amères, dans le *Cant de Ramon* qu'il a jeté ce vers admirable, le plus beau qu'il ait jamais prononcé :

Vull morir en pèlag d'amor.

« Je veux mourir en lac d'amour », suprême expression poétique de l'ardente vie spirituelle du Bienheureux. « Le mystique est condamné à une mort d'amour » et il souffre pendant sa vie de n'avoir pas assez d'amour dans son âme : « — Toi, qui emplis le soleil de splendeur, emplis mon cœur d'amour ! » supplie l'Ami lullien à son divin Aimé¹. Et il s'attire la magnifique, la consolante réponse : « — Sans un amour accompli, tes yeux ne seraient pas en pleurs et tu ne serais pas venu en ce lieu pour voir ton Aimé ».

Nous allons donner le texte et la traduction de trois poèmes de ce grand chrétien.

A vós Dona Verge Santa Maria²

A vous, Dame Vierge Sainte Marie,
je donne mon vouloir, qui veut s'énamourer
de vous si fortement que hors vous il ne voudrait
aucune chose désirer ni aimer.

Car ce vouloir a préférence
sur tout autre qui ne soit
de vous aimer, vous qui êtes Mère d'amour ;
qui ne vous aime pas, de rien ne s'énamoure.

Puisque mon vouloir veut vous être vassal,
je vous donne aussi ma mémoire et mon savoir ;
car sans la volonté, Dame, qu'en ferais-je ?
Et vous, Dame, s'il vous plaît, faites que vos clercs

¹ Livre de l'Ami et de l'Aimé, verset 6.

² Nous avons traduit les quelques poèmes suivants le plus littéralement possible, sans aucun souci de la forme métrique française. Si quelques rimes se sont toutefois conservées dans notre version, cela est dû seulement à l'étroite parenté des deux langues.

Ce premier petit poème, tout à fait selon la manière des troubadours, se trouve dans le roman *Blanquerna* composé à Montpellier, vers 1284.

se souviennent, entendent et aiment;
 qu'ils partent en Syrie¹
 prêcher et convertir les infidèles
 et qu'ils pacifient les Chrétiens.

Maint homme se vante qu'il mourrait
 pour votre Fils, si l'occasion venait;
 mais il y en a peu qui aillent Le prêcher
 aux infidèles, car mort les fait douter.

A vós, Dona Verge Santa Maria,
 dó mon voler qui es vol enamorar
 de vós tan fort, que sans vós no volria
 en nulla re desirar ni amar;
 car tot voler ha melloria
 sobre tot altre qui no sia
 volent en vós, qui és maire d'amor,
 qui vós no vol no ha d'on s'enamor.

Pus mon voler vol vostra senyoria,
 lo meu membrar e el saber vos vull dar;
 car sens voler, Dona, jo què els faria?
 E vós, Dona, si us plai, façats membrar,
 entendre, amar, a clerecia,
 per ço que vagen en Suria
 los infeels convertir, priecar,
 e els crestians facen pacificar.

Mant home se vana que morria
 pel vostre Fill, si lloc venia;
 mas paucs son cells qui el vagen preïcar
 als infeels, car mort los fai dubtar.

Cant de Ramon²

Je suis créé et l'être m'est donné
 pour servir Dieu et l'honorer
 et suis tombé en maint péché
 et en l'ire de Dieu me suis placé.
 Jésus vint à moi crucifié
 voulut que Dieu fut de moi aimé.

¹ Terre Sainte.

² Composé à Paris en 1299.

Matin j'allai quérir pardon
à Dieu et je pris confession
avec douleur et contrition.
De charité, d'oraison,
d'espérance, de dévotion
Dieu m'a donné conservation.

Le monastère de Miramar
j'ai fait donner aux Frères Mineurs
qui iront prêcher aux Sarrasins.
Entre la vigne et le fenouil
amour me prit, me fit aimer Dieu,
entre soupirs et pleurs rester.

Dieu Père, Fils et Saint-Esprit
de qui est Sainte Trinité
j'ai essayé de démontrer¹.
Dieu le Fils, du ciel est descendu,
du sein d'une Vierge Il est né,
Dieu et homme, Christ appelé.

Le monde était en damnation
pour son salut souffrit passion
Jésus qui fit la création.
Jésus monta au ciel sur les nuées
Il viendra juger mauvais et bons,
vains seront pleurs pour quérir pardon.

Un nouveau savoir j'ai trouvé
par lequel on peut connaître la vérité
et détruire la fausseté².
Les Sarrasins seront baptisés,
les Tartares, les Juifs et maints aliénés
par le savoir que Dieu m'a donné.

¹ Allusion à sa tentative de démonstration rationnelle des vérités dogmatiques (voir plus haut).

² Son *Ars Magna*, inspirée de l'idée ci-dessus, et à laquelle il attribuait une force de conviction irrésistible vis-à-vis des infidèles.

J'ai pris la croix ; donné mon amour
à la Dame des pécheurs,
pour que d'elle m'advienne grand secours.
Mon cœur est une demeure d'amour
et mes yeux fontaines de pleurs
je suis partagé entre joie et douleur.

Suis homme vieux, pauvre et méprisé,
n'ai aucune aide d'homme né
ai entrepris trop grande tâche.
Du monde j'ai beaucoup demandé,
maint bon exemple j'ai donné :
je suis peu connu et aimé.

Je veux mourir en lac d'amour.
Si grand qu'il soit, je n'ai pas peur
d'un mauvais prince et d'un mauvais pasteur.
Tous les jours je considère le déshonneur
que font à Dieu les grands seigneurs
qui mettent le monde en erreur.

Je prie Dieu d'envoyer des messagers
dévoués, savants et véridiques
pour faire connaître que Dieu homme est,
qu'en une Vierge Il s'est incarné
et tous les saints à elle Il a soumis.
Je prie Dieu qu'à l'enfer je ne sois pas mis.

Louange et honneur au plus grand Seigneur
auquel j'ai donné mon amour
pour que de Lui il reçoive splendeur.
Je ne suis pas digne de faire honneur
à Dieu, tellement je suis pécheur,
et de livres je suis troubadour.

Où que j'aïlle, j'essaye de faire grand bien
mais à la fin jamais je n'y peux rien,
ce dont je conçois ire et regret.

Avec contrition et pleurs
je veux tant à Dieu crier merci
qu'Il daigne mes livres exalter.

Que Dieu me donne sainteté,
vie, santé, joie et liberté
et me garde du mal et du péché.
A Dieu je me suis recommandé:
mauvais esprit et homme courroucé
n'aient point puissance sur moi.

Que Dieu commande aux cieux et aux éléments
aux plantes et à tous les être vivants
qu'ils ne me fassent mal ni tourments.
Que Dieu me donne compagnons savants,
dévoués, loyaux, humbles, Le craignant,
pour L'honorer bien dignement.

Són creat e ésser m'és dat
a servir Déu que fos honrat,
e son caüt en mant pecat
e en ira de Déu fui pausat.
Jesus me venc crucifiat,
volc que Déus fos per mi amat.

Matí ané querre perdó
a Déu, e pris confessió
ab dolor e contrició.
De caritat, oració,
esperança, devoció,
Déus me fé conservació.

Lo monestir de Miramar
fiu a frares Menors donar
per sarraïns a preïcar.
Enfre la vinya e el fenollar
amor me pres, fé'm Déus amar,
entre sospirs e plors estar.

Déus Paire, Fill, Déus espirat
de qui és Santa Trinitat
tracté com fossen demonstrat.
Déus Fill, del cel és devallat,
de una Verge esta nat,
Déu e home, Crist apellat.

Lon món era en damnació;
morí per dar salvació

Jesús, per qui el món creat fo.
Jesús pujà al cel sobre el tro,
venrà a jutjar li mal e el bo:
no valran plors querre perdó.

Novell saber hai atrobat,
pot-n'hom conèixer veritat
e destruir la falsetat:
sarraïns seran batejat,
tartres, jueus e mant orat,
per lo saber que Déus m'ha dat.

Pres hai la crots, tramet amors
a la Dona de pecadors
que d'ella m'aport gran socors.
Mon cor està casa d'amors
e mos ulls fontanes de plors
Entre gauig estaig e dolors.

Sóm hom vell, paubre, menyspreat,
no hai ajuda d'home nat
e hai trop gran fait emperat.
Gran res hai del mon cercat,
mant bon eximpli hai donat:
poc son conegut e amat.

Vull morir en pèlag d'amor.
Per ésser gran no n'hai paor
de mal princep ne mal pastor.
Tots jorns consir la deshonor
que fan a Déu li gran senyor
qui meten lo mon en error.

Prec Déus trameta misatgés
devots, scients e verdaders
a conèixer que Déus home és.
La Verge on Déu hom se fes
e tots los sants d'ella sotsmès
prec que en infern no sia mès.

Llaus, honor al major Senyor
al qual tramet la mia amor
que d'ell reeba resplendor.
No son digne de far honor
a Déu, tan fort són pecador,
e són de llibres trobador.

On que vage cuit gran bé far,
e a la fi res no hi puc far,
per què n'hai ira e pesar.
Ab contrició e plorar
vull tant a Déu mercè clamar
que mos llibres vulla exalçar.

Santedat, vida, sanitat,
 gauig, me do Déus e llibertat,
 e guard-me de mal e pecat.
 A Déu me són tot comanat:
 mal esperit ne hom irat
 no hagen en mi potestat.

Man Déus als cels e als elements,
 plantes e totes res vivents
 que no em facen mal ni turments.
 Do'm Déus companyons coneixents,
 devots, lleilals, humils, tements,
 a procurar sos honraments.

*« Laus et honor essentiae Dei et divinis personis et dignitatibus earum.
 Et recordemur Iesum Nazarenum et Mariam Virginem matrem eius. »*

Fragment de la « Medicina de Pecat » ¹

.....
 Parce que je Vous adore et Vous réclame
 et puisque par Votre grâce j'aime tant
 votre vue, qu'il me soit donné de Vous voir;
 et puisque si grands dons Vous donnez gracieusement,
 j'ai en Votre don grande espérance
 et de lui tous les jours j'ai souvenance.

Jésus, Seigneur, ah, si j'étais
 dans ce temps-là où Vous êtes né
 et Vous voyais enfant tout petit
 votre chair nue sur un triste lit,
 pauvre de draps, plein de bonté !
 Ah ! comme je serais énamouré
 de Vous voir, tenir toucher
 et abandonner tout orgueil
 en voyant le roi du ciel et du soleil
 gisant sur un pauvre petit lit !
 Ah, qui eût pu être en ce temps nourri
 lorsque Jésus était enfant petit,

¹ Long poème didactico-moral de quelques six mille vers. Composé à Majorque en 1300. Le morceau que nous avons choisi, plein de tendresse et de suavité, appartient à la dernière partie du poème: *D'oracio de temps*.

et tous les jours avec Lui aller
 avec Lui rester, avec Lui jouer !
 Ah, quelle joie ce serait, quel plaisir !
 Ah, qui voudrait avoir rien de plus ?
 Et quand Jésus à l'âge fut parvenu,
 qu'on eût pu le servir à son gré !
 Et quand Il fut pris et lié,
 qu'on eût pu être son compagnon
 dans toute Sa dure passion
 et Sa dure mort ! Nulle joie
 plus grande que celle qu'on aurait pu avoir !

Perquè vos aor e us reclam,
 e per mercè, pus que tant am
 vostre veser, sia'm donat ;
 e car grans dons donats de grat
 hai en lo do gran esperança
 e d'ell tots jorns n'hai remembrança.

Jesucrist, Sènyer, ah, si fos
 en aquell temps que nasqués vós
 e vos vesés infant petit,
 vostres carns nues e poc lilit,
 pobre de draps, ple de bontat !
 Ah, con fôra enamorat
 en vos veser, tenir, tocar
 e contra ergull contrastar,
 veent lo rei del cel e el tro
 jaer en paubre liliteló !
 Ah, qui fos en cell temps nuirit
 que Jesus fo infant petit,

e com tots jorns ab ell anàs,
 ab ell estés, ab ell jugàs !
 Ah, con fora gauig de plaer !
 Ah, qui volgra als mais haver !
 E quan Jesús hac sa etat,
 que hom lo servis a son grat !
 E quan fo lliat e pres,
 que hom son companyó estés
 en tota la greu passió
 e en la greu mort ! Anc gauig no fo
 major que cell que hom pogra haver !

RAMON SUGRANYES DE FRANCH

Notes sur la nouvelle poésie française

Pierre Jean Jouve — Patrice de la Tour du Pin —
Pierre Emmanuel.

L'année 1941 et, déjà, l'année 1942 — celle du cinquantenaire de la mort de Rimbaud et celle du centenaire de la naissance de Mallarmé — ont été marquées en France par la parution de créations poétiques d'une singulière richesse. Ce retour au lyrisme serait-il un signe des temps ? Ramuz l'affirme ; il soutient que ce qu'aujourd'hui nous défendons en Occident, c'est la poésie et « le droit à la poésie », c'est-à-dire, par delà les dogmes et les lois, un principe plus universel encore : « un certain sens du *sacré* qui est ce que l'Occident a connu de plus précieux, une certaine attitude de respect devant l'existence, par quoi il faut entendre tout ce qui existe, soi-même et le monde autour de soi, les mystères qui nous entourent, le mystère de la mort, celui de la naissance (qui n'en est pas pour certains hommes), une certaine vénération devant la vie, un certain amour... »

S'il est vrai que toute poésie est connivence, compassion, « communication entre ceux qui sont lourds d'une même connaissance » (et ne faudrait-il pas ajouter : entre ceux qui sont patients d'une même douleur, mais réunis dans une même expectation ?) ne nous étonnons pas de voir s'élever, parmi l'audience d'une sympathie inaccoutumée, le chant grave qu'entonnent de jeunes voix, étranges et familières. Et si vous demandez : A quoi bon des poètes au temps d'affliction ? nous ne répondrons pas seulement avec Hölderlin, que les aèdes sont pareils aux prêtres du dieu de la Vigne errant à travers la nuit sacrée, mais nous proclamerons avec Novalis que la poésie est à notre destin ce qu'est le chœur au drame grec : *la voix accompagnatrice de notre devenir intime*. Il faut qu'au sein de l'opprobre et de l'horreur le chant d'Orphée se fasse Prophétie : car la poésie n'est pas uniquement *Connaissance* et *Non-connaissance* : elle est *Recon-*

naissance, ce qui implique *Réminiscence*, mais aussi : *Détachement* en terre hostile, surprise et plus encore : *Grâce*.

Il n'est pas vrai que la période entre-deux-guerres ait été stérile : De la *Jeune Parque* au *Soulier de Salin*, des *Alcools* d'Apollinaire à la *Rose Publique* d'Eluard, des *Gravitations* de Supervielle aux *Psaumes* de Patrice de la Tour du Pin, ce fut, l'on peut dire, une époque privilégiée dans l'histoire du lyrisme français ; cependant il faut bien convenir qu'au temps même où naissaient ces œuvres majeures, la jeune poésie ne jouissait pas de la même attention vigilante et soutenue qu'elle rencontre de toutes parts aujourd'hui. Claudel, de plus en plus tourné vers Dieu, Valéry, Gide, Supervielle, absorbés par le souci de leur œuvre propre, se montraient eux-mêmes assez indifférents aux tentatives de leurs cadets. Seuls, un Jacques Maritain, un Henri Michaux, un Pierre Jean Jouve surent encourager les expériences nouvelles, et c'est auprès de Jouve, il faut l'attester, que Pierre Emmanuel et quelques autres trouvèrent l'accueil et le conseil et l'amitié qui leur furent salutaires. Aussi ne peut-on parler des jeunes poètes de France et de Suisse romande sans nommer parmi eux (et à leur tête) ce Jouve qui, quelque peu leur aîné, demeure l'un d'eux par tout ce qui fait l'esprit d'une génération.

PIERRE JEAN JOUVE

Trouvant en Suisse, une seconde fois, la trêve attendue, Jouve vient de nous donner coup sur coup deux grands livres de vers : *Porche à la nuit des Saints* et *Gloire*. On pourrait dire de l'œuvre de ce poète ce qu'on a dit de celle de Mallarmé : que c'est « une expérience désintéressée sur les confins de la poésie, à une altitude où l'air respirable manquerait à d'autres poitrines ». (Mais Pierre Emmanuel me répondrait que la poésie ne connaît pas de frontières, puisqu'elle se tient aux confins...) L'univers qui surgit des nuits de Jouve a la figure d'un monde interdit. Il n'y a pas d'ombre dans cette nuit... Cette sollicitude calcinée, quel fruit pourra-t-elle porter ? Il y a là comme une vieille cicatrice mal cautérisée qui supure, qui suinte une lave ardente et glacée : or sur cette lave nue une fleur désespérée s'ouvre — et crie...

Fer et Larmes

Il n'est rien à ce monde mort que la prière.

C'est par l'angoisse que Jouve accède au sentiment religieux. C'est par la douleur et l'abomination qu'il arrive (comme cette France à laquelle il

s'identifie) à comprendre, « à s'accepter avec ses fautes, mais aussi dans sa pureté ». A travers des épaisseurs de pierre, il nous mène vers l'autre versant: tel autrefois Joseph, il est maître des songes. Il plonge dans le primitif et l'oublié. Entre lui et l'invisible, il y a comme une complicité. Ses paroles ont l'accent de confidences. Il surprend la rumeur des Origines. Mais, à l'image de Jean de la Croix, il se méfie de ces paroles intérieures et de ces états que l'on croirait quasi surnaturels. Ce poète métaphysique n'approche qu'avec la plus extrême réserve le mystère. Il connaît ces illusions de la mémoire que dénonce Juan de Yepès. Il sait que l'esprit de l'homme, « enténébré par les images, ne peut par l'intelligence pénétrer en soi-même: esclave de ses convoitises, le recueillement habituel, par le désir des joies intérieures et des délices spirituelles, lui est chose interdite ».

Instruit par les contemplatifs, Jouve cherche (quoique encore hésitant) une ascèse, un exercice, un appui dans « l'idée religieuse la plus humble et tremblante ». Chez cet « écouteur de l'obscurité », il n'y a pas moins de tension que de dépouillement et de rigueur. Il écrit:

*Je suis un seul pays entouré de dents fauves
De murs blancs couronnés de sang
Où toute vie perdit la vie par un coup d'ombre
Le voyageur se meut par le nœud de la nuit
Pour l'espérance du sourire entrelacé dans les épines
Et met un siècle avant de rencontrer Celui.*

Jouve possède, on le voit, un sens aigu des valeurs auditives qui fait de ses incantations brèves un rituel. Sa sensibilité devient un principe de perfection. Ses poèmes sont une musique d'idées: ils sont *musique* non dans le sens superficiel de « combinaison de sons », d'harmonie, (car il fuit toute facilité, toute félicité) mais en vertu de leur structure interne, qui est celle même de la musique:

*Le faut-il (il le faut)
Le faut-il après les ombres et les pertes
Après la divine espérance? oui le faut-il
A la fin d'un trajet si frêle
Il le faut. Car j'eus confiance, Eternel.*

Comme chez Mozart et chez Beethoven, du sein de l'angoisse même, une joie forte se fait jour. Et comme Rimbaud, *par la voie de la catastrophe*,

et par le sacrifice, Jouve avance dans la poésie profonde. N'a-t-il pas dit : « Il n'y a pas à prouver que le créateur des valeurs de vie (le poète) doit être contre la catastrophe ; ce que le poète a fait avec l'instinct de la mort est le contraire de ce que la catastrophe veut faire ».

* * *

PATRICE DE LA TOUR DU PIN

A l'autre pôle de la poésie se tient Patrice de la Tour du Pin. Ici toute tension se résout en une grâce naturelle étrangement séductrice. Quoique l'auteur de la *Quête de Joie*, depuis dix-huit mois que dure sa captivité, se soit fait une règle de ne rien publier (les deux émouvants poèmes parus dans le *Figaro* ont été communiqués à ce journal par le prisonnier libéré auquel ils sont dédiés) nous savons que la vaste *Somme* poétique à laquelle se consacre Patrice de la Tour du Pin ne cesse de s'accroître et de grandir, au milieu des rumeurs même de l'*Oflag* où le poète s'isole difficilement. « C'est un bain de campagne qu'il me faudrait », nous écrit-il. Mais ces longs hivers, cet exil, tout cela ne fait-il pas partie (aussi bien que les marais du Gâtinais et la *Geste* héroïque de 1939) ¹ de ce qu'on peut appeler déjà la *légende* du poète ? S'il est vrai que, selon le mot de Baudelaire, « le génie n'est que l'enfance retrouvée à volonté », nul parmi nous ne possède ce don à un degré plus éminent que l'*oblat* de la *Vie Recluse en Poésie* : ce qui fait la grandeur singulière de son dessein, c'est cette impatience longue avec laquelle il assume une pensée fabuleuse de son enfance. Pour la première fois en France, un poète nous a fait entendre cette musique des Gaëls où le sortilège se mêle à la psalmodie et la prophétie à la confiance. Ce chantre qui doit à son ascendance celtique son pouvoir d'envoûtement, semble demeurer lui-même à toute distance de l'homme. Je serais tenté de dire de son sentiment religieux ce que Renan disait de la mythologie des Celtes : que « ce n'est pas un naturalisme anthropomorphique comme celui de l'Inde et de la Grèce, mais un naturalisme réaliste en quelque sorte, l'amour de la nature pour elle-même, l'impression vive de sa magie, accompagnée de ce mouvement de tristesse que l'homme éprouve quand, face à face avec elle, il croit l'entendre parler de son origine et de sa destinée ». Pourtant, Patrice de la Tour du Pin répond : « La poésie, ce n'est pas notre

¹ Chacun sait que le lieutenant Patrice de la Tour du Pin a été blessé à la tête et fait prisonnier dans la Sarre, en septembre 1939.

rêve — ou d'une incantation magique — elle est notre vie active et du travail de nos mains »¹.

Ce jeune homme obstiné, farouche, qui veut saisir le mot le plus simple — chaque mot — dans sa totale *efficace*, ce qui me frappe le plus chez lui, c'est le *ton* naturel de son accent religieux, lors même qu'une sensualité puissante imprègne ses élans terrestres : ces poèmes sont comme les débris épars de quelque liturgie perdue. Il nous apporte la révélation brusque d'une patrie inconnue que nous n'oublierons pas ; il nous entraîne au cœur d'une Sologne peuplée d'ailes, dans une lande où passent de grandes bouffées d'air. Ce pôle triste et souverain comme un cratère, c'est la « solitude de la virginité retrouvée ». Sa quête, c'est par le recueillement qu'elle commence ; mais de sa solitude il fait une fraternité, et son isolement devient une aventure. Parti du plaisir de chanter, il ordonne à ce plaisir tous les autres ; il allie toutes les complications du *jeu* avec les mouvements naturels. Et si ce plaisir seul l'assouvit, c'est à cause de sa recherche passionnée de la contemplation. L'amour de Dieu l'empêche seul de désespérer. Il nous dit, avec Lorenquin : « Nous avons la preuve maintenant, par le mystère de la descente de l'Etre vers l'homme, que tout ce qui est de l'homme a une portée devant l'Etre ; nous employons des mots imparfaits, qui sont de l'homme, nous avons des mouvements relatifs qui sont de l'homme ; mais certains de ces mots entrent dans les mystères, et tous ces mouvements préparent votre Eternel ».

Par delà sa première *Somme*, cet émule des rhapsodes, ce nouvel Alighieri nous fait entrevoir une théodicée : *le Jeu Divin du Seul, le Jeu de l'Homme sur la Terre* : « Celui-là, dit-il, voudra être le vrai chant de la glorification de Dieu ; il ne partirait plus des créations intérieures, du chant de la poésie comme nous l'avons façonné ; il faut nous préparer de loin à cette nouvelle exigence, que nous sentons lentement approcher »... « Mais, demande le poète, mais êtes-vous obligé de chanter toutes les jouissances du fond de leur absence, de repasser par les paysages ordinaires, avec un peu de souffrance de les avoir perdus et beaucoup de tristesse et de honte de savoir qu'ils ont existé ? Si vous étiez des saints, peut-être, mais il faut commencer par avoir l'âme simple et ne pas vous fixer un état de poésie trop haut, s'il ne vous est pas naturel ».

¹ *La Vie Recluse en Poésie* (Coll. Présences. Plon éd.). Après avoir publié la *Quête de Joie*, l'*Enfer*, le *Lucernaire*, le *Don de la Passion*, *Psaumes*, ce poète, qui ne cesse de se renouveler, nous a donné en avril 1939 *Les Anges* (édition de Mirages).

Le mot d'évasion ne plaît guère à la Tour du Pin, et même lui fait honte. Sa base n'est pas, proclame-t-il, la poésie: sa base est l'*Homme*. Il ne cherche pas à connaître « la poésie », mais l'homme. Les « mages » l'ennuient. Il sait que les fausses contemplations de Dieu mènent le plus souvent à la satisfaction de soi-même. Et, rompant avec l'égoïsme et l'orgueil du pharisien, notre nouveau psalmiste s'écrie: « *Vous êtes le Seul, Seigneur !* » Il a compris que la plus belle prière ne devait pas être dite au nom du poète, mais au nom de Tous. La règle est de chanter pour ceux qui ne chantent pas: « *...le concert des hommes est rempli de voix très basses et de beaucoup de silences, et pour ce que vous exprimerez à voix plus haute la souffrance ou l'espérance de ceux qui se taisent, ne croyez pas que votre âme soit supérieure à la leur...* »

Et il clame: « *Entrez dans ceux qui n'ont pas soif pour leur donner la soif, dans ceux qui ont soif pour la leur donner encore, dans ceux qui se croient désaltérés pour la leur rendre...* »

* * *

PIERRE EMMANUEL

« La poésie est notre vie active »... dit Patrice de la Tour du Pin. Or Pierre Emmanuel, parlant de Rimbaud, affirme: « La poésie n'est pas la vie »... Et il ajoute: « C'est que la vie se passe toujours *ailleurs*... Ailleurs, le centre de tout et de soi-même, ce pays où cesse la révolte, où l'on consent à *être*, enfin ! Mais s'évader est mal, direz-vous. Qui parle d'évasion ? La pure évasion n'est-elle pas de rester ici, de rester d'ici ? Rimbaud ne s'évade pas, il apprend à se servir du monde: la poésie lui est le frénétique apprentissage de l'aventure ».

Emmanuel ne serait-il pas *notre* Rimbaud: non moins ardent, à peine moins jeune (il a 24 ans), mais plus patient que le premier. Parmi la cohorte des jeunes poètes dont l'apport est significatif (faut-il nommer pêle-mêle Lanza del Vasto, Alain Borne, Luc Estaing, Bertrand d'Astorg, Audiberti, Roger Lannes, Michel Manoll, Armand Robin — sans oublier ceux de Suisse romande: Matthey, G. Haldas, Troillet, G. Roud, Patocchi... ?) les noms d'Emmanuel et de la Tour du Pin résument pour nous, en quelque sorte, tant d'inspirations rivales et d'aspirations contemporaines.¹

¹ A cette nomenclature, bien incomplète, je voudrais joindre le nom du Jeune Grec, Constantin Navromichalis, qui vient de publier à Lausanne (Bibliothèque des Trois Collines) ses *Thrènes* et son *Ode à la Grèce*.

En dépit de l'espèce de surprise et d'émerveillement que provoquèrent les premiers poèmes de guerre d'Aragon, où semblent revivre la veine d'Apollinaire et celle des Troubadours, le poète dont le nom s'est le plus fermement imposé au cours des deux dernières années, c'est, sans conteste, celui de Pierre Emmanuel. Dès 1938, quand Bertrand d'Astorg et Henri Michaux m'eurent fait connaître ses premiers vers, j'eus la joie de saluer son génie et d'affirmer qu'il était « de ceux à qui l'on peut prédire la gloire ». Il n'a pas déçu notre attente. Après les *Elégies* et le *Tombeau d'Orphée*, voici qu'il nous donne *XX Cantos*, et ce *Combats avec les défenseurs*¹ dont l'accent apocalyptique, l'audace, la nécessité dépassent toutes ses promesses antérieures... Tandis que le *malheur s'aggrave*, et qu'en tous lieux de la terre, toutes les causes, impitoyablement, donnent « jusqu'au bout leurs effets », tous les principes de mort épuisent leur force, Emmanuel est bien de ces âmes dont parle Maritain, de ces âmes qui, « au fond d'elles-mêmes, entendent l'humble voix du Seigneur » : et *cette dernière espérance*, elles le savent, *ne peut pas tromper*.

Mettant à nu la création, Emmanuel poursuit l'*Ombre* jusqu'au *Nada* : poursuit son Dieu « *absent infiniment* »

Et de la vie et de la mort et de l'absence ».

Pour lui, « la vraie substance du poète, c'est l'absence »... « Le pur génie serait celui pour qui seul existerait l'immédiat, c'est-à-dire l'illimité au sein du temps ». Il contemple la Croix, « squelette de la Colombe » :

*Ce vrai fruit toujours
est intact sur la haute branche de ce monde :
le Christ mûrit avec lenteur tout le péché
jusqu'au jour où, fondue en gloire, la chair sombre
retrouvant la saveur limpide de l'esprit
aura changé toute l'immondice de l'histoire
en un jour pur si transparent que Dieu lui-même
s'évanouira dans l'infinie dilection
le chant de la douleur parfaite...*

Tenacement, religieusement, douloureusement, Emmanuel s'est fait, en sa vigile, l'instrument d'un grand sacrifice poétique. C'est avec violence

¹ *Elégies* (coll. des Poètes catholiques, Bruxelles), *Tombeau d'Orphée* (Poésie 41), *Cantos*, (coll. Fontaine, Alger), *Combats avec les défenseurs* (Poésie 42).

que son œuvre, de plus en plus féconde, se sépare de lui. « Salut et poésie, écrit-il, ne sont plus liés qu'en espérance ; mais moi, qui travaille contre celle-ci de toute ma volonté de chair, quelle part ai-je à ce monde de la mort qu'inlassablement je crée ? » Emmanuel travaille, il médite en ces régions profondes dont il ne craint pas l'étrangeté. Par des moyens abstraits, mais atteignant à des profondeurs vraies, et parfois terribles, il a brisé l'unité formelle dans laquelle tout d'abord il avait risqué de s'enfermer... Son souci est de fonder « une unité spirituelle dans les lettres », ou plutôt de sauvegarder ce qui reste d'unité spirituelle parmi ceux de sa génération. En même temps que ses « Hymnes », il écrit des poèmes déchirants sur la détresse actuelle de l'Esprit. Ses chants, véritablement *orphiques*, dans le sens plein du terme, tendent « à rompre le faux équilibre de la mort au profit d'un monde démiurgique, situé aux confins de la vie et de la mort » ; mais ils proclament également « la réversibilité absolue du Temps : au milieu d'un apparent désordre, la grandeur de son expérience est de « passer la mort ». Eurydice n'est autre que la mort du Poète : en ses Plaintes, il faut qu'on s'en souvienne, c'est Orphée seul qui parle et jamais « l'irréparable Eurydice ». La suite de son *Tombeau d'Orphée* ne constitue pour Pierre Emmanuel qu'un fragment du mythe. Ce livre éclaire d'une lumière vive le débat intérieur : il néglige l'aspect démiurgique d'Orphée au profit de sa contradiction essentielle, de son équivoque même, qui est « la douleur profonde de l'esthétique, ce que Kierkegaard a si puissamment révélé ». Ainsi le dualisme « Orphée-Eurydice » masque ou révèle, suivant le cas, la nature double d'Orphée. « Triste jouet d'une ironie sacrée », Orphée

*gémît en Eurydice à nu sur les contrées
et la plainte de son amante se confond
avec sa propre voix déchirée en raisons
contraires par les dents des morts à la curée.*

* * *

*Orphée marche traînant un cadavre en lambeaux
et chante gloire avec horreur dans les tombeaux
Mais les morts en son chant coulent comme les pierres
Eurydice jamais délivrée ne se plaint
qu'en songe, et rien n'est vrai de ce chant que le crime
d'avoir livré à dieu la bien-aimée...*

Ces poèmes d'Emmanuel sont d'une densité, d'une cohérence et d'un équilibre admirables. Il ne lui suffit pas d'affirmer: il clame la vérité à temps et à contre-temps. On peut dire, que, fidèle au vœu de Rimbaud, il a brassé son sang, qu'il est véritablement d'outre-tombe, qu'il s'est fait, non seulement voyant, mais prophète et que, de plus en plus, sa poésie s'efforce d'être, selon le mot de Claudel, Présence et Prophétie.¹

Dans *Jour de Colère* (que Max-Pol Fouchet fait paraître à Alger) Pierre Emmanuel, à la lumière de ses recherches diverses, entrevoit « la réalisation d'une sorte de grand mythe du Temps Présent, dont Orphée ne serait que le témoin, le révélateur, lequel pourrait s'effacer et disparaître lorsque le mythe aurait suffisamment de réalité interne pour subsister de soi ». Cet homme « déchiré par l'angoisse du temps » fait preuve d'un acharnement héroïque. Il se propose « de perpétuer la poésie au sein du sacrifice ». Par de fulgurantes intuitions, il semble déchirer le ciel; et ses regards, profondément chrétiens d'intention (quoique parfois hétérodoxes d'expression), rejoignent par des voies interdites la vision des grands contemplatifs. Jamais, depuis Hölderlin, la poésie n'avait hanté cime plus haute, plus désolée. Jamais en France, depuis Scève et depuis Nerval, le lyrisme n'avait avec plus de magie, sondé les mystères du Cœur et de la destinée.

GEORGES CATTAUI

¹ *Jour de Colère* par Pierre Emmanuel (Collection Fontaine n° 4) Edmond Charlot, éditeur.

Pierre Emmanuel vient également de faire paraître dans la Collection des *Cahiers du Rhône*, que dirige Albert Béguin, son dernier recueil *Le Christ et son Poète* (Edition de la Baconnière, Neuchâtel).

Livre d'Heures

LE MATIN PLEURE

*Le matin pleure sans regrets
sur la statue et sur les tombes
les lilas blancs couverts d'attraits
les fleurs de bal aux boucles blondes*

*il n'est pas de signe au ciel bleu
plus ravissant que les cheveux
qui festonnent ton front d'opale
comme la lune la nuit pâle*

*le silence des ombres blanches
rôde à l'entour de nos parterres
comme une robe des dimanches
piqué de fleurs et de mystères*

*sur la plaine de son gazon
la cité radieuse et bonne
laisse pousser notre chanson
comme une fleur qui nous pardonne*

COMME UN LIÈVRE

*Comme un lièvre harassé
de taillis en taillis
vous m'avez pourchassé
et blessé dans la nuit*

*Je crie comme une bête
mais vous n'écoutez pas
je me cogne la tête
mais vous n'entendez pas*

*Ils se dressent partout
les pièges les écueils
où je tombe à genoux
si près de mon cercueil*

*Il est dur de pleurer
quand les astres sont beaux
que tout rit à l'orée
sauf la nuit du tombeau*

DANS LA PORTE

*Dans la porte entr'ouverte
mon espérance verte
passait comme un nuage
me disant d'être sage*

*Je courais après elle
comme après l'hirondelle
mais elle était partie
vers une autre patrie*

*D'où me vient ce chagrin
de ne plus voir la joie
mais un soleil d'airain
qui me tue et me noie*

*L'espérance a fait place
à la justice amère
qui me tient en disgrâce
de son regard sévère*

POURQUOI M'AVEZ-VOUS PRIS

*Pourquoi m'avez-vous pris m'accrochant par la main
et mis dans cet état d'où je ne puis sortir
où je ne puis marcher ni vivre, ni mourir
où je ne suis plus rien qu'un mendiant sans soutien*

*Pourquoi n'être pas mis dans vos amis du ciel
mais laissé sur la terre où j'ai tant à pâlir
où je me tords perdu dans un fleuve de fiel
où mes bras sans vigueur poussent la vague amère*

*Au secours, je me meurs et je coule sans fond
sans la consolation de vous avoir trouvée
je rôde sans appui triste comme un poisson
qui se cogne la tête au bocal de l'année*

*Aidez-moi aidez-moi mon malheur est sans borne
il n'est pas d'autre exemple en cette terre morne
il n'est pas de mortel plus égaré que moi
plus désireux du ciel et plus chargé de croix*

HEURE TRAGIQUE

*Heure tragique où j'ai mis mon salut
prends mes deux mains et bouche-moi la vue
j'avancerai quand même au-devant de l'abîme
où mon cœur doit tomber selon la loi divine.*

*J'accepterai la fin qui convient à mon âme
l'éternelle allégresse ou le tourment infâme
tout est déjà prévu dans les plans du Très-haut
que peut ma faible enfance et que peuvent mes maux.*

*L'espérance la foi le bonheur d'être roi
d'avoir été longtemps protégé par la Croix
me donnera-elle alors les ressources dernières,
l'élan, le dernier choc qui m'ouvre à la lumière*

*J'espère et je faiblis devant mon cœur obscur
j'espère, et je faillis tant le chemin est dur
je n'ai plus de soutien placé dans la tourmente
je n'entends plus le coq, mais je crains la servante*

COMME TOMBE SOUDAIN

*Comme tombe soudain la pluie
dans mon cœur et sur les maisons
entourée de sa maladie
mon âme pleure sans raison*

*Quand l'heure aura pleuré ses pleurs
nous irons voir si le soleil
brille un peu plus à l'horizon
à l'horizon de ma raison*

*si les angoisses de ma vie
comme un nuage sur la mer
sont poussées au loin de la rive
vers un pays moins amer*

*si la colombe au ciel béni
descend enfin au pied du lit
annoncer toute délivrance
au pied du lit de la souffrance.*

A QUI CONFIER

*A qui confier toute ma peine
à Jésus à sa Mère Reine
elle est là près de son berceau
connaît tout de mes tristes maux*

*Près de son fils je suis placé
entre ses bras pour me bercer
enfant perdu mais d'adoption
je lui demande ma ration*

*Mon audace n'a pas de loi
elle est folie auprès d'un Roi
pardonnez au bouffon de cour
de vous jouer son dernier tour*

HENRI FERRARE

Le Christ, personnalité mystique efficiente de l'Eglise (I)

1. Médiation ascendante et descendante de la passion du Christ.

Du cœur du Christ voyageur, vrai Dieu et vrai homme, dont la sainte humanité agissait alors *comme une cause principale seconde* sous la motion divine de la cause première, ne cessait de monter vers le ciel une supplication inimaginable, qui devait trouver son moment suprême à l'instant où il se donnerait en sacrifice sur la croix et attirerait à lui les supplications formulées ou secrètes, explicites ou implicites de tous les hommes, qu'elles appartenissent au passé, au présent, au futur, pour les purifier, les transformer, les illuminer à son contact, pour les soulever sur les ailes de son offrande théandrique, et les porter jusqu'au Père qui est dans les cieux et jusque dans le sein de l'inaccessible Trinité. C'est la médiation *ascendante* du Christ, consommée au Calvaire sous l'influence motrice de toute la divinité, bien qu'elle se référât, comme à son propre sujet d'attribution, à la personne du Verbe à l'exclusion de la personne du Père et de la personne de l'Esprit saint, et qui opérait, à la façon d'une cause morale à la fois méritoire et satisfaisante dont la vertu de séduction doit être supposée infinie, en sollicitant la Trinité tout entière de faire miséricorde au monde et de répandre sur lui, à travers la passion sanglante, les grâces privilégiées qui étaient gardées en réserve depuis le commencement du monde¹.

¹ « Le Christ, comme homme, a été *cause principale morale* des miracles et des effets surnaturels. » SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 23, dub. 3, n° 18. Ce que les Salmanticensés appellent ici les *effets surnaturels*, ce sont les bienfaits causés par le Christ dans les hommes, miracles, dons, grâces, par opposition aux *actions surnaturelles* accomplies par le Christ en tant qu'il connaissait Dieu, l'aimait, exerçait les actes des vertus infuses, cf. *ibid.*, dub. 2, n° 9. JEAN DE SAINT-THOMAS dit équivalement: « L'humanité du Christ est la cause formelle principale de toutes les opérations naturelles du Christ, et de toutes les opérations surnaturelles dont elle était le principe, telles la vision béatifique et la délection surnaturelle de Dieu. Quant aux actions propres à Dieu, comme de ressusciter les morts, de guérir les maladies, de justifier les impies, elle ne pouvait les produire qu'à titre d'instrument de Dieu. » III, qu. 13; disp. 15, a. 2, n° 2

En conséquence de cette intercession, le Christ allait pouvoir prêter son humanité crucifiée et son cœur ouvert par la lance, aux trois personnes divines qui, opérant dans la ligne de la causalité physique, mais à la manière cette fois d'une cause principale exclusive, allaient en user *comme d'un instrument* merveilleusement sensible et délicat, en vue de communiquer au monde les fruits de la rédemption. C'est la médiation *descendante* du Christ, dont le foyer était encore au Calvaire, mais dont les rayons allaient atteindre, à mesure qu'elles apparaîtraient à l'existence, toute la suite des générations temporelles¹.

Et dans les deux cas, que le Christ opérât comme cause seconde morale pour faire monter vers Dieu son offrande sacrificielle, ou qu'il opérât comme cause instrumentale physique pour faire descendre sur les hommes les bienfaits divins, il agissait non seulement comme sauveur, mais encore comme prêtre; car, en raison de l'étroite union de son humanité à la personne du Verbe, il se trouvait consacré pour disposer avec autorité et valablement, par son intelligence pratique, les actes ascendants et descendants du culte de la loi nouvelle.

2. *Le Christ comme personnalité mystique rédemptrice et comme personnalité mystique efficiente de l'Eglise.*

Il convient donc de distinguer deux sortes d'actions théandriques, celles de la médiation ascendante et celles de la médiation descendante.

a) *Personnalité rédemptrice.*

Les premières actions théandriques, si l'on regarde à leur réalité physiques, sont *produites* par la Trinité tout entière agissant comme cause principale première, et par l'humanité du Christ jouant le rôle de cause principale seconde. Mais leur ultime *sujet d'attribution* est le Verbe, à l'exclusion des deux autres personnes divines. « *Actiones sunt suppositorum* », les actions se rattachent aux suppôts, aux personnes, non en ce sens que les suppôts transmettraient aux natures l'influx qui les fait agir, mais en ce sens que les suppôts achèvent, dans la ligne de l'être, les natures d'où émanent les activités, communiquant à chacune d'elles leur subsistence et leur dignité². Déjà d'une manière générale, le sujet d'attribution, le suppôt, dit Jean de Saint-Thomas, « n'exerce pas une influence efficiente et physique, capable d'ajouter à la vertu de la nature dont il est l'achèvement. Et cela est d'autant plus vrai dans le cas particulier du Christ. Toute l'efficience, toute

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 13; disp. 15, a. 4, n° 23: « Le Christ Seigneur, comme homme, est une *cause instrumentale physique*, la plus haute qui se puisse rencontrer, de la grâce et des dons surnaturels ». Cf. n° 24: « Le Christ Seigneur, comme homme, a été *cause principale morale* de notre grâce et de tous les dons surnaturels ».

² Le sujet d'attribution, le Verbe, conférait une valeur infinie aux actions du Christ, non pas qu'il opérât en elles, ou qu'il leur envoyât quelque influx particulier, mais simplement en terminant la nature humaine du Christ, à la manière du principe qui (*quod*) agissait. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 1; disp. 2, a. 1, n° 46.

l'influence que le Verbe divin pouvait exercer sur les opérations qui émanaient de la nature humaine du Christ comme du principe par quoi (*quo*) elles étaient produites, était commune à la Trinité tout entière: en effet, cette efficacité, étant une action « *ad extra* », sortait de la toute puissance divine, et venait par conséquent à la fois des trois personnes divines¹. Et néanmoins c'est le Verbe, ce n'est ni le Père ni l'Esprit saint, qui s'est incarné, qui a supplié, mérité, satisfait pour le salut du monde². C'est lui qui, en terminant, en achevant hypostatiquement la nature humaine du Christ, conférait à toutes les actions qui en étaient issues, bien qu'elles fussent finies en elles-mêmes et dans leur être physique, une valeur morale infinie dans l'ordre du mérite et de la satisfaction³. C'est lui, ce n'est

¹ III, qu. 1; disp. 2, a. 1, n° 11. Cf. n° 47.

² La nature humaine du Christ est unie immédiatement à la personne du Verbe et, moyennant elle, à l'existence divine, qui est l'acte propre du Verbe. Elle est donc unie à l'existence divine, en tant que celle-ci est modifiée par le Verbe, non en tant que celle-ci est commune aux trois personnes. De la sorte, l'humanité du Christ est unie *immédiatement* au Verbe; elle est unie *médiatement* mais *formellement* à l'existence divine incréée, par laquelle même, saint Thomas, III, qu. 17, a. 2, ad 2, soutient qu'elle existe: « L'existence éternelle du Fils de Dieu, qui s'identifie à la nature divine, devient l'existence de l'homme, du fait que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne »; enfin l'humanité du Christ est unie *médiatement* et *matériellement* à la nature divine. Cf., JEAN DE SAINT THOMAS, III, qu. 3; disp. 6, a. 2, n°s 6 à 10.

Il est certain que les deux autres personnes de la Trinité sont avec le Verbe dans le Christ, mais non pas comme terme immédiat de l'union hypostatique. Elles y sont d'abord du fait que les personnes divines existent l'une dans l'autre par leur *consubstantialité* et par leur identité d'essence. Elles y sont, suivant Jean Paul NAZARIUS, à un second titre. Suivant ce théologien, « il faut distinguer, en chaque personne divine, deux subsistences, l'une essentielle et l'autre personnelle. La subsistence essentielle est incluse intimement dans les trois propriétés personnelles, qui selon notre manière de parler, la modifient; en sorte qu'autant il y a de propriétés personnelles, autant il y a de subsistences personnelles. Ainsi la subsistence essentielle, pour autant qu'elle est incluse dans la paternité et qu'elle est modifiée par elle, est formellement la subsistence personnelle du Père; et pour autant qu'elle est incluse intimement dans la filiation et qu'elle est modifiée par elle, elle est la subsistence personnelle du Fils ». Il suit de là que c'est en tant qu'elle inclut intimement la subsistence essentielle, que la subsistence personnelle du Verbe est terme de la nature humaine assumée; et que c'est en tant qu'elle est achevée par la propriété personnelle du Verbe que la subsistence essentielle termine cette même nature. Et l'on pourra dire que le Père et le Fils sont dans l'humanité du Christ en raison de la *subsistence essentielle* commune aux trois personnes, dans la mesure où elle concourt à terminer et à soutenir cette humanité. In III, qu. 3, a. 4; édit. de Cologne 1621, pp. 239-242. Le même théologien cite, à ce propos, un passage où S. BASILE explique qu'à la manière dont on attire tous les anneaux d'une chaîne en en saisissant un seul, « ainsi celui qui saisira vraiment le Fils, le possèdera comme attirant à lui, d'un côté son Père, et de l'autre son propre Esprit: en effet, celui qui est toujours dans le Père, ne pourra ni être divisé du Père, ni être séparé de son propre Esprit qui opère toutes choses en lui », *Epist.* 38, n° 4; P. G., t. XXXII, col. 332.

³ L'opération du Christ était finie par sa réalité, *formaliter* et *physice*, mais elle était infinie par sa valeur, *personaliter* et *moraliter*, en raison du rapport intrinsèque qui unissait l'humanité du Christ au Verbe. Cette opération était quelque chose du Verbe, et le Verbe était quelque chose de cette opération, puisqu'il en était le principe *quod*. Or, c'est en tenant compte du principe qui agit, que l'on apprécie la valeur morale d'une action. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 1; disp. 2, a. 1, n° 22.

ni le Père ni l'Esprit saint, qui est la personnalité mystique rédemptrice de l'Eglise ¹.

b) Personnalité efficiente suprême.

Quant aux actions théandriques de la médiation descendante, elles sont *produites* par la Trinité tout entière agissant alors comme cause principale unique, et par l'humanité du Christ jouant le rôle d'une cause instrumentale ², sans doute absolument exceptionnelle. Quel sera leur *sujet d'attribution* ?

Avant tout c'est la cause principale qui est responsable d'une action : c'est pourquoi l'on dit que, dans le cas de l'inspiration scripturaire, où Dieu agit à la manière d'une cause principale et l'hagiographe à la manière d'une cause instrumentale, l'effet est attribuable d'abord à la cause principale, en sorte que Dieu est vraiment et proprement l'auteur de la Bible.

Il s'ensuit que le sujet d'attribution des actions théandriques instrumentales, par lesquelles le Christ opérait des miracles, pardonnait les péchés, illuminait les cœurs, conférait la grâce et les dons divins, était avant tout la toute puissance et la nature divine tout entière. En effet, c'est expressément à la divinité, commune aux trois personnes, que saint Thomas fait, le plus souvent, remonter l'activité instrumentale du Sauveur : « L'humanité du Christ a été l'instrument de sa *divinité*, et ses actions nous ont été salutaires, car elles ont causé la grâce en nous, par voie de mérite et par voie d'efficience » ³; « la nature humaine du Christ a été l'instrument de l'*action divine*, et son action humaine a reçu sa vertu de la *nature divine* » ⁴; « la cause efficiente principale du salut des hommes est Dieu; mais, du fait que l'humanité du Christ était l'instrument de la *divinité*, toutes les actions et passions du Christ opéraient en vertu de la divinité pour le salut des hommes » ⁵.

C'est la divinité tout entière, ce n'est pas le Verbe qui est, en propre, le sujet d'attribution des effets surnaturels accomplis par le Christ. Dans le Christ, écrit Jean de Saint-Thomas, « la personne du Verbe termine la

¹ « Omnis virtus moralis Christi, quae consistit in infinitate meriti, vel satisfactionis, est propria personae Filii, qui est persona satisfaciens et quae meretur. » *Ibid.*, III, qu. 13; disp. 15, a. 2, n° 11.

² C'est seulement au sens *large* que la cause principale seconde peut être appelée instrumentale, par rapport à Dieu, cf. S. THOMAS, I-II, qu. 21, a. 4, ad 2. A parler *strictement*, il faut distinguer soigneusement la cause principale seconde de la cause instrumentale, cf. S. THOMAS, I-II, qu. 112, a. 1, ad 1 et 2; III, qu. 62, a. 1; qu. 64, a. 1. Tous les théologiens thomistes, à l'exception de Medina, et de quelques-uns de ses disciples, rejettent la thèse suivant laquelle le Christ aurait été, dans l'ordre physique, cause principale seconde de notre grâce. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 13; disp. 15, a. 4, n° 1 à 9.

³ III, qu. 8, a. 1, ad 1.

⁴ III, qu. 43, a. 2.

⁵ III, qu. 48, a. 6; Cf. qu. 50, a. 6, ad 3; qu. 56, a. 1, ad 3; I-II, qu. 112, a. 1, ad 1 et 2. Voir aussi JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 13; disp. 15, a. 2, n° 11 : « C'est par une vertu commune à la Trinité tout entière, *virtute communi toti Trinitati*, que l'humanité du Christ opérait notre justification et les miracles »; n° 12 : « L'humanité du Christ est l'instrument de toute la Trinité, *cum humanitas sit instrumentum totius Trinitatis* ».

nature humaine, mais elle n'exerce pas sur elle quelque influx réel, *non influit aliquid realiter in eam*; un tel influx, émanant de la toute puissance, est commun à la Trinité tout entière, *talis enim influxus est communis toti Trinitati, utpote ab omnipotentia procedens* »¹.

Ajoutons, cependant, que les actions qui sont attribuables *en propre* à la divinité, à la Trinité tout entière, peuvent être attribuées *par appropriation* à l'une des trois personnes divines. C'est ainsi que saint Thomas peut dire, d'une part, que l'adoption par laquelle nous devenons participants de la nature divine a pour principe commun les trois personnes divines, *communis est tribus personis... ex parte principii*²; et, d'autre part, que notre « adoption, bien qu'elle soit *commune* à toute la Trinité, est cependant *appropriée* au Père, comme à son auteur, au Fils comme à son exemplaire, à l'Esprit saint, comme à celui qui imprime en nous la ressemblance de cet exemplaire »³. Quand donc saint Thomas écrit que « l'âme du Christ, en tant qu'elle était l'instrument du *Verbe* auquel elle était unie, avait la vertu instrumentale de produire tous les miracles utiles aux fins de l'incarnation, qui sont d'instaurer toutes choses dans le ciel et sur la terre »⁴, c'est par appropriation, ce n'est pas en propre, qu'il attribue au Verbe les miracles qui sont l'œuvre de la toute puissance divine. On pourrait pareillement attribuer ces mêmes miracles à l'Esprit saint, par appropriation.

La cause principale suprême de tous les « effets surnaturels » que le Christ a opérés dans le monde pour y susciter son Eglise, est donc en propre la Trinité tout entière. Et si l'on convient d'appeler personnalité efficiente de l'Eglise dans un sens que nous aurons sans doute à définir, la cause productrice de ces effets, c'est la Trinité, la déité, qui sera la personnalité efficiente suprême de l'Eglise; ou, par appropriation, le Père, le Verbe ou encore, comme nous le dirons, l'Esprit saint⁵.

c) Personnalité efficiente instrumentale.

La Trinité, ou l'Esprit saint, est la cause principale suprême, le sujet d'attribution ultime de tous les actes de la médiation descendante. L'humanité du Sauveur n'en est que la cause instrumentale.

Mais le mot de cause instrumentale doit recevoir ici un sens absolument unique. La nature humaine du Christ était d'abord un instrument vivant,

¹ III, qu. 1; disp. 2, a. 1, n° 47. Jean de Saint-Thomas explique dans cet article que la valeur de la satisfaction du Christ est intrinsèquement infinie en raison de la personne du Verbe. Cf. *ibid.*, n° 11.

² III, qu. 3, a. 4, ad 3.

³ III, qu. 23, a. 2, ad 3.

⁴ III, qu. 13, a. 2.

⁵ Ces « effets surnaturels » pourront être reçus dans le sujet ou bien *indépendamment* de son consentement, dans le cas des miracles, de la justification des petits enfants, etc.; ou bien *dépendamment* de son consentement, quand il s'interposera à la manière soit d'un libre instrument (inspiration scripturaire), soit d'une cause seconde, laquelle sera ou bien simplement consentante, *nobis tantum consentientibus* (dans le cas de la grâce opérante), ou même délibérante, *nobis etiam deliberantibus* (dans le cas de la grâce coopérante).

*instrumentum animatum*¹, le plus libre, le plus aimant, le plus sensible qui ait jamais été créé; en outre, du fait de son union personnelle au Verbe, qui lui conférait une dignité infinie, elle devenait un instrument exceptionnel de la divinité, *speciale divinitatis instrumentum*², capable d'opérer notre salut comme par sa propre vertu, *quasi ex propria virtute*³, de manière à détenir, en source, un pouvoir d'excellence, *potestatem excellentiae*⁴, par rapport à tous les autres ministres humains. « C'est d'une façon si excellente, dit Jean de Saint-Thomas, que l'humanité du Christ est cause instrumentale de la grâce et des dons surnaturels qui nous sont distribués, qu'elle pourrait, en quelque sorte, être appelée une cause principale, *ratione talis excellentiae vocari potest causa principalis quodammodo* »⁵.

Toute l'humanité du Sauveur, son âme et son corps, son intelligence, sa volonté, ses sens, étaient engagés dans les activités par lesquelles il remettait les péchés, opérait des miracles, jetait dans le monde les fondements de son Eglise. Elle intervenait, en chaque circonstance, par un acte de liberté. Elle écoutait la requête des hommes, répondait à leurs questions, décidait d'agir, choisissait elle-même le lieu, le moment, les moyens: « Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique: Mon fils aie confiance, tes péchés te sont remis » (Mt., ix, 2); « Jésus, connaissant leurs pensées, dit: Pourquoi pensez-vous le mal dans vos cœurs?... Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés: Lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton grabat et va dans ta maison » (4 et 6). C'est Jésus, dans son humanité, qui dirigeait la vertu divine, lui désignait un point d'application, la restreignait à tels effets, « non pas, certes, en ce sens que la puissance divine était, au vrai, dépendante de la volonté humaine du Christ, à la façon d'une faculté qui demeure dans notre dépendance; mais en ce sens, au contraire, que la volonté humaine du Christ était soumise en toutes choses à la divinité, qui pouvait user de son âme et de son humanité comme d'un instrument personnellement conjoint; c'est pourquoi le lépreux avait raison de dire: *Seigneur, si tu veux, tu peux me guérir*, la vertu divine soutenant infailliblement la décision du Christ; et c'est pourquoi Jésus répondit: *Je le veux, sois guéri* »⁶. Il en allait semblablement dans tous les miracles, dans tous les pardons, dans toutes les grâces du Christ, dans toutes les actions par lesquelles il causait et conservait son Eglise dans le monde.

Il s'ensuit que les actions de la médiation descendante peuvent être rattachées véritablement à l'humanité du Christ, non pas sans doute

¹ Saint THOMAS, *De veritate*, qu. 29, a. 5, ad 2.

² *Ibid.*, in corp.

³ *Ibid.*, ad 3.

⁴ III, qu. 64, a. 3.

⁵ III, qu. 13; disp. 15, a. 4, n° 35. Cependant il faut écarter, avec Jean de Saint-Thomas, l'opinion de Medina, suivant qui le Christ serait *vraiment* cause principale de notre grâce. Voir plus haut, p. 62, note 2.

⁶ JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 13; disp. 15, a. 3, n° 44.

comme à leur sujet d'attribution suprême, mais cependant comme à un sujet d'attribution authentique et immédiat. Certes, il est impensable de voir, fût-ce un seul instant, dans l'humanité du Sauveur, une personne au sens *métaphysique*, une racine de subsistance, un centre ultime d'attribution de la nature elle-même et de tout ce qui s'y réfère, un principe ontologique conférant l'incommunicabilité et le dernier achèvement dans la ligne de l'essence. Mais il n'est pas absurde, il est possible et légitime de considérer la sainte humanité du Sauveur comme une personne au sens *psychologique*, c'est-à-dire comme une conscience créée, comme une liberté créée, comme le centre prochain d'attribution des activités qui émanent d'elle et de ses facultés¹. De ce point de vue, le Christ, pris en tant qu'homme, en tant que nature spirituelle, intelligente et aimante, le Christ en tant qu'agissant librement sous la pression de la nature divine, peut être appelé la personnalité mystique efficiente instrumentale de l'Eglise.

Nous traiterons plus loin de la Trinité, ou de l'Esprit saint, comme ultime principe efficient, comme suprême personnalité de l'Eglise. Il faut essayer de montrer maintenant comment l'influx, qui part de la Trinité pour produire l'Eglise dans le monde, se colore, pour ainsi dire, en passant à travers l'humanité du Christ, des principes qu'il y rencontre, en sorte que ce qu'il fait apparaître dans le monde n'est autre chose que l'ombre lumineuse de cette sainte humanité, sa projection dans l'espace et le temps, le corps mystique du Christ, réuni de ceux qui sont conformés intérieurement, ontologiquement, à son sacerdoce, à sa vérité et à sa grâce.

3. Les trois influx générateurs du corps mystique.

Sous la motion de la toute puissance divine, l'humanité du Christ, roi, prêtre et sauveur, agissant en instrument libre et conscient, « comme par sa vertu propre », pouvait répandre sur les hommes le trop-plein de ses richesses, en vue de les rendre semblables à elle, participants de sa royauté, de son sacerdoce, de sa sainteté. On peut, dès lors, discerner, venant de Dieu par le Christ, trois grandes sortes d'influx, qui ont pour effet d'engendrer dans le monde son Eglise, qui est son corps mystique : l'influx royal ou prophétique, l'influx sacerdotal ou culturel, l'influx sanctifiant.

¹ Dans *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, pp. 326 et suiv., M. T.-L. PENIDO rappelle qu'on est en droit de définir la personnalité d'une manière analogique, au plan de la psychologie, ou au plan de la métaphysique. Ce qu'il dit en vue de légitimer les recherches de la psychologie expérimentale, nous l'utilisons, d'un point de vue différent, pour essayer de faire sentir que c'est tout le visage de son humanité que le Christ a voulu, librement et amoureusement, imprimer sur son Eglise. La personnalité *efficiente* s'oppose à la personnalité *ontologique*; la personnalité *instrumentale*, à la personnalité *suprême*; la personnalité *mystique*, signifie que la personnalité est prise au sens *analogique*, *non univoque*. Ces trois adjectifs suffisent, croyons-nous, à prévenir tous les malentendus qui pourraient naître de l'emploi du mot de personnalité. Nous pourrions le remplacer par celui de cause, mais en précisant chaque fois qu'il s'agit d'une cause libre, responsable, intelligente, aimante, merveilleusement soucieuse de la production et de la conservation de ses effets; d'une cause à laquelle se peuvent attribuer des effets intelligents et libres.

I. L'INFLUX ROYAL OU PROPHÉTIQUE DU CHRIST

Marquons par quelques traits la place qui revient à l'influx prophétique dans la formation du corps mystique.

1. *Rôle de la prophétie chrétienne.*

La sainte âme du Christ était pleine des flots d'une lumière divine, qui le constituait roi des esprits, maître de la vérité tant spéculative que pratique, « premier et principal docteur de la foi »¹; qui, tandis qu'il vivait en pèlerin au milieu de nous, lui donnait droit, en un sens éminent, au titre de prophète²; et qui s'accompagnait de tous les dons charismatiques, de toutes les grâces miraculeuses utiles à la prédication et à la manifestation de la doctrine spirituelle³. Sous la pression de la divinité, le Christ pouvait répandre sur les hommes quelque chose de cette première surabondance qui était en lui, et leur communiquer, par mode de motions transitoires, des lumières prophétiques, voire des grâces extraordinaires et charismatiques, qui se rattachent à ces lumières prophétiques, et qui sont données en vue de les servir et de les appuyer⁴. C'était une première manière, authentique, voulue de lui, bien qu'elle ne fût ni la seule ni même la plus profonde, de s'annexer des membres qu'il chargeait d'être ses coopérateurs, et les continuateurs, dans l'espace et dans le temps, du témoignage qu'il était lui-même venu rendre à la Vérité.

« Vous êtes, vous, le corps du Christ, et ses membres pour votre part » (I Cor., XII, 27). Dans ce texte, les membres du Christ, ce sont, le P. Allo le fait remarquer, non pas, comme plus haut où l'apôtre exhortait les Corinthiens à la sainteté de vie, « ceux qui reçoivent communication de la vie intime du Christ » (Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? irai-je donc enlever les membres du Christ pour les faire membres d'une prostituée ? I Cor., VI, 15); directement, ce sont ceux « qui servent au Christ à agir extérieurement sur et par son Eglise »⁵, ceux qui sont chargés d'une mission à l'égard des autres.

¹ Saint THOMAS, III, qu. 7, a. 7.

² Le Christ n'était prophète que pendant les jours de sa vie mortelle, car, pour être prophète, il faut participer à la condition de ceux à qui on annonce des choses cachées, III, qu. 7, a. 8.

³ « Celui qui a mission d'apporter une doctrine doit être en mesure de la manifester, pour qu'elle ne soit pas inutile aux hommes. Mais le Christ est le premier et le principal docteur de la doctrine spirituelle et de la foi. Le message annoncé d'abord par le Seigneur, nous a été sûrement transmis par ceux qui l'ont entendu de lui, Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges et toutes sortes de miracles, ainsi que par les dons du Saint-Esprit, répartis selon sa volonté, Hébr., II, 3-4. Il est donc manifeste que le Christ, premier et principal docteur de la foi, a possédé d'une manière éminente toutes les grâces *gratis datae* », III, qu. 7, a. 7.

⁴ « La grâce charismatique entraîne avec elle tout ce dont un homme a besoin pour instruire les autres des choses divines qui sont au-dessus de la raison » Saint THOMAS, I-II, qu. 111, a. 4. Cf. , III, qu. 7, a. 7.

⁵ E.-B. ALLO, O.P., *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 332.

Parmi eux, saint Paul discerne d'une part *les membres qui exercent certaines fonctions permanentes*, nous dirions les membres de la hiérarchie: « Et Dieu a placé les uns dans l'Eglise: premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme didascales »¹; un peu plus loin sont nommées « les œuvres d'assistance et de gouvernement » (xii, 28)². Dans la multiplicité des grâces qui leur sont nécessaires, et dont l'influence ne leur fera dans l'ensemble jamais défaut, il faut ranger les dons prophétiques. En effet, en plus des lumières de révélation et d'inspiration (orale ou scripturaire) appelées à disparaître avec les apôtres, il est d'autres lumières prophétiques, constituant l'apport principal, l'apport positif, des grâces d'assistance (quelle qu'en soit la forme: assistance infaillible absolue, assistance infaillible prudentielle, assistance faillible, assistance biologique) sur lesquelles l'Eglise, tant qu'elle vit, est sûre de pouvoir compter. Par ces motions prophétiques, qui prennent quelque chose de lui en traversant son intelligence, le Christ règle les démarches du pouvoir juridictionnel de son Eglise; il la conduit où il veut; il imprime la ressemblance humaine de sa face sur le message qu'elle annonce au monde.

A côté de ces dons relevant de la hiérarchie, *l'apôtre énumère d'autres dons, ceux-là extraordinaires*, référables de près ou de loin à la prédication évangélique³, comme les œuvres de puissance, les charismes de guérisons, le don de parler en langues (I Cor., xii, 28) — auxquels il faudra joindre certaines formes de la prophétie —, qui peuvent être donnés indifféremment aux membres de la hiérarchie ou aux simples fidèles, et qui peuvent servir, eux aussi, à l'édification du prochain et au développement de l'Eglise.

Ces multiples charismes viennent de la Trinité tout entière, et ils peuvent être tour à tour attribués, par appropriation, à chacune des trois personnes divines, au Père, au Fils et à l'Esprit: « Il y a des répartitions de charismes, mais c'est le même Esprit; des répartitions de services, et c'est le même Seigneur; et des répartitions d'opérations, mais c'est le même Dieu, qui opère toutes choses en tous » (I Cor., xii, 4-6)⁴. C'est à l'Esprit que Paul, dans la suite de son texte, choisit en fait de rapporter tous ces divers charismes: « A chacun pourtant est donnée la manifestation de l'Esprit, en vue de l'utilité... Tous ces dons, c'est l'Esprit unique et le même qui les opère,

¹ « Cette triade: apôtres, prophètes, didascales devait constituer comme l'armature de l'Eglise enseignante » *Ibid.*, p. 336.

² « Paul place la mention de ces directeurs locaux après les didascales et ceux qui ont le don des miracles; mais il est évident que ce sont les fonctions seules qui sont classées, et que rien n'empêche que les derniers nommés (surtout s'il y avait déjà des évêques) aient pu, par exemple, être instructeurs ou même prophètes en même temps qu'administrateurs ou officiants dans la liturgie » *Ibid.*, p. 333.

³ Cf. saint THOMAS, I-II, qu. 111, a. 4.

⁴ « Par appropriation, les dons, considérés comme *faveurs gratuites*, sont tous rapportés à l'Esprit saint, qui est Dieu se communiquant, le grand Don de Dieu; comme *ministères ou services*, ils sont tous appropriés au Christ, le roi, le chef qui gouverne l'Eglise; comme *actes de puissance ou d'énergie* (non pas exclusivement miracles), ils se ramènent tous au Père, source de tout être et de toute activité, qui (par le Verbe et l'Esprit) opère toutes choses en tous ». E.-B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, p. 323.

les répartissant en propre à chacun comme il le veut » (xii, 7 et 11). Cependant l'humanité du Christ imprime en eux sa ressemblance, en sorte qu'ils auront pour effet de contribuer à former ses membres et à composer son corps mystique: « Comme le corps est un et a plusieurs membres, et que les membres du corps, tout en étant plusieurs, sont un seul corps, de même aussi le Christ » mystique (xii, 12).

2. Contenu de la prophétie chrétienne.

En passant à travers le Christ, l'esprit de prophétie va prendre une force jusqu'alors inconnue et provoquer une extraordinaire éclosion du contenu de la révélation.

Sans doute, la promesse de l'Ancien Testament était tournée vers le Christ, vers le Messie, qui viendrait instaurer, à partir d'Israël, le règne de Dieu sur toutes les nations. Mais les mystères suprêmes étaient alors proposés seulement en signes, en paraboles, sous des voiles. Ni la Trinité, ni l'incarnation, ni les folies de l'amour divin n'étaient encore pleinement annoncées. Comme si de pareilles révélations, dans le cas où elles auraient éclaté sans préparation en plein milieu des nations païennes, eussent été trop lourdes à porter.

La prophétie du Nouveau Testament se lève au sein de l'ancienne prophétie comme le soleil au sein du crépuscule¹. Ce qu'elle révèle, c'est Jésus, c'est Dieu follement épris de ses créatures, tellement engagé dans l'acte d'aimer les hommes qu'il ne peut parler de son amour sans dire du même coup tous ses secrets, sans découvrir tous les mystères: le Père des cieux, qui, ayant fait surgir en vain les prophètes, se résout, comme en désespoir de cause, à envoyer chez les hommes son Fils unique; ce Fils, qui monte sur la croix pour gagner nos cœurs, nous arracher à la seule catastrophe irrémédiable, et nous réconcilier avec le ciel; l'Esprit, qui fait déborder sur les hommes les trésors enclos dans le Christ, afin de lui constituer un corps mystique.

Dans la lumière toute neuve des récits de l'enfance du Sauveur², dans la mission solennelle qui met en branle les disciples pour qu'ils marchent jusqu'au bout du temps (Mt., fin), dans l'attente de l'Esprit de Pentecôte, qui les

¹ « Le christianisme n'est pas sorti et ne pouvait pas sortir de la révélation ancienne par voie de pure interprétation, ajoutons pour plus de netteté: rationnelle. Tant que saint Paul a interprété l'Ancien Testament par lui-même et en Pharisien, il est demeuré Pharisien. Pour le bien comprendre, il lui a fallu une révélation nouvelle, celle de Jésus-Christ. Jésus-Christ n'est pas seulement la réalisation des prophéties, il leur donne plus de lumière. Il n'est pas seulement le point où la révélation aboutit, il la complète, il lui donne son efficacité. Il rejoint l'Ancien Testament par-dessus le judaïsme et révèle son vrai sens qui était encore voilé. » M. J. LAGRANGE, O.P., *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 589. L'« Apocalypse de Jésus-Christ » est-elle une révélation reçue de Jésus-Christ, ou une révélation qui a Jésus-Christ pour objet ? Elle est tout cela à la fois, « une révélation de Jésus-Christ sur Jésus-Christ ». Cf. E.-B. ALLO, O.P., *L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 3.

² Il est vain de prendre occasion des réminiscences verbales du *Magnificat* pour ramener le cantique de l'incarnation aux proportions du cantique, certes déjà messianique, d'Anne, mère de Samuel (I Sam., II, 1-10).

revêtira de force et les conduira jusqu'aux bords de la terre et jusqu'aux bords de millions d'âmes, dans l'émerveillement de Paul (où l'on perçoit comme un écho de celui du *Magnificat*) choisi pour découvrir aux Gentils la richesse incompréhensible du Christ et l'économie d'un mystère caché depuis le commencement du monde (Ephés., III), dans l'annonce de la suprême apocatastase où le Fils ramènera toutes choses au Père, afin que Dieu soit tout en tout (I Cor., xv, 28), — on voit paraître, rénovant la prophétie, un caractère encore inconnu, un accent encore inouï de tendresse et de puissance, d'élévation et d'humilité, d'ampleur et de précision, de clarté et de profondeur, de transcendance et de simplicité, qui fait reconnaître aussitôt la nature privilégiée de la prophétie évangélique.

3. *Formes de la prophétie chrétienne.*

Nous avons parlé des formes hiérarchiques et des formes non hiérarchiques de la prophétie.

a) *Suprême éclosion de la prophétie.*

Les plus hautes grâces prophétiques ont été concédées d'abord aux apôtres pour leur permettre de communiquer aux hommes, en un seul coup, la plénitude de la révélation nouvelle, à laquelle il sera interdit de rien ajouter ni de rien retrancher (cf. Apoc., xxi, 18-19) ; et ensuite à leurs successeurs pour qu'ils fussent à même de conserver infailliblement cette révélation — telle un principe qui ne cessera de déployer la richesse de ses conséquences — et de la prêcher inaltérée au milieu du monde. Il existe en outre plusieurs formes hiérarchiques secondaires de la prophétie, qui se manifestent suivant les différents degrés de l'assistance prudentielle, auxquels elles correspondent.

L'apparition des formes hiérarchiques suprêmes de la prophétie ne pouvait se produire qu'à l'avènement de la loi nouvelle. Elle était impossible tant que la révélation avait encore à s'enrichir, tant que le royaume de Dieu n'avait pas été disjoint des royaumes de ce monde, tant que la royauté spirituelle du Christ n'avait pas brillé sur les intelligences, tant que la hiérarchie apostolique n'avait pas été constituée. C'est au dernier âge du monde, à l'âge de la suprême alliance, que la prophétie devait atteindre son apogée. Soloviev a méconnu cet extraordinaire événement quand il a écrit que la fonction prophétique avait été « abolie en théorie par le christianisme » et qu'elle avait « pratiquement disparu de la scène de l'histoire »¹.

¹ Vers la fin de son grand ouvrage sur *La justification du bien, essai de philosophie morale* daté de Moscou, 8 décembre 1898, traduit par T.D.M., Paris, 1939, pp. 463-465, et 509, Vladimir SOLOVIEV parle des « représentants personnels de l'organisation morale de l'humanité » et distingue « trois fonctions suprêmes : celles du pontife, du roi et du prophète ». Le pontife suprême incarne l'« autorité » spirituelle. Le roi incarne le « pouvoir » temporel. « Dans l'antique peuple d'Israël, il existait une troisième fonction suprême, celle du prophète. Abolie en théorie par le christianisme, cette fonction a pratiquement disparu de la scène de l'histoire, n'y apparaissant que dans des cas exceptionnels, la plupart du temps en des formes dénaturées ; de là

b) Prophéties non hiérarchiques.

Mais l'avènement de ces formes supérieures de prophétie allait, sinon diminuer l'importance, du moins modifier la destination des prophéties

toutes les anomalies de l'histoire médiévale et moderne. » Le prophète incarne la liberté intérieure de la conscience ; il peut seul régler les conflits qui opposent parfois entre eux le pontife et le roi. Au pontife appartient le passé, au roi le présent, au prophète l'avenir. Les mêmes idées avaient été formulées avec plus d'ampleur à la fin de *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1889, réédition de 1922, pp. 297-329. Le Christ fait participer les hommes à ses trois pouvoirs messianiques. Le *pontife*, à la tête de l'Eglise, prise ici au sens strict, représente l'autorité et la paternité spirituelle ; il rappelle les principes de la vraie religion, c'est-à-dire l'incarnation, fait religieux du passé, fondement de tout l'édifice social. Le *roi* ou l'*empereur*, à la tête de l'Etat chrétien, représente le pouvoir séculier ; il construit sur le fondement de l'Eglise, dont il est provisoirement l'organe politique, et il revendique l'actualité profane. Idéalement, ces deux pouvoirs messianiques sont coordonnés, ils travaillent sur des plans différents, ils sont égaux et libres. En réalité, ils aboutiraient à un divorce antichrétien sans l'intervention d'un troisième ministère principal, le *ministère prophétique*, qui leur donne à tous deux un but commun dans l'avenir, à savoir l'idéal de la chrétienté sociale et de l'humanité divinisée, la pleine manifestation de l'Eglise universelle, l'avènement du règne de Dieu. Le ministère prophétique travaille à faire rayonner sur le plan temporel la liberté intérieure de la grâce baptismale en supprimant les formes sociales de l'esclavage. En droit divin, il peut être exercé par tous les confirmés, rendus capables, par la grâce divine, d'exercer le pouvoir souverain à l'égal du pape et de l'empereur ».

Il est manifeste, par ce résumé, que Soloviev n'a pas réussi à s'élever à une notion exacte des rapports du spirituel et du temporel. 1° Le Nouveau Testament a distingué, beaucoup plus que l'Ancien, le spirituel du temporel. Ils constituent deux plans différents, ayant chacun leur passé, leur présent, leur avenir, en un mot leur *continuité* spécifique ; ayant chacun leur *visibilité* propre, en sorte qu'à parler rigoureusement, ce n'est ni Constantin ni Charlemagne qui ont donné à l'Eglise un « corps social », et qu'elle n'a pas à attendre, d'un troisième empire, « sa troisième et dernière incarnation », comme le pense Soloviev à la fin de son introduction à *La Russie et l'Eglise universelle* ; ayant chacun leur *royauté* propre, la spirituelle (et pourtant pourvue d'une fonction coercitive, non pas certes « univoque », mais seulement « analogue » à celle de l'Etat) et ici temporelle ; ayant chacun, si l'on veut et comme nous le dirons dans un instant, leurs *prophéties* et leurs divinations propres. Il est inexact de considérer l'Eglise et l'Etat comme simplement coordonnés, et de leur assigner ici-bas un but unique, un tout intégral vers lequel ils conflueraient ; d'autre part, l'Etat n'est pas, sauf exceptions, un « organe » de l'Eglise, il peut agir comme cause seconde, en vue d'une fin intermédiaire, distincte essentiellement de la fin suprême de l'Eglise, comme le temporel chrétien est distinct du spirituel chrétien. 2° Le pouvoir juridictionnel de l'Eglise, surnaturellement assisté, représente la plus haute participation à la prophétie et à la royauté messianiques du Sauveur ; il n'étouffe pas les formes extrahierarchiques de la prophétie, qui sont beaucoup plus nombreuses et beaucoup plus riches que Soloviev ne le laisse entendre. Et ce n'est ni le caractère ni la grâce du sacrement de confirmation, c'est bien plutôt le charisme de l'assistance juridictionnelle qui contribue à éterniser la prophétie dans l'Eglise. Mais le pouvoir juridictionnel (avec toutes les formes de la prophétie) et le pouvoir sacramentel qui font participer au Christ *prophète* et *roi*, et au Christ *prêtre*, sont au service de la sainteté, qui fait participer au Christ *sauveur* : pour n'avoir pas su rapprocher la royauté spirituelle et la prophétie, Soloviev, si attentif pourtant à désirer la sainteté, s'est arrêté à une trilogie chrétienne prêtre, roi, prophète, sans remarquer que le *saint* n'y avait pas de place. 3° Quant à la royauté temporelle, même chrétienne, c'est une erreur de supposer qu'elle serait incluse dans les pouvoirs messianiques que le Christ a donnés à ses disciples en les envoyant à toutes les nations (Mt., fin). Parlant, dans *La justification du bien*, p. 444, de la « politique chrétienne », Soloviev écrit très exactement : « Un Etat chrétien doit, s'il ne l'est pas seulement de nom, présenter des différences caractéristiques par rapport à un Etat païen, bien que tous deux, en tant qu'*Etats*, aient même base et même tâche » ; en sorte que l'Etat chrétien n'est pas

non hiérarchiques¹. Elles n'ont plus désormais, comme elles ont pu le faire jadis, à hausser le niveau de la révélation qui fait l'objet de notre foi, à accroître, par de nouvelles données, le dépôt des vérités à croire. Elles n'ont pas non plus, comme elles ont pu le faire jadis, à rectifier, en matière de foi et de mœurs, l'enseignement hiérarchique. Elles gardent néanmoins un rôle immense dans l'œuvre d'illumination du corps mystique du Christ. Dans son *Commentaire de Matthieu*, xi, 13, saint Thomas, après avoir fait remarquer que les prophètes ont été envoyés pour confirmer la foi et pour redresser les mœurs, ajoute : « Aujourd'hui, la *foi* est déjà fondée, car les promesses sont accomplies par le Christ. Mais pour ce qui est de redresser les *mœurs*, jamais la prophétie ne fait ni ne fera défaut ». Et dans la *Somme* : « Nulle époque n'a manqué de sujets doués de l'esprit de prophétie, non certes afin d'apporter quelque nouvelle *doctrine de foi*, mais afin de diriger la *conduite* des hommes »².

Les prophéties non hiérarchiques contribuent à orienter la conduite des fidèles du corps mystique d'innombrables façons. Elles peuvent attirer l'attention du pouvoir juridictionnel sur tel ou tel aspect du message chrétien et provoquer ainsi ses décisions spéculatives ou pratiques qui profiteront à toute l'Eglise : qu'on pense aux déclarations concernant le culte du Saint-Sacrement, le culte du Sacré-Cœur, le culte de la Vierge immaculée. Elles peuvent suggérer les initiatives les plus précieuses, qu'il appartient au pouvoir juridictionnel de contrôler, mais qu'il n'est pas de son ressort d'entreprendre ou qu'il néglige de susciter : qu'on pense aux grands fondateurs d'ordres religieux, aux grandes audaces missionnaires des Cyrille et des Méthode ou des François-Xavier, aux grandes options intellectuelles d'un Augustin ou d'un Thomas d'Aquin³, à la mission si exceptionnelle de Jeanne

intrinsèque à l'ordre messianique, il suppose simplement le reflet de l'ordre messianique sur le temporel. 4^o Pour revenir à la prophétie, disons qu'il arrive que d'authentiques prophéties *supernaturelles* aient pour fin de préparer une meilleure réalisation sociale-temporelle des valeurs évangéliques, le cas de Jeanne d'Arc en offre un illustre exemple ; mais, bien souvent, la divination requise pour de telles entreprises pourra s'expliquer suffisamment par le recours à d'autres facteurs, notamment à ce qu'on pourrait considérer comme des analogues *naturels* de l'esprit de prophétie. Longtemps avant Soloviev, MICKIEWICZ avait dit : « Une fille paysanne, qui se met à la tête d'une armée parce qu'elle a reçu un ordre exprès de Dieu, qui se présente devant les pouvoirs constitués, et qui les oblige à suivre l'inspiration, est un personnage évangélique, une prophétie de l'avenir ». Mais il faut se persuader que Mickiewicz entendait la prophétie dans un sens beaucoup moins strict, quand il l'exigeait des poètes, révélateurs du génie des peuples, ou même quand il écrivait : « Je crois, et tout me porte à le croire, que les peuples chrétiens marcheront de plus en plus vers la réalisation de l'Evangile, et qu'un jour ces âmes privilégiées, qui se trouvent en état de recevoir les inspirations divines, seront appelées à jouer des rôles qui, aujourd'hui peut-être, ne seraient pas encore en rapport avec l'état actuel de la société. » *Les Slaves, Cours professé au Collège de France, 1842-1844*, Paris, 1914, p. 11.

¹ Elles peuvent être données aux membres de la hiérarchie, mais elle ne sont pas, de soi, un privilège de la hiérarchie.

² II-II, qu. 174, a. 6, ad 3.

³ « A l'image de son Maître, saint Thomas d'Aquin n'a reçu de son temps l'hommage visible des hommes qu'en un bref dimanche des Rameaux. Il n'a pas exercé d'influence sur les structures temporelles de son époque. Si grande qu'ait été sa gloire, et si forte son influence dans l'Eglise, son œuvre n'a pas réussi de son temps, je dis à l'égard du mouvement de l'histoire et de la civi-

d'Arc, à la « foi dans l'Esprit » que saint Paul énumère parmi les faveurs d'ordre charismatique et qui représente soit un don miraculeux de proposer les choses de la foi¹, soit « l'intensité de confiance en Dieu que l'Esprit donne momentanément pour tenter une œuvre très difficile, jusqu'à la guérison surnaturelle ou le miracle » et « jusqu'à transporter les montagnes »². Elles peuvent soutenir les étapes d'une âme intérieure vers les sommets de la vie d'amour et concourir à produire dans l'Eglise de grandes saintetés qui l'éclaireront merveilleusement: qu'on pense aux grâces nettement extraordinaires données non seulement à sainte Thérèse mais à presque (ce mot restrictif est-il même nécessaire ?) tous les grands contemplatifs. Saint Thomas n'a pas omis de signaler ce dernier aspect: « Le don de prophétie est donné à certains, tout ensemble pour l'utilité commune et pour l'illumination de leur propre cœur, *et propter propriae mentis illustrationem*: ce sont ceux en qui la sagesse divine vient résider par la grâce sanctifiante, et qu'elle constitue à la fois amis de Dieu et prophètes, *amicos Dei et prophetas eos constituit* »³.

c) Hiérarchie et prophétie.

Une brève parenthèse sur les rapports de la hiérarchie et de la prophétie. Il appartient à la hiérarchie, assistée nous l'avons dit par l'esprit de prophétie, de juger de l'authenticité des prophéties. Son devoir sera d'être prudente et même défiante: « Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde » (I Jean, iv, 1)⁴. Elle pourra sembler, à vue superficielle, réfréner la prophétie, mais c'est en dernière analyse afin de l'éprouver et afin de pouvoir la consacrer. Tout l'effort de Paul au quatorzième chapitre de la première épître aux Corinthiens, est déjà de régler des manifestations que les Corinthiens rapportaient indistinctement à

lisation. Il est arrivé pour tirer du moyen âge une substance supratemporelle que le moyen âge n'a pas su utiliser, il a vécu à l'instant critique où la haute culture du moyen âge jetait ses derniers feux, après lui c'est la dissolution éclatante de la civilisation médiévale qui commencera. Son humanisme théocentrique était trop grand pour son temps. Il est permis de penser que saint Thomas d'Aquin a été un saint prophétique, réservé aux temps à venir, et que c'est aux hommes d'aujourd'hui de préparer l'avènement de sa sagesse dans la culture, et de son humanisme dans la cité... Après une nuit dont Dieu seul connaît la durée, et des renouvellements dont il connaît seul la profondeur, nous voulons espérer qu'un nouvel âge chrétien de la culture, un âge d'humanisme intégral surgira, et je crois, pour ma part, que la pensée de saint Thomas d'Aquin en sera l'âme, comme celle de saint Augustin a été l'âme de la chrétienté médiévale ». Jacques MARITAIN, *L'humanisme de saint Thomas d'Aquin*, conférence lue à l'université de Princeton, 25 avril 1941, et parue dans *Mediaeval studies*, Toronto.

¹ « Accipitur pro sermone fidei, prout scilicet homo potest recte proponere ea quae fidei sunt. » SAINT THOMAS, *Com. in I Cor.*, XII, 9, lect. 2. « Qu'un simple pêcheur abonde en paroles de sagesse et de science » I-II, qu. 111, a. 4, ad 1.

² E.-B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, pp. 337 et 325.

³ II-II, qu. 172, a. 4, ad 1.

⁴ Cf. I Thess., V, 19-21: « N'éteignez pas l'Esprit. Ne méprisez pas les prophéties. Mais éprouvez tout et retenez ce qui est bon ».

l'Esprit saint¹. Toutes proportions gardées, on pourrait comparer l'attitude initiale de la hiérarchie à l'égard des phénomènes prophétiques, à l'attitude que l'âme doit prendre en présence de visions qui se proposent à elle comme surnaturelles, et qui, en fait, peuvent lui venir soit de l'imagination, soit du démon, soit de Dieu: en toute circonstance, dit saint Jean de la Croix, elle devra chercher Dieu dans la foi nue, il ne sera jamais offensé qu'elle veuille le préférer à ses dons, et si la vision vient vraiment de lui, elle produira son effet, quoi qu'il en soit².

Nous avons rappelé que la hiérarchie elle-même est secourue par des grâces prophétiques. En certains domaines, qui importent avant tout, elle est infaillible, et son jugement est un bienfait dont le prix est inestimable. En d'autres domaines, elle est faillible. Il lui arrivera d'achopper. Le cas de Jeanne d'Arc n'a pas été permis en vain³. La lumière qu'il répand traversera tous les siècles. Ce n'est pas la « sainte » Eglise qui désire le voiler. Et pourtant personne ne comprend aussi profondément qu'elle, la parenté divine qui rapproche entre elles, pour leur mutuel soutien, les formes hiérarchiques et les formes extrahiérarchiques de la prophétie. Car elles sont des manifestations de la royauté du Christ, destinées, aujourd'hui comme aux premiers siècles chrétiens, à illuminer de diverses manières la vie immense de son corps mystique.

Ainsi, autour de la prédication du Sauveur, jadis accompagnée de signes et de prodiges, la prophétie de l'Eglise, appuyée parfois, notamment aux périodes d'expansion missionnaire, de grâces extraordinaires où l'on a pu voir comme une suite aux miracles de l'Evangile — phénomènes de guérisons, voire de résurrections de morts, phénomènes de luminescence, de lévitation, de multiplication d'aliments, etc., — continue de tisser comme une vivante et divine couronne⁴.

¹ Sur I Cor., XIV, 28: « Au cas où il n'y aurait pas d'interprète, qu'il se taise dans l'assemblée, et qu'il se parle à lui-même et à Dieu », le P. Allo écrit: « Il faut donc reconnaître que Paul impose à la glossolie publique des conditions prohibitives, à moins qu'elle ne résulte d'une vraie extase, causée par le vrai Saint-Esprit; car Paul, pourrait-on dire, compte sur la complicité du ciel pour l'exclusion de tout désordre, il sait que l'Esprit ne donnera son inspiration que si elle est utile à tous, par conséquent s'il y a un interprète dans la salle ». Sur I Cor., XIV, 29: « Pour les prophètes, qu'ils soient deux ou trois à parler, et que les autres en jugent », le même auteur dit: « Ainsi Paul commence par limiter ces exercices, tout comme ceux des glossolales. Puis il exige que les autres, c'est-à-dire l'assistance, par la bouche de membres autorisés, par exemple des didascales, jugent et contrôlent ce qui a été dit. Cela n'est pas contraire à l'interdiction portée *Didaché*, XI, 7, de juger les prophètes; car, dans cet écrit-là, il s'agit de prophètes déjà reconnus, et un contrôle assez sévère est prescrit. Il n'y a pas non plus lieu de croire avec J. Weiss que « les autres » soient seulement les autres prophètes; c'étaient tous ceux qui avaient le discernement des esprits, principalement les chefs de l'assemblée. » *Première épître aux Corinthiens*, p. 370.

² *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. 11, n° 5, dans *Obras*, édit. Silverio, Burgos, 1929, t. II, p. 107.

³ Ni le cas de Savonarole.

⁴ Il faudrait signaler, mais cette fois au plan de l'histoire de la culture, non plus au plan du royaume de Dieu, des manifestations auxquelles la masse des hommes est extrêmement sensible, et que nous avons déjà proposé d'appeler des *analogues naturels de la prophétie* (cf. saint THOMAS, II-II, qu. 172, a. 1). Nous voulons parler des intuitions divinatrices qui guident

II. L'INFLUX SACERDOTAL OU CULTUEL DU CHRIST

Plus profondément encore que l'influx prophétique, l'influx cultuel du Christ va contribuer à la formation de son corps mystique.

1. *Le pouvoir sacerdotal du Christ.*

Ce n'est pas seulement comme roi-prophète, c'est encore comme prêtre que le Christ met sur l'Eglise l'empreinte de sa condition humaine. En effet, la plénitude de grâce créée versée dans la sainte âme du Christ, et qu'on appelle grâce capitale (*gratia capitalis*) parce qu'elle fait de lui, même considéré comme homme, la tête de l'Eglise qui est son corps, comporte, quand elle est entendue au sens large, trois privilèges majeurs, parmi lesquels il faut ranger, à côté de la royauté spirituelle sur toutes les intelligences le pouvoir sacerdotal suprême¹.

En raison de ce pouvoir exceptionnel, inconnu des âges antérieurs, qui résidait dans son intelligence ordonnatrice, le Christ était en état d'abroger le culte de la loi ancienne, en disposant valablement les actes essentiels du culte de la loi nouvelle, par lesquels dorénavant Dieu tiendrait avant tout,

l'humanité dans les étapes qu'elle fait vers quelques grands progrès, vers quelques dépassements d'elle-même dans l'ordre des mœurs, dans l'ordre social, dans l'ordre de l'art et même de la science. Elles sont dues à des prédispositions naturelles et à des réussites du génie qui apparaissent, à l'échelle du temporel, comme une sorte de transposition et de réplique de ce qu'est, à l'échelle chrétienne, la vocation surnaturelle. Depuis deux mille ans, c'est l'*esprit* de l'Eglise qui stimule le plus souvent ces mouvements, mais ceux qui en sont *porteurs* ne sont pas toujours de ses enfants. Dans une étude sur *L'Eglise catholique et le progrès social*, parue dans *Nova et Vetera* 1939, n° 3, pp. 221-239, Jacques MARITAIN fait observer avec justesse, que « le christianisme est à l'œuvre dans la vie sociale des peuples selon deux modes d'action bien distincts ». Il y a ce qu'on pourrait appeler « un mouvement à partir d'en bas », ce sont les germinations naturellement produites au sein de la conscience profane et temporelle elle-même, sous l'activation du ferment chrétien. Le philosophe de l'histoire constate que ce ferment s'est lui-même développé dans le monde sous des formes et dans des conditions très diverses. Le croyant attaché à une Eglise soucieuse d'orthodoxie — le catholique notamment — pense que dans cette Eglise seule le ferment évangélique s'est gardé inaltéré. Mais, sous des formes pures ou impures, orthodoxes ou hérétiques, c'est lui qui en fait, dans le bien et dans le mal, a soulevé l'histoire du monde profane... » A ce mouvement à partir d'en bas, où les catholiques ne tiennent pas toujours le rang qu'ils devraient tenir, appartiennent les analogues de la prophétie dont nous parlons. Et il y a un mouvement à partir d'en haut, qui « a sa source dans la doctrine officielle de l'Eglise, notamment dans les enseignements et les directions pratiques contenus dans les encycliques pontificales, et qui tout à la fois stimulent, orientent et contrôlent le mouvement à partir d'en bas ». A ce dernier mouvement se rattachent les motions prophétiques surnaturelles authentiques. Entre les deux plans du royaume de Dieu et de la culture, il y a place pour de nombreuses formes, plus ou moins pures, de la prophétie: qu'on pense à Kierkegaard, à Bloy, à Berdiaeff.

¹ Les SALMANTIGENSES affirment que « c'est la même forme qui constitue le Christ prêtre et qui le constitue tête de l'Eglise ». Ils précisent que cette forme est la grâce habituelle, comme présupposant la grâce d'union, et pour autant qu'elle connotait une « ordination extrinsèque de Dieu députant le Christ comme prêtre », *De incarnatione*, disp. 31, n° 16. On ne peut accepter cette manière de parler sans faire remarquer, au sujet de la grâce capitale: 1° qu'elle contenait en elle toutes les lumières prophétiques données aux apôtres et à leurs successeurs; 2° qu'elle habilitait le Christ à disposer valablement le culte de la loi nouvelle; 3° qu'elle vivifiait

d'une part à être honoré par les hommes, et d'autre part à se communiquer à eux¹.

2. Les caractères sacramentels sont des participations de ce pouvoir.

Les trois caractères sacramentels, les trois pouvoirs sacramentels du baptême, de la confirmation, de l'ordre, sont des dérivations, des empreintes du pouvoir sacerdotal suprême du Christ, déposées dans l'âme de ses fidèles. Elles leur apportent trois qualités ontologiques, trois « puissances » d'un ordre nouveau, surnaturel, qui viennent enrichir la puissance cognitive de leur âme², pour les habiliter à accomplir d'une manière valide les actes de ce culte de la loi nouvelle inauguré par le Christ, destiné à se perpétuer tant que dureront les siècles et dont nous avons dit qu'il est l'axe de l'Eglise en pèlerinage dans le temps. « Il est manifeste, dit saint Thomas, que chaque caractère sacramentel est une empreinte particulière du Christ, au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés par les caractères sacramentels, qui ne sont autre chose que des participations du sacerdoce du Christ, dérivées

et sanctifiait toutes les actions du Christ. En sorte qu'elle renfermait, sans doute dans une unité supérieure, les richesses que les hommes participent 1° par les grâces prophétiques, 2° par les caractères sacramentels, 3° par la grâce sanctifiante. C'est pourquoi nous croyons pouvoir distinguer légitimement dans la grâce capitale entendue au sens large, trois privilèges majeurs du Christ, trois formalités distinctes au moins virtuellement: sa royauté, son sacerdoce, sa sainteté (ou sa grâce capitale au sens strict). Le pouvoir sacerdotal du Christ se rattache au pouvoir d'excellence en vertu duquel le Christ pouvait faire passer sa vertu dans les sacrements, les instituer, se servir ou se passer d'eux, cf. saint THOMAS, III, qu. 64, a. 4. Nuño écrit justement: « Le caractère est appelé une participation du sacerdoce du Christ, parce qu'il est une participation du pouvoir d'excellence existant dans le Christ », DIDACUS NUGNO CABEZUDO, in III, qu. 63, a. 3, Cologne, 1630, p. 89.

¹ « Le sacerdoce, dans le Christ Seigneur, est ordonné à deux fins: 1° à communiquer les richesses divines aux fidèles... 2° à offrir les prières des fidèles à Dieu, en intervenant pour l'apaiser... Or, pour exercer ces deux actes du sacerdoce, il faut un pouvoir sacerdotal résidant dans l'intelligence, et non pas dans la volonté ni dans l'essence de l'âme, *oportet sacerdotium esse in intellectu et non in essentia animae, vel in voluntate*. Cela apparaît davantage encore, si l'on remarque qu'il s'agit du sacerdoce chargé d'instituer le culte de la religion chrétienne », JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 4, n° 10. Et plus loin: « Si le sacerdoce du Christ relève de l'intelligence, le caractère sacramentel, participation de ce sacerdoce, permettant d'accomplir ministériellement ce que le sacerdoce du Christ accomplit principalement, relève aussi de l'intelligence: étant une participation diminuée du sacerdoce du Christ, il doit se rattacher à la puissance à laquelle est rattaché le sacerdoce lui-même du Christ », *ibid.*, n° 12. Précisons que le Christ, *comme prêtre*, agissait à la fois à titre de cause *principale* quand il s'offrait à son Père, à titre de cause *instrumentale* quand il communiquait au monde les dons divins.

² « Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animae... » Saint THOMAS, III, qu. 63, a. 4, ad 3. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS: « Le caractère n'aide pas à mieux connaître le vrai ni à mieux aimer le bien, il n'est pas le principe de nos actions vitales. Il permet d'accomplir d'une façon valide, ministériellement et sacramentellement, des signes sensibles, traversés par une vertu spirituelle, protestatifs de la foi du Christ, issus du sacerdoce du Christ pour s'y subordonner. Et parce que le sacerdoce du Christ relève de l'intelligence, ce qui mettra à même de le servir, en usant des signes sacramentels, devra résider dans l'intelligence du ministre. Le caractère à pour fin de parfaire pratiquement, non spéculativement, les actes de connaître, leur donnant la force d'exercer validement leurs effets », III, qu. 63; disp. 25, a. 4, n° 22.

du Christ lui-même, *quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae*¹. » Grâce aux caractères sacramentels, l'Eglise avec ses prêtres et ses laïques est tout entière sacerdotale, tout entière engagée dans la célébration du culte mystérieux, inouï, qui a été consommé en une fois sur la croix, non certes pour rester isolé, non certes pour exclure et pour stériliser d'avance toute participation ultérieure des hommes, mais au contraire, pour s'annexer, pour s'incorporer et pour transfigurer l'hommage cultuel des générations futures, au fur et à mesure de leur arrivée à l'existence.

3. Ils dérivent du Christ de deux façons.

Comprenons bien de quelle manière les caractères sacramentels dérivent du sacerdoce du Christ. Dans l'ordre de la causalité efficiente et de la production, c'est la Trinité tout entière qui use du pouvoir sacerdotal du Christ comme d'un instrument (conjoint au Verbe), pour imprimer dans l'âme des fidèles les caractères sacramentels: et de la sorte, les caractères sacramentels dérivent du pouvoir sacerdotal du Christ, tout comme les autres dons de la grâce, en ce sens qu'ils en sont l'effet, *effective, instrumentaliter*. Mais ce qui est alors donné aux fidèles, ce qui est produit en eux, c'est une certaine configuration, une certaine ressemblance avec le sacerdoce du Christ: et pour autant les caractères sacramentels dérivent du pouvoir sacerdotal du Christ d'une façon particulière, comme d'une cause exemplaire, *participative et exemplariter*².

4. Ils ne sont que des puissances instrumentales.

Il faut insister ici sur un aspect du caractère sacramentel. C'est, dit saint Thomas, « une puissance spirituelle ordonnée aux choses du culte divin », mais une puissance seulement « instrumentale ». Le caractère sacramentel, en effet, convient aux ministres de Dieu; mais le ministre agit par manière d'instrument; en sorte que le caractère, tout en étant vraiment une « qualité » de l'ordre surnaturel, ne peut être appelé une « puissance » qu'imparfaitement, « *reductive* »³. Il est incapable d'habiliter les hommes à poser valablement par eux seuls les actes du culte chrétien. Il les habilite seulement à jouer un rôle ministériel, instrumental, par rapport à une activité cultuelle à produire ou à recevoir, activité dont le principe viendra de plus haut qu'eux.

Suivant une comparaison de Jean de Saint-Thomas, l'homme marqué par le caractère sacramentel et l'homme qui en est dépourvu sont, par rapport à Dieu et au Christ, ce que sont, dans notre main, une plume déjà trempée dans l'encre et une plume encore neuve⁴.

¹ III, qu. 63, a. 3.

² JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 3, n° 3 et 4.

³ Saint THOMAS, III, qu. 63, a. 2. Selon JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 2, n° 165-166, le caractère est qualité *directe et per se*, mais il n'est puissance que *reductive*.

⁴ III, qu. 63; disp. 25, a. 2, n° 144.

L'initiative des actes du culte chrétien, bien qu'en un sens elle parte de nous, car nous posons ces actes à volonté, part secrètement de plus haut. Elle vient avant tout de la divinité elle-même, qui agit comme cause principale; et elle vient du Christ, qui agit comme une cause instrumentale conjointe à la divinité¹.

5. *Le Christ doit sans cesse les actualiser.*

Il s'ensuit que le Christ intervient dans son Eglise non seulement pour imprimer en elle les caractères sacramentels, qui sont une ressemblance permanente bien qu'affaiblie de son sacerdoce; mais encore pour actualiser, par des motions cultuelles transitoires, les divers caractères sacramentels et les porter à produire leur effet². Le culte qu'il a accompli, seul en une fois au temps de sa vie mortelle, il continue de l'étendre incessamment à son Eglise, par le ministère des hommes, qu'il incorpore ainsi à son activité cultuelle soit activement, en vue de la produire, soit passivement, en vue de la recevoir³. L'aspect passif prévaut dans le caractère baptismal, qui permet de recevoir valablement les autres sacrements d'une façon ministérielle⁴. L'aspect actif prévaut dans le caractère de l'ordre qui autorise, en agissant sous la motion du Christ à la manière d'une cause instrumentale séparée,

¹ « Le caractère est une puissance instrumentale qui agit en tant que mue par le Christ. » Ibid., n° 110.

² « A proprement parler, le caractère ne confère pas la vertu et l'activité instrumentales..., car le ministre a besoin, en plus du caractère, d'une motion élevant instrumentale. Mais le caractère est une réalité permanente laquelle rend connaturelle et normale (*debita*) pour l'âme la motion instrumentale qui concourt à produire les effets sacramentels ». JEAN DE SAINT THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 2, n° 51. Le caractère sacramentel ne permet pas à l'homme d'agir en cause principale. Il est une qualité permanente, qui rend l'homme apte à recevoir connaturellement et normalement, à la manière d'un instrument, mais d'un instrument libre pouvant agir à volonté, le concours instrumental qui aboutit aux effets sacramentels. Ibid., n° 122; cf. n° 144.

³ « Character est potentia competens ministris sacramentorum, ut solum ministerialiter concurrant ad illa, sive passive, sive active », ibid., n° 17.

⁴ Si nous comprenons bien Jean de Saint-Thomas, dont le texte est d'ailleurs assez altéré dans l'édition Vivès, le caractère baptismal permet de recevoir les autres sacrements d'une façon ministérielle pour trois raisons: 1° parce qu'il donne de formuler valablement l'intention requise pour les recevoir, *est autem sacramentaliter recipere, cum debita intentione... recipere; unde non est pure principaliter recipere*, n° 181; 2° parce qu'il rend apte à recevoir les caractères de confirmation et d'ordre, qui autoriseront à agir ministériellement, *datur illa potentia passiva ut tamquam minister se habeat... in recipiendis his quae ad ministerialiter se habendum pertinent...; non constituit hominem ut connaturaliter suscipiat..., sed ut ministerialiter suscipiat, seu in ordine ad exercendum opus ministerialiter*; 3° parce que, moyennant lui, les motions imprimées par les autres sacrements peuvent être reçues éventuellement jusque dans la substance même de l'âme, *non ut (character) tamquam principale susceptivum se habeat*, n° 181; *etiam in suscipiendo ministerialis causa est*, n° 182; *ut sit potentia susceptiva, non requiritur quod sacramentum in ea suscipiatur, sed ratione illius in toto homine suscipiatur*, n° 133. Nous avons dit éventuellement en pensant aux grâces sacramentelles qui sont reçues dans la substance de l'âme; car, pour les caractères de confirmation et d'ordre, on peut les considérer comme reçus dans le caractère baptismal lui-même, n° 134: ainsi fait F. MARIN-SOLA, O.P., *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*, Fribourg, 1925, p. 9.

de conférer les autres sacrements¹. Mais le Christ est au vrai, le prêtre unique, dont ceux qui portent ce nom ne sont que les ministres: c'est lui, plutôt qu'eux, qui, à travers eux, continue de baptiser², de consacrer l'eucharistie, d'absoudre. Même s'ils sont indignes, les actions culturelles n'en sont pas affectées et elles continuent de remonter au Christ comme à une cause instrumentale d'un ordre exceptionnel³.

6. *Comment les caractères sacramentels nous rattachent
aux personnes divines.*

Le pouvoir sacerdotal du Christ est un des trois privilèges majeurs de la grâce capitale, prise au sens large, et créée par la Trinité tout entière.

¹ Le caractère de l'ordre est principalement actif. Mais il ne l'est pas purement. Il est encore passif, puisque les ordres inférieurs disposent à recevoir les ordres supérieurs. Même la consécration épiscopale apparaît, dans l'ensemble, comme le soutien normal du pouvoir juridictionnel. Il est clair que le caractère de la confirmation est à la fois passif, puisqu'il dispose à recevoir l'ordre; et actif, puisqu'il donne de confesser la foi non pas seulement comme fidèle, mais comme ministre du Christ, cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 2, n° 153. Mais comment faut-il considérer le caractère baptismal? Jean de Saint-Thomas le regarde comme purement passif. En conséquence, il soutient que le mariage chrétien résulte non pas d'un acte sacré, *actio sacra*, mais d'un simple contrat naturel, *contractus naturalis*, et qu'il ne préexige, chez les époux, aucune puissance active, mais que la seule puissance passive du caractère baptismal, n°s 95 et 100. Il nous semble plutôt que le caractère baptismal est principalement passif, mais pas uniquement. Nous le regardons notamment comme actif dans le sacrement de mariage, dont les époux sont ministres, et où ils ont, comme baptisés, un rôle actif dans la conclusion d'un contrat élevé à la dignité de sacrement de la loi nouvelle. Nous croyons encore qu'il est actif en permettant aux baptisés, à la différence des catéchumènes, de s'unir liturgiquement à l'offrande du sacrifice de la messe.

En effet, dans le sacrifice de la croix, élevé au-dessus du temps et que la messe nous rend présent, le Christ agit à la fois comme cause seconde et comme instrument conjoint à la divinité. Il agit comme cause principale seconde pour s'offrir au Père céleste. Et il agit comme cause instrumentale (conjointe) pour surélever l'offrande des hommes, pour l'attirer et l'incorporer à la sienne. Cette action instrumentale se fait selon deux lignes parallèles. D'abord selon la ligne morale de la vertu de religion, où les hommes auront à réagir comme des causes principales secondes, vivifiées par l'influx sanctifiant du Christ, afin de s'unir à son offrande en tant que méritoire, satisfactoire, rédemptrice. Et en même temps selon la ligne cultuelle du caractère sacramentel, où d'une part les prêtres et d'autre part les confirmés et les baptisés auront à réagir comme des instruments (séparés), actualisés par l'influx sacerdotal du Christ, afin de s'unir liturgiquement à son offrande en tant que sacrificielle. Ainsi ce qui arrive à nous dans la messe, c'est l'action du Christ, agissant comme cause instrumentale conjointe à la divinité, non seulement pour transsubstantier le pain et le vin, non seulement pour remplir nos cœurs de ses grâces sanctifiantes, mais encore pour soulever jusqu'à lui notre offrande, dans la ligne morale et dans la ligne cultuelle, et pour l'incorporer à l'offrande de sa croix. Nous attachons une grande importance à ces distinctions pour expliquer comment peut se réaliser l'unité numérique, par-dessus l'écoulement du temps, du sacrifice de la croix et du sacrifice de la messe.

² « Il est dit du Seigneur, avant sa passion, qu'il baptisait plus que Jean (Jean, IV, 1), et aussi que c'était non pas lui mais ses disciples qui baptisaient (IV, 2). C'était lui et ce n'était pas lui. C'était lui par la puissance, c'étaient eux par le ministère. Ils apportaient leurs services pour baptiser, mais la puissance de baptiser restait dans le Christ... Je ne crains ni l'adultère, ni l'ivrogne, ni l'homicide, car j'écoute la colombe qui me dit: c'est lui qui baptise (I, 33) ». Saint AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, tract. 5, n° 18.

³ « Si le ministre agit avec péché et indignité cela ne remonte pas jusqu'au Christ, *non refundit id in Christum*, mais s'arrête à la malice du ministre; car, en actualisant le caractère, le Christ veut le ministre non a bien agir, *bene*, mais à communiquer le bien, *bonum*. » JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 2, n° 110.

Les caractères sacramentels, qui sont des émanations affaiblies, des ressemblances, des participations ministérielles de ce pouvoir sacerdotal, font de nous, pour autant, des « membres de la famille du Christ », des « membres de la religion chrétienne »¹. Ils sont, eux aussi, produits par la Trinité tout entière, usant cette fois de l'humanité du Christ comme d'un instrument conjoint.

Le Christ, en tant que prêtre, agit suivant la ligne cultuelle, dont nous nous occupons ici exclusivement², de deux manières. D'une part, dans l'ordre de la médiation ascendante, il agit comme cause *principale* pour s'offrir au Père en un véritable sacrifice sur la croix. D'autre part, dans l'ordre de la médiation descendante, il agit comme cause *instrumentale* conjointe pour communiquer rituellement aux hommes les dons divins: c'est ainsi qu'après avoir produit en nous les caractères sacramentels, qui sont des puissances ministérielles, il les actualise ultérieurement par ses motions. Dans ce cas, la responsabilité des actions et des œuvres rituelles (baptiser, consacrer l'eucharistie, absoudre, etc.,) remonte prochainement sans doute à l'humanité du Christ (personnalité efficiente instrumentale de l'Eglise), mais ultimement jusqu'à la Trinité, jusqu'aux trois personnes divines, qui meuvent ensemble l'humanité du Christ à produire ces effets rituels. C'est Dieu qui, par le Christ, actualise les caractères sacramentels déposés en nos âmes.

Or, les caractères sacramentels ne nous sont pas attribués seulement pour nous faire participer à la médiation cultuelle *descendante*, où nous sommes admis à recevoir ou à transmettre sacramentellement des dons divins. Ils nous sont attribués pour nous faire participer en outre à la médiation cultuelle *ascendante*, afin de nous permettre de participer à notre tour au sacrifice de la loi nouvelle. La motion qui vient de la Trinité, à travers le sacerdoce du Christ, en vue d'actualiser, précisément sous ce deuxième aspect, les caractères sacramentels, aura donc pour résultat d'incorporer dynamiquement notre offrande liturgique à la grande offrande sacrificielle du Christ en croix.

Ainsi une motion physique élevante vient rattacher notre offrande cultuelle instrumentale à l'offrande cultuelle principale, théandrique, que le Christ a faite à Dieu sur le Calvaire, alors qu'il agissait comme cause principale seconde, dans l'ordre de la médiation ascendante³, posant une action

¹ Ce sont les mots de CAJETAN, in III, qu. 69, a. 10, n° IV, opposant le caractère du baptême, qui nous fait *membres de la famille du Christ*, à la grâce du baptême, qui nous fait *enfants d'adoption*. Nous dirons plus loin que la grâce baptismale nous fait membres de la famille du Christ (dans la ligne morale) plus intimement encore que le caractère baptismal (dans la ligne cultuelle).

² Il faudrait parler semblablement de l'action exercée par le Christ sauveur, dans la ligne de la grâce et de la charité.

³ Nous savons que le Christ agit comme cause (principale) *morale* dans l'ordre de la médiation ascendante; et comme cause (instrumentale) *physique* dans l'ordre de la médiation descendante. Toutefois, nous évitons d'employer ici le mot moral (opposé à physique), car nous lui avons donné un sens différent en opposant, dans les lignes qui précèdent, l'aspect *cultuel* (validité) à l'aspect *moral* (sainteté). Dans l'ordre de la médiation ascendante, le Christ agit comme

dont le sujet d'attribution était non pas la Trinité tout entière, mais uniquement le Verbe, à l'exclusion des deux autres personnes divines. Notre offrande liturgique est, de la sorte, soulevée, instrumentalement, physiquement, jusqu'à l'offrande liturgique, entitativement finie et créée mais infinie en dignité, faite par le Christ en tant que prêtre; elle est soudée accidentellement, dynamiquement — devenant, si l'on ose dire, quasi théandrique — à son offrande qui est théandrique, et qui doit être attribuée en propre au Verbe, personnalité mystique rédemptrice de toute l'Eglise. Dans l'ordre de la médiation ascendante¹, qui n'est cependant pas l'ordre suprême — c'est l'ordre de la demande et de la supplication (et même, envisagé sous l'aspect particulier de la validité du culte chrétien, et non sous l'aspect plus large de la charité et de la grâce), ce n'est pas l'ordre de la réponse et de l'exaucement —, c'est au Verbe que nous sommes ultimement rattachés, par une chaîne à deux liens successifs: le premier étant le lien accidentel qui nous unit au pouvoir sacerdotal créé du Christ; le second étant le lien hypostatique qui unit ce pouvoir sacerdotal au Verbe même. De ce point de vue, il est juste de dire que nous entrons dans la société des divines personnes par le Verbe, que nous a donné le Père et qui nous envoie l'Esprit².

cause principale (morale) à la fois dans la ligne culturelle de la validité et dans la ligne morale de la grâce; de même, dans l'ordre de la médiation descendante, il agit comme cause instrumentale (physique) à la fois dans ces deux lignes.

¹ Dans l'ordre de la médiation descendante, les motions qui produisent et qui actualisent le caractère viennent de la Trinité tout entière.

² Le caractère sacramentel nous configure au pouvoir sacerdotal du Christ et nous rattache ainsi au Verbe, à qui ce pouvoir appartient. On parlerait de la même façon de la grâce sacramentelle: elle nous configure à la grâce capitale du Christ et nous rattache au Verbe, à qui cette grâce appartient. Nous ne croyons donc pas qu'il soit exact d'opposer le caractère sacramentel à la grâce sacramentelle en disant que le premier nous configure directement au Verbe et que la seconde nous configure directement à la nature divine.

1° *Considérée dans sa réalité entitative et du côté de son enracinement dans le sujet*, aucune œuvre *ad extra* ne saurait nous configurer à l'une des personnes divines plutôt qu'aux deux autres autrement que *par appropriation*. L'humanité du Christ, étant une œuvre « *ad extra* » ne peut donc ressembler au Verbe plutôt qu'au Père ou à l'Esprit que par appropriation. Elle porte l'empreinte de toute la nature divine. Si elle appartient spécialement au Verbe, ce n'est pas par voie de configuration, c'est par voie d'union hypostatique. Il en sera de même du pouvoir sacerdotal et de la grâce du Christ. Rien n'empêche, avec JEAN DE SAINT-THOMAS, d'*approprier* le caractère au Verbe: « Le caractère est une qualité dérivée en nous de deux manières distinctes. *Efficiemment*, il vient de la Trinité tout entière. *Participativement et exemplairement*, il nous configure d'une manière spéciale au Christ en tant que prêtre. Ainsi le caractère est *approprié* davantage au Christ qu'au Père et à l'Esprit saint, *magis appropriatur character Christo, quam Patri aut Spiritui sancto*. Car bien qu'il soit produit par toute la Trinité, ce qui est produit par elle, c'est une certaine participation et une puissance ministérielle du sacerdoce du Christ. Sous cet aspect, c'est un caractère du Christ, un caractère dérivant du Christ... Le caractère relève de la Trinité *efficiemment*, et il relève du Christ *participativement et exemplairement* », III, qu. 63; disp. 25, a. 3, n°s 3 et 4. Il est vrai qu'au même endroit Jean de Saint-Thomas paraît aller plus loin que la simple appropriation: « Et parce que le pouvoir sacerdotal du Christ lui vient de ce qu'il est uni hypostatiquement au Verbe, sous cet aspect le caractère nous configure plus spécialement au Verbe et au Christ qu'au Père et à l'Esprit saint, bien qu'il soit produit par eux tous, *habet specialius esse character configurativus Verbi et Christi, quam Patris aut Spiritus sancti, licet ab omnibus producatur* ». Mais tout ce qu'il enseigne ailleurs du caractère

III. L'INFLUX SANCTIFIANT DU CHRIST

Plus encore que sa royauté spirituelle sur les intelligences, plus encore que son pouvoir sacerdotal ordonnateur du culte nouveau, c'est la vertu sanctifiante du Christ qui constitue son privilège suprême comme tête de tout le corps mystique. Le Christ est non seulement roi, il est non seulement prêtre, il est encore saint de la sainteté de Dieu. Dans l'ordre de la médiation descendante¹, il est ainsi trois fois sauveur de son Eglise. Il la sauve d'abord comme roi, en l'illuminant des rayons de la prophétie. Il la sauve encore comme prêtre, en la rendant toute consacrée en vue de la célébration

nous invite à entendre cette « configuration spéciale au Verbe » comme une simple appropriation. On dirait pareillement que, puisque la grâce capitale résulte du fait que le Christ est uni hypostatiquement au Verbe — Jean de Saint-Thomas vient de rappeler, en effet, deux lignes plus haut, n° 2, que le Christ est prêtre *parce qu'il a la grâce capitale* étant uni personnellement au Fils de Dieu —, il en faut conclure que ceux qui participent à la grâce du Christ sont configurés plus spécialement au Verbe qu'au Père et à l'Esprit saint: ce qui ne serait vrai, dans l'ordre entitatif, que par appropriation. Avant Jean de Saint-Thomas, NUGNO avait écrit: « Le Père et l'Esprit saint ne possèdent pas [hypostatiquement] de puissance instrumentale, aussi le caractère nous assimile plus spécialement au Christ Seigneur qu'au Père et à l'Esprit saint... Le Christ est vraiment et proprement prêtre. Le Père et l'Esprit saint ne sont pas proprement prêtres. Aussi, par la puissance du caractère, c'est au Christ Seigneur que nous sommes assimilés spécialement... Sans doute la production *efficiente* du caractère est premièrement l'œuvre de Dieu et elle est commune à toute la Trinité; cependant le caractère suppose une ordonnance *formelle* au Christ Seigneur, non au Père et à l'Esprit. Car il y a dans le Christ Seigneur une puissance instrumentale à laquelle notre caractère ressemble univoquement. C'est ainsi que les opérations de l'humanité du Christ, qui sont, par rapport au mystère de la Trinité, des opérations *ad extra*, ont, en raison de l'union hypostatique, un ordre spécial au Fils de Dieu, à l'exclusion du Père et de l'Esprit », in III, qu. 63, a. 3, p. 89. On le voit, ce que Nuño rapporte spécialement au Verbe, c'est non seulement le pouvoir sacerdotal du Christ, ce sont encore ses opérations et par conséquent la grâce qui les vivifie. (Notons qu'entre le pouvoir sacerdotal du Christ et notre caractère, la ressemblance est *analogue*, non *univoque*.)

En restant au point de vue de la réalité entitative, la seule route par laquelle nous puissions joindre le Verbe à l'exclusion du Père et de l'Esprit, nous paraît être celle d'une union à l'offrande, au sacrifice de l'humanité du Christ, laquelle, avons-nous dit, est configurée à toute la divinité, mais unie hypostatiquement au Verbe seul. Les actes de la médiation *descendante* du Christ ont pour principe la Trinité tout entière. Par conséquent, l'unique voie qui puisse en quelque manière nous relier au Verbe seul, est celle d'un rattachement aux actes de la médiation *ascendante* du Christ, lesquels sont attribuables exclusivement au Verbe. Si donc le caractère sacramentel est capable de nous unir de quelque façon au Verbe seul, *c'est en tant qu'il nous fait entrer dans la médiation ascendante du Christ*, sous l'aspect *cultuel*. Mais la grâce sacramentelle nous y fait entrer, elle aussi, sous l'aspect *méritoire*. En sorte qu'on ne saurait chercher dans le caractère le secret d'un genre de configuration au Verbe que la grâce du Christ serait incapable de conférer.

2° Il appartiendra non pas au caractère, mais à la grâce seule, et cette fois *dans l'ordre de la réalité intentionnelle et du côté de l'objet auquel elle se réfère*, de pouvoir s'élever jusqu'aux trois personnes divines telles qu'elles sont en elles-mêmes. Le caractère est un pouvoir de l'intelligence pratique ordonné au culte. La grâce au contraire pénètre la substance de l'âme; elle est ordonnée à la vision immédiate de la Trinité, c'est-à-dire à la vision des trois personnes en tant que réellement distinctes l'une de l'autre.

¹ Dans l'ordre de la médiation ascendante, il la sauve par une supplication dont la dignité est infinie et dont la valeur est à la fois rituelle et méritoire.

du culte de la loi nouvelle. Il la sauve surtout comme saint de la sainteté divine, en la remplissant de sa grâce, de sa charité, de sa sagesse ¹.

C'est en agissant comme cause instrumentale, sous une motion élevant de la divinité, que l'humanité du Christ produit la grâce en nous; ce n'est pas en agissant comme cause principale, car la grâce du Christ, étant de même espèce que la nôtre, ne saurait avoir par elle seule le pouvoir de causer physiquement la grâce dans les autres ². Et il est vrai que la loi générale de l'effet est de ressembler non à la cause instrumentale, mais à la cause principale; cependant, l'humanité du Christ est une cause instrumentale à part, conjointe à la divinité, *excellentissima* ³, qui possède en elle d'une manière éminente tous les dons de grâce qu'elle communique aux hommes, et qui met ainsi l'empreinte de sa ressemblance sur tout ce qu'elle touche.

Essayons tout d'abord de déterminer les caractères particuliers que la grâce créée revêt dans le Christ lui-même, afin de pouvoir saisir plus aisément de quelle manière, en se communiquant à partir de lui, elle va transformer son corps mystique, qui est l'Eglise.

1. *Les trois caractères premiers et fondamentaux
que la grâce créée offre dans le Christ:
elle est connaturale, plénière, filiale.*

La grâce créée était donnée au Christ comme une richesse qui lui était *connaturale*. Saint Thomas écrit qu'« il faut concevoir la grâce habituelle du Christ non pas comme antérieure à l'union hypostatique, mais comme résultant d'elle à la manière d'une propriété naturelle, *sicut quaedam proprietas naturalis*. Et c'est pourquoi Augustin dit que la grâce est en quelque sorte naturelle à cet homme qui est le Christ » ⁴. Ce n'est pas, à parler d'une façon rigoureuse, que la grâce habituelle puisse résulter activement de l'âme du du Christ, comme l'immortalité de notre âme résulte de sa spiritualité, à la manière d'une propriété ⁵; mais l'humanité du Christ assumée par le

¹ C'est principalement à propos de la grâce sanctifiante que saint Thomas traite de l'influx du Christ sur son Eglise, et c'est à propos d'elle qu'il pose expressément dans la *Somme* la question de savoir si le Christ peut être appelé tête de l'Eglise, III, qu. 8.

On remarquera que nous rattachons à l'activité sanctifiante du Christ les lumières intérieures de la vertu théologale de foi et celles des dons du Saint-Esprit. Notons, en conséquence, que, dans les mots de saint Jean, I, 14, sur le Christ « plein de grâce et de vérité », la *vérité* peut se rapporter soit aux lumières prophétiques dispensées par le Christ roi, soit aux lumières sanctifiantes du Christ sauveur.

² JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 13; disp. 15, a. 4, n° 45.

³ Ibid., n° 49.

⁴ III, qu. 7, a. 13, ad 2. Saint AUGUSTIN explique dans l'*Enchiridion*, n° 12, cap. XL, pourquoi le Christ, né de la Vierge, vient, selon Mt., I, 20, de l'Esprit saint: « Dès qu'il a pris la nature humaine, la grâce a été en quelque sorte naturelle à cet homme que ne pouvait toucher aucun péché. Et si cette grâce devait être signifiée par l'Esprit saint, c'est qu'en propre il est Dieu de telle manière qu'on l'appelle aussi le Don de Dieu.

⁵ L'opinion d'une connaturalité active, suivant laquelle l'humanité du Christ causerait positivement la grâce créée comme une propriété, comme une *propria passio*, est celle de Medina, de Nuño, et au début celle de Jean de Saint Thomas, III, qu. 62; disp. 24, a. 2, n° 21.

Verbe était, de ce fait, impeccable, formellement sanctifiée, et elle devenait par suite le sujet proportionné et connaturel de la sainteté habituelle, à la manière dont l'air diaphane est apte à recevoir la lumière, ou dont l'intelligence angélique est apte à recevoir les espèces infuses¹. La grâce créée était enracinée dans la sainte âme du Christ comme dans une terre d'élection, non comme dans une terre étrangère; elle s'y trouvait comme dans sa propre patrie, non comme en exil. Nous pourrions dire, en conséquence, non seulement que la grâce est comme due à l'Eglise du fait qu'elle est le corps du Christ, en sorte qu'il est impossible qu'elle en soit jamais privée. Nous devons dire encore que la grâce du Christ, quand elle se diffuse par le contact des sacrements à travers son corps mystique, s'y enracine avec tant de profondeur, qu'il devient pour elle comme une terre connaturelle.

La grâce créée du Christ était encore *plénière*. Selon saint Thomas, la grâce habituelle du Christ, bien qu'elle soit finie en tant que réalité créée, doit être regardée comme infinie dans la ligne de la grâce, en ce sens qu'elle résume en elle tout ce que veut dire le mot de grâce. Elle est infinie à la fois intensivement, du fait qu'elle atteint d'emblée le plus haut niveau que la sagesse divine, dans le plan actuel du monde, ait fixé pour la grâce: « nous avons vu sa gloire, gloire comme d'un Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité » (Jean, 1, 14); et extensivement, du fait qu'elle se comporte à la manière d'un principe universel par rapport à tous les êtres qui sont dans la grâce, étendant son influence à tous les effets de la grâce: « de sa plénitude (plérôme) nous avons tous reçu, et grâce après grâce » (Jean 1, 16); il a plu à Dieu « de faire habiter en lui tout le plérôme, et de réconcilier par lui toutes choses en lui (en le Christ), celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., 1, 19-20). On dirait pareillement que la lumière, bien qu'elle soit finie par essence, serait infinie, si elle pouvait exister à l'état pur, car elle rassemblerait alors en elle tout ce qui est signifié par le nom de lumière, dépassant en éclat toutes les clartés participées et soutenant chacune d'elles par sa vertu². Du fait que la grâce du Christ est plénière, qu'elle est un principe universel par rapport à tous les effets et à toutes les modalités de la grâce, nous pourrions affirmer que lorsqu'elle est reçue de la manière la plus parfaite qui soit ici-bas possible, c'est-à-dire par le contact des sacrements, elle communique une richesse et une vigueur merveilleuses au corps mystique, le vivifiant dans ses profondeurs, et lui donnant le pouvoir de recomposer sans cesse au cours du temps la similitude de la sainteté et de la vie du Christ³.

Enfin, la grâce créée du Christ était *filiale*. Elle était la grâce du Fils unique du Père, elle était comme un effet de la filiation éternelle dans

¹ Cette opinion d'une connaturalité passive, suivant laquelle l'humanité du Christ est un sujet merveilleusement apte à recevoir la grâce créée, est celle qu'adopte définitivement Jean de Saint-Thomas, III, qu. 7; disp. 9, a. 3, n^{os} 6-11.

² III, qu. 7, a. 9 à 12. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, qu. III, 7; disp. 9, a. 2, n^{os} 1-9.

³ Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 62; disp. 24, a. 2, n^o 22.

l'âme du Christ¹. Nous touchons ici un point important. Si le Christ, si le Messie promis à l'humanité avait été non pas le Fils de Dieu, mais le Père ou l'Esprit saint, si, au lieu de la seconde personne, la première ou la troisième s'était incarnée, la grâce créée qui aurait rempli l'âme du Christ n'eût pas été en lui moins « connaturelle », ni moins « plénière ». Mais eût-elle été « filiale » exactement comme elle l'est dans le Verbe fait chair ? En se communiquant aux hommes, elle eût certes fait d'eux des fils, des enfants d'adoption ; mais eussent-ils été fils exactement de la façon dont ils le sont devenus par l'incarnation du Fils de Dieu ? La réponse à faire à ces questions est sans aucun doute délicate. Cependant, c'est elle qui décidera de la manière dont on rattachera l'Eglise aux trois personnes divines et au mystère de l'incarnation ; quelle qu'elle soit, elle influencera secrètement tout le traité de l'Eglise.

2. En quel sens la grâce qui nous vient du Christ est-elle filiale ?

C'est le Fils éternel du Père, pure relation au Père qui l'engendre, qui a pris chair, communiquant la filiation éternelle à la chair qu'il assumait, en sorte que, même considéré dans son humanité, le Christ est fils de Dieu par nature, non par adoption. La filiation, dit saint Thomas, convient en propre à la personne, à l'hypostase, non à la nature, elle est une propriété personnelle. Or, il n'y a dans le Christ pas d'autre personne, pas d'autre hypostase que l'incréée, suivant laquelle il est fils par nature, et c'est pourquoi même comme homme, *secundum quod homo*, le Christ est fils de Dieu par nature. Prétendre qu'il soit fils de Dieu par adoption reviendrait au fond à poser en lui, outre la personne divine, une personne humaine². En effet, c'est un principe évident, et de plus consacré par le concile de Francfort³, que l'adopté doit être une personne étrangère ; et comment le Christ, le Verbe fait chair, serait-il par rapport à Dieu, une personne étrangère ? Ainsi, « le Verbe, unique personne en Jésus-Christ, garde dans son humanité sa propriété inaliénable de fils naturel du Père. C'est là précisément ce que niaient les adoptianistes du VIII^e siècle, et ce que le concile de Francfort voulut sauvegarder en repoussant le titre de *fils adoptif*, donné par Elipand à Jésus-Christ comme homme ou dans son humanité »⁴. C'est le fils unique qui est

¹ « Est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi ». SAINT THOMAS, III, qu. 23, a. 4, ad 2.

² III, qu. 23, a. 4.

³ Le *Sacrotyllabus*, rédigé par saint Paulin d'Aquilée et approuvé par le concile de Francfort consacrait, dans son chapitre VIII, le grand principe de l'extranéité : *Adoptivus dici non potest, nisi is qui alienus est ab eo a quo adoptari desiderat*. E. PORTALIÉ, *Adoptianisme, nouvelles controverses depuis le XIV^e siècle*, dans le *Dict. de théol. cath.*, col. 420. Cf. H. QUILLIET, *Adoptianisme au VIII^e siècle*, op. cit., col., 406. Voir aussi Denz., n^{os} 309-314, et 3007.

⁴ E. PORTALIÉ, loc. cit., col. 419. — DURAND voulait ajouter à la filiation naturelle du Christ, une filiation adoptive ; ce qui est contraire au principe d'extranéité. SUAREZ et VASQUEZ pensaient que le Christ est à double titre fils naturel de Dieu : il est fils du Père en raison de la génération éternelle ; et il serait fils de toute la Trinité en raison de l'union hypo-

venu nous faire enfants par participation; c'est le fils par nature, qui est venu nous faire fils par grâce et par adoption. « Nous avons vu sa gloire, comme d'un fils unique du Père, plein de grâce et de vérité..., et de sa plénitude nous avons tous reçu, grâce après grâce » (Jean, 1, 14 et 16). Essayons de démêler dans toutes ces richesses: 1^o ce qui tient à la nature de la grâce comme telle; 2^o ce qui tient au fait que la grâce nous a été donnée par une personne divine incarnée au sein du monde; 3^o ce qui tient au fait que cette personne incarnée est non pas le Père, ou l'Esprit, mais le Fils unique du Père.

a) De la grâce en tant que telle.

La puissance divine du Seigneur « a accompli en nous les précieuses et les suprêmes promesses, afin que par elles vous deveniez participants de la nature divine, vous étant détournés de la corruption de la convoitise qui remplit le monde » (II Pierre, 1, 4). Il y a dans ces mots la plus audacieuse définition qui se puisse donner de la grâce créée. Elle nous rend participants de la nature divine, en déposant en nous la racine d'opérations qui nous permettent d'atteindre Dieu dans son infinité et tel qu'il est en lui-même, de le connaître tel qu'il se connaît, avec un rayon de sa lumière, et de l'aimer tel qu'il s'aime, avec un rayon de son amour¹. En nous communiquant en participation la nature de Dieu, la grâce habituelle fait de nous des enfants de Dieu, par participation ou par adoption, et des héritiers de son royaume, c'est-à-dire de sa béatitude infinie².

statique, qui confère à l'humanité une sainteté substantielle et des droits à l'héritage divin. Si le Père ou si l'Esprit saint s'était incarné, il aurait donc été fils naturel de Dieu, mais seulement au second titre. A quoi il faut répondre que la filiation naturelle a pour unique fondement la génération du Verbe et que l'union hypostatique est seulement la condition par laquelle cette filiation est communiquée à une nature humaine; en sorte que, même incarnés, ni le Père ni l'Esprit n'eussent été fils de Dieu. PORTALIÉ, *loc. cit.*, col. 420. — Saint THOMAS fait remarquer que celui qui possède une perfection par essence, ne saurait la posséder par participation. Sans doute l'âme du Christ est créée à l'image de Dieu, et elle porte en elle la grâce créée, qui est une similitude plus parfaite encore de la divinité. Mais si le Christ est Fils de Dieu, ce n'est pas en raison de ces titres, « c'est uniquement en raison de la génération éternelle suivant laquelle il est Fils du Père seul; à aucun titre, il ne doit être appelé fils de l'Esprit saint, ou fils de toute la Trinité », III, qu. 32, a. 3.

¹ « La nature divine, c'est avant tout la première racine des opérations connaturelles à Dieu. Or, rien n'est plus connaturel à Dieu que de se voir et de s'aimer en lui-même... A ce privilège (d'être comme la racine des opérations divines) la grâce sanctifiante participe formellement. Elle ne peut donc pas ne pas être une participation formelle de la nature divine en tant même que nature ». SALMANTICENSES, *De gratia*, disp. 4, n^{os} 48 et 52.

² Saint THOMAS fait remarquer que « l'adoption divine est plus parfaite que l'adoption humaine: celui que Dieu adopte, il le rend digne par le don de la grâce de recevoir l'héritage céleste, tandis que l'homme, incapable de causer une telle transformation, choisit pour l'adopter quelqu'un qu'il en croit digne préalablement », III, qu. 23, a. 1. Pour insister sur cette différence, THOMASSIN, *Theologicorum dogmatum, De incarn. Verbi*, lib. VIII, cap. 9, Venise, 1730, p. 517, dira que la filiation divine nous est conférée par une certaine *génération*, non par une *adoption*; mais on ne gagne rien à changer ainsi les mots, car il faut ajouter aussitôt que la génération du Verbe est un tout autre mystère que celui de la régénération des créatures.

Saint THOMAS note aussi, que, bien que le Christ fût plein de grâce, il ne pouvait cependant être fils par adoption, puisqu'il était fils par nature, III, qu. 32, a. 3. Aussi JEAN DE SAINT-

1. Le double aspect « entitatif » et « intentionnel » de la grâce.

Mais, à la manière de l'œil qui est, à la fois, fini en tant qu'organe, et infini puisqu'il s'égale à l'horizon, la grâce habituelle peut être envisagée sous deux aspects.

Elle peut être considérée en elle-même, *entitativement* et du côté du *sujet* dans lequel elle est enracinée. Comme telle, elle est finie. Elle est un effet produit dans l'âme par les trois personnes divines agissant ensemble. Elle est, comme toutes les œuvres « ad extra », une émanation de la nature divine elle-même; et ce n'est que par appropriation qu'elle peut être attribuée à l'une des personnes divines plutôt qu'à l'autre.

Et elle peut être considérée tendanciellement, *intentionnellement* et du côté de l'*objet* ou du terme vers lequel elle est orientée. Comme telle, elle est infinie. Elle aboutit à Dieu tel qu'il est en lui-même, aux trois personnes divines en tant que réellement distinctes l'une de l'autre et en tant que saisies dans leur singularité propre, l'une comme Père, l'autre comme Fils unique, engendré du Père, la troisième comme Esprit saint, issu des deux premières.

Ces deux aspects distincts de la grâce habituelle n'ont pas échappé aux meilleurs des commentateurs scolastiques. La grâce, disent les Salmanticenses, « confère une inclination connaturelle à voir Dieu en lui-même, et donc non seulement comme un, mais encore comme trine. En conséquence, même radicalement, elle revêt un mode si parfait qu'elle pourra s'étendre jusqu'à atteindre intuitivement non seulement l'essence divine, *par laquelle* Dieu est objet de la vision, *objectum formale* « quo » *visionis beatae*, mais encore les personnes divines qui sont la raison formelle adéquate de cette vision bienheureuse, *quae pertinent ad rationem formalem* « quae » *adaequatam predictae visionis*. Or, la grâce sanctifiante ne pourrait avoir une inclination si parfaite, si elle n'était pas une participation et une reproduction de la nature divine *en tant que subsistante dans les trois personnes*, ces derniers mots signifiant au moins le mode propre de l'exemplaire de la grâce: car l'inclination à un objet et le pouvoir de l'atteindre doivent naître d'une participation de cet objet »¹. Selon Jean de Saint-Thomas, la grâce habituelle nous fait participer formellement à l'infinité divine et à la raison d'acte pur, non sans doute *subjectivement*, mais *objectivement*, « non certes que la grâce soit formellement une réalité infinie et

THOMAS ne veut-il pas qu'on regarde la filiation adoptive comme une propriété *métaphysique* (et donc *inséparable*) de la grâce habituelle, III, qu. 20; disp. 19, a. 4, n° 19.

¹ *De gratia*, loc. cit., n° 72. Les Salmanticenses le font remarquer au même endroit: dire que la grâce est proportionnée *objectivement* aux trois personnes divines, ce n'est pas s'exposer à dire qu'elle doive, *subjectivement*, subsister en trois personnes distinctes. — Toutes ces pages, dont le souci principal et presque unique est d'étudier la grâce dans sa réalité subjective et entitative, établissent qu'elle est: 1° une participation formelle *immédiate* du concept de nature divine; 2° une participation formelle *médiate* de certains attributs divins, tels l'intelligence et la volonté, auxquels répondent immédiatement non la grâce, mais la lumière de gloire et la charité; 3° une participation *virtuelle* des attributs comportant expressément l'incommunicabilité, tels l'infinité, l'acte pur, comme aussi des processions divines, cf. loc. cit., n° 63.

illimitée dans le *sujet* qu'elle surélève, mais parce qu'elle atteint formellement comme *objet* une telle réalité..., non certes en raison d'une convenance *entitative*, mais en raison d'une convenance *objective* »¹. Pourtant c'est ailleurs, où ils cherchent à définir la manière dont la sainte Trinité vient habiter dans l'âme juste, à qui les divines personnes sont ou données ou envoyées, que les scolastiques insistent davantage sur le privilège que possède la grâce de référer nos âmes, dès ici-bas, à la Trinité comme telle, et de les mettre en contact avec les trois personnes divines, saisies, non par une simple appropriation, mais directement et selon leur caractère propre. Citons ces lignes de Jean de Saint-Thomas: « Il est nécessaire qu'il y ait dans toute mission des personnes divines... un effet et une mutation de la créature provenant de toute la Trinité. Mais parce que cet effet n'est qu'un moyen destiné à manifester la personne qui procède (le Verbe ou l'Esprit), on dit qu'une telle personne est envoyée, qu'elle descend dans la créature pour s'y manifester. Ainsi, bien que la grâce soit un effet causé par la Trinité tout entière, et qu'elle vienne de Dieu en tant qu'il est un, cependant, *le mouvement de la créature et sa tendance ne s'arrêtent pas aux dons de la grâce, ils vont aux personnes divines qui lui sont rendues par là manifestes...*; en sorte que c'est la personne divine elle-même qui est donnée et qui est envoyée à la créature, et non seulement ses présents, bien que la personne ne soit ni donnée, ni envoyée sans eux. Et sans doute, pris en tant que venant efficacement de Dieu, le contact de Dieu avec la grâce et avec l'âme en qui elle est versée, est un contact opératif, qui relève de Dieu considéré dans son unité et dans son immensité; pourtant la manifestation de Dieu, qui résulte du mouvement des créatures vers Dieu dès qu'elles sont touchées par cette grâce *est une manifestation de Dieu considéré non seulement dans son unité et dans son essence, mais encore quant aux personnes divines, la grâce étant donnée précisément pour que soient manifestées ces personnes* »². C'est donc aux trois personnes divines prises dans leur singularité, c'est au Père comme se donnant lui-même et comme envoyant les deux autres personnes, au Fils comme envoyé par le Père, à l'Esprit comme envoyé par le Père et par le Fils, que la grâce nous réfère formellement comme à son terme ultime et adéquat.

2. Saint Thomas reconnaît le double aspect de la grâce.

Ces deux aspects, l'un entitatif et l'autre intentionnel de la grâce ont été marqués par saint Thomas. C'est au premier, non au second, que nous devons d'être enfants de Dieu, en sorte que nous sommes fils adoptifs de la Trinité tout entière, et non du Père seul, sinon par appropriation.

a) *L'aspect entitatif de la grâce.* — En opposant, dans la troisième partie de la *Somme*, la filiation naturelle et la filiation adoptive, saint Thomas insiste sur le fait que nous devenons enfants de Dieu par une grâce créée, qui, étant une similitude entitative de la nature divine, ne saurait être rap-

¹ I-II, qu. 110; disp. 22, a. 1, n° 11.

² I, qu. 43; disp. 17, a. 3, n° 16.

portée à l'une des trois personnes en particulier, qu'en vertu d'une simple appropriation; pareillement, l'adoption divine, considérée du côté de son principe efficient, est l'œuvre commune des trois personnes divines, et elle ne peut être rattachée spécialement à l'une d'elles que par appropriation. Les hommes, dit le saint docteur, sont « fils de Dieu par une filiation imparfaite, selon la similitude de grâce, et qui vient de la Trinité tout entière; pour le Christ, il en va différemment »¹. « La production de n'importe quel effet dans les créatures appartient en commun à la Trinité tout entière, en raison de l'unité de la nature divine: car l'unité de nature entraîne l'unité de vertu et l'unité d'opération. C'est pourquoi il est dit: *Ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement* (Jean, v, 19). En conséquence, il appartient à toute la Trinité d'adopter les hommes comme fils de Dieu². » Toutefois, « bien que l'adoption soit *commune* à toute la Trinité, elle peut être *appropriée* au Père comme à son auteur, au Fils comme à son exemplaire, à l'Esprit saint comme à celui qui imprime en nous la ressemblance de cet exemplaire »³. Les mots du Sauveur à la Madeleine: « Va vers mes frères et dis-leur: Je monte vers mon Père et votre Père, et mon Dieu et votre Dieu » (Jean, xx, 17) doivent être commentés de ce même point de vue de l'efficience, et l'on dira: « Il est Père du Christ par la génération naturelle, et cela lui convient *en propre*; et il est notre Père par une efficience volontaire, qui lui est *commune* avec le Fils et l'Esprit saint. C'est pourquoi le Christ n'est pas, comme nous, fils de la Trinité tout entière, *et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos* »⁴.

Si l'on met en parallèle la grâce de l'incarnation et la grâce de l'adoption, on pourra distinguer, dans l'une et dans l'autre, d'une part ce qui est leur principe efficient et d'autre part ce qui est leur terme. On dira d'abord de l'incarnation: ce sont les trois personnes divines, agissant ensemble, qui ont revêtu une seule d'entre elles, le Verbe, de la nature humaine; en sorte que la grâce d'union est à la fois commune aux trois personnes divines, si on la considère dans son principe efficient, et propre au Verbe, si on la considère dans son terme. Et l'on dira pareillement de l'adoption: ce sont les trois personnes divines, agissant ensemble, qui vont faire de nous des enfants adoptifs; de telle manière que la grâce d'adoption aura pour principe efficient les trois personnes divines, et pour terme entitativ, au dedans de nous, « une certaine participation de la nature divine, par assimilation à sa bonté, selon II Pierre, I, 4: *Vous êtes devenus participants de la nature divine* »⁵. Voulant opposer entre elles la grâce de l'union hypostatique et la grâce de l'adoption, saint Thomas peut s'en tenir à ces considérations: d'une part, toutes deux ont comme principe efficient la Trinité tout entière; d'autre part, néanmoins, la différence est profonde entre la grâce d'union

¹ III, qu. 32, a. 3, ad 2.

² III, qu. 23, a. 2.

³ *Ibid.*, ad 3.

⁴ *Ibid.*, ad 2.

⁵ III, qu. 3, a. 4, ad 3.

qui a pour terme (entitativ) la personne du Verbe seul, et la grâce d'adoption qui a pour terme (entitativ) une similitude créée de la bonté divine. On remarquera cependant, que la grâce d'adoption n'est ici définie que par rapport à son terme entitativ, c'est-à-dire par rapport à la réalité créée qu'elle suppose en nous.

b) *L'aspect intentionnel de la grâce.* — Cherchons maintenant à définir la grâce par son aspect tendanciel et intentionnel. Quel sera son terme (intentionnel), sinon la nature même de Dieu, subsistant dans les trois personnes divines, atteintes *ex aequo* sans doute, mais sans confusion et dans leur singularité propre ? Dans cette perspective, il faudra comparer le Verbe, terme (entitativ) de l'incarnation, à l'essence divine elle-même, terme (intentionnel) de la vision béatifique. C'est bien ce que fait saint Thomas : « L'incarnation, dit-il, offre à l'homme comme un exemple de ce que peut être la vision bienheureuse, dans laquelle l'intelligence créée est unie, par connaissance, à l'esprit incréé : en effet, il n'est pas incroyable que l'intelligence de la créature puisse s'unir à Dieu en voyant son essence, puisque Dieu s'est uni à l'homme en assumant sa nature »¹. Ailleurs, afin de montrer que c'est la personne même de l'Esprit saint qui nous est offerte à travers ses dons, saint Thomas avait dû insister sur l'aspect intentionnel de la grâce : « C'est l'Esprit saint lui-même, et non seulement ses dons, qui procède temporellement en nous et qui nous est donné »². « Quand nous recevons les dons de l'Esprit saint, nous sommes référés comme à notre terme non pas à ces dons, que nous posséderions ultimement, mais même à l'Esprit saint, *cum... non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa habeamus, sed etiam ad Spiritum sanctum* »³. » « Le mouvement de la créature ne s'arrête pas aux dons de la grâce, mais il tend par delà jusqu'à celui de qui viennent ces dons »⁴. »

On voit de quelle manière nous sommes appelés à entrer dans la vie trinitaire, à « participer », si l'on ose dire, à la génération du Verbe et à la spiration de l'Esprit saint. Ce n'est pas d'une manière *entitative*, comme le rêvait Eckhart, pour qui l'homme juste engendrait avec Dieu le Verbe éternel⁵ ; c'est d'une manière purement *objective*, en ce sens que ce qui sera pour nous objet de contemplation et d'amour, ce sera le Père, engendrant seul le Verbe, et tous deux spirant l'Esprit saint.

¹ *Compendium theologiae*, édit. Vivès, cap. 208 ; édit. Mandonnet, cap. 201.

² *I Sent.*, dist. 14, qu. 2, a. 1, quaest. 1.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, ad 2.

⁵ « Tout ce qui est propre à la nature divine est propre à l'homme juste et divin ; c'est pourquoi cet homme opère tout ce que Dieu opère, il a créé avec Dieu le ciel et la terre, il est générateur du Verbe éternel, et Dieu ne saurait rien faire sans un tel homme. » Denz., n° 513. C'est par rapport non à l'ordre entitativ, mais à l'ordre objectif et intentionnel, que nous entendons le passage du *Cantique spirituel*, où saint Jean de la Croix dit que l'âme spire « en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils, et le Fils dans le Père, qui est ce même Esprit saint qu'ils spirent en elle ». Trad. Dom Chevallier, Paris, 1930, p. 308. Cf. Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, pp. 749-753.

3. *L'adoption, par laquelle une participation de la nature divine nous est communiquée, relève de l'aspect entitatif de la grâce : elle est donc l'œuvre commune des trois personnes divines.*

Ainsi, du point de vue de sa réalité *intentionnelle* et de sa tendance à l'objet, la grâce débouche sur les trois personnes divines. Elle nous réfère au Père comme au principe des deux autres personnes, au Fils comme à celle qui est engendrée, à l'Esprit comme à celle qui est l'Amour, le Don, le Lien de l'un et de l'autre. Le Père est nôtre, il nous appartient, mais comme terme de notre connaissance et de notre amour. Il est à nous comme engendrant, ce qui est sa propriété personnelle, mais comme engendrant un fils infiniment meilleur que nous. Le Fils et l'Esprit sont aussi nôtres, de pareille manière : l'un comme unique engendré du Père, l'autre comme Amour, comme Don issu du Père par le Fils.

Mais du point de vue de sa réalité *entitative*, la grâce, qui nous rend participants de la nature divine, est l'œuvre commune des trois personnes divines, et c'est seulement par appropriation qu'elle nous rend fils du Père, frères du Fils, et temples de l'Esprit.

Nous sommes les fils du Père. Le Père du Fils unique va devenir d'une certaine manière notre Père : non par la génération, qui lui appartient seule en propre ; mais par la communication d'une similitude de la nature divine, c'est-à-dire par une efficence, qui lui est commune avec les deux autres personnes. A la différence du Christ, qui est en propre fils du Père seul, c'est donc de la Trinité tout entière que d'abord nous sommes fils. Il y a, saint Augustin le fait remarquer à ce propos, des mots qui conviennent à toute la Trinité, tels ceux qui désignent l'unité, la grandeur, la bonté, la toute puissance ; et d'autres mots qui ne conviennent qu'à une seule personne, tel le mot de Père : du moins si on l'emploie par rapport au Fils unique ; car si on l'emploie par rapport aux hommes, il convient à toute la Trinité : « La Trinité ne peut être appelée Père : si ce n'est peut-être d'une manière transposée, à l'égard de la créature ; en effet, les paroles du Deutéronome, vi, 4 : Ecoute Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique, doivent s'entendre de Dieu, sans excepter ni le Fils, ni l'Esprit saint ; et c'est cet unique Seigneur, notre Dieu, que nous appelons aussi, à bon droit, notre Père, car il nous régénère par sa grâce »¹. Cependant, cette paternité de toute la Trinité à l'égard des hommes peut être, mais par appropriation, attribuée au Père seul ; en ce sens le Sauveur a pu dire : « Je monte vers mon Père et votre Père ».

¹ *De Trinitate*, lib. V, n° 12. Saint Augustin passe sans difficulté du sens propre au sens appropriatif. Il pense à la Trinité tout entière, qui nous régénère, quand il écrit : « Souvenez-vous que vous avez un Père dans les cieux. Souvenez-vous que, nés d'Adam, votre père pour la mort, vous êtes régénérés de Dieu, votre Père pour la vie », *Sermo LVI*, n° 5. Plus loin, expliquant que le Fils unique a voulu avoir des frères innombrables, il désigne tour à tour par le nom de Père la première personne de la Trinité, et la Trinité tout entière : « Qui a-t-il voulu que nous appelions notre Père, sinon son Père ?... Voyez, notre Créateur a daigné être notre Père », *Sermo LVII*, n° 2.

Nous sommes les frères du Fils. La filiation adoptive, par laquelle la Trinité nous communique une participation de la nature divine, est une certaine similitude de la filiation naturelle, par laquelle le Père communique au Fils toute la nature divine¹. A cause de cette ressemblance des enfants adoptifs au Fils unique, celui-ci « ne rougit point de les appeler frères, lorsqu'il dit: J'annoncerai ton nom à mes frères... » (Hébr., II, 11). Il est clair que le mot de frères, qui désigne habituellement les rapports des chrétiens entre eux, va franchir un abîme quand il reliera les chrétiens au Christ: « Après avoir dit: *Va vers mes frères*, de peur qu'ils ne concluent à quelque égalité, il insiste sur la différence »².

Nous sommes les temples du Saint-Esprit. De l'Esprit, nous avons dit qu'il procède des deux premières personnes en tant qu'Amour, en tant que Don suprême — ce sont là ses noms personnels — et que c'est comme tel qu'il est pour nous objet de connaissance et d'amour³. Est-il question des rapports de Dieu à notre égard, il est vrai que Dieu nous donne d'abord son amour, qui a raison de premier don, *donum*, dans lequel tous les dons gratuits, *data*, nous sont offerts. Mais cet amour, ce premier don, par lequel Dieu est notre sanctificateur et cause en nous la vie, c'est, cette fois-ci, la Trinité tout entière, et ce n'est l'Esprit saint que par appropriation.

¹ « La filiation adoptive est une certaine similitude de la filiation éternelle; à la manière dont toutes les choses qui sont faites dans le temps, sont de certaines similitudes de ce qui est de toute éternité », III, qu. 23, a. 2, ad 3. Saint Thomas explique ailleurs « qu'il ne faut pas dire que le Père ait fait l'homme à l'image seulement du Fils, comme certains l'ont prétendu; il faut dire que la Trinité Dieu a fait l'homme à son image, c'est-à-dire à l'image de toute la Trinité », I, qu. 93, a. 5, ad 4. On sait que l'image de Dieu en l'homme est à trois degrés: selon la convenance de nature, selon la conformité de grâce, selon la similitude de gloire, *Ibid.*, a. 4.

² Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Joan*, homil. 86, n° 2; P. G., t. LIX, col. 470.

³ Le Père A. DORSAZ, C. SS. R., dit très bien: « Sans doute l'Esprit saint est Don à titre spécial. Mais, au sens strict du mot, c'est uniquement en regard du Père et du Fils ». Il ajoute: « Au point de vue de l'aptitude à être pour l'âme objet de connaissance et d'amour, en fonction de l'union affective d'amitié, il ne possède aucune propriété caractéristique qui le distingue du Père et du Fils; il n'est Don que par appropriation ». *Notre parenté avec les personnes divines*, Saint-Etienne, 1921, p. 80. Nous croyons qu'à titre d'objet pour nous de connaissance et d'amour, l'Esprit est saisi dans son rapport au Père et au Fils, comme réellement distinct du Père et du Fils, et qu'il est Don au sens personnel. C'est comme principe pour nous de vie et de sanctification, qu'il est Don par appropriation. — On retrouve la même formulation défectueuse de ce qu'il appelle « l'explication vulgaire » chez F. PRAT, S. J., *La théologie de saint Paul*, Paris, 1923, 6^e édit., t. II, p. 351: « C'est par la grâce sanctifiante, dit-on, que la divinité habite en nous comme dans son temple; or, la grâce habituelle, produit de la Trinité tout entière, nous unit immédiatement à Dieu sans distinction de personnes ». C'est nous qui soulignons. Prat rejette l'opinion de Petau, mais il trouve insatisfaisante la doctrine de l'appropriation. Quelques lignes plus bas il écrit: « La grâce sanctifiante est le résultat, non la condition, de la présence des hôtes divins ». Nous répondons que la grâce est à la fois le résultat et la condition de la présence des hôtes divins. Elle résulte de l'inhabitation divine comme une propriété, et elle est en même temps l'ultime disposition à cette inhabitation. Cf. saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 14, qu. 2, a. 1, quaest. 1; III, qu. 7, a. 13. Voir *Nova et Vetera*, 1936, n° 1, p. 88.

b) Ce qui tient au fait que la grâce nous est donnée par une personne divine, incarnée au sein du monde.

La grâce sanctifiante, comme telle, est donc une participation de la *nature divine*, qui entraîne, à titre de propriété connaturelle, la *filiation adoptive*¹, laquelle comporte, à la ressemblance de la filiation naturelle, un droit à l'*héritage* des cieux²: « Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ » (Rom., VIII, 17).

1. Les modalités innombrables que peut présenter la filiation adoptive.

Même dans l'hypothèse où Adam n'eût pas péché, et où par conséquent, selon saint Augustin, saint Thomas et saint Bonaventure, l'incarnation n'eût pas eu lieu, la grâce sanctifiante eût comporté le privilège de la filiation adoptive et celui du droit à l'héritage céleste.

C'est pourquoi, soit les anges, après leur création, soit Adam au paradis terrestre, doivent être regardés comme ayant eu l'adoption. « Les anges, dit saint Thomas, sont nommés fils de Dieu, en vertu de la filiation adoptive, qui sans doute ne leur convient pas en propre, *primo*, mais qu'ils ont reçue les premiers, *primo* »³. L'Écriture les appelle « fils d'Elohim » (Job, I, 6), « parce qu'ils sont assimilés à Dieu par la participation de sa gloire »⁴. Pareillement, « nos premiers parents dans l'état d'innocence » étaient fils adoptifs de Dieu⁵. Suivant Billuart, la grâce de l'innocence, comparée à notre grâce, « est de même espèce substantiellement, *quoad substantiam*; en effet, les deux grâces ont le même effet formel, qui est de constituer l'homme agréable à Dieu, fils adoptif et ami de Dieu, et héritier du royaume céleste »⁶.

Cependant, tout en restant la même selon sa substance, la grâce peut varier à l'infini dans ses degrés et dans ses modalités. Et il s'ensuivra que les degrés et que les modalités de l'adoption divine pourront, eux aussi, varier à l'infini.

¹ En Jésus-Christ, la filiation adoptive est prévenue par la filiation naturelle, qui est infiniment meilleure, et la grâce sanctifiante est, de ce fait, empêchée de produire la filiation adoptive; c'est le signe que celle-ci est une propriété non pas *métaphysique*, mais seulement *connaturelle* de la grâce sanctifiante. Les SALMANTICENSES expriment la même doctrine en disant que la grâce habituelle ou sanctifiante est la cause formelle unique et adéquate qui nous rend fils de Dieu par adoption, *De incarnatione*, III, qu. 23, a. 1, commentaire n° 6; non que la grâce soit formellement la filiation adoptive, mais elle *fonde* la filiation adoptive, qui sort d'elle comme un effet formel *secondaire*, et par conséquent séparable, *De incarnatione*, disp. 33, n° 30. Voir plus haut, p. 85, note 2.

² « L'homme qu'il adopte, Dieu le rend capable, par le don de la grâce, de recevoir l'héritage céleste » S. THOMAS, III, qu. 21, a. 1.

³ III, qu. 23, a. 3, ad 2. Par rapport à la filiation adoptive, la capacité et la puissance obédientielle des anges ne sont pas d'un ordre supérieur à celles des hommes, SALMANTICENSES, *De incarnatione*, qu. 23, a. 3, commentaire, n° 3.

⁴ Saint THOMAS, *In Job.*, I, 6, lect. 2.

⁵ JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 20; disp. 19, a. 1, n° 8.

⁶ *De gratia*, Dissert. II praeambula, a. 1, § 3.

*2. Si quelqu'une des trois personnes divines s'incarne, l'adoption
aura pour privilège et pour tâche d'« élever l'univers
à l'ordre hypostatique ».*

Supposons maintenant que l'une des trois personnes divines, quelle qu'elle soit, porte l'amour jusqu'à s'incarner au milieu du monde, qu'elle se communique ainsi à sa créature de la manière la plus libre, la plus intime et la plus merveilleuse qui soit ¹, et qu'elle commence d'attirer toutes choses autour d'elle. Le centre de gravité de l'univers de la nature et de la grâce va se déplacer. Il ne sera plus une pure créature, si haute qu'on l'imagine, qu'on choisisse le plus beau des hommes ou le plus beau des anges. Il va devenir un Dieu incarné. Dès lors, tous les éléments qui composent l'univers, même s'ils ne changent pas de nature, vont être regroupés et polarisés d'une manière nouvelle. Non pas certes qu'il puisse y avoir pour la grâce, si on la considère dans sa réalité tendancielle et intentionnelle, un point de convergence meilleur et plus sublime que la Trinité sainte, à laquelle elle est ordonnée par essence. Mais parce qu'il y a vraiment pour la grâce, considérée dans sa réalité entitative et du côté où elle s'enracine dans le sujet créé, des possibilités indéfinies d'approfondissement, de spiritualisation, d'enrichissement: en sorte que, toujours si l'on envisage la grâce du point de vue entitatif, alors que précédemment elle se conformait en quelque manière à la condition des natures en qui elle était reçue, mesurant d'après elles le mode de son intensité (et saint Thomas écrira que les degrés de la grâce et de la gloire des anges ont été proportionnés aux degrés de leur spiritualité respective ²), elle va désormais tenter de s'ajuster à un niveau incomparablement plus haut, et de s'adapter, moins à la condition des natures à qui elle est donnée, qu'au point de lumière déposée au sein du monde par l'imprévisible initiative d'une personne divine incarnée ³ (et saint Thomas écrira que les hommes seront assumés au milieu des anges et que la grâce leur est actuellement mesurée non pas selon leur nature, mais selon la libéralité du don du Christ ⁴).

Dans la personne divine incarnée, la grâce habituelle créée sera, en un sens, infinie. Elle aura la plus sublime fonction qui puisse lui échoir, qui sera, pour autant que la chose est possible, d'ajuster, de proportionner la nature humaine assumée, à la personne divine assumante. Dieu lui-même, dit saint Thomas, ne pourrait assigner une fin plus haute à la grâce, en sorte qu'elle atteigne, dans la circonstance, au niveau suprême qui lui ait

¹ Cherchant la raison de l'incarnation, saint THOMAS écrit « qu'il convient à la nature du Bien suprême de se communiquer à la créature de la manière suprême », III, qu. 1, a. 1.

² I, qu. 62, a. 6.

³ On peut voir comme une indication de cette nouvelle mesure de la grâce dans le passage où saint Thomas dit que l'incarnation convenait à la chair non pas si l'on regarde à son indignité, mais seulement si l'on regarde à l'excellence infinie de la bonté divine, III, qu. 1, a. 1, ad 2.

⁴ I, qu. 108, a. 8.

été mesuré par la sagesse divine ¹. Une grâce si riche et si intense, du fait qu'elle pourra, dans la personne incarnée, se comporter à la façon d'une cause instrumentale mue par la divinité tout entière, exercera, par rapport à toutes les autres manifestations de la grâce, un rôle que saint Thomas compare à celui de la tête dans l'organisme: 1^o étant la plus haute grâce, elle sera destinée à mesurer toutes les autres, à leur servir de règle et de modèle; 2^o elle renfermera, dans sa plénitude éminente, toutes les ressources de la grâce; 3^o elle sera comme un principe universel à l'égard de tous ceux qui auront la grâce, étendant son efficience à tous les bienfaits dont ils seront comblés ².

Mais entre la tête et le corps d'un même organisme fortement différencié, l'harmonie doit être intime et puissante. La vie exige à la fois une profonde similitude de structure et une étroite continuité fonctionnelle. Toute l'activité et tout l'être de grâce des créatures vont donc se trouver mystérieusement exhaussés, du fait qu'elles seront appelées à devenir, chacune à son rang, les membres d'un corps mystique ayant pour tête l'une des trois personnes divines, incarnée dans la jointure même de l'univers, c'est-à-dire dans un des sujets de cette nature humaine, qui, étant composée d'esprit et de corps, est, suivant l'image de saint Thomas, un horizon entre deux mondes ³. On comprend dès lors pourquoi, quelle que soit d'ailleurs la personne divine incarnée, toutes les créatures vont lui être proportionnées, lui devenir fraternelles; et pourquoi les rapports du chef et du corps mystique pourront être comparés, par saint Paul, à l'union nuptiale. On comprend pleinement le sens du grand mot, déjà cité, de Cajetan, suivant qui « l'incarnation est une élévation de tout l'univers jusqu'à la personne divine, *incarnatio est elevatio totius universi in divinam personam* » ⁴. On comprend enfin pourquoi nous avons pu dire, à la suite de plusieurs parmi les Pères grecs et les docteurs latins, que l'univers de la rédemption, même en tenant compte du péché qui le déchire, est meilleur au total que l'univers de l'état d'innocence ⁵.

¹ III, qu. 7, a. 12, ad 2.

² Les trois caractères de la grâce capitale sont rapportés ensemble par saint Thomas, III, qu. 8, a. 1; et par exemple dans son *Comment. ad Colossenses*, I, 18, lect. 5. Le troisième est souvent formulé à part, notamment III, qu. 7, a. 9; et a. 11, ad 1 et ad 3.

³ « Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma », *II Contra Gent.*, cap. 68.

⁴ *In III*, qu. 1, a. 1, n^o VII.

⁵ Dieu sans doute aurait pu donner aux hommes sans l'incarnation toutes les grâces qu'il leur a données par l'incarnation; ce que nous affirmons, c'est que Dieu précisément ne leur réservait pas dans l'état d'innocence ce qu'il leur a donné par l'incarnation. Nous l'avons dit bien souvent, mais relevons au passage, à titre de confirmation, cette thèse de J.-P. NAZARIUS, III, qu. 1, a. 2, contr. 7^a: « La grâce et la charité que Dieu nous a communiquées par le moyen du Christ, chef de l'Eglise, sont beaucoup plus parfaites que celles qu'il nous eût conférées, s'il avait agi par lui-même sans médiation », édit. Cologne, 1621, p. 93.

3. *Cependant, l'adoption reste l'œuvre commune des trois personnes divines, et la plus haute « union réelle » que nous puissions avoir avec une personne divine incarnée, est celle à laquelle nous ordonne la grâce.*

Les liens les plus étroits qui unissent entre eux d'une part la tête et d'autre part les membres du corps mystique sont des liens de grâce et de charité mutuelle. Or, la charité, du fait qu'elle est un amour, et un amour d'amitié, constitue elle-même pour les termes entre lesquels elle s'exerce, un rapprochement, une union véritable par coadaptation affective, où l'on regarde celui qu'on aime comme un autre soi-même. En outre, toujours du fait qu'elle est un amour, elle pousse à une union plus complète, « réelle », « effective », par laquelle l'on possédera la présence de l'être aimé, l'on se saisira en quelque sorte de lui par le regard, par la voix, par le toucher¹. L'union de charité était non seulement affective, mais encore effective, réalisée, physique, entre le Christ et la pécheresse prosternée à ses pieds pour implorer son pardon (cf. Luc, VII, 36-50); pareillement, elle est affective, réalisée, physique, entre le Christ et nous, grâce à la présence eucharistique. Néanmoins, qu'on y prenne garde, l'union de charité, même effective, avec une personne divine incarnée, ne saurait nous introduire au dedans de l'union hypostatique. La pécheresse pouvait bien baiser les pieds du Sauveur: si étroitement qu'elle lui fût unie, si illuminé par la charité du Christ que fût son repentir, elle n'était, à côté du Fils par nature, qu'une fille par adoption. Que le Christ permette ou qu'il défende qu'on le touche, qu'il s'absente ou qu'il se rende présent, que la charité nous lie à lui par union affective ou par union effective, l'ordre hypostatique reste intact, inaccessible.

Sans doute, la charité pousse à l'union réelle, effective, avec Dieu: elle n'est faite que pour cela². Mais, et c'est peut-être l'aspect qui demande ici à être éclairé, il faut, en regard d'une personne divine incarnée, distinguer deux sortes d'unions réelles, effectives, spécifiquement distinctes l'une de l'autre, auxquelles la charité poussera. Dans la première, la personne divine incarnée est rejointe moyennant sa *nature humaine* créée, comme raison formelle de l'union: on se saisit de l'humanité pour s'approcher de la divinité; cette union réelle, si précieuse et bienfaisante qu'elle soit, est imparfaite; elle est incapable de combler le cœur. Dans la seconde, la personne divine incarnée est rejointe moyennant sa *nature divine* increée, comme raison formelle de l'union: ce qui est immédiatement visé comme objet de connaissance et d'amour, c'est la nature divine subsistant dans les trois per-

¹ Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 28, a. 1, et ad 2.

² Le P. A. DORSAZ, *Notre parenté avec les personnes divines*, insiste beaucoup sur ce principe: « Le grand principe à se remettre en mémoire, est celui qui constitue la clef de voûte de notre système: l'union effective d'amitié entre le Christ et ses membres », p. 175. « Au thomisme encore nous devons notre troisième affirmation, la plus importante de toutes, la pierre angulaire de notre travail. Si saint Thomas et son école ne nous avaient pas appris que la grâce sanctifiante établit, par sa nature même, une véritable amitié entre Dieu et ceux qui en sont ornés, et que l'amitié ne se contente pas d'une union morale, mais tend de son propre poids à l'union réelle, nous n'aurions jamais osé soutenir notre thèse », p. 241.

sonnes; quant aux autres mystères, notamment celui de l'incarnation, ils seront contemplés comme Dieu lui-même les contemple, en redescendant des cieux vers la terre. Dans le premier cas, il y a union physique avec la personne incarnée; mais cette union, dont le moyen formel est créé, n'est pas différente de celle par laquelle nous sommes unis aux créatures, de l'union par exemple qui rassemblait les apôtres et les frères, lors du concile de Jérusalem (Act., xv, 6). Dans le second cas, il y a de nouveau union physique avec la personne incarnée; mais l'union, ayant pour moyen formel la divinité tout entière à laquelle la grâce se réfère immédiatement, se fait *ex aequo* avec les trois personnes divines; il n'y a pas de plus haute union physique pour les élus que celle qui les fixe dans la Trinité par la vision et l'amour béatifiques, et qui leur permet, en conséquence, de comprendre l'incarnation non seulement en remontant de la chair jusqu'à la divinité, mais plus profondément, en redescendant de la divinité jusqu'à la chair: « Je suis la porte, si quelqu'un entre par moi, il sera en sûreté: il entrera et il sortira, et il trouvera des pâturages » (Jean, x, 9). Or, ni dans un cas, ni dans l'autre nous ne voyons la possibilité d'un rattachement à la personne divine incarnée « à un titre spécial, réel et nouveau, que la grâce sanctifiante seule ne peut pas conférer, et dont la transcendante originalité dépasse les règles ordinaires de l'appropriation »¹.

Quand donc nous disons, avec Cajetan, que l'incarnation est l'élévation de tout l'univers jusqu'à la personne divine; ou, avec Naclantus, que « nous sommes admis en quelque manière à la participation de la personne divine et de toutes ses richesses »²; ou, avec Nazarius, qu'outre la subsistance qu'il a en lui-même, le Christ « a dans ses membres une subsistance mystique »³; ou, avec saint Thomas, que le Christ a possédé la grâce « non comme homme particulier, mais comme chef de toute l'Eglise, auquel tous sont unis comme les membres à la tête, afin de constituer mystiquement une seule personne »⁴, bref, que le Christ est la personnalité mystique (rédemptrice et efficiente) de l'Eglise: ce n'est pas que nous pensions qu'il puisse y avoir, dans l'ordre physique, entre la personne divine incarnée et les hommes, quelque union meilleure que l'union de grâce, ordonnée immédiatement à la vision béatifique de la Trinité tout entière et à l'héritage de la gloire⁵; ni que les hommes puissent être, par quelque détour et en quelque façon, introduits au sein de l'union hypostatique, et, ainsi unis au Verbe, participer tant soit peu, dans la ligne entitative au mouvement des processions divines. Mais toutes les expressions que nous avons rappelées, nous font entendre que, du fait de l'incarnation d'une personne divine, la grâce et l'adoption vont revêtir une perfection plus haute: la grâce créée du Christ sera adap-

¹ A. DORSAZ, *Notre parenté avec les personnes divines*, p. 97.

² *In Epist. ad Rom.*, VI, 5, Opera, Lyon, 1657, p. 220.

³ *In III*, qu. 1, a. 2, contro. 7^a, Cologne, 1621, p. 94.

⁴ *III*, qu. 19, a. 4.

⁵ La grâce habituelle du Christ est *fin intermédiaire* de la nôtre, dans l'ordre entitatif; mais, dans l'ordre intentionnel, c'est *immédiatement* à la Trinité que toute grâce habituelle est ordonnée.

tée à l'union hypostatique, et la grâce créée des chrétiens sera adaptée à celle du Christ, et, en ce sens, à l'union hypostatique.

En raison de cette continuité de la grâce du Christ et de la nôtre, on pourra même affirmer, avec saint Thomas, une certaine continuité du corps du Christ et des nôtres: « Nos corps sont de quelque manière en continuité avec le corps du Christ, non sans doute en regardant à la quantité ou à la perfection naturelle », en quoi réside la continuité physiologique de la tête et du corps, « mais pour autant que l'Esprit saint, venu en plénitude dans le Christ, habite en nous »¹. L'apôtre avait déjà écrit: « Comme tous les membres, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi le Christ; c'est dans un seul Esprit, en effet, que nous avons tous été baptisés, pour former un seul corps » (I Cor., XII, 12-13)².

¹ Saint THOMAS, *III. Sent.*, dist. 13, qu. 2, a. 2, quaest. 3, ad 1.

² a) Le point de départ du R. P. DORSAZ, dans son livre sur *Notre parenté avec les personnes divines*, est la présence, dans l'Écriture, de textes qui lui semblent exiger plus qu'une interprétation conforme aux règles de l'appropriation, et qui, en nous appelant les frères du Christ, semblent nous donner en propre la première personne pour Père et la troisième comme vie et comme sanctificateur: par exemple de cette parole « qui, à elle seule, illumine notre sujet de toutes les clartés désirables » (p. 26), et que le Sauveur dit à Marie de Magdala: « Va vers mes frères et dis-leur: Je monte vers mon Père et votre Père, et mon Dieu et votre Dieu » (Jean, XX, 17). De même, les nombreux textes des Pères, qui expliquent que le Verbe, qui est Fils par nature, nous a fait, en s'incarnant, participer par grâce à sa filiation, ou ceux qui enseignent que c'est dans l'Esprit saint que nous atteignons le Fils et le Père, et que l'auteur rapporte (pp. 201-231; 237-240), ne lui semblent pas pleinement réductibles aux lois de l'appropriation. b) Le P. Dorsaz constate la persistance, au cours des siècles, d'un courant théologique, qui prend occasion de ces textes, scripturaires et patristiques, pour affirmer une parenté spéciale des justes avec chacune des personnes divines, considérée dans ce qui lui est propre, et pour tenter de s'élever au delà de l'appropriation. Il approuve le dessein de ces divers théologiens, mais leurs entreprises pour le mettre à chef, ne lui paraissent pas toutes heureuses. c) Un grand nombre d'entre eux ont eu le « tort de chercher, dans la transformation de l'âme par la grâce sanctifiante, le secret de rapports particuliers avec les personnes divines » (p. 94). Le P. Dorsaz cite, entre autres, Pierre Lombard, les jésuites Petau, Lessius, de Régnon, enfin Mgr. Wafelaert, etc. Il leur oppose la doctrine thomiste, qu'il accepte pleinement, suivant laquelle la grâce sanctifiante, étant une participation de la nature divine, nous réfère *ex aequo* (l'auteur dit, avec moins de précision: « indistinctement ») aux trois personnes divines. d) Mais, pense-t-il, une autre voie reste ouverte. Car ce qui est impossible au titre de la *grâce sanctifiante*, va devenir possible au titre de l'*incorporation au Christ*: « Être parfaitement incorporé au Christ, c'est plus que recevoir la grâce sanctifiante, c'est contracter avec le Christ une amitié divine qui tend de son propre poids à l'union effective, réelle continue, des âmes, et entraîne la communication des biens. Autre chose est donc de mettre le fondement de notre parenté avec les divines personnes dans la grâce sanctifiante, et autre chose de la faire reposer sur le corps mystique. Dans le premier cas, nous participons de la nature divine du Christ, nous sommes les enfants de Dieu, c'est-à-dire de la Trinité tout entière réellement, du Père seulement par appropriation. Dans le second cas, nous sommes associés à la Filiation éternelle du Christ et nous devenons ainsi par grâce, mais réellement, ce qu'il est par nature: les enfants du Père » (p. 189). Cette voie, le P. Dorsaz ne l'ignore pas, est très certainement celle où s'est engagé l'oratorien THOMASSIN, *Theologico-rum dogmatum, De incarnatione*, lib. VIII, surtout au chapitre IX, Venise, 1730, t. I, p. 516, où il n'omet pas de citer le plus audacieux des textes du dominicain NACLANTUS, *De augusto regno Christi*, dans *Opera*, Lyon, 1657, p. 480, assurant que le Christ nous unit à lui à tel point « que, de fils adoptifs, nous devenions en quelque manière fils naturels, et que nous en appelions au Père, non seulement par grâce, mais encore par nature, de filiis adoptionis, filii evadamus quodammodo naturales, et Patrem interpellamus, non tantum gratia, sed quasi natura ». Nous sa-

c) Ce qui tient au fait que la personne divine, qui s'est incarnée pour nous communiquer la grâce, est non pas le Père ou l'Esprit mais le Fils.

Nous avons rappelé ce qu'est la grâce en tant que telle. Puis la richesse qu'elle reçoit du fait qu'elle nous est donnée par une personne divine incarnée.

1. *Diverses manières dont l'adoption pouvait nous être conférée.*

Mais « la puissance divine aurait pu joindre une nature humaine à la personne du Père, ou à la personne de l'Esprit saint, tout aussi bien qu'à la personne du Fils; en sorte que soit le Père, soit l'Esprit saint, auraient pu, comme le Fils, assumer notre chair »¹.

Supposons un instant que le Père ou l'Esprit saint se fussent incarnés. La grâce qu'ils nous auraient communiquée aurait fait de nous des enfants adoptifs de Dieu, participant à la nature divine et ayant droit à l'héritage céleste.

Nous pouvions donc recevoir la filiation adoptive ou bien immédiatement de Dieu, à la manière dont la reçut Adam; ou bien par la médiation de l'une des trois personnes divines incarnées.

vons que le cardinal Mercier, qui lisait Thomassin, s'est trouvé en accord avec le P. Dorsaz. Ainsi, le P. Dorsaz rattacherait son livre moins au traité de la grâce, qu'au traité du corps mystique du Christ. e) Mais comment le corps mystique va-t-il se constituer ? La résurrection du Christ sera cause de la résurrection de tous les hommes, même des réprouvés et des non baptisés, mais cette efficacité ne suffit pas à constituer le corps du Christ, cf. *Nova et Vetera*, 1941, n° 2, p. 195. L'incorporation au Christ commence, au vrai, avec l'acceptation du message chrétien, avec les caractères sacramentels, avec les grâces sacramentelles. Il n'est pas question que l'acceptation du message chrétien puisse nous configurer plus spécialement à l'une des personnes divines plutôt qu'à l'autre. Quant au caractère sacramentel, il nous incorpore au Christ en nous configurant à son sacerdoce créé: le P. Dorsaz ne donne pas dans l'opinion que nous avons écartée, et qui voudrait que le caractère sacramentel nous configurât en propre au Verbe (cf. supra, p. 80). Par-dessus tout, c'est la grâce sacramentelle qui nous incorpore et qui nous configure au Christ; mais les enrichissements que reçoit la grâce, en tant qu'elle est sacramentelle et qu'elle nous vient du Christ, ne changent ni sa nature ni son rapport essentiel avec les personnes divines; et l'union réelle avec l'humanité du Christ, à laquelle elle nous incline, ne peut être autre chose ici-bas qu'un moyen créé de nous conduire à l'union réelle avec la divinité tout entière. Bref, si l'incorporation au Christ se fait éminemment par la grâce, il est impossible d'attendre, de l'incorporation, plus que la grâce ne peut donner, f) Le seul compte rendu instructif que nous ayons lu de ce livre est celui du R. P. RAMIREZ, O.P., dans *La ciencia tomista*, Madrid, juillet-août 1922, pp. 101-104. On y relève que notre union avec l'humanité du Christ est morale, mystique, dynamique, et qu'elle nous laisse par conséquent en dehors de l'ordre hypostatique, qui est statique et entitatif. Mais le P. Ramirez va plus profond: il fait observer que si l'humanité du Christ est unie ontologiquement et entitativement à la personne du Verbe seul, cependant psychologiquement et dynamiquement, elle ne peut avoir elle-même, en raison de la grâce créée, que des relations créées, et par conséquent seulement appropriées, avec les trois personnes divines. Enfin, pour ce qui est de la tentative de dépasser l'appropriation, le P. Ramirez note qu'il y a, dans l'appropriation, comme dans la participation de la grâce, des degrés infinis, et il écrit: « Si nous ne connaissons pas toute la profondeur des réalités ineffables de l'appropriation, pourquoi ferions-nous les dédaigneux en disant que c'est peu de chose ? C'est beaucoup, incomparablement plus que ce que nous pouvons en comprendre ».

¹ Saint THOMAS, III, qu. 3, a. 5.

2. *En toute hypothèse, l'adoption ne sera référible que par appropriation à chacune des trois personnes divines.*

Etant l'œuvre commune de la Trinité tout entière, l'adoption divine peut être mise en rapport par notre esprit avec chacune des trois personnes et présenter des ressemblances avec chacune d'elles. Elle peut être mise en rapport, par appropriation, *appropriée*, avec le Fils, car « la filiation adoptive est une certaine similitude participée de la filiation naturelle »¹; et l'on comprend dès lors que le Fils se soit incarné pour nous apporter un don qui est à sa ressemblance. Elle peut être aussi mise en rapport, par appropriation, avec le Père, puisque c'est lui qui est principe de la filiation naturelle à laquelle ressemble la filiation adoptive; et, de ce point de vue, l'on comprendrait que le Père lui-même se fût incarné pour nous apporter le don de la filiation adoptive. Et elle peut être mise en rapport, par appropriation, avec l'Esprit saint, qui, étant dans la Trinité l'Amour, le Don, peut être regardé comme le principe de toutes les choses qui nous sont données du ciel; c'est lui, notamment, « qui nous associe à la filiation du propre Fils de Dieu »²; ou, comme dit saint Thomas, c'est lui qui « imprime en nous la similitude » de la filiation éternelle³; et l'on comprendrait, dès lors, que l'Esprit saint se fût incarné pour nous faire entendre de quel Don incréé est issu le don de la filiation adoptive. Bref, l'incarnation du Fils a fait descendre au milieu de nous la filiation éternelle, modèle de la filiation adoptive; mais l'incarnation du Père aurait fait descendre au milieu de nous le principe de cette filiation éternelle dont la filiation adoptive est l'image; et l'incarnation de l'Esprit aurait fait descendre au milieu de nous le Don personnel, symbolisant la bonté infinie qui décide de nous communiquer la filiation adoptive⁴. Saint Thomas dit tout en trois mots: « Bien que l'adoption soit commune à toute la Trinité, elle est cependant attribuée (par appropriation) au Père comme à son auteur, au Fils comme à son modèle, à l'Esprit comme à celui qui imprime en nous l'image de ce modèle »⁵.

3. *Modalités que l'adoption pourrait revêtir selon que la personne divine incarnée serait le Père, ou l'Esprit, ou le Fils.*

Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que la grâce de la filiation adoptive pouvait recevoir des modalités et des enrichissements variant à l'infini. De cela il faut bien convenir, puisque la filiation adoptive a pu être une propriété (connaturelle) de la grâce, sous des régimes aussi différents

¹ III, qu. 3, a. 5, ad 2; qu. 23, a. 2, ad 3.

² Jules LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1919, p. 404. Sur Gal. IV, 6: « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils... », et Rom. VIII, 15: « Vous avez reçu un Esprit d'adoption... », l'auteur écrit: « Dans ces deux textes, l'Esprit envoyé par le Père, est appelé soit Esprit du Fils, soit Esprit d'adoption filiale, parce que c'est lui qui nous associe à la filiation du propre Fils de Dieu, et nous fait ses cohéritiers ».

³ III, qu. 23, a. 2, ad 3.

⁴ III, qu. 3, a. 5, ad 2.

⁵ III, qu. 23, a. 2, ad 3.

d'une part que l'état d'innocence, et d'autre part que les états postérieurs : état de la loi de nature, état de la loi ancienne, état de la loi nouvelle.

Partons de cette donnée pour imaginer — la supposition n'offre en soi certainement rien d'impossible — que, suivant que la personne divine qui décidera de s'incarner sera ou le Père, ou le Fils, ou l'Esprit, la grâce de la filiation adoptive ait à revêtir chaque fois des modalités respectives distinctes, aptes à signifier davantage, mais toujours par appropriation, ou le Père, ou le Fils, ou l'Esprit.

Le Père, en s'incarnant, pourrait par exemple communiquer à la grâce de la filiation adoptive un caractère de puissance, qui la rendrait plus capable qu'elle ne l'est maintenant d'éliminer les misères de ce monde (qu'on veuille bien penser, à titre d'illustration, aux privilèges de la grâce d'innocence). L'Esprit saint, en s'incarnant, pourrait communiquer à la filiation adoptive un autre caractère original, où par exemple certains aspects de l'effusion du don de Pentecôte, manifestant le côté « séducteur », missionnaire, conquérant, de la grâce, seraient en quelque manière renforcés. Et, toujours dans la même supposition, le Fils, en s'incarnant, devrait communiquer à la grâce de la filiation adoptive un caractère d'enfance, de dépendance confiante par rapport à Dieu, beaucoup plus accusé qu'il ne le fut dans l'état d'innocence, ou même qu'il ne l'eût été dans l'hypothèse où soit le Père, soit l'Esprit se fussent incarnés. De la sorte, l'incarnation du Fils, en s'accomplissant, se serait accompagnée d'une diffusion originale du sentiment de la piété filiale à l'égard de la divinité, d'une certaine profondeur et d'une certaine délicatesse particulière dans la façon d'entendre la révélation de la paternité de Dieu.

4. *Avec quelle plénitude la grâce d'adoption est devenue filiale depuis l'incarnation du Verbe.*

Nous n'avons fait jusqu'ici qu'une supposition. Admettons maintenant qu'elle ait été conforme effectivement au bon plaisir de Dieu et qu'en décidant que le Fils s'incarnerait, il voulait du même coup que la grâce d'adoption revêtît une certaine modalité filiale qu'elle n'eût sans cela jamais possédée. Il devient dès lors possible d'expliquer d'une manière plus précise, plus complète, les correspondances mystérieuses qui existent entre la filiation naturelle du Christ et la filiation adoptive telle que nous l'avons reçue.

Ainsi, quand il essaie de découvrir la raison pour laquelle le sentiment de la paternité divine s'approfondit en passant de l'ancien au nouveau Testament, le P. Lebreton est conduit à faire dépendre très étroitement la révélation de notre filiation adoptive de la révélation majeure de la filiation naturelle de Jésus. La doctrine de saint Paul, dit-il, « ne fait que développer cette prédication du Seigneur : si les chrétiens sont enfants de Dieu, c'est qu'ils ont été incorporés au Fils unique et qu'ils participent à sa vie » ; et il ajoute : « La filiation divine de Jésus-Christ, c'est la source d'où découle la filiation des chrétiens, et, si celle-ci nous apparaît, dès les premières pages de l'Evangile, si haute et si surnaturelle, c'est qu'elle dérive en effet de

cette plénitude infinie »¹. Certes, même si le Père ou l'Esprit s'étaient incarnés, les hommes eussent été enfants de Dieu d'une manière admirable; mais on peut croire qu'ils ne l'eussent pas été avec une nuance si filiale.

Quand les Pères écrivent que le Verbe communique aux hommes ce qu'il possède en propre, leur donnant de pouvoir regarder Dieu comme leur Père²; quand saint Thomas note que, l'héritage étant selon saint Paul réservé aux fils, il y avait une souveraine convenance à ce que la filiation adoptive nous vint de celui qui est Fils par nature³, tous ces textes prennent un sens plus ample et plus concret s'il est vrai que le Fils, en s'incarnant, a doté la grâce d'adoption d'une note filiale très particulière.

5. D'une double participation à la filiation adoptive.

Pour conclure, nous pouvons donc, en nous inspirant de Thomassin⁴, distinguer une double participation à la filiation adoptive: l'une qui est l'adoption pure et simple, telle qu'on pouvait la trouver en Adam et chez les anges avant leur entrée dans la gloire⁵; l'autre qui, étant une ressemblance plus parfaite de la filiation naturelle, se répand en nous à partir de l'incarnation du Verbe, nous fait membres du Christ, forme en nous et enfante en nous le Christ, pour nous entraîner dans le sillage de sa naissance, de sa mort, de sa résurrection. Nous pouvons préciser encore que cette seconde grâce d'adoption, du fait qu'elle nous vient par l'incarnation non pas du Père ou de l'Esprit, mais du Fils, est marquée d'un caractère filial très particulier, qui constitue un privilège éminent de l'âge de la loi nouvelle, et qui s'imprime sur toute l'Eglise.

CHARLES JOURNET

¹ *Les origines du dogme de la Trinité*, 1919, p. 249.

² Cf. THOMASSIN, *Theologicorum dogmatum, De incarn. Verbi*, lib. VIII, cap. 9, Venise, 1730, p. 518.

³ III, qu. 3, a. 8.

⁴ *Theol. dogm., De inc.*, lib. VIII, cap. 11, p. 522. — Nous disons « en nous inspirant » : car, en réalité, nous nous séparons radicalement de Thomassin, qui oppose entre elles, à l'endroit indiqué, non pas comme nous le faisons deux modalités de la filiation adoptive, mais d'une part la filiation adoptive, et d'autre part, la filiation naturelle, en tant qu'elle pourrait être, suivant lui, participée *en propre*, et non seulement *par appropriation*. Nous avons dit plus haut pourquoi cette manière de voir nous paraissait indéfendable.

⁵ Thomassin pense, avec raison croyons-nous, que les anges glorifiés sont admis, à cause des hommes, aux mêmes privilèges de la filiation que ceux-ci. Il cite un texte de NACLANTUS d'après qui « la surabondance de la grâce et des dons du Christ rendra les anges eux-mêmes participants de notre adoption, *adoptionis nostrae participes*; en sorte qu'ils seront appelés à devenir avec nous, sous le même chef, membres homogènes (*congenenea*) du même corps; afin que, de cette manière, toutes choses, dans le ciel et sur la terre, soient récapitulées dans le Christ, et qu'il soit vraiment le chef non seulement des hommes, mais aussi des principautés et des puissances, comme le dit l'apôtre ». Le texte de Naclantus se trouve dans son commentaire *ad Ephes.*, I, 5, édit. de Lyon, 1657, p. 24.

Bibliographies

FRANZ-J. LEENHARDT, *L'Eglise et le royaume de Dieu, Réflexions sur l'unité de l'Eglise et sur le salut des non-catholiques. A propos d'une conférence de Mgr Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg*, édit. Labor, Genève.

Mgr Besson a prononcé, cet hiver dernier, à Genève, une conférence qu'il avait primitivement intitulée (et nous croyons que c'était le bon titre) *L'appartenance invisible au Royaume de Dieu*, où il expliquait que, du point de vue catholique, les catholiques ne seront pas tous nécessairement sauvés ni les non-catholiques nécessairement réprouvés: les catholiques peuvent n'appartenir à l'Eglise qu'à titre de membres morts, tandis que les non-catholiques, malgré les erreurs et les lacunes désolantes de leur croyance, peuvent être ouverts et dociles à la grâce qui sollicite tout homme, et faire déjà partie de l'Eglise d'une manière vivante, bien que mystérieuse et inchoative.

Les non-catholiques, ce sont les *pauvres hommes vivant en terre païenne*, et pour qui nous pouvons avoir de la compassion et de la pitié, mais aucun mépris, et au salut desquels nous nous intéressons passionnément; ce sont les *membres des grandes religions achrétiennes* comme le bouddhisme ou le confucianisme; ce sont les *musulmans*; ce sont les *Juifs*; ce sont les *protestants libéraux*, qui à quelque titre, hélas encore bien vague, commencent à se réclamer de l'Evangile et du Christ; ce sont les *protestants conservateurs* qui professent de croire vraiment, avec nous, l'inspiration de l'ancien et du nouveau Testament, la sainte Trinité, la divinité du Christ, et qui possèdent déjà, à nos yeux, deux vrais sacrements chrétiens, à savoir le baptême et le mariage; ce sont les *orthodoxes*, qui professent de croire la tradition, l'inspiration de l'Ecriture, la sainte Trinité, la divinité du Christ et sa présence corporelle dans l'eucharistie, les sept sacrements, le culte de la Vierge et des saints, etc.

De tous ces non-catholiques, lesquels sont les plus proches du cœur profond de l'Eglise? Si l'on regarde aux trésors religieux des différents groupes confessionnels que nous venons d'indiquer, les premiers groupes sont les plus éloignés, les derniers groupes sont les plus pro-

ches. Si l'on regarde à l'intensité d'amour des personnes individuelles, à l'élan de leur foi (de leur bonne foi), à la profondeur de leur humilité les derniers pourront être les premiers, et les premiers les derniers. C'est pourquoi nous n'acceptons pas qu'on parle avec un certain ton de mépris des âmes vivant en terre païenne: « Or, je vous le dis, beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et seront placés avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux... » Ce mot de l'Evangile peut être ici appliqué.

Les catholiques peuvent se damner, malgré la vérité de leur croyance. Et les non-catholiques peuvent être sauvés, malgré les erreurs et les lacunes de leur croyance, mais en raison aussi de ce qu'elle peut contenir de vérité, et, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant plus que cette part de vérité sera plus grande. Ils suffit qu'ils apparaissent au regard de Dieu, qui sonde les reins et les cœurs, comme allant à la Vérité de toute leur âme et de tout l'élan de leur vie, comme pleinement dociles à cette Vérité telle qu'elle se manifeste à eux, à proportion que les rayons en filtrent jusqu'à leur cœur. Il est clair alors que les erreurs et les lacunes de la religion qu'ils professent ne leur sont pas imputées à charge. Ils sont, au sens rigoureux, de *bonne foi*. Si savants, si instruits, si clairvoyants qu'ils soient d'ailleurs, ils ignorent pourtant qu'il y a dans leur croyance une part d'erreur et de lacune. S'ils s'en rendaient compte, ils travailleraient aussitôt à s'en défaire. En un mot, leur ignorance n'est pas coupable. Comme disent les théologiens, elle est *hic et nunc* insurmontable (*invincibilis*) par un acte intérieur de leur bonne volonté. Leur bonne volonté est hors de cause et demeure entière devant Dieu. Nous parlons, bien sûr, de bonne volonté prévenue par la grâce; de bonne volonté au sens de l'Evangile: « *Pax hominibus bonae voluntatis* », et au sens de saint Augustin: « *Operatur Deus in homine voluntatem bonam* ». Et — cela est évident, encore qu'il faille tout préciser en regard d'une interprétation qui veut être malveillante — ils sont sauvés non pas en raison de leur erreur (en sorte que plus elle serait grande plus ils seraient proches du salut), mais en raison de cette bonne volonté évangélique et augustiniennne, et de toutes les valeurs positives qu'elle comporte.

Voilà le sens profond de la réponse à la fois large et précise, nette et compréhensive, que Mgr Besson fait au problème du salut des non-catholiques. Voilà l'exposé théologique qu'il donne de la maxime antique *Hors de l'Eglise, pas de salut*, qui se place d'elle-même entre deux maximes toutes voisines et qu'on trouvera presque textuellement dans l'Ecriture: la première *Hors du Christ, pas de salut* (cf. Actes, IV, 12), et l'on sait que l'Eglise est «le corps du Christ» (Ephés., I, 23); la seconde *Hors du baptême, pas de salut* (cf. Jean, III, 5), et l'on sait que le baptême est la porte de l'Eglise.

La réplique que nous espérons, la seule réplique qui nous eût intéressé, eût été qu'un théologien protestant digne de ce nom et croyant vraiment la divinité du Christ, exposât la manière dont se pose et se résout, dans la théologie protestante le problème du salut des non-protestants. Cette réplique n'est pas venue. On n'en trouve pas trace dans l'écrit de M. Franz Leenhardt, professeur à l'université de Genève. Il lui a substitué une polémique assez peu aimable, puisqu'il déclare tout net que l'Eglise catholique «nous oblige à choisir entre elle et l'Ecriture, et ce choix fatal qu'elle impose la disqualifie comme Eglise de Jésus-Christ» (p. 35); et — c'est seulement sur quoi nous voulons nous arrêter — assez inattendue.

M. Leenhardt, au cours de longues années d'étude du catholicisme, s'est fait une sûre idée de la «vraie» solution qu'un catholique, sous peine de n'être plus catholique, doit apporter au problème du salut des non-catholiques. Il faut, à tout prix, qu'il la retrouve chez Mgr Besson. Voici cette «vraie» solution. Le protestant «sera de bonne foi dans la mesure où il ne connaîtra que l'erreur protestante. Mais dans la mesure où il viendrait à connaître l'Eglise catholique et sa prétention à être la seule véritable, il cessera d'être de bonne foi en persistant dans l'erreur protestante» (p. 19). «Pour nous sauver, on fait donc de nous des ignorants. Cela n'est pas flatteur, mais cela est charitable, car la pensée catholique considère que nul ne peut connaître l'Eglise catholique et la rejeter de bonne foi. Tout doute raisonnable est exclu. Pour rejeter le catholicisme, après en avoir pris convenablement connaissance, il faut être déraisonnable ou menteur» (p. 20). «Au fond, notre cas est d'autant plus favorable que nous sommes plongés dans une plus grande ignorance. Il vaudrait mieux pour nous que nous soyons païens. Notre ignorance serait alors garantie, et avec elle notre salut. Car la condition du païen qui n'a jamais eu aucun contact avec des missionnaires est moins grave que celle du protestant de Lausanne,

Genève ou Fribourg, surtout si ce dernier lit d'un cœur droit les conférences de Mgr Besson. Son ignorance ayant cessé par l'effet de cette sincère recherche, il ne pourra point être sauvé parce qu'il aura repoussé l'Eglise romaine après avoir appris à la connaître pour ce qu'elle est. En définitive on a tendance à nous traiter comme des païens et on en vient à souhaiter que nous restions dans cette condition affligeante mais excusable» (p. 21). «Mgr Besson ne paraît pas prendre au sérieux la condition des protestants. Sa générosité de cœur lui dissimule le fait que nous en savons certainement assez, et même certainement beaucoup trop, pour jouir des bénéfices de l'ignorance. En effet, il convient de se rappeler que la connaissance qui doit nous rendre coupables de mauvaise foi n'est pas nécessairement une enquête longue et suivie, qui aurait amené le protestant à entrevoir la vérité du catholicisme; il suffit de savoir que l'Eglise romaine se donne pour seule vraie» (p. 21, note soulignée par l'auteur).

Voilà l'idée que M. Leenhardt, après, nous l'avons dit, de longues années d'étude du catholicisme, s'est faite de ce que nous, catholiques, appelons la bonne foi et l'ignorance invincible. On comprend qu'il tienne à son idée. Il mourrait sur place plutôt que de l'abandonner. Des catholiques, des étudiants, des abbés, un évêque, pourront lui dire que ce n'est point cela. Il ne lâchera pas prise. Il sait beaucoup mieux qu'eux quelle est la «vraie» pensée catholique. Et d'ailleurs il a pour lui une phrase de l'abbé Michel, qu'il a trouvée dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, et qui lui donne pleinement raison, surtout si on la sort de son contexte.

Il nous reste donc à établir — non point dans l'espoir de changer l'idée de M. Leenhardt, mais dans celui d'éclairer le débat même —, qu'un protestant peut connaître du dehors la doctrine catholique, même la connaître assez bien, et, malgré cela, ne pas se convertir, sans néanmoins devenir, à des yeux catholiques, un homme inintelligent ou un homme de mauvaise foi. Voilà une tâche un peu singulière, peut-être superflue, mais point du tout désagréable.

1. Dans le mémoire présenté par les catholiques lors des Conversations de Malines, les 11 et 12 octobre 1926, on lit: «Les catholiques qui ont pris part aux conversations de Malines sous la présidence du cardinal Mercier, sont unanimes à dire que leurs entretiens avec leurs amis anglicans ne les ont pas seulement charmés et édifiés par la sincérité, la liberté d'esprit, l'ouverture d'âme et la cordialité qui n'ont cessé d'y régner; mais que, sans méconnaître la gravité des obstacles

qui s'opposent encore à l'union, ils sont remplis d'espérance relativement aux fruits que l'on peut attendre de recherches poursuivies en commun dans une atmosphère de sympathie mutuelle et de confiance » (*Les Conversations de Malines*, 1921-1925, Oxford University Press, p. 74).

On se souvient que le cardinal Mercier, à son lit de mort, a donné en legs son anneau pastoral à Lord Halifax.

Le cardinal Mercier et ses amis catholiques considéraient les protestants anglais comme très bien informés du catholicisme. Ils étaient très loin pourtant de voir en eux des gens sans intelligence ou de mauvaise foi.

2. Citons maintenant deux textes plus anciens et d'une teneur plus générale, de Pie IX. Tout de suite, précisément, après avoir rappelé qu'« il faut admettre de foi que, hors de l'Eglise apostolique romaine, personne ne peut être sauvé » il ajoute: « Cependant il faut aussi reconnaître, d'autre part, avec certitude, que ceux qui sont à l'égard de la vraie religion dans une ignorance invincible, n'en portent point la faute aux yeux du Seigneur. Maintenant, à la vérité, qui ira, dans sa présomption, jusqu'à marquer les limites de cette ignorance, suivant le caractère et la diversité des peuples, des pays, des esprits, et de tant d'autres choses?... Faisons des prières fréquentes pour que toutes les nations, quelles que soient les régions qu'elles habitent, se convertissent au Christ, et dévouons-nous de toutes nos forces au salut commun des hommes, car le bras du Seigneur n'est point raccourci, et les dons de la grâce céleste ne sauraient nullement faire défaut à ceux qui désirent et demandent sincèrement la joie de sa lumière » (Encyclique *Singulari*, 9 décembre 1854).

« Ceux qui sont dans une ignorance invincible à l'égard de notre sainte religion, mais qui observent fidèlement les préceptes de la loi naturelle gravée par Dieu dans tous les cœurs, et qui, prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et probe, peuvent, par la lumière divine et la vertu de la grâce, obtenir la vie éternelle. Car Dieu pénètre, scrute et connaît les cœurs, les esprits, les pensées et les conduites: dans sa bonté et sa clémence suprême, il ne consentira jamais à punir des supplices éternels, un homme qui n'est pas coupable d'une faute volontaire » (Encyclique *Quanto conficiamur*, 10 août, 1863).

3. Voici quelques témoignages pontificaux plus récents et plus circonstanciés. Ils sont de Pie XII, qui ne manque jamais de témoigner de sa confiance en tous les hommes de bonne volonté, où qu'ils soient:

Message radiophonique au monde catholique et à l'univers, 3 mars 1939: « Notre pensée va aussi en ce moment solennel, à tous ceux qui sont hors de l'Eglise et qui se réjouissent, Nous Nous plaçons à le croire, d'apprendre que le Pape élève aussi pour eux, vers le Dieu tout puissant, des prières et des souhaits pour toutes sortes de bien ».

Allocution aux membres du Sacré-Collège, 12 mars 1939: « N'ignorant point la confiance et l'espoir que mettent dans le Saint-Siège non seulement ceux qui nous sont intimement unis par la foi et la charité, mais encore de nombreux frères séparés de nous et aussi presque toute la famille humaine qui soupire après une paix réconciliatrice ».

Encyclique « Summi pontificatus », 20 octobre 1939: « Unité attendue par tant de nobles esprits, éloignés de Nous, mais qui, dans leur faim et leur soif de justice et de paix, lèvent les yeux vers la Chaire de Pierre pour recevoir d'elle direction et conseil ».

Message radiophonique de la veille de Noël 1941: « Dans cette attente, et avec cette anxieuse prière sur les lèvres, Nous envoyons Notre salut et Notre bénédiction à tous nos fils de l'univers entier... Qu'elle descende aussi sur ceux qui, sans appartenir au corps visible de l'Eglise catholique, Nous sont proches par la foi en Dieu et en Jésus-Christ, et sont d'accord avec Nous sur l'organisation et les buts fondamentaux de la paix ».

4. L'auteur de l'article *Bonne foi* du *Dictionnaire de théologie catholique*, E. Dublanchy, qui s'est d'ailleurs spécialisé dans l'étude du problème de l'Eglise, fait observer, col. 1012, que « c'est un fait historiquement constaté » que des hommes d'une profonde intelligence et d'une conscience même scrupuleuse « mettent parfois beaucoup de temps à voir pleinement la vérité catholique et à la suivre irrévocablement... La vie intime du cardinal Newman avant sa conversion définitive nous en offre un très remarquable exemple ».

Il ajoute: « Les facilités communes offertes à tous ne suffisent point pour établir un critère uniformément applicable à chaque individu. Ainsi on se gardera d'établir en principe que dans les pays où la vérité catholique est publiquement prêchée, là surtout où elle règne presque exclusivement et sans conteste, il est impossible que des hérétiques ou des infidèles soient de bonne foi. Même au plus beau siècle de la prédominance de la foi catholique en Espagne, Suarez et les théologiens de Salamanque enseignaient que, dans un milieu principalement chrétien, des hérétiques ou des infidèles peuvent, de fait, rester en dehors de toute influence chrétienne et n'éprouver aucun doute sur la vérité de leur communion reli-

gieuse. D'ailleurs toute généralisation universellement appliquée à tel pays, à telle région ou à telle catégorie de personnes a été formellement reprouvée par Pie IX: *Maintenant, à la vérité, qui ira dans sa présomption...* (voir plus haut) ».

Du même théologien, dans l'article *Eglise*, col. 2167: « *Le problème de la responsabilité ou de la culpabilité morale étant nécessairement une question individuelle, on ne devra point appliquer à toutes les intelligences, à tous les temps, à tous les pays, à tous les milieux, une mesure uniforme, mais essayer de porter un jugement particulier sur chaque cas individuel, en tenant compte aussi des facilités ou difficultés particulières que chaque individu peut rencontrer dans l'acquisition de la connaissance religieuse qu'il est tenu de posséder* ».

5. On lira peut-être avec intérêt le passage suivant d'un des grands maîtres de la théologie espagnole, François de Victoria. Il est tiré de son traité *De Indis*, 1532, sect. 2, n° 10 et 14: « Les Indiens ne sont pas tenus de croire aussitôt qu'ils ont entendu la prédication de la foi chrétienne, en sorte qu'ils pécheraient mortellement contre la foi du seul fait qu'on leur annonce et qu'on leur assure que la religion chrétienne est la vraie... Il ne m'apparaît même pas encore clairement que la foi chrétienne leur ait été jusqu'ici suffisamment proposée et annoncée, de telle sorte qu'ils soient tenus de l'accepter sous peine de péché. Ils ne seraient tenus de croire, en effet, que si la foi chrétienne leur était proposée avec des témoignages dignes de les persuader. Or, je n'entends pas qu'on ait fait chez eux des miracles, ni qu'on leur ait montré des exemples extraordinaires de sainteté. Au contraire, on leur a donné en spectacle des scandales multiples, des crimes horribles, des impiétés innombrables. En conséquence, il ne me semble pas que la religion chrétienne leur ait été prêchée d'une manière tellement sainte et proportionnée qu'ils fussent tenus d'y adhérer. Et cependant, de nombreux religieux et de nombreux prêtres eussent suffi à la tâche par leur vie, leur exemple, leur apostolat, s'ils n'avaient été empêchés par des hommes qui ont en tête d'autres soucis ». En cours de route, Victoria a cité le mot connu de saint Thomas d'Aquin: « Le fidèle ne croirait pas s'il ne voyait qu'il faut croire soit à cause de l'évidence des miracles, soit pour quelque autre motif de crédibilité », II-II, qu. 1, a 4, ad 2.

6. Il sera bon, maintenant, d'emprunter au plus classique des théologiens thomistes, à Billuart (*De fide*, dissert. 3, art. 3, § 1), ce texte où il analyse, avec profondeur, les obligations de l'âme qui, à chacune des étapes de sa conversion vers l'Eglise, veut rester fidèle à la vérité:

« Un infidèle qui, après la proposition des mystères de la foi et de leurs motifs de crédibilité, arrive à la persuasion certaine, ou simplement plus probable, que notre foi est vraie, et que les autres sectes sont fausses, est tenu de faire un acte de foi; et Innocent XI a condamné ceux qui prétendaient qu'un infidèle pouvait s'abstenir de croire, en s'appuyant sur une opinion moins probable.

« Il en va différemment si, après cette proposition de la foi catholique, l'infidèle continuait de penser que la secte dans laquelle il est, est vraie, plus probablement. Car on doit se laisser guider par la prudence pour faire l'acte de foi.

« S'il hésite entre les deux partis..., et qu'aucun ne lui apparaisse plus sûr, il est tenu, sous peine de péché mortel, dans son doute, de s'enquérir avec diligence de la vérité, sans quoi son ignorance de la vraie foi deviendrait, pour lui, volontaire et coupable. »

On voit combien ces choses sont délicates et éloignées de tout automatisme.

7. Mais enfin, M. Leenhardt tient un bon texte qui suffit à lui seul à renverser tous ces témoignages concordants des théologiens, des évêques, des cardinaux, des souverains pontifes. C'est le texte de l'abbé Michel, à l'article *Hérésie*, du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2220: « Il n'est pas nécessaire que l'hérétique soit persuadé et croie que l'Eglise catholique a une autorité doctrinale telle qu'il faille s'y soumettre comme à une règle infaillible en matière de foi; il suffit qu'il connaisse l'existence de l'Eglise catholique, et qu'on lui ait proposé cette Eglise comme étant la vraie Eglise du Christ ». Le passage souligné par nous, donne lieu aux aimables ironies de M. Leenhardt qu'on a lues plus haut. Le texte tout entier est cité par lui, p. 21, note 1. Il le fait suivre de ces mots: « Mgr Besson devrait nous avertir plus clairement de cela ». Oui, patience!

Ainsi, pour l'abbé Michel, il suffirait qu'on proposât à un protestant l'Eglise catholique comme étant la vraie Eglise du Christ, pour qu'aussitôt ce protestant cessât d'être de bonne foi. M. Leenhardt triomphe.

Mais l'abbé Michel a dit tout autre chose un peu plus haut (même colonne), où il assure qu'il n'y a faute, c'est-à-dire hérésie formelle, que s'il y a « *advertance de la malice de l'acte, ou tout au moins un doute sérieux à cet égard* ». Notre protestant n'est donc pas du tout rendu coupable par le seul fait qu'on lui ait proposé l'Eglise catholique comme vraie. Et l'abbé Michel dit une seconde fois tout autre chose un peu plus bas (col. 2221), où il assure de nouveau qu'« on ne peut, en effet, concevoir l'hérésie formelle que chez celui qui a

reconnu ou tout au moins soupçonné que la règle de la foi véritable se trouve dans le magistère de l'Eglise catholique et qui *délibérément a voulu s'en écarter* » (c'est nous qui soulignons).

M. Leenhardt a oublié de citer tous ces textes. C'est pourquoi nous avons dit que la phrase de l'abbé Michel lui donnait pleinement raison, *mais à condition d'être sortie de son contexte*. Ce qui n'est pas d'un très bon signe.

Mais alors que vaut cette fameuse phrase ? Pas cher, Michel paraphrase ici Suarez, auquel d'ailleurs il se réfère. Mais son travail donne l'impression d'être trop hâtif. La pensée de Suarez n'y est pas toujours limpide. *Et en tout cas la fameuse phrase est une traduction défectueuse et ambiguë*. Regardons-y de près.

Suarez (*De fide*, disp. 19, sect. 3) traitant de l'hérésie, établit successivement :

a) qu'elle requiert toujours un acte de volonté libre, qu'elle n'est pas une simple erreur (n° 1)

b) qu'il n'y a pas hérésie s'il n'y a pas volonté de se choisir une doctrine privée en opposition avec la doctrine de l'Eglise (n° 9)

c) que l'obstination est absolument requise pour qu'il y ait hérésie

d) que cette obstination doit supposer la volonté de résister à la doctrine catholique, ou, ce qui revient au même, à l'Eglise qui l'enseigne (n° 10). Celui qui proclame une hérésie la proclame toujours au nom de Dieu. Et il n'est pas hérétique pour s'appuyer sur Dieu, mais pour nier l'Eglise par qui le Christ a voulu que la prédication évangélique fût annoncée.

e) En conséquence, si quelqu'un ignorait absolument l'Eglise, il pourrait sans doute pécher contre la foi en refusant de croire en Dieu, mais il ne serait pas hérétique : *l'hérésie suppose une certaine connaissance suffisante de l'Eglise et de sa mission* (n° 13).

f) Ici vient le passage auquel se réfère l'abbé Michel et dont voici la traduction exacte :

« Si j'ai dit : une certaine connaissance suffisante, c'est pour spécifier qu'il n'est pas nécessaire, pour être hérétique, d'avoir la certitude que l'Eglise (catholique) a été dotée par Dieu d'une autorité telle, qu'il faille la regarder comme la règle infaillible de ce qu'il faut croire. En effet, les hérétiques ne la regardent pas comme telle. S'ils sont hérétiques, c'est parce qu'ils se sont détournés volontairement de l'Eglise qui leur avait été proposée suffisamment, pour qu'ils la reçussent comme vraie : d'autant plus qu'ils admettent l'Ecriture, qui rend suffisamment témoignage de l'Eglise.

« En conséquence, la connaissance suffisante pour qu'il y ait hérésie (en d'autres mots : le minimum de connaissance de l'Eglise nécessaire

pour qu'il y ait hérésie) consiste en ceci : il faut que les titres de l'Eglise à être crue, m'apparaissent dans une lumière telle, qu'il y ait obligation pour moi de croire : premièrement qu'elle est la vraie Eglise, et secondement que la doctrine qu'elle définit est vraie » (les soulignements sont de nous).

La dernière phrase donnerait littéralement : « Il suffit que l'autorité de l'Eglise (à être crue), soit proposée de telle manière qu'il y ait obligation de croire... »

Voici d'ailleurs le texte : « *Notitia ergo sufficiens est illa, per quam illa proponitur Ecclesiae auctoritas ut obliget hominem ad credendum : et ipsam esse veram Ecclesiam, et veram etiam doctrinam quae ex cathedra docetur* » (Edit. Vivès, t. XII, p. 475).

Michel, on s'en souvient, a traduit : Pour qu'un homme soit hérétique, « il suffit qu'il connaisse l'existence de l'Eglise catholique, et qu'on lui ait proposé cette Eglise comme étant la vraie Eglise du Christ ».

Veut-il dire : Il suffit qu'on ait proposé à cet homme l'Eglise catholique comme vraie, et qu'il ait été mis en mesure d'en saisir intérieurement la vérité, en sorte qu'il ne puisse se dérober qu'en cédant, par exemple, à la passion, et qu'en péchant intérieurement contre la lumière ? Alors cela est exact, et cela coïncide en outre avec ce que Michel lui-même déclare un peu avant et un peu après.

Veut-il dire, au contraire : Il suffit qu'on ait proposé à cet homme l'Eglise catholique comme vraie, même s'il n'a pas été mis en mesure d'en saisir intérieurement la vérité ? Alors c'est absurde, et cela coïncide avec ce qu'assure M. Leenhardt, qui est intimement persuadé que, pour qu'un protestant nous apparaisse coupable de mauvaise foi, il lui suffit de « savoir que l'Eglise romaine se donne pour seule vraie » (souligné par M. Leenhardt).

On peut reprocher à l'abbé Michel d'avoir été ici un traducteur bien maladroit de son maître Suarez. On ne saurait pourtant lui reprocher ce que M. Leenhardt lui impose, puisqu'il dit tout le contraire un peu plus haut et un peu plus bas. D'ailleurs, il donne exactement ses références à Suarez. Et puisque la fameuse phrase, prise isolément, était ambiguë, le plus élémentaire souci d'objectivité scientifique obligeait M. Leenhardt à aller contrôler, sur l'original, un texte dont il se proposait de faire un usage aussi extraordinaire.

Il nous reste maintenant une prière à adresser au lecteur : celle de relire les textes de M. Leenhardt, tels que nous les avons reproduits au début de ce compte rendu, et tels qu'ils figurent dans sa brochure.

Charles Journet.

L. PASTOR, *Histoire des Papes*, t. XIX et XX. *Grégoire XIII* (1572-1585) traduit de l'allemand par A. Poizat et W. Bertheval. Paris, Plon, 516 et 573 pp., 54 et 60 fr. français.

Pour des raisons qu'il est facile de comprendre, les cardinaux réunis en conclave donnent volontiers leurs suffrages à l'un des membres du Sacré-Collège qui, par son caractère et les principes qu'il professe, diffèrera, dans les limites où des divergences sont possibles, du pontife qu'il s'agit de remplacer. Parfois, dès lors, les papes se suivent sans se ressembler. C'est par cette considération, érigée chez lui un peu trop en système, que s'est laissé guider M. Joseph Schmidlin, dans sa récente histoire des Papes du XIX^e et du début du XX^e siècle. S'il est, cependant, une époque où la loi se vérifie, c'est bien celle de la contre-réforme: la deuxième moitié du XVI^e siècle, où, entre des papes sévères, intransigeants: Paul IV, saint Pie V et Sixte-Quint, viennent s'intercaler des pontifes plus doux, plus accommodants: Pie IV et Grégoire XIII. Encore faut-il, précisément au sujet de ce dernier, se garder de toute systématisation: élu le lendemain déjà de l'ouverture du conclave, Boncompagni était le seul des *papabili* qui fût candidat à la fois des cardinaux de Pie IV et de Pie V, preuve qu'on le considérait comme devant adopter une ligne de conduite intermédiaire entre celles qu'avaient suivies les deux pontifes précédents. A vrai dire, on escomptait surtout qu'il serait moins sévère que le pape qui venait de mourir; mais saint Charles Borromée, qui avait déjà, naguère, exercé sur lui une heureuse influence et qui l'avait fait créer cardinal en 1565, insista énergiquement et avec succès pour que fussent maintenues les mesures de réforme.

Le nouveau pape avait 70 ans, et il n'y avait que 14 ans qu'il était prêtre, bien qu'il y eût longtemps qu'il fût employé à la curie romaine, comme juriste et comme diplomate, puis comme abrégiateur au concile de Trente. Après avoir défini le programme de Grégoire XIII, c'est tout d'abord de la réforme catholique que l'auteur nous entretient: des initiatives de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix, de saint Philippe Néri, des Jésuites; de ce que le nouveau Pontife réalisa lui-même par le choix de ses cardinaux — qu'il voulait peu nombreux mais bons; il est le premier à avoir eu un secrétaire d'état au sens actuel du mot —, par l'établissement de nouvelles congrégations romaines, la création de nonciatures, l'organisation de visites pastorales, la réforme des couvents, la multiplication, à Rome même, spécialement en vue du jubilé de 1575, de mesures tendant à obtenir un renouveau moral.

Pastor consacre un chapitre à l'activité scientifique déployée sous Grégoire XIII, ce qui l'amène à parler des travaux historiques de Baronius, des fouilles entreprises aux catacombes romaines, (qui furent en quelque sorte retrouvées en 1578), de la nouvelle édition du corpus juris canonique, de la correction du martyrologe, de la réforme du calendrier, qui porta désormais le nom de notre pape, comme s'est appelée « Grégorienne » l'université qui, remaniée par ses soins, se substitua au Collège romain, dont l'existence avait, un moment, été menacée.

Vis-à-vis des hérétiques, bien qu'il fût relativement modéré, et qu'il eût supprimé certaines pratiques en usage dans les tribunaux de l'Inquisition, Grégoire XIII n'était point un partisan de la tolérance religieuse telle que nous l'entendons aujourd'hui. Il travailla activement à poursuivre, après la bataille de Lépante, la lutte contre l'Islam, mais à sa grande déception, ses efforts furent paralysés par l'attitude de Philippe II, jaloux de Venise, et surtout par la défection de la cité des Doges, qui conclut avec les Turcs une paix séparée. Dans les deux cas, le pape ne dissimula point son indignation, et ses rapports avec Philippe II, dont Pastor ne se fait pas faute de dénoncer les principes césaropapistes et les vues intéressées, demeurèrent désormais tendus.

Appuyée par le pape, l'Espagne manifesta des velléités d'aller délivrer Marie Stuart, de ramener au catholicisme son fils Jacques et de détrôner Elisabeth; mais, pendant que l'ancienne reine d'Ecosse travaillait pour son fils, quitte à devoir le payer de sa vie, celui-ci, par pusillanimité, se rendait à l'ennemie de sa mère.

Le chapitre consacré aux rapports de Grégoire XIII avec la France s'ouvre par le massacre de la Saint-Barthélemy. Les conclusions de Pastor sont celles qui sont maintenant unanimement admises, celles que M. J. Jordan a présentées ici même (*Nova et Vetera*, 1930, pp. 151 sq.). A s'en tenir aux chiffres minima, le nombre des victimes s'est élevé pour Paris, à 2000, et à 3000 pour la province. Que le massacre ait été prémédité de longue date, est une thèse qui n'est plus soutenue par personne. Ce qui contribua à l'accréditer, ce fut une lettre du Cardinal de Lorraine, Charles de Guise, qui, pour couper court à jamais à une attitude conciliante à l'égard des Protestants, fit rédiger une déclaration, ensuite largement répandue par la presse, « ou la Saint-Barthélemy était magnifiée comme la conclusion d'une politique pratiquée depuis des années ». Le massacre a été « dicté par des motifs purement personnels et politiques, mais aucunement religieux ». D'ailleurs, chez les Guise, aussi, « le premier plan était occupé par les intérêts personnels, non par ceux du catho-

licisme ». « D'une intime indifférence religieuse et moralement totalement dénuée de scrupules, Catherine a fomenté l'attentat contre Coligny, uniquement pour conserver dans sa main les rênes du gouvernement. Le crime ne fut pas dirigé contre les huguenots, mais contre le chef d'un parti puissamment organisé, qui se disposait à imposer au Roi sa volonté dans la politique extérieure et à concentrer ainsi le pouvoir dans ses propres mains. » Pour prévenir l'indignation des pays protestants et écarter tout projet de vengeance, Catherine affirma très nettement que ce n'était point par haine des huguenots, mais « pour parer au péril, pour déjouer et châtier le complot de haute trahison de l'amiral et de ses complices, que le roi avait eu recours à cet expédient exceptionnel ». Ecrivant au Pape et à Philippe II, Catherine ajoutait, elle aussi, que, dans son zèle pour la foi catholique, elle avait depuis longtemps projeté une vengeance contre les hérétiques et les rebelles. La cour de Rome ignora tout du projet jusqu'à sa réalisation. Elle fut atterrée en apprenant ce qui s'était passé. Grégoire XIII n'avait qu'une préoccupation : empêcher la guerre entre l'Espagne et la France, qu'il craignait de voir aboutir à une victoire des protestants et à la dissolution de la Ligue contre les Turcs. Le *Te Deum* entonné à Rome fut chanté, ainsi que l'écrivait à Vienne l'agent impérial, « pour remercier Dieu... d'avoir délivré non seulement le roi de France, mais encore tout son royaume et le Saint-Siège du péril qui les menaçait, si Coligny avait réalisé son plan d'assassiner Charles IX, de se faire nommer roi, de soutenir les rebelles néerlandais, et de marcher sur l'Italie pour détruire les Etats de l'Eglise et la métropole de Rome ». Il serait cependant inexact d'affirmer, comme l'ont fait plusieurs écrivains catholiques, et encore Vacandard (*Etudes de critiques et d'histoire religieuse*, 1^{re} série) que les réjouissances qui étaient en usage à cette époque en pareille circonstance, furent ordonnées par Grégoire XIII uniquement à cause de la répression de la conjuration huguenote contre le roi : elles furent motivées tout autant par la victoire, désormais assurée, du catholicisme en France. C'est pour cela qu'un jubilé fut promulgué (mais là encore, Vacandard se trompe en affirmant, p. 272, qu'il devait être célébré, chaque année, le jour même de la Saint-Bathélémy), qu'une médaille fut frappée et une fresque commandée à Vasari. Les réjouissances n'avaient « pas trait aux atrocités du 24 août comme telles, mais à leurs conséquences, à la délivrance décisive, croyait-on, des catholiques français ». La joie du pape n'était d'ailleurs, pas sans mélange. Il avait versé des larmes et déclaré à quelqu'un qui s'en étonnait : « Je pleure sur l'action du roi, illicite et défendue

de Dieu ». Dans l'entourage du Souverain Pontife, on mit un certain temps à renoncer aux illusions conçues à propos de la Saint-Bathélémy et à se rendre compte que, dès 1573, « Charles IX et Catherine de Médicis voulaient maintenir l'alliance avec l'Angleterre et renouer les rapports avec les protestants allemands ».

Grégoire XIII s'intéressa vivement à l'Allemagne et le chapitre — le plus long de son ouvrage — que Pastor consacre à ce pays occupe 300 pages de la traduction française : la fin du tome XIX et la moitié du t. XX. Du haut au bas de l'échelle, le clergé, aussi bien régulier que séculier, laissait beaucoup à désirer, soit pour la foi, soit au point de vue moral. Le dominicain Ninguarda, commissaire pontifical, aidé du Nonce Portia, se dépensait sans compter dans les pays de langue allemande. Il envoyait au Saint-Siège des rapports qui dénotaient, avec cependant quelques exceptions, une situation lamentable. Un des gros scandales avait été l'apostasie et le mariage de l'archevêque de Cologne Gebhard Truchsess, celui qui s'était attiré d'Elisabeth cette remarque que, en se mariant, il avait montré que c'était beaucoup plus l'aiguillon de la chair que l'esprit de foi qui avait dicté sa détermination. Henri de Navarre avait conseillé aux princes luthériens de former une ligue contre la Papauté et la maison de Habsbourg, invitation qui, heureusement, ne fut pas suivie, tandis que le pape et ses légats eurent la satisfaction d'enregistrer, dans le domaine de la vraie réforme, de remarquables progrès.

Grégoire XIII a essayé de délivrer les Etats de l'Eglise des brigands qui les infestaient ; mais son âge et son tempérament, doux parfois jusqu'à la faiblesse, l'ont empêché de réaliser dans ce domaine les succès que devait obtenir Sixte-Quint. C'était de même à son successeur qu'il était réservé d'embellir et de transformer la ville de Rome selon un plan dont la hardiesse laissa dans l'ombre les initiatives qu'avait eues notre pontife, mais qui, à une autre époque, auraient retenu davantage l'attention. Pastor cite plusieurs pages de Montaigne — que la traduction française reproduit dans le texte original — renfermant des appréciations intéressantes sur Rome, telle que celui-ci eut l'occasion de la voir lors du voyage qu'il fit en Italie en 1580-81.

Grégoire XIII, qui avait provoqué un sérieux revirement en Pologne, mais qui échoua dans sa tentative de faire rentrer la Suède et la Russie dans le giron de l'Eglise, réussit par contre à étendre les conquêtes du Christianisme en Asie et en Afrique, au point qu'on a pu l'appeler « le pape des missions ». Quatre princes japonais convertis firent, pour se rendre à Rome, un voyage de trois ans. Après les avoir reçus, le pape, les larmes dans

les yeux, entonna, en consistoire, le *Nunc dimittis*. Il mourut quelques jours plus tard, le 10 avril 1855.

Ce sont surtout les travaux entrepris récemment dans les archives secrètes du Vatican qui ont permis d'apprécier Grégoire XIII à sa juste valeur. Venant après un saint: Pie V, et avant une personnalité aussi marquante et énergique que Sixte-Quint, il avait, jusqu'ici, paru un peu effacé, alors que, ainsi que Pastor le fait ressortir, il a poursuivi, dans la question de la réforme de l'Eglise en particulier, l'œuvre entreprise par son prédécesseur, et qu'il fait, dans d'autres domaines, vraiment figure de précurseur.

Plus que l'œuvre de Pastor — parue, en 1^{re} édition, déjà en 1923 — c'est l'édition française que nous avons à apprécier ici. C'est encore M. Poizat, décédé depuis, qui a traduit les tomes XIX et XX, mais M. le chanoine Arquillière ainsi que M. l'abbé Xardel ont accepté de revoir les épreuves. Ce dernier étant mort à son tour, en 1938, il a été remplacé, pour la révision du tome XX, par M. l'abbé Brecher et M. Camille Delaux, professeurs à Metz. Une note de l'éditeur avertit que les uns et les autres « ont naturellement respecté le texte, se bornant aux corrections indispensables ».

Il faut malheureusement s'inscrire à faux contre cette dernière affirmation: la révision a été absolument insuffisante. La *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. 25, p. 228, et la *Nouvelle Revue théologique*, t. 65, p. 629 et t. 66, p. 851, ont déjà signalé une quarantaine d'erreurs et de contresens (le plus extraordinaire est celui de la p. 511 du t. XIX, où l'on nous parle d'un prédicateur dont l'éloquence amena « la clôture du couvent de femmes d'Ingolstadt », alors que Pastor parlait de la fermeture d'une maison publique: *Schliessung des Frauenhauses*); et cette double liste est loin d'être complète. Voici d'autres erreurs, décelées non pas par une comparaison systématique, page pour page, de la traduction et de l'original, mais simplement par la vérification sur le texte allemand des passages jugés suspects ou incompréhensibles à la lecture de la traduction de M. Poizat: T. XIX, p. 13, n. 4, il fallait dire que ce récit contient des choses inventées (*Erfindungen*), et non pas des « trouvailles »; p. 22, n. 3, *Ruf* signifie renom (et non pas: « prédication »); p. 67: saint Charles s'est appliqué à commenter (et non pas à « éclaircir ») les décrets du concile de Trente; p. 159: saint Philippe Néri était exigeant pour (et non pas près de) ceux qui recouraient à sa direction spirituelle; p. 370: Parry se fit recevoir dans l'Eglise (et non pas: « admettre à l'église »); p. 116, n. 4: *streichen* signifie biffer, et non pas: exposer; p. 104, le Nonce voulait s'éclaircir (et non pas: « gagner en clarté »). On ne dit pas, en fran-

çais: « pénétrer dans les ateliers (*Werkstätte*) de l'esprit » (p. 76) ni: « régler des communautés religieuses » (p. 100). *Ein geistlicher Mensch* est tout autre chose qu'un « homme spirituel » (p. 160); p. 230, il s'agit de l'entreprise non pas « ambitieuse », mais généreuse (*hochherzig*) de Philippe II. Il eût suffi de réfléchir un peu pour ne pas écrire (p. 509) que, lors de la visite canonique du Chapitre de Trente, « aucun des cinq chanoines présents n'avait reçu les sacrements » (au lieu des « ordres »: *die Weihen*). On lit à la p. 76 que parmi les « correspondants » (au lieu des destinataires) des lettres de saint Charles, on trouve toutes les classes de la société, « depuis l'empereur jusqu'au dernier scribe suisse de la campagne » (*bis zum letzten Schweizer Landschreiber*). On est en droit de se demander à quoi peut bien correspondre cette phrase de la p. 448: « par d'indignes mignons, tous les dignitaires étaient écartés »; or voici ce qui se trouve dans Pastor: il cite un manifeste de la Ligue, qui se plaint de ce que des favoris (*Liebliche*) dépourvus de toute dignité aient supplanté des hommes de caractère.

Au t. XX, il est parlé, p. 26, du « contre » (au lieu du custode) de la cathédrale de Ratisbonne. On lit, à la p. 54: « les écoles des Jésuites faisaient généralement la chasse dans les divers couvents et y recrutaient des jeunes gens »; Pastor dit exactement le contraire: ces collèges fournissaient des recrues aux diverses congrégations religieuses. Dans le paragraphe consacré à la Suisse, les trois cantons primitifs (*Waldkantonen*) sont devenus « les cantons de Vaud » p. (93); il est dit, p. 108 que le collège de Fribourg était une forteresse du catholicisme « à l'est de la Fédération » (au lieu de: à l'ouest de la Confédération) et p. 100, que le Nonce Bonhomini trouva dans cette même ville « un compagnon de sentiment » (*Gesinnungsgenosse*) dans le « prieur » (*Probst*) Pierre Schneuwly. Il fallait dire, à la p. 178, que les relations diplomatiques n'allèrent pas sans quelques frottements (et non pas: « sans amertume »), et vanter, à la page 389, un travail « parfait (et non pas: « accompli ») pour le fond et pour la forme. On parle, à la p. 274, de la vie « plus » (au lieu de « peu ») austère du duc Ernest. L'épithète de *jungfräuliche Königin* appliquée à Elisabeth ne doit pas se traduire par: « la jeune reine ». *Ein Ordensgenosse* est un confrère en religion, et non pas un: « compagnon d'ordre » (p. 336), et un *Erbinprinz*: un prince héritier (et non pas: « héréditaire », p. 235), etc., etc.

Sans doute, pour traduire les volumes de Pastor, un certain nombre de notions sont indispensables: il faut connaître les grandes lignes de l'histoire et aussi de la géographie des pays dont s'occupe l'auteur. C'est parce qu'elles lui manquaient

que, pour la Suisse, par exemple, notre traducteur écrit régulièrement: « diocèse de Sitten », qu'il parle du « canton de Laufen » (au lieu du: district de Laufon, p. 72) et du « gouvernement des Trois Fédérations » à propos de la Valteline, (p. 94), qu'il dit Delsberg, au lieu de Delémont (p. 71) et qu'il écrit tantôt « Pruntrut » et tantôt « Porentruy » (sic), ne se doutant pas qu'il s'agit de la même ville. Pour certains chapitres, des connaissances en droit canon et en théologie sont presque nécessaires; ce qui est dit pour réfuter ceux qui ont cru trouver de l'hystérie chez sainte Thérèse est pour le moins incompréhensible (t. XIX, p. 115, n.1) et il faut en dire autant de la définition qui est donnée de l'opéra (p. 155). La traduction est trop souvent lourde, encombrée de germanismes. Certaines phrases n'ont pas de sens parce que la ponctuation est fautive. La table des matières est non seulement insuffisante, mais fautive au surplus pour le chap. IX. Bref, bien que — reconnaissons-le pour terminer — certaines pages soient non seulement correctes, mais se lisent même agréablement, il en est beaucoup trop qui sont à corriger et partiellement à refaire; et comme il est peu vraisemblable que l'édition soit rapidement épuisée, il serait grand temps de confier cette traduction à un homme du métier et de la faire ensuite, au besoin, revoir par quelqu'un qui écrive correctement le français.

Mgr Louis Wæber.

CHARLES BAUDOUIN, *Essai sur Carl Spitteler*, suivi d'un choix de fragments en traduction originale. Les Cahiers du Journal des Poètes, 65 rue Van Artevelde, Bruxelles. 110 pages.

Charles Baudouin, le poète et psychologue bien connu à Genève, vient de recevoir le prix des essais décerné par les Cahiers du *Journal des Poètes*, à Bruxelles, pour son petit ouvrage fort bien documenté sur Carl Spitteler. Nul autre que Baudouin se trouvait mieux placé pour nous donner une étude sur Spitteler. Il a eu la chance de connaître le grand poète et écrivain à Genève, alors qu'il posait pour son buste chez le sculpteur Vibert. Il a en outre le privilège d'avoir traduit l'œuvre poétique de Spitteler, d'avoir traversé les difficultés de traduction en jouissant des conseils de l'auteur lui-même.

Les cahiers du *Journal des poètes* se sont souvenus de l'attitude courageuse de notre grand poète national en 1914. Les paroles généreuses de Spitteler, si elles l'ont fait connaître comme un homme de haute probité, ont éloigné de lui les lecteurs de l'Allemagne, qui seuls pouvaient le comprendre aisément.

Pour que cette injustice fût réparée, il était urgent que la traduction de Baudouin fût éditée. Elle parut heureusement en 1940 chez Delachaux et Niestlé à Neuchâtel. Pour l'instant, contentons-nous de la juger à travers cette étude critique qui fut faite d'ailleurs avec le plus grand désir de vérité et d'exactitude.

L'épopée est l'aboutissement de toute grande poésie, déclare Baudouin, et elle doit être « un art entre tous religieux dans son essence ».

Nous ne sommes pas en face d'une œuvre chrétienne, comme le serait celle de Dante ou de Milton. Spitteler ne s'appuie que sur des symboles mythologiques, interprétés dans toute la liberté d'un poète moderne, qui n'est pas ignorant de la philosophie allemande la plus pessimiste, bien qu'il ne désire pas qu'on le prenne pour un philosophe. Pessimiste de doctrine et optimiste de caractère, telle est la définition qui fut donnée de cet auteur.

Contrairement à Nietzsche, il n'est « pas un génie crispé et foudroyé, c'est un puissant et un harmonieux ».

La sagesse de Spitteler a permis à certains de voir en lui quelque chose de chrétien.

A mon point de vue, sous toutes réserves, la sagesse de Spitteler me paraît plus rationaliste, donc à ce point de vue, plus dangereuse, que la folie de Nietzsche.

La passion de Nietzsche le dirigeait, par des voies erronées, vers un absolu. La sagesse de Spitteler paraît le maintenir dans des bornes humaines.

Malgré les beaux textes traduits par Baudouin, il serait indispensable de perdre un temps plus long à la lecture du texte intégral ou à la traduction, pour formuler un jugement sur une œuvre aussi importante.

La mythologie donne une certaine angoisse aux chrétiens, il est difficile d'oublier la Cité de Dieu de saint Augustin et de ne pas voir dans les symboles païens, une intervention des forces démoniaques. Je sais que la Renaissance n'a pas eu cette opinion, elle admettait une adaptation chrétienne des symboles antiques.

L'étude de Baudouin, reste en tous cas, un modèle de clarté et de concision. En quelques pages, nous avons fait connaissance du vrai Spitteler, et l'auteur est parvenu à nous imposer un véritable respect à l'égard de ce grand européen.

Henri Ferrare.

MARCEL JOUHANDEAU, *Le jardin de Cordoue ou Endymion endormi*, Ed. GAL-LIMARD, récit, 218 pages.

Après avoir publié les *Chroniques maritales* dont nous avons dit dans la présente revue tout le mérite et le drame, Jouhandeau découvre au lec-

teur ce qui aurait pu n'être qu'une introduction aux Chroniques. Il était plus habile et plus conforme à l'étrangeté de l'auteur, de renverser le char. Après nous avoir introduit en plein milieu de l'existence conjugale, il revient soudainement à la période préparatoire, encore toute pleine des sentiments les plus éthérés, non sans grandes naïvetés et un charmant idéalisme. La duchesse et M. Godeau lient amitié, et leur aventure se tient fermement attachée à la personnalité de l'auteur mystique, ou plutôt poétique au degré le plus extrême. De très belles pages que l'on pourrait attribuer à un Barrès plus métaphysicien, nous conduisent dans les voyages toujours très intellectuels de ces deux amoureux. Dans le *Jardin de Cordoue*, c'est un mystère du lieu qui paraît les unir, mais plus encore il s'agit d'une présence qui les entoure comme dans une sorte de mythologie. Les apparitions se multiplient, elles s'enlacent autour des promeneurs, et l'on ne fait plus la part de la réalité et de l'imagination. Pour un poète, l'imagination n'existe pas, tout est réel, il entre plus que tout autre dans la prescience d'un monde invisible, tout proche des âmes disparues ou de leurs anges ou peut-être des démons. Si dans les *Chroniques maritales*, la souffrance du poète est à son apogée, elle commence dans ce premier pas vers l'amitié conjugale, comme une sorte de martyre qui doit apporter à cette âme trop détachée, l'âpre expérience de l'amour humain. La duchesse devient indispensable à M. Godeau, non pas pour des raisons de sensualité, mais pour des nécessités de l'âme. Toute sa philosophie et toute sa pudeur d'écrivain sont engagées dans le récit, et tout son catholicisme.

Il semble parfois qu'un déchirement se produit dans cette âme, qu'elle se sait créée pour Dieu et qu'elle se trouve comme obligée de s'en éloigner pour un temps d'épreuve. Ce temps d'épreuve est celui de l'amour humain.

A travers la duchesse, M. Godeau doit retrouver Dieu; elle n'est pas ignorante de cette voie, et c'est avec intelligence qu'elle suit le parcours:

« Ainsi leur alliance relevait-elle de la féerie et de la mystique: la duchesse savait si bien faire naître sous leurs pas le merveilleux, le miracle, repérer, exalter les accords, les reflets les plus imprévus, les plus variés du « mirage » qui les mariait, souligner au passage autour d'eux l'intérêt de la moindre circonstance, lui donner un sens, l'enchaîner par des allusions constantes et plausibles aux événements qui lui étaient d'apparence les plus étrangers, mettre en un relief extraordinaire les épisodes les plus menus, délicats ou obscurs de leur drame qui eussent pu demeurer inconnus ou passer inaperçus sans autant de vigilance. »

L'auteur ne pouvait définir mieux l'ensemble de l'ouvrage, et qu'il me suffise d'affirmer que dans la qualité du mystère suggéré dans ces pages, il me semble parfois retrouver certaines pages éblouissantes et inquiétantes de Rilke.

Henri Ferrare.

O. V. MIŁOSZ, *Poèmes. Préface de L.-P. Flouquet. Lettre autographe de O. V. de L. Miłosz*. Ed. des Cahiers des poètes catholiques. A Paris: A. Magné, 73 Boulevard St-Michel. A Bruxelles: Edition Universelle S.A. 55, rue Royale.

Un poète déjà bien connu, malgré le peu de réclame qui entoure son nom. Depuis de nombreuses années, il progressait dans la solitude. Il est mort. Un grand travail d'érudition, de philosophie vient seconder son œuvre poétique. Il n'est plus de poètes qui se désintéressent de la vérité, mais il faut leur laisser leur façon de l'aborder. Attendre avant de les condamner, se préparer à beaucoup d'indulgence pour les expressions audacieuses de leurs ouvrages. Ils vont partout, ils plongent dans les possibilités de la connaissance, dans le domaine des intuitions, des rêves, où l'on ne peut réclamer une expression dogmatique. C'est pourquoi, si l'on pouvait prendre au premier abord, O. V. Miłosz pour un poète théosophique, aux idées nébuleuses, il a tenu lui-même dans une lettre autographe à contester ce point de vue. Il y affirme en termes exprès son rattachement au catholicisme: « *Le catholicisme est la Vérité unique. Toutes les autres doctrines, malgré le reflet qu'elles nous offrent par endroits d'une Révélation Primitive commune, sont fausses. Seul je ne me laisserai point de le répéter — le catholicisme est vrai; parce qu'il est le Judaïsme, l'ancienne Loi, à l'état d'accomplissement et non plus de simple promesse, en la Personne Divine et humaine de Iésouschouah Peretz, c'est à dire de Notre Seigneur Jésus-Christ, lumière spirituelle, formatrice de l'Univers, faite homme* ».

Ses études de la langue hébraïque ont conduit le poète à cette conviction profonde, et pour tranquilliser, il ajoute encore, qu'il ne fait pas un pas dans cette misérable existence sans consulter son Confesseur et son Directeur de conscience.

Il est touchant de voir le poète donner toute garantie sur ses opinions, ainsi la voie poétique lui sera grandement ouverte, il deviendra inutile d'ergoter, puisqu'il n'entend pas affirmer autre chose que l'Eglise, même si dans sa conversation intérieure, il nous conduit à des régions négatives, comme le ferait d'ailleurs Dante, et bien d'autres, lorsqu'ils nous parlent de l'enfer.

Cette poésie est souvent proche de la terreur, qui se transforme bientôt en une grande douceur.

Milosz est un grand précurseur de la poésie contemporaine. Il n'aurait pas été inconnu de Guillaume Apollinaire, bien que ce dernier, malgré son étrange talent, ne se soit jamais élevé aux odes presque bibliques de ce grand poète.

Henri Ferrare.

CHARLES PLISNIER, *Sacre, poème*.
Cahiers des poètes catholiques.

Il ne faut pas attendre des phrases de Charles Plisnier, le poète a bien autre chose à faire: *rauer aboïement, cri, délivrance!* Le poème *Sacre* est une suite ininterrompue d'altercations, de douleurs fulgurantes, d'intuitions, de découvertes, de miracles. Le poète catholique de notre temps doit presque obligatoirement traverser la forêt barbare de Rimbaud, il ne peut pas commencer par la prière, mais il parvient à la croix, à l'immolation, au plus profond de son cœur:

*« J'ai mal de fleurir sans cesse
sans jamais mourir.
Chaque fleur qui tombe, laisse
une place nue. »*

Le poète a trente neuf ans, il a cogné son front aux étoiles, et plus encore à l'étroitesse de cette existence, il a rompu des lances avec toutes les médiocrités, il a souffert en lui et par les autres: *« Suis-je encor? Pourquoi suis-je? Et que fais-je? survis-je, corps terrestre hanté de firmament? Et pourtant je survis, chair vouée à ce drame plus pesant que mon cœur dont quel Dieu m'a chargé. »*

L'émotion de ce livre est si grande, qu'on ne peut rien en dire qui ne le diminue pas, il est entièrement charpenté dans la vie spirituelle. Les mots surgissent avec toute leur fraîcheur, sans

que jamais la raison vienne en refroidir le feu. Parvenir à la vérité sans rien lâcher de ce que la poésie a découvert, voilà le dilemme, le paradoxe auquel se trouvent soumis les poètes catholiques qui ont pris conscience de leur immense responsabilité. La vie n'appartient pas aux incroyants, elle appartient de droit à la vérité. Comme cela est difficile, de trouver le point de rencontre du temps présent et de l'éternité. Henri Ferrare.

RR.PP. G. DE VAUX et H. RIONDEL, S. J., *Le Père Jean Roothan*, 21^e général de la Compagnie de Jésus (1785-1853). Lethiellieux, Paris, 220 pp. 1935.

Le temps où vécut le P. Roothan est l'un des plus agités de l'existence de la Compagnie. Quand il y entre, elle ne subsiste plus qu'en Russie; le jeune Hollandais quitte Amsterdam pour l'y rejoindre à Dünabourg (actuellement Daugavpils en Lettonie). Quand il s'y trouve depuis quelques années, elle est expulsée de Russie par Alexandre I^{er} sous l'influence de Galitzin. Le R.P. passe alors 4 ans à Brigue, professant et prêchant; puis 6 ans à Turin. Général de la Compagnie à 43 ans, il la dirige avec autant de fermeté que de bonté. Son influence la plus profonde s'exerce en vue de la restauration de la vie régulière; la revision de la *Ratio studiorum*, le retour à la doctrine de saint Thomas lui ont aussi fort tenu à cœur. Bref, sa grande figure réussit à émerger de l'inconsistance du style de ses biographes. Le récit des rapports du R. P. avec Lamennais, Lacordaire, Rosmini, Gioberti, Dom Guéranger met en évidence la noblesse de son caractère et la perspicacité de son intelligence. Ce fut un chef admirable.

Léon Barbey.

