

NOVA_{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

LOUIS GARDET • <i>La soif de l'absolu, selon le témoignage des mystiques chrétienne, musulmane et indienne.</i>	241
OLIVIER LACOMBE • <i>Présence de la pensée chrétienne</i>	262
RAISSA MARITAIN • <i>Poèmes</i>	268
FRANÇOIS CLERC, professeur à l'Université de Neuchâtel • <i>Le rétablissement du culte catholique dans la ville de Neuchâtel au début du XIX^e siècle</i>	271
F. B. • <i>La Chapelle de Matisse à Vence.</i> .	288
CHARLES JOURNET • <i>La troisième parole de Jésus en Croix: Voici ta Mère.</i>	291
LUCIEN MÉROZ • <i>Chronique sur l'occultisme</i>	309
BIBLIOGRAPHIES • Henri Matisse, <i>Chapelle du Rosaire des Dominicaines de Vence</i> • Anna-Maria Cetto, <i>Miniatures du moyen âge</i> • Pierre-Henri Simon, <i>Procès du héros</i> • Jean de Sponde • Mgr Jean-Julien Weber, <i>La Vierge Mère dans le Nouveau Testament</i> • Joseph Bonsirven, <i>Le divorce dans le Nouveau Testament</i> • P. G. Dal-Gal, <i>Beato Pio X, Papa</i> • Cardinal Merry Del Val, <i>Pie X, Impressions et souvenirs.</i>	

XXVI^e ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1951



VIENT DE PARAÎTRE

COURRIER DES ILES

(Nouvelle série)

SAGESSE

Un manifeste signé par Jacques Maritain, Charles Journet, Louis Gardet, M. Labourdette, J.-H. Nicolas, Th. Philippe, Olivier Lacombe, Raïssa Maritain, N.-J. Nicolas, C. Rzevuski, J. Kælin, M.-V. Leroy, P.-J. de Menasce, P. Philippe.

Les auteurs s'efforcent de répondre aux préoccupations les plus urgentes de notre temps.

Existence de l'homme

par OLIVIER LACOMBE

Ce bref essai d'anthropologie philosophique est suggestif, ouvert et libre en même temps que toujours fidèle à l'inspiration du savant Thomas d'Aquin.

Le volume accompagné du manifeste — 152 + 40 pp. 50.— fr. b.
Le manifeste seul. 10.— fr. b.

Dans la même collection :

JACQUES MARITAIN : **La signification de l'athéisme contemporain** 14.— fr. b.
JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN : **Situation de la poésie.** Nouv. éd. 36.— fr. b.
LOUIS LALOY : **Le rêve du millet jaune.** — Drame taoïste du XIII^e siècle. Trad. du chinois . . . 21.— fr. b.

Dans la collection « Les Iles » :

GERTRUDE VON LE FORT : **La dernière à l'échafaud.** 36.— fr. b.

DESCLÉE DE BROUWER

La soif de l'absolu

selon le témoignage des mystiques chrétienne,
musulmane et indienne ¹

Les quelques aperçus que je voudrais vous proposer aujourd'hui, je ne vous les offre pas comme une évasion des angoisses de l'heure, mais au contraire comme un moyen plus vrai d'assumer ces angoisses, de leur donner leur réelle dimension de souffrance humaine et d'espérance humaine aussi.

On nous parlera volontiers du destin tragique de l'homme. Tout semble situé sous le signe du drame. De ce point de vue, je reviendrai peut-être, une autre fois, sur l'attitude existentialiste. Mais je voudrais revendiquer d'abord le droit de l'homme contemporain à restaurer en lui-même et dans les choses la dimension de la sagesse. La sagesse, cette vue des choses par leur cause suprême, et dont la fleur la plus pure est une connaissance savoureuse, et qui expérimente...

En d'autres âges de culture, il conviendrait de parler de la hiérarchie des sagesse — et tout d'abord de cette sagesse grecque, ce sommet de la raison humaine qui fut l'apport de la Grèce classique. Mais aujourd'hui, l'homme s'avance sur les routes du monde, blessé. Si blessé et si pantelant parfois qu'il ne peut plus attendre d'être restauré selon les normes de la raison pour trouver la voie de son salut. Quand vraiment tout va mal,

¹ Texte intégral d'une conférence donnée au Caire (février 1951), au Centre d'études de Dar es-Salam, devant un public de chrétiens et de musulmans. — Le Centre de Dar es-Salam a été fondé voici une quinzaine d'années par des catholiques arabes de rite melkite. Son but est de promouvoir une connaissance plus approfondie des chrétientés arabes dans le passé et le présent, et de contribuer à créer un climat de dialogue amical entre islam et chrétienté. — Durant l'hiver 1951, le centre avait demandé à M. Louis Gardet une série de cours sur la mystique comparée. Les cinq conférences données au Caire viennent d'être groupées sous le titre *Recherches de l'absolu*, et publiées en volume (précédées d'une conférence de M. Louis Massignon) par les *Mardis de Dar es-Salam*, avec d'abondants résumés en arabe. — Nous remercions les *Mardis de Dar es-Salam* d'avoir bien voulu autoriser Nova et Vetera à reproduire la première de ces conférences. (N. d. l. R.)

il n'est plus de délivrance possible que dans la recherche d'un absolu qui prend le tout de l'homme. Toute sa mesure d'homme, et toute sa destinée, et qui n'est pas que de ce monde.

La hiérarchie des sagesse... Il est deux sagesse qui sont sciences en même temps, et qui, donc, sont des savoirs communicables. Je veux parler de la sagesse philosophique et de la sagesse théologique, qui s'avancent, la première à la lumière de la raison, la deuxième de la raison éclairée par la foi, éclairée, donc, par une lumière surnaturelle en sa racine, mais elles sont toutes les deux des sagesse qui s'acquièrent par un labeur humain.

Or, il est sur terre une autre sagesse, plus haute et plus humble aussi, car elle n'est que sagesse, elle n'est plus science, elle n'est plus un savoir communicable, elle est un savoir ineffable, elle ne peut sur terre que balbutier. Mais elle est sagesse savoureuse, qui goûte et expérimente. C'est elle que l'on appelle sagesse mystique. Sagesse cachée et mystérieuse, et offerte à tous. La vieille femme ignorante la peut posséder à l'égal du plus grand docteur, elle peut s'atteindre aussi bien au milieu des hommes, et de la souffrance et de l'angoisse des hommes, que dans la paix des déserts, car elle transcende toute condition humaine. C'est la sagesse des saints.

Eh bien, c'est elle dont a soif l'homme d'aujourd'hui, souvent sans le savoir du reste. C'est elle qu'il recherche, avec quelle maladresse souvent. Et le danger est là, pour lui, de se contenter d'une pseudo sagesse mystique. Songeons un peu combien ce terme de « mystique » a été galvaudé, trahi. La mystique des foules, la mystique des partis politiques... Mais ces trahisons même demandent de notre part, à l'égard des âmes qui les accueillent, respect et sympathie. Car elles sont le signe que c'est bien toujours d'absolu qu'a soif l'âme humaine, et qu'en nulle part ailleurs qu'en un absolu vécu comme tel, elle ne se peut reposer de sa quête douloureuse.

C'est cette sagesse-là qui appelle toutes les âmes de bonne volonté, ce très ancien appel que nous connaissons bien, et que seul le poids de nos lâchetés nous empêche trop souvent d'entendre. Vous connaissez le texte des *Proverbes* :

« La sagesse a bâti sa maison (...)
elle a envoyé ses servantes, elle appelle
au sommet des hauteurs de la ville :
— Que celui qui est simple entre ici (...)
Quittez l'ignorance, et vous vivrez,
et marchez dans les voies de l'intelligence... »

La sagesse mystique n'est pas l'apanage d'une race ou d'une forme de culture. Toute grande culture religieuse en a entendu l'appel, et a donné à cet appel une forme qui lui est propre. C'est en tant que philosophe de la culture, et plus précisément de la culture religieuse, que je voudrais aujourd'hui interroger avec vous quelques-unes des plus grandes réponses que nous connaissions.

Les exemples pourraient être très variés. J'en ai choisi trois, et vous dirai en toute simplicité que j'ai choisi les types de culture religieuse que je connais le mieux : Christianisme, Islam, Inde.

Je n'ai pas à redire ici le renouveau intériorisé de foi que nombre d'âmes, en christianisme et en Islam, s'efforcent aujourd'hui de vivre. Intériorisation concomitante souvent à une perte quantitative des valeurs de foi, et même du sens du sacré, en de trop larges couches de population écrasées par des conditions inhumaines de vie sociale et économique. Mais cela vient peut-être de ce que les valeurs religieuses à elles présentées le furent trop souvent au nom d'un impératif catégorique passivement reçu, par *taqlîd* dirions-nous en termes d'Islam. Et c'est précisément de foi vécue que je voudrais parler ici. — Quant à l'Inde, l'attraction qu'exerce sa mentalité et ses formes d'expériences religieuses est bien connue. Nous aurons à en rechercher les raisons. Et j'essayerai de distinguer alors le vrai message de l'Inde de ces formes diverses de facilité qui s'appellent néo-hindouisme, et qui attirent à elles, aussi bien en Europe qu'en terres du Moyen Orient, tant d'esprits qui ont perdu le contact vrai avec leur foi monothéiste.

I

La sagesse mystique, donc, s'expérimente. Si elle n'est pas expérimentalement vécue, elle n'est rien. Et c'est le témoignage de ceux qui l'ont vécue que nous interrogerons.

Essayons d'abord de définir, autant que faire se peut, l'expérience mystique. De la définir en ce qu'elle a d'authentique, et d'authentiquement commun à travers la diversité des climats et des cultures religieuses.

Je vous proposerai une définition très générale. J'en emprunte l'essentiel à M. Jacques Maritain. Si vous le voulez bien, nous appellerons expérience mystique toute expérience fruitive, savoureuse, d'un absolu.

Vous voyez les deux termes de notre définition. *Expérience fruitive* : il ne s'agit donc pas d'une connaissance par concepts et discours. Je distinguerai ici l'expérience mystique à la fois de l'expérience philosophique et

de l'expérience poétique. On peut parler d'une contemplation philosophique. Mais il s'agit alors, au sommet du discours conceptuel, d'une saisie intuitive — par intuition abstractive — de ce qui est, et qui débouche dans l'expression, qui demande, de soi, à s'exprimer en langage humain. Et l'on peut parler par ailleurs d'une expérience poétique. Celle-ci, comme l'expérience mystique, est une communion. Mais elle est une communion avec les choses. Et elle débouche, non plus dans une saisie intellectuelle de ce qui est, comme la contemplation philosophique, mais dans une œuvre à faire, le *poiein*. L'expérience mystique au contraire ne tend pas de soi à s'exprimer. Elle tend de soi au silence. Elle est pour elle-même. Ou plutôt, elle est pour le deuxième terme de notre définition, pour cet absolu qui la mesure et l'authentifie.

C'est exprès que j'ai parlé d'un absolu. Il faut, certes, que l'absolu soit authentique, et non pas quelque idole fallacieusement décorée de ce nom. L'expérience mystique ne se définit pas seulement par une attitude subjective. Il faut que le suprême sujet-objet atteint soit une Réalité. Le monde des causes secondes où nous vivons est-il donc un absolu ? Rien du monde périssable, et rien de ce qui est immanent au monde périssable, n'est absolu.

Mais l'existence de l'esprit est un absolu. Le pur exister de chaque créature spirituelle est un absolu. Et au delà, infiniment transcendant, Dieu est l'Absolu, cette fois, si vous le voulez bien, Absolu avec A majuscule.

Il pourra donc y avoir, très authentiquement, diverses sortes d'expériences mystiques, selon que l'absolu recherché sera atteint par pure immanence, au plan d'être, au plan ontologique de ce que nous sommes au plus profond de notre existence — ou selon qu'il s'agira de l'Absolu sans commune mesure avec la créature, du Dieu personnel, parfaite Intelligence, et parfait Amour, et qui se donne.

Et je le sais bien, on dit souvent qu'il existe, par delà les vérités de foi, un absolu indifférencié où se rejoignent toutes les religions. Que chaque religion est une voie, mais que la mystique est leur aboutissement commun. Que chaque enseignement religieux n'est qu'une approche, une façon de mettre à la portée des esprits humains une vérité trop haute, mais que le mystique, le sage, réunit en une seule sagesse toutes les formulations de foi.

Eh bien, cette façon de voir est peut-être conforme à l'enseignement courant de l'Inde, je crois même que c'est de l'Inde, et plus exactement de l'Inde moderne, qu'elle nous vient aujourd'hui. Mais elle n'est pas

du tout conforme à la foi des religions monothéistes et scripturaires¹. Elle n'est conforme, pour nous en tenir aux exemples choisis, ni à l'enseignement du christianisme, ni à l'enseignement de l'Islam (ni, bien sûr, à l'enseignement du judaïsme).

Voyons donc un peu comment se situe en christianisme la sagesse mystique. J'en parlerai assez brièvement, et plutôt à titre de point de repère.

Pour le chrétien, Dieu s'est révélé aux hommes, et Il s'est révélé à eux, parce que Lui seul est leur salut. Et il s'est révélé, par le Christ, dans le mystère de sa déité, dans le mystère de sa vie intime. L'homme, en sa nature d'homme, reste infiniment séparé des profondeurs de Dieu. Par lui-même, il ne peut combler cet infini. Il y faut une avance toute gratuite de Dieu, qui, par sa grâce, visite les cœurs droits qu'Il s'est choisis.

Ce que nous appelons vie mystique, connaissance et expérience mystiques, est une communication d'amour de Dieu à l'homme, qui peut (et doit) s'y disposer et y répondre. Une communication qui se fait dans l'obscurité translumineuse de la foi, et qui est un mode d'inhabitation cachée et savoureuse du Dieu Un et Trine dans le cœur de l'homme. Ce qui suppose, bien sûr, que l'âme soit en grâce avec Dieu. L'état de grâce est, si l'on veut, le fondement éloigné de la vie mystique. Son fondement prochain est ce que la théologie chrétienne appelle la motion des dons du Saint-Esprit : par quoi l'âme est rendue docile à un mode d'agir qui n'est plus simplement humain, mais humano-divin. A la limite, le saint aime Dieu et ses frères par l'amour même de Dieu. Et l'acte propre de l'expérience mystique, c'est l'acte de foi vive, immergée dans l'amour, dans et par l'amour. Il ne s'agit aucunement, bien entendu, d'une infusion de substance, d'une union de substance, il s'agit d'une union intentionnelle d'amour, « deux natures en un seul esprit et amour de Dieu », disait le docteur mystique, saint Jean de la Croix.

Ici, il faudrait faire mention de textes bibliques et de l'Evangile.

¹ Je me permettrai, philosophe chrétien, de rappeler ici, à titre d'exemple privilégié, l'enseignement de la théologie chrétienne. C'est par la grâce du Christ, et par elle seule, que les hommes sont sauvés, et c'est par l'Eglise, son Corps mystique, que la grâce du Christ atteint les hommes. Mais il est deux modes d'appartenance à l'Eglise : un mode visible et normal, par le baptême et les sacrements, et un mode invisible et caché, celui des « fidèles du dehors », qui participent ainsi, même s'ils l'ignorent, de la vie de l'Eglise. (L'historien de la théologie comparée notera avec intérêt qu'une réponse analogue a été donnée, *mutatis mutandis*, en ce qui concerne l'appartenance à l'Islam, par Ghazzâlî.)

« Le Seigneur notre Dieu est Seigneur unique. Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » « Et je leur ai fait connaître votre nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois moi aussi en eux. » « Dieu est amour. » Et l'enseignement de saint Paul : « Si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de Lui. » Et les premiers Pères. Comment, en cette terre d'Égypte, ne pas évoquer le grand élan mystique de l'école chrétienne d'Alexandrie, aux premiers siècles, et les ermites, et les cénobites des déserts...

Au vrai, c'est à ce moment-là, et spécialement à Alexandrie, que la tradition chrétienne commençante rencontra tout un apport grec. Je veux dire les grands courants platonicien (et secondairement stoïcien), puis néoplatonisant, que les Pères de l'Eglise utilisèrent, mais durent aussi purifier sans cesse.

Je ne suis pas du tout d'accord avec certains patrologues qui voudraient écarter comme non spécifiquement chrétien l'enseignement mystique des Pères grecs, dès lors qu'ils proposent une « contemplation », une *theôria*, où se retrouvent à coup sûr des infiltrations et platoniciennes et stoïciennes. Il est très vrai que le terme contemplation ou *theôria* n'est peut-être pas des mieux choisis, qu'il évoque une vision à distance, et intellectuelle, alors que l'expérience mystique se fait par voie d'amour, et dans la nuit. Mais précisément, si les Pères alexandrins cèdent quelque peu encore à la *theôria* grecque, la notion en sera purifiée en passant d'Origène aux Cappadociens. La gnose sans doute est présente — je songe en ce moment à Grégoire de Nysse —, mais l'appel à l'union d'amour avec Dieu domine. La gnose, même mue par l'amour, n'est plus le but suprême, comme chez Clément. Elle se « change en amour ». Et l'on sait la voie de la Ténèbre où l'âme pénètre par union d'amour, telle que la décrit Grégoire de Nysse, telle que la reprendra le pseudo Aréopagite et, à la suite de ce dernier, la théologie mystique du moyen âge latin.

Chez Grégoire, la gnose se renonce et se dépasse elle-même, et non point pour ces brefs instants de déflagration plotinienne, où l'intellect, au-dessus de toute détermination et de toute pensée, touche l'Un — mais pour un long périple, un long procès jamais achevé, en cette trop grande lumière qui semble ténèbre, et où l'âme aux yeux aveuglés reçoit pour guide l'amour. Il n'y a plus cette fois, comme chez Clément, de distinction entre foi des simples et foi des parfaits. Ce qui est en jeu, ce sont les étapes d'une route où s'avance, par la foi et l'amour, l'âme appelée à la perfection.

De la Ténèbre divine de Grégoire aux nuits passives de saint Jean de la Croix, à la fois purificatrices et contemplatives, il y aura précisions d'analyses théologiques et psychologiques, il n'y aura pas de différences radicales. Si la théologie mystique de chrétienté fut annoncée chez les Alexandrins, et surtout Origène, on peut dire que c'est Grégoire de Nysse qui, en attendant saint Maxime, en fut le père et fondateur. — Et si nous voulons nous faire une idée différentielle de la mystique chrétienne, j'en soulignerais volontiers trois caractères :

— Tout d'abord, cette dominante de l'union d'amour, de l'amour moyen formel et terme de l'union, et qui fait pénétrer les profondeurs de Dieu par ses effets créés de grâce.

— Puis, ou plutôt en conséquence, l'accent mis sur les deux commandements et que le second, l'amour du prochain, est, comme le dit l'Evangile, semblable au premier, qui est l'amour de Dieu. La *theôria* grecque fut peut-être la tentation de la mystique chrétienne. Mais en christianisme, le vrai mystique, disons plus simplement le saint, n'est jamais un isolé, replié sur la réussite de son acte d'expérience. Son union à Dieu est, doit être le signe même de son union aux hommes. Laisser Dieu, par sa présence actualisée de grâce, s'aimer en lui, c'est cela qui lui permet d'aimer ses frères de l'amour même dont Dieu les aime, et de les aimer effectivement, dans la charité effective du dévouement et du sacrifice. Je dirais même que c'est là la pierre de touche de la vraie et de la fausse mystique en chrétienté. Les mystiques aberrantes, ce seront presque toujours celles qui chercheront à créer artificiellement un état passif pour s'y complaire et s'y isoler.

— D'où ce troisième caractère : les types les plus purs de mystiques chrétiens ont toujours été en concordance avec l'enseignement dogmatique et théologique. Je ne dis pas qu'il n'y ait eu maintes fois discussions et interprétations diverses. Je dis que théologie mystique et théologie dogmatique en définitive s'unissent, la première trouvant en la seconde sa garantie, devenant au surplus comme le critère de l'humilité d'intelligence et de cœur du mystique.

II

Je ne parlerai pas ici des filières historiques possibles entre mystique chrétienne et mystique musulmane. Il y en a, et dans les deux sens. Il ne faut d'ailleurs pas les exagérer, et je crois qu'à ce sujet les mises au point de M. Louis Massignon nous indiquent les meilleures voies à suivre.

Il ne faut surtout pas oublier l'unité de la nature humaine, et que nous avons affaire à deux religions monothéistes, et qui ont en commun un assez large patrimoine d'enseignement religieux. — J'ajouterai, parlant en chrétien, que la grâce du Christ atteint et vivifie les âmes fidèles et droites, à quelque climat religieux qu'elles appartiennent.

J'essayerai donc de parler de la mystique musulmane pour elle-même, comme je l'ai fait tout à l'heure de la mystique chrétienne.

La mystique musulmane commença très tôt. Les pieux diseurs et les ascètes du I^{er} siècle de l'hégire en furent comme les précurseurs, et je situerai au II^e et III^e s. H. l'épanouissement de son âge d'or. — Vêtus soit de la tunique rapiécée, soit de la robe de laine, du *sûf*, les premiers ascètes, ceux qui pratiquaient le détachement et renoncement (*zuhd*), se groupèrent assez vite. Non point une vie monastique proprement dite, mais le groupe du maître et de ses disciples. *Tasawwuf*, que nous traduisons par « mystique musulmane », signifie : mener la vie des sûfis.

De fait, le *tasawwuf* ou sûfisme se présente d'abord comme la recherche d'une règle de vie. Il ne se situe point, comme certains islamisants occidentaux l'ont cru, en rupture de la foi coranique, mais dans une ligne d'intériorisation et d'approfondissement. Après quelques hésitations, le terme et la notion d'amour de Dieu, *hubb*, *'ishq*, *mahabba*, allant jusqu'à l'amour mutuel de Dieu et de l'homme, recevront droit de cité parmi les sûfis, qui se réclameront à ce sujet de deux textes coraniques. Au III^e siècle de l'hégire, Ibn Mansûr al-Hallâj écrira : « Nul n'adore Dieu par un acte qui lui soit plus agréable qu'en L'aimant. » A cette époque, le milieu sûfi et le milieu des traditionnistes se recourent souvent.

Le drame qui se noua, aux II^e et III^e siècles de l'hégire, entre les sûfis et les juristes et théologiens, fut souvent à base de malentendus. Il y eut, de la part de certains sûfis, des exagérations ; il y eut aussi, de la part des juristes, cette méfiance pour une voie qui risquait de n'avoir, en climat musulman, d'autre critère que l'expérience intérieure ; il y eut les trop hâtives affirmations des théologiens de l'époque, professant que la volonté humaine n'a d'objet que particulier, que l'on peut donc (et doit) aimer la loi de Dieu, le commandement de Dieu, mais non Dieu lui-même et en lui-même.

Je ne referai pas l'historique de ce drame, auquel furent mêlés, à des titres divers, les Misrî, Muhâsibî, Ibn Karram, Tustarî, Nûrî, et qui atteignit son point culminant avec la mort d'Ibn 'Ata', le procès et la mort de Hallâj. Et l'on sait que ce dernier s'offrit en quelque sorte au

supplice pour sa communauté. Plus tard, des sûfis soucieux de ne point heurter l'enseignement officiel reprocheront à Hallâj d'avoir divulgué les secrets de l'amour, qu'il eût fallu sceller. Ils se réfugieront, quant à eux, en un prudent ésotérisme (et déjà Junayd, le maître de Hallâj) ; si l'on excepte les purs monistes et quelques stricts traditionnistes, ils ne reprocheront pas à Hallâj la teneur même de son enseignement mystique.

Ce qui nous intéresse ici, c'est cet ensemble de témoignages, qui va de Hasan Basrî et de Râbi'a la mystique qui chantait le pur amour, à Hallâj qui disait : « L'amour de Dieu pour l'homme, c'est qu'Il se fasse Lui-même son épreuve. » Et cet ensemble de témoignages, avec toute la diversité des cas, avec de grandes réussites, de demi-réussites, quelques échecs aussi, on le peut dire en gros centré sur l'amour et l'union d'amour.

Je viens de parler d'échec. Je crois intéressant de noter au passage le cas émouvant d'Abû Yazîd al-Bistâmî, qui tenta de rejoindre la nudité de l'Essence divine, du monde de la *lâhût*, par une voie de terrible ascèse et dépouillement intellectuel négatif, se « desquamant de son moi, selon un texte, comme le serpent de sa peau ». Il resta, nous dit M. Massignon, insatisfait en cet « intervalle entre le sujet et l'objet pareillement annihilés ». Il s'agit en effet, chez Bistâmî, d'une ascèse par le vide aussi totale que celle pratiquée par le yoga indien — si bien que l'on peut se demander si Bistâmî ne connut pas quelque peu l'enseignement du yoga. « Pauvre Abû Yazîd », disait de lui Hallâj : car il ne sut pas reconnaître franchement une autre voie, un au-delà de ce pur esseulement dans la déprise de soi, et qui est la visitation de l'âme par Dieu.

Amour et souffrance seront au contraire les deux pôles de l'expérience et des chants hallâgiens. Nous sommes très proches ici, vous le voyez, du témoignage que nous a donné la mystique chrétienne. Et cela se comprend. Ici comme là, c'est un Dieu personnel et transcendant dont le mystique a soif. S'il y a expérience authentique, il faut donc — je parle en termes de théologie chrétienne — que l'âme soit visitée par la grâce de Dieu, il faut qu'elle s'ouvre au don de Dieu, au don tout gratuit de Dieu, qu'elle ne peut accueillir que par un acte surnaturel de foi et de charité.

C'est pour cela sans doute qu'il y eut, par la suite, des communications possibles entre mystique musulmane et mystique chrétienne. En l'une et l'autre, nous retrouvons l'étude des étapes ascétiques que l'âme peut atteindre par elle-même, ce que les sûfis appelleront *maqâmât* ; et des états spirituels ou « châteaux de l'âme », comme on voudra, auxquels Dieu seul peut élever ses amis, ce sont les *ahwâl* des sûfis.

Une différence cependant. En raison de l'opposition des milieux officiels, les sûfis, au contraire des mystiques chrétiens, durent souvent se refaire à eux-mêmes leur théologie de base. Je n'insisterai pas sur cet enseignement doctrinal, et volontiers fort technique, des sûfis. En tout cas, du IV^e au VI^e siècle de l'hégire, nombreux furent les « manuels » qui monnayèrent, sous une forme souvent très didactique, les témoignages des premiers siècles. Et nous devons prendre garde ici à distinguer le témoignage vécu de l'enseignement didactique. Mais l'on sait le rôle capital que joua le grand Abû Hâmid al-Ghazzâlî, et comme quoi, grâce à lui, le sûfisme reçut droit de cité dans l'enseignement officiel de l'Islam.

Plus tard, il y eut les grandes œuvres littéraires et poétiques arabes, persanes, turques parfois, les Ibn 'Arabî, Ibn al-Fârid, Jalâl al-Dîn al-Rûmî, 'Abd al-Karîm al-Jîlî... — Bien d'autres noms pourraient être cités, quand ce ne serait que l'école shâdhilîe, avec Ibn 'Atâ' Allâh d'Alexandrie ou Ibn 'Abbâd de Ronda. De ce simple point de vue poétique et littéraire, il faut dire que le *tasawwuf* est en Islam une très grande chose, et qui mérite, dans la culture universelle, une place de choix.

Et cependant, ce sont bien les II^e et III^e siècles de l'hégire qui restent, à mon sens, l'âge d'or du sûfisme. Car, par la suite, à partir du VI^e siècle surtout, des « proliférations », je cite à nouveau M. Louis Massignon, ou des « influences étrangères » sont venues s'adjoindre à la recherche première d'union à Dieu : au profit, souvent, de la richesse de pensée et de composition des œuvres, mais pour aboutir à des cas extrêmement complexes et variés, où se mêlent expériences poétiques et leurs belles orchestrations, saisie ineffable (mais naturelle) du moi en son pur exister substantiel, et la grande tradition des meilleurs sûfis des premiers siècles, qui cherchaient à aller à Dieu par un amour de charité.

J'ai dit tout à l'heure que la *theôria* grecque a pu être comme une tentation de la mystique chrétienne commençante. Je dirai maintenant qu'à partir du VI^e siècle de l'hégire surtout, une double tentation a guetté la mystique musulmane. Tout d'abord, celle d'une technique envahissante, concrétisée par la pratique, quasi exclusive parfois, du *dhikr* entendu ici comme la répétition inlassable d'une même formule pieuse et incantatoire, plus ou moins accompagnée de rythmes de la respiration et de poses physiques. Certes, la technique prise comme telle peut intervenir légitimement, à titre préparatoire ou même concomitant, pour aider au recueillement des puissances et au silence de l'âme. C'est ainsi que Hallâj

considérerait comme également légitimes « les périple du *fikr* » (réflexion, méditation), et « les jardins du *dhikr* ». Et je vous citerai ce texte très caractéristique de Ghazzâlî, tiré de l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* :

« Après s'être assis dans la solitude [le sûfi] ne cesse de dire de bouche : Dieu, Dieu (Allâh, Allâh), continuellement, et avec la présence du cœur. Cela, jusqu'à ce qu'il parvienne à un état où il abandonne le mouvement de la langue, et voie le mot comme coulant sur celle-ci. Puis il en vient au point d'effacer la trace du mot sur la langue, et il trouve son cœur continuellement appliqué au *dhikr* ; il y persévère assidûment, jusqu'à ce qu'il en arrive à effacer de son cœur l'image de la locution des lettres et de la forme du mot, et que le sens du mot demeure seul en son cœur, présent en lui, comme joint à lui et ne le quittant pas. »

Je remarque, entre parenthèses, que nous pourrions faire ici une comparaison très éclairante avec une technique analogue utilisée en chrétienté dans les Eglises orientales, je veux parler de ce qu'on appelle « la prière de Jésus ». Nous avons à ce sujet les souvenirs devenus célèbres d'un « pèlerin russe », où nous retrouvons tout l'essentiel de la description de Ghazzâlî, y compris les phénomènes de la langue et du cœur. Or, Ghazzâlî, et c'est là-dessus que je tiens à insister, termine son analyse par ces mots :

« Il est au pouvoir du sûfi de parvenir à cette limite et de faire durer cet état, en repoussant les tentations ; mais il n'est pas en son pouvoir d'attirer à lui la Miséricorde de Dieu Très Haut. »

En ce texte de l'*Ihyâ'*, la technique du *dhikr* apparaît donc comme une simple préparation, non efficace de soi, à un état supérieur d'union, lequel garde ainsi tout son caractère de gratuité.

Mais, dans les écoles postérieures de sûfisme, la tentation apparut plus d'une fois de considérer le *dhikr* comme une préparation efficace, comme obtenant efficacement, je dirai presque automatiquement, cet état supérieur que Ghazzâlî remettait à la miséricorde de Dieu. Il n'est que de se reporter aux manuels des confréries, ou à des monographies, comme le *Miftâh al-falâh* d'Ibn 'Atâ' Allâh d'Alexandrie, le deuxième grand maître shâdhilî. Après le *dhikr* de la langue et le *dhikr* du cœur, apparaît le « *dhikr* de l'intime » (*sirr*), qui est, par lui-même, l'état suprême d'annihilation-subsistance, *fanâ'-baqâ'*. Et c'est alors, quand on agit envers

la technique comme si l'on y trouvait un substitut du don de Dieu, qu'elle peut devenir extrêmement périlleuse, ou plutôt : qu'elle peut être une voie vers *un* absolu — il faudrait évoquer ici le *japa-yoga* de l'Inde ou le *nembutsu* japonais —, mais non plus vers l'Absolu, le Dieu personnel et transcendant.

La seconde tentation du sūfisme postérieur fut d'ordre intellectuel et conceptuel. Elle vint en somme, tout comme la tentation de la *theōria* en mystique chrétienne, d'une influence de la Grèce classique, mais assumée cette fois à travers le courant de la *falsafa*, la philosophie hellénistique musulmane. Cette tentation est celle même dénoncée par le grand hanbalite Ibn Taymiyya, quand il rendait Avicenne responsable, de par ses tendances néplatonisantes, de tout le monisme du sūfisme postérieur.

On peut discuter, bien sûr, cette affirmation peut-être trop massive d'Ibn Taymiyya, et je dirais volontiers qu'y échappent, en partie du moins, les meilleurs tenants de l'école shādhilié. Il reste qu'Ibn Taymiyya eut raison de discerner l'extrême danger que présente pour le sūfisme une conceptualisation philosophique affirmant l'unicité de l'être, *wahdat al-wujūd*, et donc cherchant l'union avec Dieu non plus dans une libre et gratuite communication d'amour, mais dans un radical mouvement de pure introversion et rétorsion du moi, où la nature de l'âme comme esprit est affirmée identique à la nature divine. Rencontre ici d'une part de Plotin (et ce fut une source historique quasi directe), d'autre part d'un monisme qui évoque le monisme védāntin, l'identité *brahman-âtman*, la grande affirmation indienne : « Toi, tu es Cela » (ceci, en réservant toute question de filière ou de non-filière historique). — Auquel cas, ce n'est plus vers le Dieu personnel et transcendant que s'avance le mystique, mais vers la pure existence qui le pose dans l'être, infinie richesse ontologique sans doute, et qui est bien authentiquement un absolu, mais non plus l'Absolu.

Mais cette double tentation, et les gauchissements possibles, que maints croyants, au sein même de l'Islam, dénoncèrent, ne doit pas nous faire oublier les vraies postulations de la mystique musulmane. C'est au Dieu personnel, Un, Créateur et Rémunérateur, dont Abraham fut l'ami, qui parla à Moïse dans le Buisson, qui, par son commandement, créa Jésus son Verbe dans le sein de Marie — et ce sont, vous le reconnaissez, des versets coraniques que j'évoque ici —, c'est à ce Dieu-là que voulurent aller, parmi les *ahl al-tasawwuf*, les âmes assoiffées de Lui. Si nous appelons « mystique surnaturelle » une libre et gratuite communication d'amour

de Dieu à l'homme, surélevant ce dernier par sa grâce pour l'introduire dans les profondeurs divines, il faut dire que c'est bien une mystique surnaturelle que postule la recherche des plus grands et des plus exigeants parmi les sùfis, que seule une mystique surnaturelle authentique les peut ou les pourrait vraiment combler. Leur foi implicite sans doute se doit de dépasser les formulations explicites, et s'ils atteignent à l'expérience mystique, cette dernière est de soi ineffable, elle ne débouche pas de soi dans une formulation humaine. D'où les tentations que le sùfisme rencontra sur sa route, auxquelles il lui arriva de céder ; d'où l'extrême complexité de tant de cas concrets, mais aussi certaines étonnantes réussites, au prix du sang de l'âme ou du corps, dont la vie et la mort témoignent, et tel cri qui ne trompe guère :

« J'ai étreint de tout mon être tout Ton amour, ô ma Sainteté,
Tu T'es manifesté à moi au point qu'il me semble que
c'est Toi-même qui es en moi »,

disait Hallâj. Et nous connaissons depuis peu, grâce à M. Massignon, l'existence de très beaux passages où Hallâj chante le « désir essentiel », le *'ishq dhâtî*, comme attribut divin.

La mystique musulmane rejoint, en ses sommets, la mystique chrétienne pour nous dire que l'Absolu suprême, qui seul peut combler la soif des hommes, n'est point à la portée de l'effort de l'homme, si total, si dépouillé de retour sur soi qu'on le suppose. C'est Dieu qui donne sa miséricorde et sa grâce à l'âme fidèle, c'est Dieu qui s'aime dans l'âme unie à Lui, disait à peu près saint Jean de la Croix ; c'est Dieu qui seul peut valablement proclamer son Unicité dans le cœur du croyant, affirmait Hallâj. L'âme s'avance par amour dans la Ténèbre divine, vers un terme qui est un Autre qu'elle-même, et qu'elle n'atteindrait jamais s'Il ne se donnait Lui-même.

III

« En vérité, mon ami, toutes les créatures, quoique sorties de l'être, ne savent pas qu'elles sortent de l'être (...). En vérité, mon ami, tu ne perçois pas l'être, et pourtant il est là. Cette essence subtile, c'est par elle que tout est animé ; elle est la seule réalité ; elle est l'*âtman* ; et toi-même, tu es Cela. »

Ecoutez ces quelques lignes de la *Chândogya Upanishad* — comparez-les au vers de Hallâj que je citais tout à l'heure. Nous voici dans un tout autre

climat religieux. Nous voici dans le climat religieux indien, où la soif d'absolu se présente comme une soif d'unité de nature, où le Védânta du « non divers en tant que tel » est l'enseignement orthodoxe par excellence.

Ne jugeons pas ici selon nos schèmes habituels. Les religions monothéistes qui se réclament d'une base scripturaire professent l'intervention libre et gratuite de Dieu dans l'histoire de l'humanité, et l'intervention libre et gratuite de Dieu dans la vie de chaque homme. L'Inde a ses Ecritures, mais « intemporelles », et qui sont d'abord les manuels des sacrifices, des sacrifices qui *font* ce qu'ils représentent, et s'abolissent en leur Objet. Plus tard, le sens magique et sacrificiel sera transmué en une quête personnelle de « délivrance ».

La religion de l'Inde ne se définit pas d'abord par une relation de l'homme à Dieu. Ce qui constitue le facteur commun des croyances de l'Inde, ce n'est pas une croyance en Dieu, mais cette très ancienne croyance, d'origine pré-aryenne sans doute, du poids des actes et de la roue sans fin des re-naissances. Puis, cette autre croyance qu'il est au pouvoir de l'homme d'échapper à cette chaîne obsédante de douleurs et de désirs, de naissances et de morts. Il y a ce qu'un excellent spécialiste de l'histoire du yoga, M. Mircea Eliade, appelle « l'équation douleur-existence », et il y a l'affirmation que l'attache du moi métempirique au cosmos peut et doit être dénoncée et dépassée.

Peu importe ici que le cosmos soit considéré, avec l'école du sâmkhya, comme existant réellement, ou qu'il ne soit qu'une « illusion » plus ou moins mitigée — la *mâyâ* du védânta. Le salut sera une délivrance (*moksa*, *mukti*) qui s'obtient par la totale résorption de l'ignorance — elle-même seule source du désir. L'homme est pris dans la loi karmique du poids des actes et des re-naissances ; il s'en libérera en transcendant son moi empirique (y compris la « qualité spirituelle », *sattva*, du moi). Le moi empirique s'abolit et se résorbe dans le monde de la nature, *pakriti*, au profit de la pure nudité et plénitude existentielle de *purusha* ou d'*âtman*. *Atman*, le « Soi », qui est *brahman*, l'absolu indifférencié ; *purusha*, qui est le pur « Je », sans coloration d'aucune sorte, pure existence monadique, absolue et bienheureuse, *purusha*, le bel oiseau d'or :

« Supprimant par le sommeil ce qui est du corps,
Il contemple, éveillé, les organes endormis.
Puis, ramenant la vie, il revient à son siège,
Lui, le *purusha* d'or, l'oiseau unique.

Laissant en bas le nid à la garde du souffle,
S'élançant, lui, immortel, hors du nid,
Il vagabonde, immortel, partout où il lui plaît,
Lui, le *purusha* d'or, l'oiseau unique (...)

On peut bien voir le lieu de sa retraite ;
Lui, personne ne le voit. »

C'est donc, commente le texte que je cite, et qui est tiré de la *Brihad Aranyaka Upanishad*, « que le *purusha* est à lui-même sa propre lumière ».

Or, si nous appelions *âtman-brahman* ou *purusha* Dieu, au sens du Dieu personnel et transcendant de la révélation monothéiste, point de doute que nous ne commettrions un véritable contresens. C'est une plénitude d'être, mais celle même par laquelle nous sommes, qu'il s'agit ici d'expérimenter. Comment ?

Il est, selon l'enseignement de l'Inde, plusieurs voies de salut, plusieurs *yoga*, si nous prenons *yoga* en son sens le plus général, jonction, voie. Il y a la « voie de la connaissance », dont l'expression la plus pure est le védânta. Il y a la « voie de l'action », chantée en ce poème admirable qu'est la *Bhagavad-Gîtâ*, il y a la « voie de la dévotion », la *bhakti*. Et il y a le *yoga* royal, *râja-yoga*, qui est, au sens strict, ce que nous avons coutume d'entendre par « *yoga* », la voie mystique, on pourrait aussi bien dire la technique de la délivrance. Ce n'est plus le sacrifice du feu et de la liqueur sacrée, *agni* et *soma*, dont il est question — il s'agit du sacrifice intérieur du souffle, *prâna*, comme symbole et signe efficace de l'énergie cosmique.

Quel est l'objet du *yoga* ? Essentiellement, détruire jusqu'en leurs racines les fluctuations mentales (*vrîtti*) du moi empirique ; et cela s'opérera par une voie de nescience intellectuelle (non plus directement et forcément d'amour) qui doit tendre à l'acte final d'abolition de tout acte. Le moteur en sera le désir mystique, le désir caché, mais radical et nécessaire, éprouvé par l'homme tout entier de rejoindre la source de son être singulier. C'est en ce sens que l'on peut parler pour l'Inde de « mystique naturelle » : le terme atteint restant au niveau ontologique de la nature humaine et à la mesure des forces humaines, bien que la voie à suivre soit à contre-pente de notre mode habituel de connaître.

Le *yoga* est polyvalent. Je veux dire que cette technique de délivrance peut s'expérimenter aussi bien dans le réalisme dualiste du *sâmkhya* que dans le monisme du védânta ; aussi bien dans le bouddhisme que dans l'hindouisme ; et aussi bien dans les troubles recherches du tântrisme que

dans l'élan de la *bhakti*, cette voie de la dévotion qui se choisit un *Ishvara*, un suprême Seigneur, personnel et aimé. « Qui se choisit... », je note au passage la différence essentielle qui demeure avec la révélation monothéiste, où Dieu se révèle. — Et je dirais même que le *yoga* peut être expérimenté par un croyant monothéiste, à la condition qu'il lui demande non point une communication d'amour que la grâce divine seule peut donner, mais une simple aide dans le détachement radical du créé, pour la possession apaisée de la fine pointe de l'âme. Nous rejoindrions en ce cas cette sorte de préparation non efficace de soi, ou ce mouvement concomitant de recueillement des puissances, dont la prière de Jésus des Eglises orientales, ou le *dhiḥkr* tel que l'entend Ghazzâlî, nous ont donné des exemples.

Le *yoga* est polyvalent. Il est un témoignage que nous sommes esprit. Mais il ne doit pas nous faire oublier que nous sommes un esprit créé, par nature infiniment distant de son Créateur. Le sentiment de repos et de complétude qui s'expérimente dans les plus hauts états du *yoga* est la possession de soi par soi et en soi, et non point directement l'union d'amour avec un Dieu personnel. Que cette saisie du pur exister, de l'infinie richesse ontologique de l'acte d'être, ait été appelée souvent par l'Inde saisie du divin, cela se conçoit dans une ligne de conceptualisation moniste. Et en un sens, cela n'est pas faux ; car, si notre interprétation est exacte, c'est l'existence de la monade spirituelle traversée par l'influx créateur de Dieu, habitée par les effets créés de la présence divine d'immensité, qui serait expérimentée de la sorte. Le fondement de cette saisie n'est plus l'inhabitation de Dieu en l'âme par sa grâce et l'amour surnaturel de charité ; mais simplement l'universelle présence divine d'immensité ; et, en corrélation l'amour naturel, l'amour ontologique de toute créature pour son Créateur, qui se porte vers Lui, en un obscur désir de remonter à sa Source. Si donc le salut de l'homme est d'être agréé de Dieu, et introduit en la vie éternelle promise par Dieu, ce n'est plus un tel salut, il faut le reconnaître, que met directement en cause la « délivrance » du *yoga*.

Je ne dis pas qu'il ne saurait exister de mystique surnaturelle dans l'Inde, et je crois que certains témoignages de la *bhakti* pourraient être interrogés en ce sens. Je dis que la mystique type de l'Inde, telle que nous la donne le *yoga*, est une mystique naturelle vers la profondeur du Soi comme pur sujet d'existence. Et c'est là sans doute le message propre de l'Inde. « Nous avons cru pouvoir affirmer, écrit M. Olivier Lacombe, que la civilisation indienne est centrée sur le fait de l'expérience mystique naturelle, et sur la réflexion autour de ce fait. L'attitude de l'Inde vis-

à-vis de l'ordre spirituel est foncièrement expérimentale. » Et c'est quelque chose de fort grand et de fort authentique que ce message d'un ordre spirituel naturel. Mais il faut le bien situer.

Si nous écoutions certaines affirmations trop simplistes du néohindouisme actuel, nous en viendrions à dire que la technique du *yoga*, ou d'autres similaires sont aptes à nous assurer efficacement l'union par amour avec Dieu personnel et transcendant. Et nous en viendrions alors, d'une part à trahir et déformer le message de l'Inde elle-même, d'autre part à trahir et déformer le témoignage des plus grands et plus sûrs mystiques d'Islam comme de chrétienté. Il nous deviendrait impossible d'entendre leur témoignage vrai qui, précisément, transcende toute technique.

Si nous savons au contraire restituer dans sa pureté le message de l'Inde, il nous rappellera d'abord que c'est l'esprit qui fait que l'homme est homme, et que l'esprit et la matière, *purusha* et *pakriti*, sont incommensurables. Et il nous conduira à mieux comprendre ce que cela signifie pour l'homme d'être une union substantielle de l'âme-esprit et du corps.

Et surtout, l'exemple typique du *yoga* nous sera, je crois, une clé qui pourra nous ouvrir, dans l'histoire des mystiques monothéistes, la compréhension de bien des cas concrets. Il serait trop facile de taxer d'illusion toute expérience mystique qui, en climat monothéiste, n'a pas abouti, ou n'a pas abouti pleinement, à l'union d'amour avec Dieu. Je songe, par exemple, en chrétienté à un cas comme celui de maître Eckart, ou, en Islam, à Bistâmî, à certaines affirmations d'Ibn al-Fârid, et à divers mystiques persans. L'exemple typique du *yoga* pourra nous suggérer qu'il y eut là des expériences, cette fois a-typiques, de mystique naturelle, mais drainées par une foi et par des formulations monothéistes, traversées sans doute par des touches d'expérience de mystique surnaturelle, et orchestrées par de fortes intuitions poétiques.

L'expérience du *yoga* nous mettrait à même de comprendre encore que des touches inchoatives de mystique naturelle peuvent parfaitement apparaître en des cas où domine une mystique surnaturelle authentique, et même aider puissamment cette dernière, par le silence en soi et le recueillement qu'elles opèrent. J'ajouterai que cette aide authentique de la mystique naturelle à la mystique surnaturelle, avec tous les risques qu'elle comporte, et les nécessaires renoncements et dépassements qu'elle exige, apparaît plus fréquemment, ou du moins avec plus de netteté, en Islam qu'en christianisme. J'y reviendrai une autre fois, en insistant sur les analyses des états d'isolement et d'esseulement proposées par Hallâj.

Bien des difficultés soulevées par l'étude de la mystique comparée pourraient trouver par là leur principe de solution. Certaines expériences et certains cas, où nous aurions été tentés de ne voir qu'illusions ou échecs, retrouveraient une valeur authentique, mais de mystique naturelle. Cependant que des expériences et des cas où dominerait la nescience fruitive des profondeurs de Dieu, de Dieu connu comme inconnu par des actes surnaturels de foi et d'amour, témoigneraient avec un éclat bien plus émouvant de la surabondance de la grâce divine en des âmes fidèles — même si, ou plutôt : surtout si ces âmes-là n'ont connu qu'incomplètement Dieu par leur foi explicite.

* * *

Soit d'absolu, détachement, sacrifice de soi, cela est commun aux trois grandes mystiques que j'ai évoquées devant vous, et c'est bien pour cela qu'elles méritent toutes trois cette appellation de « mystique »¹. Il faut reconnaître cependant que la mystique de l'Inde mettra l'accent sur la délivrance, et les mystiques des climats monothéistes sur le don de soi — à Dieu, en Dieu, pour Dieu. Et donc, du même élan, diront les mystiques de chrétienté, sur le don de soi à nos frères les hommes. — Après une première période d'intégration des rythmes du monde, de « cosmisation », selon l'expression de M. Eliade, l'état terminal décrit par le *yoga* est au contraire un retirement, un esseulement, enclos en la richesse de l'acte premier d'existence, *kaivalya*, à la fois solitude parfaite et parfaite plénitude. Et sans doute le *yogin* ainsi délivré-vivant, peut, doit revenir vers les hommes, mais pour leur enseigner la voie, pour les guider à leur tour vers cet état final d'esseulement, qui délivre².

¹ Il y faudrait joindre la mystique juive qui n'entrait pas en mon sujet. La mystique juive a, elle aussi, une longue et abondante histoire. Je me bornerai à renvoyer le lecteur à trois ouvrages. Tout d'abord, le texte même d'un grand spirituel juif du XI^e siècle, BAHYA IBN PAQUDA, traduit sous le titre *Introduction aux devoirs des cœurs*, et publié par M. André Chouraqui, aux éditions Desclée de Brouwer. Puis, la belle monographie sur le hassidisme du XVIII^e siècle du P. J. DE MENASCE, *Quand Israël aime Dieu* (éd. Plon). Enfin, l'ouvrage capital au point de vue historique de M. GERSHOM G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, publié à New-York, et récemment traduit en français.

² L'enseignement de Sri Aurobindo, mort en 1949, nous présente une volonté nouvelle d'intégrer la « cosmisation » (entendue cette fois comme le salut même du cosmos, spécialement de l'humanité) dans l'état yogique terminal. Ceci d'ailleurs non sans référence à des influences tântriques explicitement reconnues.

L'union à Dieu par les actes surnaturels de foi et de charité peut mettre aussi l'accent sur un esseulement, mais, et nous le verrons mieux une autre fois, sur un esseulement ouvert, celui de la grande Sainteté divine, qui emporte dans son rythme d'amour tous les hommes nos frères, et avec eux le monde entier « qui gémit dans les douleurs de l'enfement », comme dit saint Paul. C'est l'une des caractéristiques des amis de Dieu que d'être très près des souffrances des hommes, de les porter en eux, de les souffrir en eux par leur compassion, et de les soulager autant qu'ils le peuvent.

Le divin, dans l'Inde, se présente bien, dans le védânta du moins, comme « être, connaissance et béatitude », *sat, cit, ânanda*, mais il est tout immanent à la nature de l'homme. « Toi, tu es Cela ». — Le Dieu personnel qui se révèle aux hommes ne lui est pas réductible. Car il est à la fois transcendant, et plus intime en nous que nous-mêmes, selon cette dialectique immanence-transcendance, qui ne se peut vraiment expérimenter en l'âme que par la visitation de grâce du Seigneur.

Que l'attrait de l'Inde soit de nos jours si fort est sans doute un heureux indice que les techniques mécanisées du monde moderne ne sauraient satisfaire la soif d'absolu de nos cœurs. Mais peut-être y a-t-il là pour nous, dans la marche vers l'absolu, un risque de facilité. Car c'est encore une technique que nous offre le *yoga*. Non plus mécanisée, certes ; il s'agit d'une technique spirituelle, aiguisée et d'une rare précision, et qui demande, pour être vécue, de terribles sacrifices intérieurs, mais technique tout de même. Les maîtres spirituels de l'Inde offrent à leurs disciples un ensemble d'exercices qui, s'ils sont poursuivis avec fidélité, doivent conduire efficacement au but. Je crois que c'est là, pour beaucoup d'esprits occidentaux, la raison profonde de l'attrait exercé sur eux par le *yoga*. — Une mystique monothéiste demande aussi une dure voie d'ascèse, il n'y a pas de voie large et facile vers la sainteté. L'arbre doit être émondé. Il faut toujours passer par le détachement du créé — pour Dieu, en qui tout est redonné. Mais pour atteindre Dieu, il n'y a pas de technique. « Sur la montagne, il n'est plus de chemin », disait saint Jean de la Croix. Il y a, depuis le pied de la montagne, toute la préparation de l'âme qui va, d'un même amour, vers Dieu et ses frères, et puis, il y a les avances du Seigneur, et le don du Seigneur, qu'Il donne quand Il veut, et comme Il veut.

Je sais bien qu'en certaines formulations indiennes, spécialement dans la *bhakti*, ce don du Seigneur apparaît aussi. Et je suis persuadé que là aussi le Seigneur trouve des âmes fidèles à visiter, des âmes qui ne

le connaissent pas en ses mystères révélés par la foi explicite, mais qui le servent cependant en pure perte d'amour et d'elles-mêmes. Mais alors, il s'agit de toute autre chose que d'une technique efficace.

Cette technique efficace, qui est l'instrument propre de la mystique naturelle, je voudrais dire en terminant le respect auquel elle a droit sur le plan qui est sien. Et ce serait une forme de mépris que de lui demander ce qu'elle ne peut donner. Ce serait une méconnaissance du vrai message de l'Inde, et une méconnaissance des exigences de Dieu, qui est Sainteté transcendante et Amour, et qui a parlé aux hommes et s'est manifesté à eux.

Et si vous me permettez une humble conclusion d'historien des mystiques, je dirais que, s'il s'agit d'étudier la rencontre de la mystique naturelle et de la mystique surnaturelle, la mystique musulmane me semble offrir un terrain de choix. Elle postule une mystique surnaturelle, et je ne crois pas que l'on puisse rendre compte autrement de l'expérience d'un Hallâj, et des aspirations d'un grand nombre. Mais elle rencontra sur sa route l'attrait d'une mystique naturelle, où l'union d'amour fait place à une recherche d'identification au divin. Nous avons là, en certaines grandes œuvres du sûfisme postérieur, comme un plan de clivage. Nous avons parfois une expérience spirituelle où l'âme s'avance, de dépouillement en dépouillement, et selon un lexique de foi monothéiste, vers la lumière de sa propre richesse, vers l'esseulement plénier de son propre acte d'existence. — Mais il est d'autres vies et d'autres œuvres, où cette mystique naturelle, même implicite et mal dégagée, dès lors qu'elle est dominée et assumée par un authentique élan vers Dieu, semble au contraire préparer l'âme, la creuser, pour une infusion de grâce. Et une fois ces distinctions faites en mystique musulmane, je suis persuadé que certains cas complexes de mystique chrétienne, certains mystiques rhénans en particulier, ou encore l'hésychasme byzantin, en seraient éclairés. Vous voyez combien ici l'apport de l'Inde lointaine peut être précieux.

L'attrait de l'Inde mérite notre sympathie. Mais il faut reconnaître que les vrais exercices du *yoga* ne peuvent être menés à bien que par des natures spécialement trempées et prédisposées. Une élite de nature, en quelque sorte. Or, l'appel du Seigneur, l'appel de la Sagesse sur les hauteurs de la ville, s'adresse vraiment à tous, s'adresse plus directement peut-être aux déshérités : à la seule mesure de leur amour et de leur don. « Au soir de cette vie, c'est sur l'amour que nous serons jugés », disait saint Jean de la Croix. « Nul n'adore Dieu par un acte qui lui soit plus agréable qu'en L'aimant », disait Hallâj.

C'est à la fois extrêmement simple et extrêmement difficile, comme toutes les choses vraiment simples. Il n'y a qu'à aimer Dieu, et du même coup les hommes, mais par un amour authentique et effectif, et aux terribles exigences. La sainteté exige l'héroïsme, mais elle s'alimente des plus humbles tâches comme des plus grandes œuvres. Et il semble bien que l'Esprit du Seigneur prépare spécialement les cœurs d'aujourd'hui à une sainteté d'authentiques pauvres, par les plus humbles tâches quotidiennes. Ce sera peut-être la réponse suprême aux misères et aux injustices, et au triomphe sans lendemain de la force brute, qui est, elle, la tentation affreuse du monde moderne. Tentation qu'il nous faut vaincre, et nous avons en nous la force de la vaincre, si nous avons en nous la grâce de Dieu ¹.

LOUIS GARDET

Ecole de théologie, Saint-Maximin.

¹ Nous avons préféré laisser à ce texte le ton de la conférence, ainsi que l'allure habituelle du style oral, avec ses redites et ses simplifications. Nous nous en excusons auprès du lecteur. Nous nous excusons de même de n'avoir pas noté, au bas des pages, les nombreuses références que supposaient tels ou tels de nos développements. Mais voici, *in globo*, la liste des ouvrages ou articles dont nous nous sommes le plus directement inspiré :

Données générales : *Sagesse*, ouvrage collectif, éd. Desclée de Brouwer, 1951. — Jacques MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, chap. III, « L'expérience mystique naturelle et le vide », éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1939.

Mystique musulmane : Louis MASSIGNON, *Lexique technique de la mystique musulmane*, éd. Geuthner, Paris, 1922. — Louis MASSIGNON, *Passion d'al-Hallāj (ibid.)*. — *Dīwān d'al-Hallāj*, éd. et trad. par Louis MASSIGNON, *Journal Asiatique*, Paris 1931. — Louis GARDET, *Notes sur la mystique musulmane*, ap. *Vie Spirituelle*, décembre 1949. — Louis GARDET, *Mystique naturelle et mystique surnaturelle en Islam*, ap. *Recherches de Science religieuse*, 1950, 2.

Mystique indienne : Diverses *Uparishad*. — *Yoga-sūtra*, de PATANJALI (trad. manuscrite de M. et M^{me} Olivier Lacombe). — Olivier LACOMBE, *Un exemple de mystique naturelle : l'Inde*, ap. *Etudes Carmélitaines*, octobre 1938. — Olivier LACOMBE, *La mystique naturelle dans l'Inde*, ap. *Revue Thomiste*, 1951, 1. — Mircea ELIADE, *Techniques du yoga*, éd. Gallimard, Paris, 1948, etc.

Présence de la pensée chrétienne *

Nous sommes ici des intellectuels, en exercice ou en préparation, à des titres divers ; et nous faisons profession de servir l'intelligence chrétienne ; ce que nous devons nous rappeler avant tout, et je parle en représentant de la philosophie la plus intellectualiste, c'est que l'intelligence chrétienne, dans son œuvre de recherche, d'établissement et de proclamation de la vérité, est une intelligence qui ne dit pas la vérité n'importe comment, mais de manière à faire jaillir l'amour. Elle cherche à éclairer les mystères de la foi en termes de la raison humaine, pour en faire jaillir la lumière et que de cette lumière jaillisse l'amour. Cette philosophie intellectualiste, la plus exigeante, est orientée à rassembler les hommes dans l'amour et à les relier à leur Dieu qui est à la fois vérité et amour. Nous n'aurons pas à craindre de nous trouver en deçà de notre devoir chrétien, l'amour, si pour nous la vérité est source et principe d'amour.

I. RICHESSE DE LA PENSÉE CHRÉTIENNE

La position de la pensée chrétienne dans le monde est dans une large mesure paradoxale. Lorsque l'on compare la civilisation chrétienne aux grandes civilisations de l'Orient, ce qui frappe en face de la simplicité grisante, massive, monolithique, de ces civilisations, c'est l'équilibre délicat, nuancé, complexe, en continuelle tension, de notre culture chrétienne. Foi et raison, grâce et nature, spirituel et temporel, fidélité et liberté, renouvellement et tradition, transcendance et incarnation. Beaucoup de ceux qui quittent le christianisme pour demander asile à la sagesse orientale croient pouvoir échapper à cette tension, crucifiante et jugée par eux périmée, comme si la sagesse orientale dépassait ces oppositions dans une unité supérieure.

* Discours d'ouverture pour l'Assemblée de *Pax Romana*, à l'Abbaye de St-Remi, Reims, 22-29 juillet 1951.

Foi et raison. — Or, c'est précisément le régime de la foi sous lequel nous avons vécu qui a rendu la raison occidentale consciente de ses droits, de son autonomie, de sa nature propre. C'est en Occident, grâce à la foi chrétienne, que la raison s'est développée, a pris conscience d'elle-même et a réalisé ses plus belles conquêtes. Par conséquent, cette tension foi-raison est une tension féconde, mais à la condition d'être constamment surmontée en tant que dualité par le sens supérieur de l'unité divine, source unique de la foi et de la raison. Mais hélas, les hommes ne vivent pas au niveau de leurs sources divines ; ils vivent au niveau humain ou même plus bas. C'est alors que foi et raison s'opposent et se détruisent et que ces tensions diverses deviennent causes de conflits.

Transcendance et immanence. — C'est l'un des plus frappants de ces couples. Certaines religions, certaines sagesse sont marquées du sceau de l'immanence (Bouddhisme, hindouisme). A l'opposé, Israël et l'Islam insistent de façon éperdue sur la grandeur et la transcendance divines. Le christianisme a recueilli ce message, mais en même temps il affirme l'immanence sous la forme de l'Incarnation divine. Ici éclatent les différences : le thème de l'incarnation-présence de Dieu, du Verbe — car notons bien que c'est le Verbe, c'est-à-dire la Vérité, qui a été donné au monde — baigne, à ses racines, dans l'affirmation sans compromis de la transcendance divine, héritée d'Israël. Ce même thème de l'incarnation qui répond au besoin humain de la présence divine, quand on le rencontre dans les cultures asiatiques sous le sceau de l'immanence, devient condescendance divine, manifestation généreuse de Dieu au monde. Mais seuls les hauts sommets de ces cultures échappent au panthéisme. L'incarnation solidaire de l'immanence se multiplie et risque de se rendre trop facile. Nous chrétiens, comme Israël et l'Islam, affirmons la transcendance, mais en même temps affirmons l'incarnation. Pour surmonter ce paradoxe et cette dualité apparente, il faut toutes les ressources de délicatesse et de force de la grâce.

Spirituel et temporel. — Notre civilisation repose sur l'opposition spirituel-temporel. Certaines cultures orientales cherchent à éviter cette opposition autant que faire se peut. Elles baignent dans un climat unitaire, j'allais dire totalitaire, où le spirituel et le temporel sont dans un état de coalescence et d'indifférenciation. Pour les âmes avides d'éprouver le choc pour ainsi dire physique de l'unité, de telles cultures sont une tentation permanente. Nous, chrétiens, devons respecter cette distinction qui n'est pas un dualisme, et la vivifier par un recours direct à Dieu.

Cette tentation unitaire est proche de nous : elle tente d'éliminer

Dieu. Ainsi la laïcité, dont la notion est née de la pensée chrétienne, a supprimé Dieu et l'Eglise et promu la raison — devenant ainsi le laïcisme — et rétabli par en bas cette unité à laquelle l'homme aspire. Car la complexité chrétienne est difficile à porter.

Autre exemple : en France, au XVIII^e siècle particulièrement, nous avons connu une conception de Dieu dont la transcendance n'était plus guère qu'extériorité. C'est la conception du Dieu horloger de Voltaire, du Dieu du déisme, étrangement séparé du monde et indifférent au monde qu'il a créé, un dieu qui garantit le monde et laisse le monde régler seul ses affaires. Déviation, dévaluation d'une conception de la transcendance divine vidée de sa substance spirituelle et desséchée par le rationalisme.

A côté de maintes différenciations qui ont brisé la délicate unité de la pensée chrétienne, il faut reconnaître les différenciations que le développement du temps, de l'histoire, ont légitimement introduites dans la chrétienté. Par opposition aux chrétientés orientales qui n'ont pas cette complexité, les institutions du gouvernement de l'Eglise, les voies de spiritualité se sont différenciées de plus en plus en Occident, en même temps que les fonctions profanes dans l'ordre intellectuel et spirituel, dans l'ordre de l'action politique, morale et sociale. Il n'y a rien dans tout cela que de très légitime.

II. LE ROLE DE LA SAGESSE

Il s'agit maintenant d'examiner la manière dont nous devons insérer notre foi chrétienne dans la diversité de nos professions. S'il est vrai que cette différenciation est légitime et va croissant, il faut pour la compenser faire un effort de recherche vers une simplicité plus haute et plus profonde, c'est-à-dire vers un principe supérieur qui est la simplicité de l'Evangile.

Car toute vie qui se spiritualise se simplifie, simplicité qui n'est pas un appauvrissement, mais un rassemblement de ses richesses dans la simplicité divine. Recourir à l'unité c'est encore recourir à la sagesse, faiseuse et diseuse d'unité. A sa manière, la sagesse chrétienne reflète cette complexité paradoxale dont nous parlions plus haut, elle est à la fois une et multiple, une et trine.

Son degré le plus haut, c'est la sagesse des saints, la contemplation qui est amour vécu et expérience de Dieu, sagesse qui se rapproche le plus du style évangélique. S'il n'y a pas chez nous tous, selon nos personnalités et nos vocations, un effort vers la sainteté, vers la contemplation, vers la sagesse supérieure du Saint-Esprit, craignons que toutes nos tentatives d'unification n'échouent finalement plus ou moins vite.

Ensuite, il y a, sous la mouvance de cette contemplation et de cet

amour, la sagesse théologique, fruit de ce que le moyen âge a appelé *fides quaerens intellectum*, la foi qui cherche à comprendre, à pénétrer en termes de raison le donné révélé. Et cette sagesse théologique, qui est le grand trésor de l'Eglise, doit être pour nous tous non seulement une règle prochaine de comportement pratique, mais surtout d'intelligence chrétienne de nos démarches. Le savant, le juriste, l'artiste doivent, sinon être des théologiens, du moins avoir une formation théologique authentique, car l'intelligence chrétienne doit être enracinée dans la lumière théologique, celle de la foi explicitée par la raison.

Venons-en maintenant à la sagesse philosophique, métaphysique. Si la philosophie a droit à l'existence, c'est comme sagesse rationnelle ouvrière d'unité, elle unifie par rapport à Dieu, le Dieu de la raison. Elle ne peut s'élever par elle-même à la connaissance de la vérité surnaturelle, mais nous permet cependant de connaître un Dieu qui n'est pas un autre Dieu que le Dieu de la Révélation.

Une question : que faut-il penser de la diversité des opinions chrétiennes en matière où le magistère n'est pas en cause ? Dans la mesure où il s'agit de questions libres encore, il ne s'agit pas de faire violence à cette liberté. On fait appel au principe : *in necessariis unitas, in dubiis libertas*. On insiste aujourd'hui beaucoup sur la liberté qui est un privilège incomparable de l'homme, mais le doute est-il un état dans lequel il faille se complaire sous prétexte de préserver cette liberté ? Nous sommes devant une pluralité de fait des opinions catholiques qui est respectable, mais il ne faut pas ériger cette pluralité de fait en un pluralisme de droit, ce qui reviendrait à ériger en état de droit le doute et le relativisme philosophique.

Autre difficulté inhérente à la pensée chrétienne : celle-ci doit être « à la pointe du combat de l'intelligence ». Ce qui oblige savants et philosophes chrétiens à être les plus hardis, les plus inventifs et les plus créateurs. Mais être à la pointe du combat implique aussi une fonction de transcendence : en tant que chrétienne, fortifiée par le rayonnement de la grâce, notre pensée doit exercer la fonction transcendante du jugement. Cette fonction selon laquelle nous sommes appelés à juger de la pensée contemporaine, nous devons l'exercer sans orgueil ni arrogance, mais en toute humilité puisque ce trésor, qui n'est pas nôtre, vient d'en-haut. Il nous incombe non seulement d'accueillir les vérités, les doctrines qui nous sont proposées, mais encore de les repenser en profondeur à la lumière de la vérité chrétienne totale. Ceci est d'autant plus nécessaire que nous avons affaire à des courants de pensée qui se présentent à nous armés d'une certaine spiritualité ; l'esprit de discernement devient alors indispensable. La rigueur et la rectitude du jugement doivent être plus fortes

et sévères. Ceci, qui est vrai pour juger des cultures développées en dehors de la révélation judéo-chrétienne et qui ont une spiritualité, est encore plus vrai quand il s'agit de repenser, de rechristianiser des débris, des chutes de la pensée chrétienne.

III. PRÉCISIONS

Nous voudrions maintenant apporter quelques précisions plus spécifiques en ce qui concerne la philosophie, les sciences, la morale et l'art.

La philosophie qui apporte avec elle des exigences de lucidité, de réflexivité, de cohérence a toujours un rôle irremplaçable à jouer. Il fut un temps où sous le nom de philosophie toutes les sciences humaines étaient rassemblées. Depuis, les sciences se sont émancipées de cette tutelle et se sont constituées en disciplines autonomes. Il faut s'en réjouir. Mais le rôle de la philosophie n'est pas pour autant périmé. Quel sera ce rôle ? Le style de la raison philosophique ne peut être celui de la raison scientifique. Celle-ci dispose, d'une part, de l'instrument mathématique, dont la rigueur et la transparence sont incontestées, d'autre part, de l'expérience comme moyen de contrôle. De sorte que la science peut, assurée sur cette double assise, procéder par révolutions, par aventures, par hypothèses qui déconcertent le sens commun. Peu importe, si la formulation mathématique et l'expérience sont garantes du bien-fondé de cette démarche.

La philosophie ne dispose pas de telles armes. Elle est nue devant la vérité, elle ne dispose que de la fidélité à l'être et du sens de la vérité. Mais la philosophie a toujours un rôle unificateur, non plus en absorbant les autres disciplines, mais en découvrant et respectant leur spécificité et en les replaçant chacune à sa place. Son rôle est d'ordonner et d'unifier, de comprendre en les comparant les différents modes d'activité de la raison humaine, de placer les différentes disciplines dans les perspectives supérieures de la sagesse, de les rassembler en une échelle de Jacob qui doit les faire monter jusqu'au ciel.

La science. — Faut-il dire la science ou les sciences ? car on assiste aujourd'hui à un retour vers l'idéal unitaire de l'époque cartésienne. La physique mathématique n'exerce-t-elle pas un rôle réducteur par rapport aux autres disciplines ? Cela ne correspondrait-il pas à une fonction d'unité, donc de sagesse à l'intérieur des sciences ? Non, car la physique réduit la diversité des sciences en tendant à les absorber, en les unifiant sous les espèces de la quantité, procédure, au surplus, légitime d'un certain point de vue. Mais il appartient à la philosophie de justifier ce que chaque

discipline peut conserver d'irréductible. Elle garde en même temps son privilège d'être le lien entre la connaissance de la nature et de l'homme, et la connaissance de Dieu.

Morale. — S'il y a très légitimement et nécessairement une déontologie propre à chaque profession et donc si l'éthique doit se spécialiser selon les exigences propres à chacune, nous ne devons pas perdre de vue qu'il faut ramener cette diversité d'exigences à l'unité de l'humain comme tel et à l'unité de notre vie morale et théologale. Ne perdons pas de vue cette unité essentielle sous peine d'être enfermés dans la profession et de ne pouvoir communiquer avec nos frères.

Art. — Quant à l'art, il est engagé dans un dilemme. Nous ne parlerons pas de l'art sacré qui obéit à une discipline très spéciale dictée par sa destination de servir le culte. Nous parlons de l'artiste chrétien. On parle beaucoup d'art engagé. La doctrine de l'art engagé est une révolte contre la doctrine de l'art pour l'art. (Doctrine qu'il ne s'agit nullement de défendre.) Mais elle repose sur une confusion. La fonction de l'artiste est de produire des œuvres belles. Mais l'artiste en tant qu'homme doit avoir le cœur plein de l'amour des hommes et de l'amour de Dieu. Alors, si par ailleurs il est artiste, le trop-plein de son cœur s'exprimera dans son œuvre et celle-ci servira Dieu et les hommes, sera « engagée ».

N'imposons pas aux artistes des exigences illégitimes au nom de la tradition. Construite autour d'un noyau spirituel, l'œuvre d'art n'existe pas sans un corps, sans son expression sensible. C'est pourquoi la diversité est ici de droit. La matière impose ses exigences, et sa loi est le devenir et le changement. C'est dans la profondeur de l'expérience poétique génératrice de l'œuvre, que doit être le souci d'unité.

Ainsi la pensée chrétienne doit-elle être soucieuse de respecter les diversités légitimes et d'affirmer l'unité transcendante de la vérité. Elle doit être un perpétuel paradoxe, allant de la présence inventive au monde à la rigueur du jugement doctrinal, de l'immanence et de l'incarnation à la transcendance de la contemplation. Elle doit toujours chercher un équilibre supérieur qui réunit les deux pôles. Ainsi la pensée chrétienne sera fidèle à sa vocation et aux injonctions du Saint-Père.

OLIVIER LACOMBE

Directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes à Paris

Poèmes

L'ACTE D'ÊTRE

Arbre patriarche
Au léger feuillage
Tu as le langage
Les murmures les silences
D'une foule qui rêve

Je vois le bruissement dont tu trembles
Le dessin de tes subtils mouvements
Et ton éventail de lumière et d'ombre
Sur la tapisserie du gazon

Rare est la grâce de l'ordre indécis
Qui est danse et symphonie
Secret accord de ta multitude innombrable
Arbre infini

POSTCOMMUNION *

On se sent la toute petite chose que l'on est
Que l'on se savait être
Maintenant on le sait dans l'esprit
Et dans l'âme et dans le corps

On voit ce vide avec une joie simple
Il y a une lumière dans ce vide
Elle vient d'ailleurs
Elle ne désigne rien que ce vide
Et cet ailleurs

On est sans défense mais aussi sans crainte
C'est le repos de ce qui est sans défense
Et qui ne veut plus rien défendre en soi
Pas même sa vie — peut-être

* D'un recueil à paraître sous le titre *Portes de l'Horizon*, —
à Regina Laudis, Bethlehem, Connecticut.

Tout le trésor des souffrances passées
Toujours présentes
Repose en paix et dit un chant d'appel
A la miséricorde

Ma misère est avec moi comme une chose
Dont un miracle aurait soustrait le poids

RAISSA MARITAIN

Le rétablissement du culte catholique dans la ville de Neuchâtel

*au début du XIX^e siècle*¹

Qu'on nous pardonne d'aborder ici une question qui, normalement, ressortit au modeste domaine de l'histoire locale². Pourtant, elle présente un intérêt plus général, en raison même des problèmes juridiques qu'elle a soulevés. Et c'est, nous semble-t-il, pour ne pas les avoir discernés que nos devanciers en sont venus à commettre des injustices dans le récit de la restauration du culte catholique à Neuchâtel, injustices que nous avons à cœur de réparer.

Comme bien on peut le penser, ce sont surtout des auteurs catholiques³ qui ont écrit sur notre sujet. Nul ne leur reprochera d'en avoir pris prétexte pour célébrer le retour de leur foi dans un pays d'où elle avait été exclue trois siècles plus tôt. Il faut regretter cependant qu'ils l'aient fait parfois de façon un peu exagérée, soulignant les difficultés rencontrées de la part

¹ On saura gré à l'auteur de la manière dont il a traité son sujet et montré comment les plus hautes questions sont impliquées dans les situations particulières. Les catholiques s'y instruiront. Les protestants qui désirent comprendre y verront ce qu'est par exemple aujourd'hui l'état historique du protestantisme en Espagne. Pour nous, notre option ne va ni au statut de la chrétienté sacrale, que nous regardons comme en train de se dissoudre, ni au statut du libéralisme religieux, que nous regardons comme erroné. On la trouvera dans l'étude : *Droit de la vraie religion et Tolérance civile des cultes*, Nova et Vetera, 1951, p. 6. (N. d. l. R.)

² Abréviations : AC = *Arrêts de la vénérable Classe*, Bibliothèque des Pasteurs, Neuchâtel. — MCE = *Manuel du Conseil d'Etat*, Archives de l'Etat, Neuchâtel. — T = carton T 1, aux Archives de l'Etat, Neuchâtel.

³ Cf. l'article du comte Scherrer-Boccard, *Le rétablissement du culte catholique dans la Suisse protestante*, traduit par M. Thorin, dans la « Revue de la Suisse Catholique », t. XIV, pp. 761 et suiv., et surtout l'abbé JEUNET, *L'Eglise catholique dans le canton de Neuchâtel*, Le Locle, 1893. — Dans le tome II de son ouvrage intitulé *Le canton de Neuchâtel*, M. QUARTIER-LA-TENTE a traité également de la question, en utilisant des documents de source catholique, mis à sa disposition par M. l'abbé Berset, ancien curé-doyen de Neuchâtel.

des autorités — pour ne pas dire les brimades —, nous laissant dans la pensée que c'étaient là des marques d'hostilité à l'endroit du catholicisme, et même de graves entorses au principe de la liberté de conscience, dont les protestants se faisaient les champions à la fin du siècle passé.

A notre sens, ce point de vue est loin d'être exact. Sans doute, la résistance opposée aux catholiques s'explique par la crainte de voir mises en péril les conquêtes de la Réforme, et peut-être, dans une certaine mesure, par une animosité à l'égard de l'Eglise. Mais l'erreur de M. Scherrer-Boccard ou d'un abbé Jeunet consiste à avoir jugé les faits à la lumière des conceptions politiques de l'époque à laquelle ils ont écrit, oubliant que les théories libérales n'étaient pas encore reçues au début du XIX^e siècle dans le pays de Neuchâtel. S'ils avaient replacé le problème dans le cadre des institutions de l'ancien régime, ils auraient probablement discerné que le rétablissement du culte catholique ne se posait pas sous l'angle de la liberté des individus de pratiquer le culte que leur prescrit leur conscience, mais qu'il mettait directement en cause un des principes essentiels du droit public de ce temps-là, le *principe de l'unité religieuse de l'Etat*.

Pour bien nous comprendre, il faut rappeler ici ce que chacun sait : les Réformateurs n'avaient pas l'intention de fonder une nouvelle Eglise, mais bien de « réformer » l'Eglise fondée par le Fils de Dieu à la Pentecôte. Pour eux, il n'y avait qu'une Eglise, comme il n'y a qu'une Vérité. Au fond, l'opposition portait sur le point de savoir qui, des protestants ou des catholiques, étaient les héritiers légitimes de l'Eglise instituée par le Christ. L'option opérée, elle emportait les mêmes effets à une époque où la souveraineté de Dieu sur les hommes n'était pas mise en doute. Chacun devait honorer Dieu conformément à l'enseignement dont l'Eglise était dépositaire. Là où la Réforme avait pris pied, les habitants eurent à choisir entre l'adhésion à la foi nouvelle ou l'exil. C'est au prix de l'exil qu'on rendait hommage au principe inscrit dans le code de droit canonique, et selon lequel nul ne peut être contraint d'embrasser la foi (canon 1351). Et c'est ainsi que le pays de Neuchâtel devint entièrement protestant, à l'exception du Landeron et de Cressier, où la foi catholique demeura la seule religion officielle.

Si des raisons théologiques ont conduit à ce résultat, les pouvoirs publics ont apporté leur appui à le consacrer, voire même à le précipiter. L'autorité séculière a toujours su interpréter à son profit l'enseignement de saint Paul, selon lequel toute autorité vient de Dieu, et que quiconque résiste à l'autorité résiste à Dieu (Romains, XIII, 1-2, 5). Dans une civilisation « sacrale », comme on dit aujourd'hui, l'unité de foi était un moyen de faciliter le gouvernement de la société politique. La religion n'était donc pas simplement une affaire individuelle, mais encore une affaire d'Etat. Elle servait de fondement à toutes les institutions politiques.

En faut-il des exemples ? Pour être bourgeois de la ville de Neuchâtel, il était indispensable de faire profession de la foi réformée, puisqu'il fallait

faire le serment *de vivre et de mourir dans la sainte religion évangélique qui est fondée sur les livres canoniques de la Bible, tant du vieux que du nouveau Testament, sans nullement prévariquer à peine d'être châtié selon l'exigence du cas*. Et de fait nous connaissons plusieurs décisions, depuis la Réforme jusqu'à la première moitié du siècle passé, qui déclarent déchu de ses droits de bourgeoisie un Neuchâtelois qui s'était avisé de se faire catholique. La conséquence en était lourde, puisque, comme nous l'avons laissé entendre, elle impliquait la perte du droit de résider dans le pays.

En d'autres termes, et pour parler de façon moderne, la qualité de citoyen impliquait l'appartenance à un culte déterminé ; c'était même un élément constitutif de l'état civil d'une personne, comme aujourd'hui la nationalité. Et, relevons-le en passant, cette conception perdue aujourd'hui encore dans un ou deux cantons, qui subordonnent la naturalisation à l'appartenance au culte reconnu par l'Etat : n'est-ce pas à Zoug qu'un candidat à l'indigénat doit produire son certificat de baptême (Loi du 11 septembre 1851, § 2, *litt. a*) ? Il n'y a là aucune hostilité à l'égard des autres confessions religieuses, mais un héritage des conceptions politiques que nous venons de rappeler fort sommairement.

Dans une société fondée sur ces principes, nul ne s'étonnera que des fonctions publiques soient confiées aux ministres du culte officiel, notamment en ce qui concerne les « *res mixtae* », c'est-à-dire les institutions qui intéressent aussi bien le pouvoir civil que les autorités religieuses. Les pasteurs de Neuchâtel tenaient les registres de l'état civil, et ils devaient refuser le baptême aux enfants dont les liens de bourgeoisie n'étaient pas nettement définis. Ils refuseront le mariage à ceux qui n'ont pas ratifié les vœux du baptême ou qui, ensuite d'un écart de conduite, ont été privés de la communion. Ils siègent dans les cours matrimoniales qui prononcent les divorces, et surtout, ils président les consistoires admonitifs, dont la mission était de veiller à la pureté des mœurs¹.

Ces quelques faits montrent bien la nécessité d'être protestant pour vivre à Neuchâtel, et participer à la vie sociale. Il saute aux yeux que l'établissement d'une communauté catholique allait soulever des difficultés juridiques délicates, voire même mettre en cause les principes fondamentaux qui présidaient jusqu'alors à l'organisation de la cité.

I

C'est ce que nous allons tenter de démontrer. Auparavant, il importe toutefois de rappeler les événements qui ont suscité le rétablissement du culte catholique *en fait*, avant qu'il soit consacré *en droit* dans la ville de Farel.

¹ Cf. *Discipline des Eglises de la Souveraineté de Neuchâtel et Valangin*, adoptée le 5 mai 1706 (AC VIII, 177), citée selon une copie de 1712 (Ms I 23862 de la Bibliothèque des Pasteurs) ; *Discipline ecclésiastique... adoptée en novembre 1834*, cap. II, V et VI.

Nous sommes au temps de Napoléon. La France impériale continue la politique d'expansion étrangère, inaugurée par les armées de la République. Le Roi de Prusse vient d'abandonner ses droits sur la Souveraineté de Neuchâtel et Valangin, à Napoléon, qui intègre ce pays à l'Empire français, tout en y établissant comme prince le maréchal Berthier.

Berthier, c'est l'homme qui devait être, à Rome, l'instrument de la politique impériale hostile à l'Eglise, politique que couronna la captivité de Pie VII. Mais si Napoléon tient la vie dure à l'Eglise, tant en France qu'en Italie, il soutiendra volontiers ailleurs la religion catholique, en tant que signe extérieur de la nationalité française.

Et c'est ainsi que des troupes françaises, envoyées à Neuchâtel sous le prétexte d'y maintenir le bon ordre, mais en réalité pour s'y refaire des forces au compte de l'habitant, se firent un point d'honneur de célébrer la messe dans le « Temple du Haut », l'antique Collégiale, avec toute la pompe nécessaire, et par le ministère du curé de Cressier.

La réaction fut immédiate : le 19 juin 1806, la Compagnie des pasteurs — cette « Vénérable Classe », autorité suprême de l'Eglise réformée — s'inquiétait du *culte catholique romain, que l'on célèbre depuis quelque temps à Neuchâtel, de manière à gêner le nôtre et avec trop de publicité* (AC XV, 151). Elle décide aussitôt de protester auprès du Conseil d'Etat, en dénonçant *le zèle outré avec lequel le sieur curé de Cressier célèbre dans la principale église de cette ville* (MC 1806, 546, 23 juin).

Ce faisant, la Vénérable Classe agissait selon ses usages : lorsque les intérêts religieux, dont elle avait la garde, ne pouvaient pas être sauvegardés par sa seule autorité, elle demandait le secours du bras séculier. Le Conseil d'Etat n'hésitait pas à intervenir, s'il jugeait la plainte justifiée. Tel fut le cas en l'espèce : le président du Conseil d'Etat se chargea d'admonester l'abbé Sansonnens, curé de Cressier, et de lui faire reconnaître notamment qu'il avait eu tort de conduire le convoi funèbre d'un musicien français, de la ville à la Collégiale, et de la Collégiale au cimetière, étant lui-même revêtu de ses ornements sacerdotaux. Le prêtre s'engagea à ne pas laisser dans le temple, après les offices, ses vases et ornements sacrés (MC 1806, 567, 30 juin).

Qu'on le note bien : la protestation de la Vénérable Classe n'avait rien d'un geste d'intolérance. Depuis Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747), les pasteurs neuchâtelois se montraient hostiles aux mesures de contrainte en matière religieuse, et ils n'inquiétaient pas les « dissidents », à condition que ceux-ci s'en tinssent à pratiquer leur culte à titre individuel, sans aucune publicité. On ne pouvait pas aller plus loin dans la voie des concessions, et c'était le devoir des ministres que de réclamer pour le seul culte réformé le privilège d'être le seul culte officiel et public. Qui plus est, c'était même leur droit strict, en vertu des constitutions de l'Etat. Le pasteur Dardel, alors doyen de la Compagnie des pasteurs, rappelait tout cela dans sa lettre du 20 juin 1806, adressée au Conseil d'Etat (T I 1c), soulignant que la protestation de la Classe n'était pas un geste d'intolé-

rance, mais un scrupuleux respect de la légalité, ajoutant même que les pasteurs ne feraient aucune opposition à l'érection d'une chapelle catholique, si les articles fondamentaux de la constitution ne s'y opposaient pas.

Il faut croire que, du côté catholique, l'intervention du Conseil d'Etat parut déplacée. L'affaire fut sans doute connue des agents de Berthier, puisque, le 5 octobre 1806¹, le Conseil d'Etat se voyait gratifié d'une mercuriale du gouverneur, M. Jarry, qui confiait au Conseil d'Etat la protection immédiate de *tous les cultes*, et donnait pour ordre d'appliquer désormais en cette matière les règlements français de police.

Le Conseil d'Etat s'empessa de répondre que les principes recommandés par le gouverneur étaient bien ceux qu'on appliquait dans le pays : *Soyez assuré, Monsieur, de notre constante attention à maintenir le sage système [de tolérance] que vous nous présentez et qui est déjà constitutionnellement établi dans cet Etat*².

Cette réponse est surprenante : le Conseil d'Etat jouait-il un jeu double ? Nous pensons plutôt que le sens donné aux mots n'était pas le même sous la plume du gouverneur et à la chancellerie de Neuchâtel. A coup sûr, il y avait un malentendu, mais il est impossible de dire si le Conseil d'Etat l'a habilement exploité — ce qui serait la preuve d'une grande adresse politique —, ou s'il en était absolument inconscient.

Ce malentendu porte sur ce qu'il faut entendre par la notion de « culte extérieur ».

Pour M. Jarry, la tolérance consiste, conformément aux théories libérales issues de la révolution, à autoriser l'exercice de tous les cultes, ce qui implique le droit pour les fidèles de se réunir, de posséder des lieux de culte accessibles à chacun. La seule restriction apportée à cette complète liberté religieuse, c'est que le culte *extérieur* — c'est-à-dire les cérémonies qui se déroulent hors des édifices religieux, sur la voie publique, comme une procession — n'appartient qu'au groupement culturel qui représente la majorité de la population.

Pour le Conseil d'Etat, d'accord sur ce point avec les usages consacrés par la Vénérable Classe, chaque individu est libre d'adorer Dieu comme il l'entend en son privé, mais le culte *extérieur*, c'est le culte qui est rendu par une pluralité de fidèles réunis en commun, et qui s'exerce publiquement, dans des édifices accessibles à chacun. Le privilège du culte extérieur réservé à la confession représentant la majorité de la population signifiait dès lors que les minorités n'avaient pas le droit de se réunir pour célébrer le culte, et conséquemment d'avoir un lieu de culte.

Grâce à cette équivoque sur le sens du « culte extérieur », le Conseil d'Etat pouvait paraître en unité de vues avec le gouverneur. Mais en d'autres circonstances, il lui fallut passer par la volonté du prince, et savoir faire bonne figure à mauvais jeu.

¹ Cf. aux Archives de l'Etat, *Missives*, t. 48, fol. 448.

² *Id.*, fol. 449.

Une première occasion s'en offrit à l'occasion de la visite pastorale de Mgr Le Coz, archevêque de Besançon, au diocèse duquel le pays de Neuchâtel avait été rattaché, pour parfaire son intégration à l'Empire français¹.

Ce Prélat, curieux de voir cette partie nouvelle de son diocèse, annonçait au Conseil d'Etat son arrivée à Neuchâtel au début d'octobre 1807². Il y fut reçu et escorté par deux conseillers d'Etat, chargés autant de lui rendre les honneurs que de le surveiller étroitement³.

De son côté, la Vénérable Classe était avisée de cette visite par le pasteur de Besançon. Aussitôt, les pasteurs de la ville s'assemblent pour arrêter une ligne de conduite. A la majorité, on décida de faire une visite de courtoisie. Le doyen, accompagné des pasteurs de la ville, se rendit auprès de Sa Grandeur, et tous confessèrent ensuite leur surprise d'avoir été fort bien reçus ; cela n'étonnera pas ceux qui savent l'adresse de cet ancien Evêque constitutionnel, qui avait trouvé le moyen d'être maintenu par le Concordat de 1801. Il assura ses hôtes *de ses intentions pacifiques et cela de la manière la plus forte* ; et le procès-verbal de la Classe d'ajouter : *La Compagnie a reçu cette information avec autant d'intérêt que de satisfaction*⁴.

Pour l'Archevêque de Besançon, c'était sans doute un devoir de sa charge de se préoccuper de l'organisation du culte catholique à Neuchâtel. Après le départ des troupes françaises, la messe continuait à être célébrée au Château, toujours par les soins du curé de Cressier, pour les catholiques, presque tous des étrangers, que le commerce avait attirés dans la ville. Il s'agissait de leur assurer le service d'un prêtre, et de les doter d'un lieu de culte.

S'agissant de la présence d'un desservant attaché à la ville, il semble qu'une démarche ait été faite en ce sens auprès du prince, car le Conseil d'Etat écrivait au maréchal Berthier, le 11 juillet 1808 (*Lettres du Conseil au Prince*, t. N, fol. 62) pour lui donner son avis sur le projet de nommer le chapelain de Cressier, l'abbé François-Nicolas Peroset, aux fonctions de *vicaire*, chargé de desservir Neuchâtel. Le Conseil d'Etat donnait son adhésion au projet avec une grande prudence, ajoutant que si l'on ne reproche pas à ce prêtre de défaut capital, il fait montre d'une *légèreté, d'une indolérance et d'un manque d'instruction* qui ne permettent pas d'abandonner cet ecclésiastique à lui-même. Et le Conseil de suggérer de réserver la surveillance de ce prêtre au curé de Cressier, M. Sansonnens. Autant dire que les autorités préféraient M. Sansonnens à M. Peroset. Et, de fait, le curé de Cressier s'installait à demeure à Neuchâtel pour exercer son ministère.

¹ MCE, t. 154, fol. 1048.

² *Missives*, t. 49, fol. 84.

³ Cf. pour le surplus l'article de M. Arthur Piaget, *Visite pastorale de l'archevêque de Besançon en 1807*, dans le « Musée Neuchâtelois », nouvelle série, t. XXV, pp. 135-139.

⁴ AC XV, 203.

En effet, la chose était devenue nécessaire, en raison d'un événement imprévu, qui devait fixer définitivement le culte catholique en ville. En 1808, le comte Louis de Pourtalès fondait le « pieux hôpital de Pourtalès ». Tout naturellement, il fallait songer au personnel. Les diaconesses n'existaient pas encore. Une seule solution se présentait : faire appel à une congrégation. On s'approcha donc de Mgr Le Coz, lequel accorda volontiers des Sœurs hospitalières de Besançon, à la condition qu'elles pussent disposer d'une chapelle et suivre les exercices de leur Règle, ce qui impliquait la présence d'un aumônier pour la célébration de la messe quotidienne.

La Vénérable Classe s'en inquiéta. Sans doute, elle ne pouvait plus rien espérer d'un Conseil d'Etat qui n'avait pas le courage de contre-carrer le prince dans les questions touchant à la foi catholique. Mais la direction de l'hôpital serait peut-être plus accessible : en prenant prétexte de la nécessité de nommer un chapelain pour les malades protestants, la Compagnie saisirait l'occasion *pour prévenir s'il est possible la tendance au catholicisme que paraît prendre insensiblement l'Hôpital de Pourtalès* (AC XV, 330).

Rendez-vous fut pris, et deux députés de la Classe, après avoir réglé avec la direction de l'établissement le service du culte réformé, firent leurs doléances sur le culte catholique, arguant du fait que le prêtre portait la communion dans les salles. Les directeurs déclarèrent ignorer la chose, au surplus, décidés à ne pas intervenir, puisque cette pratique n'avait pas fait l'objet de protestations de la part des malades. Les pasteurs dirent alors leur alarme devant l'importance du culte catholique à l'Hôpital : la direction avoua son impuissance, et qu'il avait fallu passer par là pour obtenir un personnel hospitalier. En d'autres termes, et pour parler franc, le culte catholique était soutenu à l'Hôpital moins par sympathie que par intérêt, et la direction ajouta, en congédiant les députés, qu'elle souhaitait *autant qu'il est possible que le culte protestant rivalisât de zèle avec le culte catholique* (AC XV, 332).

Cette politique de l'intérêt devenait aussi celle des autorités, qui étudiaient l'établissement d'une chapelle catholique, non seulement parce que le prince y tenait, mais encore parce que, à une heure où le commerce et l'industrie se développaient dans le pays, la construction d'une chapelle catholique attirerait sans doute à Neuchâtel des habitants nouveaux. Dans ces conditions, pourquoi ne pas étudier ce projet, surtout s'il pouvait être exécuté sans recours aux deniers publics ?

L'entreprise, menée à l'insu de la Classe, est commencée avant le 11 septembre 1810, jour où Berthier prend un décret concédant, pour la construction d'une « église » catholique, un terrain des domaines de l'Etat, d'une surface de cinq ouvriers de vigne, qui se trouvait entre le « Jardin du Prince » et l'actuel « Musée ethnographique », c'est-à-dire tout près de la Collégiale, dans le quartier de St-Nicolas (*Rescrits*, t. I, fol. 242).

Le Conseil d'Etat se mit aussitôt à l'œuvre, faisant dresser le plan du terrain par le receveur Matthey (MCE 1810, fol. 779), et un plan du

bâtiment par l'architecte Morel. A cette même fin, le justicier Louis Reymond, qui a construit l'Hôtel de Ville d'Yverdon, offre également ses services (T I 1a, 12.)

Mais il faut de l'argent pour bâtir : un legs de 6000 fr. avait précisément été fait par un Français pour l'érection d'une église catholique à Neuchâtel, sous condition qu'un prêtre fût entretenu dans cette ville. Les héritiers avaient bien tenté d'attaquer le testament sur ce point, mais les tribunaux du Doubs les déboutèrent, jugeant la condition remplie du fait que M. Sansonnens résidait à Neuchâtel¹.

Le Conseil d'Etat multiplie ses démarches : il demande au prince l'autorisation de commencer les travaux, en soulignant que cela ne coûtera rien au Trésor et, le même jour, il informe Mgr Le Coz qu'il a la possibilité de placer les 6000 fr. dans le pays à 4 %. L'Archevêque répondit qu'il pouvait obtenir en France du 6 %².

Un peu plus tard, le 11 mars 1813, le Conseil d'Etat écrit au gouverneur pour obtenir une subvention du prince. Peut-on rester insensible, lorsqu'on vous écrit : *Toutefois, Monsieur le Gouverneur, comme la prospérité de cet Etat nous paraît tenir essentiellement à la liberté du culte et de l'industrie, et que nous mettons en conséquence un véritable intérêt à l'établissement d'une chapelle catholique dans la ville de Neuchâtel, nous verrions avec beaucoup de plaisir que la munificence du prince se déployât en faveur de M. l'Archevêque, si ce moyen peut contribuer à l'exécution de cet utile projet* ?³

Il semble même que cette question est la seule qui préoccupe le Conseil d'Etat, tant il multiplie les démarches : cinq jours plus tard, nouvelle lettre pour suggérer au prince la vente d'une vigne de l'Evole, pour en affecter le produit à la construction envisagée⁴.

On jugera des vrais sentiments du Conseil d'Etat en constatant que, le régime Berthier disparu, plus personne ne parle de la chapelle. L'Etat conserva le terrain de St-Nicolas, le prix de la vigne de l'Evole, et oublia même de réclamer les 6000 fr. à l'Archevêché de Besançon.

Que restait-il aux catholiques du chef-lieu ? Un seul avantage précieux : la présence d'un prêtre à Neuchâtel, soit l'abbé Sansonnens jusqu'en 1813, l'abbé Vauchier de 1813 à 1815, année où il fut relevé par M. Aebischer, qu'on désigne traditionnellement sous le nom de « premier curé de Neuchâtel ».

II

Etabli en fait par Berthier, le culte catholique le sera en droit sous le régime prussien, restauré en 1814.

Nous abordons une page d'histoire plus connue, et que nous n'étudie-

¹ *Lettres du Conseil au Prince*, t. 0, fol. 272, 24 août 1812.

² *Missives*, t. 51, fol. 358 et 362.

³ *Lettres du Conseil au Prince*, t. 0, fol. 343, 11 mars 1813.

⁴ *Id.*, fol. 346, 16 mars 1813.

rons que du seul point de vue juridique, afin de faire comprendre la ligne de conduite suivie dans cette affaire par les autorités civiles.

On connaît la version catholique des événements, telle que nous la présente M. Scherrer-Boccard : en reprenant ses droits sur Neuchâtel, le Roi de Prusse octroya une charte consacrant le principe du libre exercice des cultes chrétiens, tant protestant que catholique, dans tout l'Etat. En outre, les paroisses catholiques — à celles du Landeron et de Cressier venait de s'ajouter celle du Cerneux-Péquignot — faisaient retour à l'Evêque de Lausanne. Celui-ci, à l'occasion de sa visite pastorale de 1817, conçut le projet d'organiser le culte catholique à Neuchâtel, en érigeant un lieu de culte. Les démarches furent entreprises à cette fin au début de 1819, par requête adressée à la ville de Neuchâtel, aux fins d'obtenir l'autorisation de construire l'édifice, et au Conseil d'Etat, pour avoir la permission de quêter en faveur de cette construction.

Après avoir rappelé ces démarches, M. Scherrer-Boccard écrit qu'au lieu d'une concession, les catholiques obtinrent un décret qui limitait de plus en plus leur liberté. Il en donne pour preuves l'institution d'un contrôle de l'autorité civile sur l'exercice du culte, l'interdiction de toutes les cérémonies extérieures, l'obligation de donner des dimensions très restreintes à la chapelle et au cimetière, la prohibition d'avoir des cloches.

On nous permettra de qualifier les conclusions de M. Scherrer-Boccard de discutables. Les catholiques n'ayant jamais joui légalement de la liberté du culte avant 1814, parce que cette liberté ne leur a été reconnue que par la charte octroyée par le Roi de Prusse, comment pouvaient-ils perdre des droits qui ne leur avaient jamais été reconnus jusqu'alors ? Et ces restrictions à la liberté du culte, sur lesquelles M. Scherrer-Boccard insiste avec une certaine amertume, méritent d'être bien comprises.

Incontestablement, lorsque M. Aebischer adressa une demande aux autorités pour obtenir l'autorisation de construire un lieu de culte, sa requête causa une très vive émotion, tant au Conseil de ville, au Conseil d'Etat qu'au sein de la Vénérable Classe. Ces trois autorités se concertèrent entre elles, et décidèrent de conférer ensemble sur ce problème qui apparaissait bien une affaire d'Etat.

Il serait oiseux de décrire comment se déroulèrent ces pourparlers, longs et répétés. Nous nous contenterons d'en dégager la substance ¹.

La première observation qui s'impose, c'est de relever que ces trois autorités furent unanimes à chercher une solution dégagée de tout esprit d'intolérance. Pour elles, la question n'était pas de manifester une animosité envers les catholiques ; le problème se posait sur un plan supérieur. Neuchâtel était une ville protestante. Ses magistrats étaient protestants, non de bouche, mais de cœur. Pour eux, la religion réformée était la pierre

¹ Les procès-verbaux des conférences tenues entre les députés de la Ville, du Conseil d'Etat et de la Vénérable Classe sont conservés aux archives (T). Les développements qui suivent sont fondés sur ces documents.

angulaire du régime politique. D'où il suit que si on laissait les catholiques s'organiser librement, leur culte risquait de prendre de l'extension, et si la population catholique devait s'accroître, l'unité religieuse, fondement du régime politique, serait rompue. Le régime politique perdrait sa raison d'être.

Comme nous l'avons dit, la requête des catholiques mettait tout simplement en question l'avenir du système politique de l'Etat, et les magistrats de Neuchâtel ne pouvaient se résigner à renier toute la tradition réformée. Ils se trouvaient dans une situation d'autant plus délicate qu'ils ne pouvaient pas éconduire M. Aebischer, qui pouvait se prévaloir de la lettre de la charte, et à Berlin, le Ministère, acquis aux idées libérales, n'aurait pas admis que les autorités neuchâteloises s'en tirassent par une fin de non-recevoir.

Il fallait donc trouver une solution qui, en fait, maintînt l'ancien état des choses, mais qui, en droit, fût conforme à la nouvelle constitution de l'Etat. En d'autres termes, il s'imposait de prendre occasion de la requête pour assujettir le culte catholique à un statut qui éviterait de mettre le régime en péril. C'est la thèse qui fut consacrée entre les députés de la Ville et ceux du Conseil d'Etat : *Il fallait profiter de la demande que faisaient actuellement les catholiques pour régler tout ce qui tenait à leur culte, et empêcher que la trop grande égalité de droits que semble établir la charte entre les deux cultes ne fût établie dans le fait*¹.

Indiquons aussitôt la solution à laquelle on aboutit, car elle explique du même coup les dispositions d'un règlement regardé trop souvent par les catholiques comme un acte vexatoire : les autorités d'un Etat réformé ne pouvaient pas reconnaître officiellement l'Eglise catholique sur leur territoire, mais elles autorisaient les habitants de confession catholique à pratiquer leur culte. En conséquence, elles prendraient les mesures pour que les catholiques se bornent à remplir leurs devoirs religieux, et ne tentent pas de gagner la population à leur foi.

En d'autres termes, les autorités entendaient concéder exclusivement l'octroi d'une liberté individuelle aux habitants catholiques, mais non point reconnaître l'Eglise catholique ou un établissement officiel de celle-ci dans la ville de Neuchâtel.

Preuve en soit, tout d'abord, le fait que la future communauté ne constituerait pas une *paroisse*, ce qui aurait impliqué la reconnaissance de l'existence juridique d'une communauté catholique organisée, et dépendant de l'Eglise romaine, sur un territoire protestant. Il s'ensuit que s'il n'y a pas paroisse, il n'y aura — conformément au droit canonique — ni « église », ni « curé », mais seulement « chapelle » et « desservant ». La nuance était voulue, et commandée d'ailleurs par la logique et une connaissance exacte de la législation ecclésiastique. M. Aebischer eut beau protester, il s'attira de nombreux ennuis pour avoir pris le titre de « curé de

¹ Conférence du 13 février 1819 (T I 1c 12).

Neuchâtel »¹. Mais à la longue, la dénomination de « curé » entra dans les usages, et dans une délibération de la Vénérable Classe, on désigne M. Aebischer par l'expression de « curé »².

Le refus de reconnaître l'établissement de l'Eglise apparaît à un second fait : pour assurer la stricte observation du règlement instauré, les députés de la Classe avaient suggéré de le soumettre à l'approbation obligée de l'Evêque. Pourquoi a-t-on renoncé à cette précaution ? Les procès-verbaux ne nous le disent pas. Craignait-on que l'Evêque refusât de souscrire à un règlement nettement défavorable aux catholiques ? Mais, pour obtenir l'érection d'une chapelle à Neuchâtel pour ses diocésains, Mgr Jenny aurait été prêt à faire toutes les concessions. A notre sens, soumettre le règlement à la signature de l'Evêque de Lausanne et Genève, c'était reconnaître sa juridiction sur le territoire neuchâtelois, et rompre avec le principe posé au siècle précédent par le Roi de Prusse lui-même, à l'occasion d'un conflit relatif à la cure de Cressier : le Souverain avait émis la prétention d'être le seul chef religieux de l'Etat, et partant, d'être en droit en tout temps de confier à un autre évêque la charge purement spirituelle qu'il voulait bien reconnaître à l'Evêque de Lausanne³. On peut en effet se demander si l'approbation de Mgr Jenny ne conférait pas au « Règlement » le caractère d'un concordat, impliquant la reconnaissance de la juridiction de l'Eglise sur un territoire réformé.

Ainsi, comme nous l'avons déjà marqué, les autorités ne consentaient aux habitants catholiques que le droit de satisfaire à leurs obligations religieuses individuelles. Pour cela, elles toléraient qu'ils eussent les éléments nécessaires, à savoir le prêtre et le lieu de culte. Mais il ne s'agirait jamais que d'un culte *privé*, et c'est cette considération qui dictera au Président du Conseil d'Etat l'idée de proposer à Berlin de modifier encore le règlement arrêté par la conférence tripartite (Conseil d'Etat, Conseil de Ville, Vénérable Classe), en interdisant aux catholiques d'avoir une cloche⁴. Berlin ayant acquiescé, nous devons souligner que la Compagnie des pasteurs déplora cette décision, estimant que cette mesure était propre à faire croire aux catholiques à un geste d'intolérance⁵.

Mais l'effort essentiel de la conférence tripartite avait porté sur les moyens de prévenir la propagande catholique : dans la crainte que les protestants ne soient attirés par une liturgie moins sobre que la leur, les cérémonies n'auraient lieu qu'à l'intérieur de la chapelle ; pour prévenir le zèle des religieux, le desservant ne pourra appartenir ni à un ordre, ni à une congrégation : règle qu'il fallut bien vite assouplir, pour permettre

¹ Cf. notamment la lettre de M. Aebischer au Procureur général, du 14 avril 1831 (Archives, carton T 2).

² AC XVII, 414, octobre 1839 : « Aux soins de M. le Curé ».

³ Rescrits des 24 avril 1751, 2 janvier et 19 avril 1752, 30 juin 1755. Manuel du Conseil d'Etat, 31 octobre, 14 novembre, 5 décembre 1814.

⁴ AC XVIII, 87.

⁵ T 1 1c, 29.

aux capucins du Landeron de prêter occasionnellement leur concours à la communauté catholique de la ville.

Nous pourrions citer d'autres mesures préventives, destinées à enrayer les progrès possibles du catholicisme à Neuchâtel. Nous n'en signalerons qu'une dernière : le droit de surveillance très étroit que s'était réservé la ville de Neuchâtel sur la communauté. Le choix du prêtre ne pouvait intervenir sans l'aveu du Conseil d'Etat. Le desservant devait prêter serment de se conformer au fameux règlement du 22 juillet 1823, et, au sein de la communauté, des « responsables », désignés sous le nom de « préposés », devaient veiller spécialement à l'observation dudit règlement. C'était assujettir la communauté à une tutelle des autorités, tutelle qui paraissait dictée par des nécessités de police.

Préparé par M. Sandoz-Rollin, conseiller d'Etat, lequel utilisa les normes adoptées à Lausanne, en 1819, lors de l'érection de la première chapelle catholique, le règlement neuchâtelois reçut la sanction royale. Il devait être appliqué en 1834, à La Chaux-de-Fonds, lors de l'érection de la deuxième communauté catholique dans la partie protestante du canton. Et, après la révolution de 1848, la première loi ecclésiastique ayant oublié l'existence du culte catholique, le règlement de 1823 fut appliqué au Locle, ce qui ne manque pas de saveur, si l'on s'avise que la constitution cantonale de 1848 avait institué le régime de l'égalité des cultes, rompant avec l'ancien système de l'Eglise unique.

III

Il ne nous appartient pas de raconter la suite de cette histoire, mais il importe cependant de montrer que l'institution d'une communauté catholique dans la cité allait susciter bien d'autres difficultés sur le plan juridique. Si, à l'origine, on affectait de l'ignorer, de lui résister, il fallut peu à peu modifier les institutions en raison de sa présence.

Il est fort difficile d'en administrer la preuve de façon systématique, car les rapports juridiques auxquels nous pensons sont à la fois nombreux et variés. Nous nous contenterons d'en donner quelques exemples.

Songeons tout d'abord au *baptême* : les catholiques, venus à Neuchâtel à la faveur du régime Berthier, devaient se créer des amitiés dans la ville, et d'aucuns furent priés d'accepter le parrainage d'un enfant né de parents protestants. La discipline ecclésiastique s'y opposait (cap. V, art. II), et la Vénérable Classe le rappelait expressément en 1806. Deux ans plus tard, premier assouplissement : un catholique, dont l'enfant sera élevé protestant, est admis à le présenter au baptême. En 1809, nouvelle concession : si l'enfant est issu d'un mariage mixte, le parrain ou la marraine peut être catholique. Et cette faculté fut étendue au baptême d'un enfant de père et mère protestants, lorsque, en 1834, la discipline souligna qu'on pouvait également baptiser sans parrain ou marraine ¹.

¹ AC XV, 236.

Nous avons parlé des mariages mixtes, appelés alors *mariages bigarrés* : la discipline de 1706 est parfaitement claire sur ce point, lorsqu'elle statue que « les mariages avec les catholiques romains ne seront pas permis » (Cap. VI, art. II). Et jusqu'au XIX^e siècle, la solution était très simple : celui qui entendait épouser une personne de religion catholique devait aller se marier à Cressier, si la fiancée n'acceptait pas d'embrasser la religion réformée. En 1809, l'autorité civile modifie la règle, sans doute à la suite de l'occupation française : désormais, les mariages mixtes sont soumis à l'autorisation préalable du Conseil d'Etat, et les fiancés auront le choix entre le prêtre ou le pasteur, sous cette réserve que ce prêtre ou ce pasteur soit celui de la paroisse de l'un des fiancés. La discipline ecclésiastique fut aussitôt modifiée en conséquence ¹.

Mais le nouveau régime ne manqua pas de soulever des difficultés : le curé de Cressier ayant refusé de publier les bans d'un de ses paroissiens avec une jeune fille protestante demeurant dans la même paroisse, le Conseil d'Etat ordonna la publication dans la paroisse réformée voisine, à Cornaux ; il en avisa l'Evêque de Lausanne, et se décida à porter la question des « mariages bigarrés » devant la Diète fédérale ².

Ce qui affectait le plus la Vénérable Classe, c'était la clause imposée par l'Eglise catholique, clause en vertu de laquelle les enfants issus d'un mariage mixte doivent être élevés catholiques. Cette règle était absolument conforme au droit canon ³, et si choquante qu'elle puisse paraître, elle mérite une explication.

Nous avons dit que l'ancienne discipline prohibait le mariage avec une femme catholique, sauf si celle-ci acceptait d'abjurer ⁴. Grâce à ce principe, les enfants nés d'une telle union étaient nécessairement protestants. Ils suivaient la condition de leur père, ce qui n'était pas sans importance pour le droit de bourgeoisie. On observera que la discipline ne faisait pas allusion au mariage d'une femme protestante avec un catho-

¹ La Classe avait demandé une conférence avec le Conseil d'Etat sur le problème des mariages mixtes déjà en 1807 (AC XV, 189). L'arrêt du Conseil d'Etat du 9 janvier 1809, transcrit dans les registres de la Classe (AC XV, 241) ne devait pas être publié, sans doute pour ne pas laisser à entendre à chacun que les mariages mixtes étaient désormais admis.

² Les motifs du refus ne sont pas clairement exposés, mais il est certain que le droit canonique de l'époque autorisait, dans certaines conditions, à refuser le mariage devant l'Eglise (Cf. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1935, t. II, pp. 256 et suiv). — MCE 27 mai 1816.

³ ESMEIN, *op. cit.*, p. 257.

⁴ Sur ce point, l'ancienne discipline est en parfait accord avec la discipline des Eglises réformées de France (Cf. MEJAN, *Discipline de l'Eglise réformée de France*, Paris, 1947, p. 283, art. XX du chapitre XIII du texte de l'ancienne discipline d'Huisseau). — Cf. dans le même sens, *Lois consistoriales de la Ville et République de Berne*, Berne, 1746, p. 17, art. XX, qui déclare déchu des droits de bourgeoisie quiconque épouse une femme catholique romaine.

lique. La chose s'explique aisément : un tel mariage ne pouvait avoir lieu qu'à l'étranger, et avec un étranger, et l'épouse suivant la condition de son conjoint, il n'était pas nécessaire de se préoccuper de la religion des enfants issus de cette union, puisqu'ils ne seraient pas bourgeois de Neuchâtel.

En d'autres termes, le problème était étroitement lié à la question du droit de bourgeoisie et, dans une large mesure aussi, par le souci d'assurer l'unité religieuse de la famille.

Le droit canonique a placé le problème sur un terrain un peu différent. Respectueux de la liberté de la personne humaine, bien qu'hostile aux mariages mixtes, il a voulu supprimer la tentation d'abjurer dans le seul but de pouvoir contracter mariage. Mais s'il n'a pas voulu faire violence aux convictions du conjoint acatholique, qui demeure libre de pratiquer son culte, en revanche, le droit canon ne peut accepter pour les enfants qu'ils soient élevés en dehors d'une Eglise qu'il considère comme détenant la Vérité.

Comme on le voit, le malaise créé à Neuchâtel par les mariages mixtes provient d'une réforme législative, dont on n'a pas mesuré à l'avance tous les effets. Alors que le droit canonique *tolérait* les mariages mixtes, non sans en préciser les conséquences quant aux enfants, l'ancienne discipline *interdisait* le mariage mixte et, partant, le problème de la religion des enfants ne se posait pas. Du jour au lendemain, les mariages mixtes furent, non pas tolérés, mais *permis*, en oubliant d'en préciser les effets, ce qui pouvait aboutir d'ailleurs à un résultat imprévu : si un bourgeois de Neuchâtel épousait une femme catholique dont les enfants étaient élevés dans cette foi, ces enfants catholiques acquéraient le droit de bourgeoisie, ce qui était paradoxal¹.

La Vénérable Classe tenta par tous les moyens d'empêcher l'application des règles canoniques relatives à la religion des enfants issus de mariages mixtes. Elle prétendit même mettre le veto à la création des écoles catholiques, en 1843, tant que le Conseil d'Etat n'aurait pas obtenu du Pape un indult spécial dispensant les époux « bigarrés » habitant Neuchâtel de l'obligation d'élever leurs enfants dans la foi catholique².

Nous venons de parler mariage. Cela nous conduit à dire quelques mots du *divorce*. Cette institution était admise à Neuchâtel. Le divorce était prononcé par le Vénérable Tribunal matrimonial, dans lequel siégeaient de droit deux pasteurs. Cette juridiction devait nécessairement se poser

¹ Il convient de signaler ici, par avance, que lors de l'élaboration du règlement de 1823, le Conseil de Ville avait proclamé qu'en aucun cas il n'admettrait un catholique aux droits de bourgeoisie. Sans doute n'envisageait-il que le cas de la naturalisation, mais il n'avait pas songé à l'hypothèse que nous venons de discuter et que nous n'avons pas rencontrée en fait. D'ailleurs, un enfant catholique, fils d'un bourgeois, aurait-il pu prêter le serment de bourgeoisie avant 1836 ?

² AC XVIII 87, 94, 147.

la question de savoir si elle pouvait se saisir d'une action en divorce intentée par un époux catholique contre son conjoint réformé, ou encore, si le divorce prononcé en faveur d'un époux protestant déployait ses effets, quant au droit de se remarier, à l'égard du conjoint catholique, celui-ci étant d'une confession qui consacre l'indissolubilité du mariage. Le Tribunal devait admettre sa compétence dans ces deux cas, ainsi que les effets du divorce même pour la partie catholique.

Le divorce était le plus fréquemment prononcé en raison de l'inconduite d'un des conjoints. Or, la police des mœurs ressortissait aux *consistoires admonitiifs*, assemblées constituées dans chaque paroisse par les anciens d'Eglise, sous la présidence du pasteur. Ces organismes exerçaient la discipline ecclésiastique. Pouvaient-ils connaître de l'inconduite d'un catholique ? La question ne tarda pas à se poser, et elle suscita une controverse entre les consistoires de La Chaux-de-Fonds et du Locle, l'un soutenant que les catholiques devaient répondre de leur inconduite devant le consistoire, l'autre affirmant que la qualité de catholique était exclusive de la compétence consistoriale. La Classe trancha finalement le problème, le 6 octobre 1846¹, en statuant que *sans doute dans l'exception il est des cas où la catholicité d'un individu ôte de droit et de fait à un consistoire toute action sur lui*. Ce qui revient à dire que les catholiques n'étaient justiciables des consistoires que pour ce qui ne touchait pas aux questions purement religieuses.

Autre question épineuse : les *contributions ecclésiastiques*. Celles-ci n'étaient pas conçues comme de nos jours. Dans plusieurs paroisses, les chefs de famille devaient payer au pasteur l'émine de moisson, c'est-à-dire une redevance en blé. Les catholiques étaient-ils tenus à cette obligation au profit du pasteur de leur lieu de résidence ? C'est ce que contestait un certain George, catholique établi à Rochefort, qui se scandalisait d'être taxé deux fois, et par la communauté catholique de Neuchâtel, et par le pasteur de Rochefort pour un culte auquel il ne participait pas. Consultée, la Classe estima cette protestation mal fondée, opinion que le Conseil d'Etat ne voulut pas partager. La Compagnie des pasteurs renonça à protester, le cas paraissant isolé².

A vrai dire, l'attitude de la Compagnie ne s'explique pas par une hostilité à l'égard des catholiques, ni par une notion très particulière de la justice. La Classe voyait plus loin : si l'on accordait une exemption aux catholiques, c'était une injustice à l'endroit des anabaptistes qui devaient l'émine de moisson, et cela créerait un précédent dangereux qu'exploiteraient les nombreux dissidents. La pension des pasteurs ne diminuerait-elle pas rapidement, si l'on souffrait une exception à la règle ?

Deux ans plus tard, en 1833, le même problème se pose à nouveau. Cette fois, ce sont plusieurs chefs de famille, installés à Fontaines, qui

¹ AC XVIII 240, 259.

² MCE 1^{er} août 1831. — AC XVII, 117.

font la grève de l'impôt. La Classe proteste. Le Conseil d'Etat est embarrassé. Finalement, il décide d'entamer des poursuites contre les récalcitrants, dans l'espoir que cette contrainte suffira à les fléchir, et avec la certitude que s'ils résistaient, il appartiendrait finalement aux Tribunaux — et non pas au Conseil d'Etat — de trancher une question bien délicate ¹.

Nouvel incident trois ans plus tard. Le Conseil d'Etat a enfin trouvé le moyen de résoudre la difficulté, sans encourir les foudres de la Classe. L'argumentation est fort élégante : la perception des émines de moisson sur les catholiques est un problème absolument nouveau, qui n'a jamais été tranché, et qui dès lors doit recevoir une solution. En effet, avant 1814, le problème ne se posait pas, puisque les catholiques ne pouvaient pas s'établir légalement dans la partie protestante du canton. Et après avoir consulté Berlin, on décida d'exempter les catholiques par un rescrit royal ², lequel prévoyait que les pasteurs seraient indemnisés par la caisse de l'Etat pour la perte qu'ils subissaient ainsi. C'était la solution heureuse, et qui ne permettait pas aux dissidents et anabaptistes de se prévaloir du même privilège, puisque la charte ne leur reconnaissait pas d'existence légale.

En reconnaissant que les catholiques avaient le droit d'établissement depuis 1814, s'ensuivait-il qu'ils pourraient obtenir les *droits de bourgeoisie*?

Nous avons dit que la ville avait répondu négativement, car la qualité de bourgeois s'obtenait par un serment qui impliquait la profession de foi réformée ³. Mais bien vite, les catholiques obtenaient une première concession : les protestants qui passaient au catholicisme ne perdaient pas leurs droits de bourgeoisie ⁴. Et c'est, semble-t-il, vers 1838, qu'un catholique est reçu, pour la première fois, à la bourgeoisie du chef-lieu.

Tout cela montre bien que la situation des catholiques s'affermissait, et que les autorités renonçaient peu à peu à la politique xénophobe pratiquée à leur endroit, lors de la création de la communauté catholique, en 1823. Fait caractéristique : lors du jubilé de la Réformation, en 1830, le pasteur de Bellefontaine avait écrit une ode assez déplaisante pour l'Eglise. Les autorités de la ville protestèrent spontanément, et le chancelier d'Etat prit soin de dégager la responsabilité du gouvernement, lorsque la Classe s'avisait d'imprimer cette ode ⁵.

Plus tard, les autorités de la ville prêteront la main pour contraindre les catholiques à s'acquitter de la taxe fixée pour l'entretien de leur culte et, en sous main, elles subventionneront directement le culte catholique ⁶.

¹ AC XVII, 147, 149. — MCE 4 avril 1833.

² T 1 1c, 61. — ACE 3 mai 1837, 13 novembre 1837, 13 juin 1838. — AC XVIII 300, 322, 369, 399.

³ Conférence du 1^{er} avril 1819, T 1, 1c, 15.

⁴ Tribunal souverain, arrêt du 3 mai 1836.

⁵ MCE 19 juillet 1830. — AC XVII 44, 48, 50.

⁶ T 1, 1c, 57.

En 1842, M. Aebischer, auquel on ne conteste plus le titre de « doyen », est admis à présenter les hommages du clergé catholique au gouvernement, à l'occasion de la nouvelle année. La Classe protesta : n'était-ce pas reconnaître au curé de Neuchâtel une position officielle ? Le Roi se chargea de répondre, en soulignant que si le clergé catholique ne constituait pas un « corps de l'Etat », il devait être admis au même titre que l'Académie, la future Université de Neuchâtel¹. N'était-ce pas reconnaître l'Eglise catholique d'une façon bien différente de celle de 1823 ?

Nous aurions pu montrer encore que l'établissement des catholiques a eu une incidence directe sur les réformes apportées à l'état civil, par une intervention plus directe de l'Etat, signe avant-coureur de la laïcisation de l'état civil, consacrée après 1848. Nous croyons avoir montré suffisamment que la résistance manifestée au début du XIX^e siècle à la réception des catholiques dans la ville de Neuchâtel n'était pas dictée seulement par des considérations religieuses, mais bien par les conséquences juridiques qui devaient en découler, et qui devaient entraîner tôt ou tard la laïcisation du droit, que la Vénérable Classe redoutait, instruite qu'elle était de l'exemple français, au lendemain de la Révolution.

¹ AC XVI 536, 540 ; XVIII 15, 31, 39. — MC 14 novembre 1842.

FRANÇOIS CLERC

professeur à l'Université de Neuchâtel

La Chapelle de Matisse à Vence

Pour Jean-Michel

Au delà de Vence, quand on monte du rivage de la mer, parmi les verdure meridionales, s'élève une chapelle de Dominicaines hospitalières. De proportions modestes, elle a été conçue, aménagée, décorée par un peintre qui jusqu'ici ne s'était pas voué à l'art sacré ! Que le touriste-amateur choisisse son heure pour la visiter. Insoucieux de l'horaire, il risquerait fort d'être arrêté devant une clôture impitoyable. S'il a des compagnons d'infortune, il aura la probable et maigre consolation d'entendre d'ineptes propos de gens à la fois curieux et prévenus, car de la chapelle de Vence l'on a déjà beaucoup parlé et parfois sans bienveillance.

Et pourtant quelle invite en cette blanche architecture recouverte de tuiles rondes d'un bleu délicat, quelle grâce mariale en ces tons clairs ! La croix de métal qui la domine, sans insulter à la gravité du symbole, confirme déjà une impression d'élégante discrétion, de douceur.

Puisse le visiteur, s'il est croyant, pénétrer dans la chapelle à une heure où, débarrassée des snobs et des esprits routiniers, elle remplit sa fonction. A l'autel massif obliquement posé, le célébrant fait face à peu près aux fidèles et aux religieuses, celles-ci occupant un renforcement perpendiculaire à la nef occupée par ceux-là. Le prêtre semble ainsi retenir autour de soi les uns et les autres, les associer plus directement à son geste sacerdotal.

Après une seconde de surprise causée par une disposition insolite, sachant où il est, et à quelle fin, sans plus regarder, le visiteur respirera l'air pur du lieu, éprouvera sans réfléchir, sa convenance.

L'office terminé, il lui est loisible de promener son regard, d'interroger, de détailler, de s'étonner...

Un peintre, scandale pour les membres de la confrérie, renonce à la peinture, ou presque. Matisse confie aux vitraux (bleu, jaune, vert) dont l'un surtout est remarquable, le soin de colorer les céramiques blanches où d'un trait noir sont représentés — sans visage — saint Dominique, la Vierge et l'Enfant. Sur la paroi du fond, en un espace réduit, se déroule un Chemin de Croix ; le Voile de Véronique montre une Sainte Face assurément peu traditionnelle...

Matisse a écrit que cette chapelle était pour lui « l'aboutissement de toute une vie de travail et la floraison d'un effort énorme, sincère et difficile ». Il faut l'en croire. De l'effort l'on ne doutera pas après avoir examiné les études disposées heureusement dans un couloir latéral de la chapelle. Mais devant le résultat nous avouons notre perplexité. Fallait-il que cet effort aboutît à une telle simplification, à un dépouillement qui ressemble à une cruauté ? Nous serons dociles aux justifications que, du point de vue strictement plastique, des observateurs attentifs et compétents voudront bien apporter. Peut-être, outre l'élégance de la ligne (évidente dans le saint Dominique surtout) découvriront-ils au profane, jusque dans le Chemin de Croix de subtils équilibres ? Force nous est pour l'instant de voir dans le schématisme idéographique de celui-ci une imperfection — ou une fausse solution. Pour résoudre le problème de l'art et de la piété — car c'est bien un vrai problème — l'on dirait que Matisse est tenté... de le supprimer... en supprimant l'un des termes, et chose extraordinaire, ce n'est pas celui qu'on suppose.

Il faut, décidément, pour mieux comprendre, ne pas séparer l'effort de son objet, l'objet de sa destination particulière. Le petit édifice n'est pas une église paroissiale, il est moins encore lieu de rendez-vous pour esthètes. Il est maison de prière, où la spiritualité de moniales demande à n'être pas gênée ou distraite — non à être puissamment aidée ni surtout abusée ; tout au plus doucement amorcée. Cette spiritualité n'apparaît pas en pauvre suivante et servante. Maîtresse souveraine, des formes lui sont humblement proposées, dont, à la rigueur, elle saurait se passer, qu'elle emploie cependant avec déférence, en les achevant en dignité — au gré de ses inspirations.

Envisagé sous cet angle, Vence nous paraît constituer un témoignage de poids, de portée considérable. Un prince de la couleur, au soir de sa vie, reconnaît les limites de son art et pour bien marquer

sa subordination, il le plie à des exercices sévères, à une abstinence héroïque. De ce témoignage il convient de retenir l'essentiel, l'esprit. Il serait absurde, singulièrement dangereux, de le convertir en impératif ou en règle générale. Il n'y a pas *un* style d'église mais des convenances à respecter qui, elles-mêmes, partiellement, varient avec les temps et les lieux.

Il y a aussi le tempérament de l'artiste qu'il ne faut pas inutilement froisser, le mouvement naturel de son talent qu'il est en droit de suivre, et sa vocation humaine à laquelle il a le devoir de répondre. Il arrive que son mouvement soit absolument imprévisible, que l'appel confusément ou clairement perçu, l'entraîne au delà de son art.

F. B.

La troisième parole de Jésus en Croix

Ecce mater tua

*Dicit matri suae : Mulier,
ecce filius tuus. Deinde dicit
discipulo : Ecce mater tua.*

Jean, XIX, 26-27.

La troisième des paroles de Jésus en croix n'est pas non plus pour crier sa souffrance. Elle ne revient pas à lui. Elle va, comme les deux premières, au monde qu'il veut sauver. Le pardon imploré pour des hommes qui, en le crucifiant, « ne savent ce qu'ils font », ce pardon capable de sanctifier en un instant ceux qui, comme le voleur repentant, l'appelleraient avec désir, Jésus, nous voyant nous-mêmes si peu soucieux de le mendier et tout ensevelis dans la froide inattention de nos cœurs, veut du moins que sa Mère l'implore pour nous. En lui confiant saint Jean, c'est nous tous en même temps qu'il va lui donner pour enfants, et dont elle va devenir désormais devant lui la Mère responsable. Cela signifie qu'il lui promet, si nous n'y mettons pas obstacle, d'exaucer aussi merveilleusement que naguère à Cana de Galilée, la prière qu'elle lui fait pour nous.

* * *

C'est saint Jean qui nous rapporte la troisième parole. Voyons-en d'abord le contexte.

« Pilate fit un écriteau et le mit sur la croix. Il portait : *Jésus le Nazaréen, le Roi des Juifs*. Cet écriteau, plusieurs des Juifs le lurent, parce que le lieu où Jésus était crucifié se trouvait proche de la ville : et l'inscription était en hébreu, en latin, en grec. Les grands-prêtres dirent donc à Pilate : — N'écris pas : *Le roi des Juifs* ; mais : *Celui-ci a dit : Je*

suis le roi des Juifs! Pilate répondit : — Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit. ¹ »

Il y a ici un drame. De part et d'autre, du côté de Pilate et du côté des grands-prêtres, on feint de croire que Jésus se donne comme prince temporel : « Pilate leur dit : — Crucifierai-je votre roi ? Les grands-prêtres répondirent : — Nous n'avons de roi que César ! ² » Jésus mourra donc pour avoir tenté d'usurper le pouvoir politique. Voilà le mensonge juridique. Ni les grands-prêtres ni Pilate n'en sont dupes. Pour les grands-prêtres, ce qu'ils ne peuvent pas souffrir, ils le disent eux-mêmes, c'est que Jésus se donne pour le Messie, Fils de Dieu, en qui se réalise toute la grande prophétie d'Israël : « Nous avons une loi, et selon la loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu ³. » Et pour Pilate, il a entendu de quel étrange royaume Jésus se disait roi : « — Mon royaume n'est pas d'ici-bas. Pilate lui dit : — Tu es donc roi ? Jésus répondit : — Tu le dis, je suis roi. Et voici pourquoi je suis né et pourquoi je suis venu dans le monde : c'est afin de rendre témoignage à la vérité... ⁴ » Pilate devine dès lors quelque chose des profondeurs du mystère de Jésus. Il en est troublé. Lorsqu'il entend les grands-prêtres dire que Jésus doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu, sa crainte augmente soudain : « Il rentra dans le prétoire et dit à Jésus : — D'où es-tu ? Mais Jésus ne lui donna point de réponse ⁵. » Saint Matthieu ajoute ici : « Pendant qu'il siégeait au tribunal, sa femme lui envoya dire : — Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste ! Car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui en songe à cause de lui ⁶. » Pilate cède néanmoins à la pression des grands-prêtres. C'est là, éternellement, son péché. Mais quand il écrit sur la croix : *Le roi des Juifs*, ce n'est pas dans sa pensée une ironie. C'est bien plutôt une revanche de sa conscience secrète contre le crime qu'on s'arrange à lui faire commettre. Il pressent maintenant, il a presque la certitude que ce Jésus trahi par les grands-prêtres de sa nation, conspué par la foule, et qu'on l'oblige à crucifier, est le vrai Roi Messie des Juifs. Alors, quand les grands-prêtres viennent se plaindre qu'il ait écrit : *Le roi des Juifs*,

¹ Jean, XIX, 19-22.

² Jean, XIX, 15.

³ Jean, XIX, 7.

⁴ Jean, XVIII, 36-37.

⁵ Jean, XIX, 8-9.

⁶ Mat., XXVII, 19.

au lieu d'écrire : *Celui-ci a dit : Je suis le roi des Juifs*, il répond courroucé : *Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit*.

L'Évangéliste continue : « Les soldats donc, lorsqu'ils eurent crucifié Jésus, prirent ses vêtements et en firent quatre parts, une part pour chaque soldat. Ils prirent aussi la tunique : elle était sans couture, d'un seul tissu depuis le haut. Ils se dirent donc les uns aux autres : — Ne la déchirons pas, mais tirons au sort à qui elle sera. Afin que l'Écriture fût accomplie : Ils se sont partagé mes vêtements, et ils ont tiré ma robe au sort. Voilà donc ce que firent les soldats ¹. »

Il y a toujours un peu de l'âme d'un disparu dans ses vêtements : en les partageant, c'est elle qu'on déchire. La belle robe sans couture, qu'ils tirent au sort, avait été tissée avec amour, sans doute par une des femmes qui sont proches de la croix, peut-être par la Vierge. Toutes ces pauvres choses, qui avaient servi à son Enfant, la Vierge les voit désormais profanées.

C'est alors qu'est prononcée la troisième parole : « Or, près de la croix de Jésus se tenaient sa Mère ; et la sœur de sa Mère ; Marie de Clopas ; et Marie de Magdala. Jésus donc voyant sa Mère, et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa Mère : — *Femme, voici ton fils*. Ensuite, il dit au disciple : — *Voici ta Mère*. Et depuis cette heure-là, le disciple la reçut dans son intimité ². »

* * *

Il semble qu'il faille ponctuer comme nous l'avons fait : « ... sa Mère — et la sœur de sa Mère — Marie de Clopas — et Marie de Magdala. » Et non : « ... sa Mère — et la sœur de sa Mère, Marie de Clopas — et Marie de Magdala. » Cela fait quatre noms.

Un peu plus tard, au moment de la mort de Jésus, il y a, près de la croix, selon saint Marc, qui ne nomme pas la Mère de Jésus, plusieurs femmes, parmi lesquelles trois sont citées : « Marie de Magdala ; Marie de Jacques le Mineur et de José ; et Salomé ³. »

Celle que saint Jean a désignée comme la sœur de la Mère de Jésus, qui semble être la femme de Zébédée, et la mère de Jacques le Majeur ⁴

¹ Jean, XIX, 23-24.

² Jean, XIX, 25-27.

³ Marc, xv, 40.

⁴ C'est lui qui, avec Pierre et Jean, accompagne le Sauveur lors de la

et de Jean lui-même, le disciple que Jésus aimait, pourrait être Salomé que nomme saint Marc. Et celle que saint Jean a appelée ensuite Marie, [femme] de Clopas, pourrait être celle que saint Marc appelle Marie [mère] de Jacques le Mineur¹ et de Josué. Ces identifications sont possibles ou même vraisemblables aux yeux des exégètes, sans pourtant s'imposer.

La présence des saintes femmes près de la croix ne doit pas étonner : « Aucune loi n'empêchait les parents de s'approcher des suppliciés ; les soldats gardaient les croix contre un coup de main ou pour empêcher trop de tumulte ; ils n'écartaient ni les curieux, ni les ennemis, ni même les personnes amies². »

* * *

Les adversaires de Jésus ont triomphé. Les foules qui l'avaient naguère acclamé se sont maintenant détachées de lui. Ses disciples ont fui. Il reste près de la croix quatre soldats qui se distribuent ses habits, et quelques cœurs amis : la Vierge et saint Jean, des parents, cette Marie de Magdala de laquelle, selon saint Luc, « étaient sortis sept démons³ ». Elle semble bien être la pécheresse que le même évangéliste, un peu avant, nous montrait chez Simon le Pharisien, mouillant de ses larmes, essuyant de ses cheveux et oignant de parfum les pieds du Sauveur⁴. Toutefois, ce n'est pas elle, à cette heure, qu'exhorte Jésus, ni le groupe des « filles de Jérusalem », des saintes qui se tiennent sur le versant de l'Ancien Testament. C'est sa Mère qu'il voit et « le disciple qu'il aimait ». Au moment où les choses le quittent, où son Eglise commençante semble se dissiper sous l'orage, voici qu'en la personne du disciple idéal, il l'unit pour toujours à sa Mère, par la puissance d'une double et mystérieuse parole : — *Voici ton fils.* — *Voici ta Mère.*

* * *

résurrection de la fille de Jaïre, de la Transfiguration, de l'Agonie. Hérode le fit « mourir par l'épée » (*Actes*, XII, 2). C'est le premier apôtre martyr. On le fête le 25 juillet. L'Eglise d'Espagne en a fait son patron.

¹ C'est l'auteur de l'Epître et le premier évêque de Jérusalem. On le fête le 1^{er} mai.

² M.-J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 567.

³ Luc, VIII, 2.

⁴ Luc, VII, 36-50.

Près de la croix de Jésus se tenaient debout sa Mère et quelques femmes.

Il y avait eu un temps, un temps trop long, où Jésus avait tenu volontairement sa Mère à l'écart des vicissitudes de sa vie publique. Au début, elle avait pensé qu'il permettrait qu'elle soit toujours proche de lui, qu'elle lui soit associée pour les joies et pour les douleurs, pour la vie et pour la mort. Après se l'être attachée ineffablement par les liens de l'Incarnation, voici qu'il avait commencé de s'arracher d'elle, afin de s'occuper sans elle de la tâche de son Père, et de la laisser désolée : « Pourquoi me cherchiez-vous ? » lui dit-il au temple de Jérusalem. « Ne saviez-vous pas que c'est aux choses de mon Père que je dois être ? » Et l'Évangile ajoute : « Ils ne comprirent pas la parole qu'il leur avait dite ¹. »

Plus tard, dans la maison, quand il est avec la foule et qu'on lui dit : « Voici, dehors, ta Mère et tes frères qui te cherchent », il semble impassible et il demande : « Qui sont ma mère et mes frères ? » Et regardant ceux qui sont assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. » Il ajoute : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ². » Qu'il faille faire la volonté de Dieu pour être Mère de Jésus, elle le sait, depuis l'Incarnation, mieux que personne au monde. Mais ce qu'elle ne cesse d'apprendre, ce qu'il faudra qu'elle apprenne encore pendant trois ans, c'est que la volonté de Dieu est une volonté séparante, qui disjoint la Mère du Fils, comme elle disjointra à l'agonie et sur la croix le Fils du Père, et qui provoque, ici et là, des pourquoi déchirants ; le pourquoi de la Mère à son Fils : « Enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois ton père et moi, dans l'angoisse, nous te cherchons ³ » ; le pourquoi du Fils à son Père : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ⁴ »

Tel est le mystère de la dialectique séparante et déchirante de l'Incarnation, à laquelle le Père soumet son Fils, à laquelle Jésus soumet sa Mère.

Maintenant que la mort est proche, que sa Mère ne peut plus rien faire extérieurement pour lui, Jésus ne lui défend pas, il lui permet d'être présente. C'est l'heure où il est plus que jamais, d'une manière suprême, aux choses de son Père. Elle est alors toute proche de lui. *Près de la croix*

¹ Luc, II, 49-50.

² Marc, III, 32-35.

³ Luc, II, 48.

⁴ Marc, XV, 34.

de Jésus, dit l'Evangile, se tenaient debout quelques femmes. Sa Mère est la première nommée.

* * *

Cette présence, pour tous deux, est à la fois indiciblement, inextricablement douceur et douleur. Pour elle, plutôt que d'en être écartée, elle veut voir jusqu'au bout le supplice de son Fils,

*Attendrissant le sacrifice
Par sa vaste compassion,*

mais cette vue lui déchire davantage le cœur. Pour lui, de savoir sa souffrance rédemptrice, à ce moment-là, comprise et ressentie par sa Mère, plus intensément qu'elle ne le sera jamais par aucune créature au cours des âges, c'est un baume, mais ensemble une nouvelle torture. Celui qui aime, quand il découvre l'écho de sa propre souffrance dans un être aimé, sent se déchirer de nouvelles régions de son cœur.

Près de la croix, les femmes *se tenaient debout*. A quoi songeront les artistes qui, dès le Quattrocento, représenteront la Vierge défaillante au pied de la croix ? ¹ *Stabant autem juxta crucem Jesu...* Ce n'est pas une créature évanouie que Jésus voit de la croix. C'est sa Mère, brisée sans doute d'une manière inénarrable, mais prête à porter, unie à lui, tout le poids de co-souffrance qui lui est réservé :

*Stabat Mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa
Dum pendebat Filius.*

La parole, sans doute pleine d'amour qu'il lui adresse, a pour effet, non pas de relever ses forces chancelantes, mais de l'introduire, à cet instant solennel, au cœur même du drame de la rédemption du monde.

* * *

Il faut dire ici un mot de l'ampleur avec laquelle la rédemption du Christ retentit dans tout son corps, qui est l'Eglise.

« Unique est Dieu, dit saint Paul, unique aussi le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon

¹ Voir *La Vierge « défaillante »*, dans *Notre-Dame des Sept Douleurs*, Paris, 1934, p. 57.

pour tous¹. » Jésus, vrai Dieu et vrai Homme, est le seul rédempteur du monde. « Par une seule oblation », celle de sa mort en croix, « il amène à la perfection pour toujours ceux qui sont sanctifiés² ». L'offense infinie que le péché fait à l'Amour divin, qui a un droit infini à être aimé, Jésus seul peut la contre-balancer, en notre nom à tous, par le prix, plus infini encore, de sa souffrance et de sa vie.

Mais si le Christ choisit de souffrir et de mourir pour le salut du monde, il est clair que la vocation de tous ceux qui, dans la suite du temps, lui seront unis par l'amour, qui seront ses membres et formeront son corps, sera de choisir, chacun à son rang et pour sa part, de souffrir et de mourir avec lui, pour la même cause du salut du monde. Quand un membre du Christ se dérobe, il manque quelque chose, non seulement à ce membre, mais encore à la passion rédemptrice du Christ, qui demande à se prolonger en compassion corédemptrice dans tous les membres du Christ ; c'est le sens du mot mystérieux de saint Paul aux Colossiens : « Maintenant, je me réjouis dans mes souffrances pour vous, et j'accomplis ce qui manque aux tribulations du Christ dans ma chair pour son corps, qui est l'Eglise³. » Si le Christ-Dieu, qui est la tête, est rédempteur, la vocation de toute l'Eglise, qui est le corps, sera d'être avec lui, en lui, par lui, corédemptrice. A la manière dont Monique portait le poids du salut d'Augustin, mais en second, car le Christ en croix portait Monique portant Augustin ; ainsi l'Eglise porte, mais en second, le poids du salut du monde, et le Christ en croix porte l'Eglise portant le monde. Tout le poids de la corédemption du monde par les membres du Christ retombe sur l'unique rédemption du monde par le Christ-Dieu.

Mais, dans l'Eglise, la Vierge seule est l'Eglise plus que toute l'Eglise elle-même. Elle est l'Eglise au temps de la présence du Christ, de l'Incarnation à Pentecôte. C'est le sens de la mystérieuse vision de l'Apocalypse⁴. Elle est l'Eglise au moment unique où l'Eglise, au lieu de mettre au monde des enfants de Dieu par adoption, met au monde le Fils de Dieu par nature. En elle, toute la grâce collective de l'Eglise est condensée : la grâce du temps de l'Incarnation, et la grâce du temps de la Rédemption. Dans le récit de l'Annonciation, saint Luc nous montre

¹ I Tim., II, 5-6.

² Hébr., x, 14.

³ Col., I, 24.

⁴ Apoc., XII.

toute la grâce de la nouvelle Eglise, en source dans la Vierge, digne Mère d'un Dieu qui va naître pour sauver le monde : elle comprend le message de l'Ange, elle consent librement à ce que Dieu lui propose, elle s'accorde à cette sublime mission. Dans le récit de la Passion, saint Jean nous montre toute la prière corédemptrice de la nouvelle Eglise, en source dans la prière corédemptrice de la Vierge, digne Mère d'un Dieu qui va mourir pour sauver le monde : elle comprend ce qui se passe, elle consent à ce à quoi son Fils consent, elle tient son rôle dans ce drame unique.

* * *

Saint Jean nous a rapporté deux paroles solennelles de Jésus à sa Mère : la première à Cana de Galilée, quand il commence sa vie publique ; la seconde à la croix, quand il l'achève. Leur parenté est trop profonde, l'intention de l'Evangéliste de les rapprocher trop évidente, pour qu'on puisse les expliquer séparément. Elles ne se comprennent qu'ensemble.

La signification du drame mystérieux de Cana déborde l'écorce de la lettre et déconcerte les exégèses immédiates. Une chose du moins est nette : pour nous, à lire ce récit, Jésus semble se distancer de sa Mère et la rebuter ; pour elle, au contraire, à entendre son Fils, elle comprend aussitôt qu'elle est exaucée. Comment résoudre la difficulté ? Reprenons le texte pour entrer, par delà les mots, dans une lumière plus haute, qui nous ouvrira, en même temps, le sens de la troisième des paroles de Jésus en croix.

Il se fit des noces à Cana en Galilée, et la Mère de Jésus était là. « Or, le vin venant à manquer, la Mère de Jésus lui dit : — Ils n'ont plus de vin. Et Jésus lui dit : — *Qu'est-ce, à moi et à toi, Femme ? Mon heure n'est pas encore venue.* Sa Mère dit aux serviteurs : — Ce qu'il vous dira, faites-le...¹ »

Femme est un mot solennel. Il marque une distance. Laquelle ? Au temps de sa vie cachée, Jésus se comportait en Fils de l'homme, il se préoccupait des choses terrestres, il était soumis à ses parents², il avait souci de voiler sa divinité sous son humanité. Maintenant va commencer sa vie publique, il va se comporter en Fils de Dieu, se préoccuper des choses de son Père, entreprendre de manifester sa divinité sous son

¹ Jean, II, 3-5.

² Luc, II, 51.

humanité. Une coupure va se faire entre les deux régimes de vie : celui de la vie cachée, où il abandonnait à ses parents les initiatives ; et celui de la vie publique, où il va les prendre, comme il avait fait une fois déjà passagèrement dans son enfance, quand il leur avait dit : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que c'est aux choses de mon Père qu'il me faut être ? ¹ » De nouveau, le cœur de sa Mère va se déchirer.

« La Mère de Jésus lui dit : — Ils n'ont plus de vin. Et Jésus lui dit : — Femme, *qu'est-ce à moi et à toi ?* » On peut traduire : — *Qu'y a-t-il entre moi et toi ?* ² Désormais, il y aura rupture entre moi et toi, entre mon attitude comme Fils de l'homme, où vous preniez les initiatives, et mon attitude comme Fils de Dieu, où je les prendrai ; entre ma vie cachée qui finit, et ma vie publique qui commence. On peut traduire aussi, plus littéralement : — *Qu'est-ce, pour moi et pour toi ?* Tu me dis : — Ils n'ont plus de vin. Mais, ô femme, ces choses du plan des inquiétudes terrestres, si douloureuse que puisse être leur morsure, qu'important-elles, désormais, pour moi et pour toi ? Il va falloir que je passe au plan des choses de mon Père. Et toi aussi, il te va falloir vivre sur ce plan, à l'écart et désolée. Tu me proposes, auparavant, de venir au secours d'une détresse momentanée, et de descendre sur le plan des nécessités de la vie quotidienne. Comment te résister ? Je ne puis, tu le sais, te refuser aucune demande. Je vais te l'accorder. Mais au prix d'un bouleversement que tu ne pouvais soupçonner : car si je fais un miracle, ma vie publique va commencer, et c'est tout l'univers spirituel de la rédemption du monde qui va s'ébranler.

A regarder aux circonstances et à l'enchaînement normal des événements, *mon heure n'est pas encore venue*, mon heure de faire un miracle, d'intervenir en Dieu sur le plan des choses humaines, de commencer une existence qui, sans nul doute, nous séparera extérieurement l'un de l'autre, excitera contre moi la haine, et me conduira par un déroulement fatal jusqu'à la croix. Néanmoins, à cause de ta demande de maintenant, prévue certes de toute éternité, voici que cette heure est anticipée. Je vais t'exaucer. Le miracle va venir. Il manifestera ma toute-puissance. Il ouvrira ma vie publique. Elle nous séparera l'un de l'autre. Elle irritera

¹ Luc, II, 49.

² D'une manière plus tranchante encore : — *Qu'y a-t-il de commun entre moi et toi ?* C'est le sens préféré par F. M. Braun, O. P., *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, Revue Thomiste, 1950, p. 448.

mes ennemis. Elle avancera ma dernière heure, celle de ma mort en croix. *Cette heure n'est pas encore venue.* Quand elle viendra, notre séparation extérieure cessera pour un moment. Tu seras là, de nouveau, pour la fin de ma vie publique, comme tu es là à son aurore ; tu seras là au temps de ma croix sanglante, comme tu es là pour mon premier miracle. Comme aujourd'hui, il y aura dans ton cœur une prière muette, profonde : non plus pour me demander de condescendre aux soucis des hommes et de secourir une détresse passagère. Ta prière, pareille en cela à la mienne, sera tout entière donnée aux choses de mon Père, tout entière anxieuse de l'infinie détresse spirituelle du monde, du salut surnaturel de tous les hommes, ceux du passé, ceux du présent, ceux de l'avenir. Tu me supplieras d'unir ta supplication à la mienne, tes larmes aux miennes¹, ta compassion à ma passion, ton intercession corédemptrice finie mais vaste comme le monde, à mon intercession rédemptrice rigoureusement infinie, par laquelle, étant vrai Dieu et vrai homme, je suis l'unique médiateur entre Dieu et les hommes qui se donne lui-même en rançon pour tous². Alors, mon heure de t'écouter sera venue. Comme aujourd'hui, je t'exaucerai. Du haut de la croix, une parole descendra à la rencontre de ton plus intime désir. Tous ceux que j'enfanterai à l'amour par l'intercession rédemptrice infinie de ma passion sanglante, je te donnerai, en ce moment, à toi la première des rachetées, en reconnaissance de ce que tu m'as enfanté quand j'ai voulu venir sauver le monde, de les enfanter avec moi par l'intercession corédemptrice, certes finie, mais pourtant universelle, de ta compassion. En la personne du disciple bien-aimé, je te les donnerai pour enfants : ceux du passé, par une anticipation, prévue depuis toujours, de ta prière ; ceux de l'avenir, par une conséquence de cette irrésistible prière. Et eux, c'est mon désir, te recevront pour mère. Tous ceux qui, dans le cours des âges, auront ouvert leur cœur à l'amour céleste, même quand, par une erreur pour eux invincible, ils ne nous auraient connus ni toi ni moi, c'est par nous, par moi comme Dieu rédempteur, par toi comme première créature corédemptrice, qu'ils auront obtenu les eaux salutaires de la grâce, et ils comprendront le secret de ces dispensations dans l'éternelle révélation de la patrie. C'est pour signifier l'exaucement de ton désir, et le beau mystère de ta médiation corédemptrice suprême, que du haut de la croix je te confierai solennelle-

¹ Hébr., v, 7.

² I Tim., II, 5-6.

ment le disciple fidèle en te disant : — *Voici ton fils*. Et à lui : — *Voici ta mère*. Et il te recevra dans son intimité.

* * *

Dans les lignes qui précèdent sont réunies deux manières d'entendre la parole : *Mon heure n'est pas encore venue*.

« Jésus parlera souvent de *son heure* à propos de la Passion. Ici, à Cana, il s'agit de l'heure où il doit se manifester publiquement au monde par ses œuvres, mais le sens n'est pas très différent, car tout s'enchaîne dans la vie de Jésus. Dès l'instant où il inaugure sa vie publique se noue le drame qui aboutira au Calvaire¹. »

Ainsi, immédiatement, deux interprétations sont possibles, suivant le sens qu'on donne au mot heure dans la réponse de Jésus à la Vierge. Voici la première : — Je devrais refuser ta demande. Car mon heure *de me manifester* n'est pas encore venue. Néanmoins, à cause de ta prière, je l'avance. Et voici la seconde interprétation : — Je devrais refuser ta demande. Car mon heure *de mourir* n'est pas encore venue. Alors, en effet, en reconnaissance de tout ce que tu auras été pour moi, je t'exaucerai de moi-même spontanément.

La première interprétation est nécessaire pour éclairer le miracle de Cana ; la seconde annonce et éclaire prophétiquement la parole du Christ en croix. Les deux s'unissent et se complètent dans la pensée de l'Évangéliste.

* * *

Saint Augustin et saint Thomas, dans leurs commentaires de saint Jean, ont compris que les deux paroles de Jésus, celle de Cana et celle du Calvaire, ne peuvent être séparées.

Ils ont pensé que Jésus est dur pour sa Mère à Cana, non sans doute qu'elle ait failli en quelque manière, mais pour marquer que c'est en Fils de Dieu qu'il va intervenir, faire le miracle, inaugurer sa vie publique. Et qu'il sera tendre pour elle, quand son heure dernière sera venue, reconnaissant qu'il tient d'elle l'humanité dans laquelle il meurt, et la confiant au disciple bien-aimé.

¹ Max Overney, *Évangile selon saint Jean*, Fribourg, 1946, p. 17.

Si juste que soit cette opposition, elle est partielle et secondaire¹. Il est vrai que Jésus agit en Dieu à Cana ; mais c'est pour exaucer sa Mère et faire déborder en elle un flot immense de douceur : « Rien n'a été dit de si grand, rien ne sera jamais dit de si grand sur la puissance d'intercession de la Vierge, que le récit évangélique du miracle de Cana. C'est l'heure de la puissance de Marie². »

Rien, sinon la troisième parole du Christ en croix. Il est vrai qu'il souffre en homme, dans cette humanité qu'elle lui avait donnée et qu'elle avait formée au cours des ans ; mais c'est en Dieu que, cette fois encore, il l'exauce, qu'il associe sa supplication finie à sa propre supplication infinie, qu'il prononce les paroles solennelles, efficaces de ce qu'elles signifient, en vertu desquelles il la constitue Mère, par le martyre de sa compassion corédemptrice, de tous ceux qu'il enfante sur la croix par le sang de sa passion rédemptrice : *Femme, voici ton fils*. Et au disciple : — *Voici ta mère*.

O Vierge, souvenez-vous que c'est votre Fils en croix qui vous a dit, pensant à moi, qui jamais n'aurais osé, ici-bas, rencontrer le regard de vos yeux : — *Voici ton fils* !

O mon frère, qui que tu sois, quelque souillure que recèle ton cœur, n'oublie jamais le dernier mot pour toi de ton Sauveur, qui, te regardant de sa croix, t'a dit : — *Voici ta mère*.

* * *

¹ Le grand texte de saint Augustin sur la médiation de Marie se lit ailleurs, dans le *De sancta virginitate*, chap. VI, n° 6. Le saint docteur vient de citer les mots de Jésus, Mat., XII, 48-50 : « *Qui est ma mère, et qui sont mes frères ?* Et étendant la main sur ses disciples, il dit : — *Voici ma mère et voici mes frères. Celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère.* » Voici son commentaire :

« La mère du Christ, c'est toute l'Eglise ; en effet, par la grâce de Dieu, elle lui enfante des membres, c'est-à-dire des fidèles.

« La mère du Christ, c'est encore toute âme pieuse, à l'égard de ceux que, faisant la volonté du Père, elle enfante par la surabondance de sa charité, jusqu'à former en eux le Christ.

« Marie donc, qui fait la volonté de Dieu, est corporellement mère du Christ, et spirituellement sœur et mère du Christ. Elle seule est mère et vierge, non seulement spirituellement, mais encore corporellement. Spirituellement, ce n'est pas de notre Chef, le Sauveur, qu'elle est mère : elle est plutôt sa fille, car tous ceux qui croient en lui, — et elle en est — sont appelés les fils de l'Epoux. Mais *c'est de ses membres, c'est-à-dire de nous autres, qu'elle est mère ; car elle a coopéré par sa charité à faire naître dans l'Eglise les fidèles, qui sont membres de ce Chef.* »

Sur la signification de ce texte, voir *L'Eglise du verbe incarné*, t. II, p. 414.

² *Notre-Dame des Sept Douleurs*, Paris, 1934, p. 33.

La croix du Christ domine tout le déroulement du temps. Ses deux bras sont levés sur le passé et sur l'avenir. L'histoire du monde se divise en deux périodes : avant le Christ, dans l'ombre de sa croix ; après le Christ, dans la lumière de sa croix.

Dans la pensée des artistes du moyen âge, saint Jean représente le passé, la Vierge l'avenir. Il est à la gauche du Christ, et la Vierge à sa droite, du côté où s'ouvre la blessure de son cœur et où il penche son visage. Parfois on mettait, à la gauche, la lune ; et, à la droite, le soleil. Ou, à la gauche, la Synagogue, avec son sceptre brisé et un voile sur les yeux ; et à la droite l'Eglise, avec un calice et les Evangiles. Saint Jean signifiait la Synagogue ; car, au matin de Pâques, il s'efface devant saint Pierre, qui entre au tombeau : comme la Synagogue, dit saint Grégoire le Grand doit s'effacer devant l'Eglise¹. Au vrai, c'est le Baptiste qu'il faudrait mettre à la gauche du Christ pour figurer le passé, comme dans la grande crucifixion de Grunewald ; la place de l'Evangéliste serait à droite, près de la Vierge, non pas défaillante, mais debout.

La croix du Christ domine le déroulement du temps, elle sauve tous les hommes, ceux qui ont vécu dans le passé, et ceux qui vivront dans l'avenir : « Quand je serai élevé de terre, avait dit le Sauveur, je les tirerai tous à moi². » En elle s'accomplit le mystère de la passion rédemptrice du Christ, qui est la tête.

Ce que la Vierge et le disciple bien-aimé figurent avant tout, au pied de la croix, c'est le mystère de la compassion corédemptrice de l'Eglise, qui est le corps. Ils sont un avec le Christ, entraînés avec lui dans son drame, enveloppés par l'immense supplication divino-humaine, théandrique, qui monte de la croix vers le ciel, et par l'immense exaucement qui, du ciel, descend sur la croix pour le monde : car, dit l'Ecriture, le Christ « a été exaucé à cause de sa révérence³ ». Et ils sont un tous deux, unis inséparablement par la parole du Christ qui fait, désormais, de la Mère de Dieu au pied de la croix, la mère de tout disciple du Christ ; et de tout disciple du Christ, l'enfant de la Mère du Dieu rédempteur : — *Voici ton fils. — Voici ta mère.*

Unie au Christ rédempteur, toute l'Eglise est corédemptrice. « A partir d'un Seul et par un Seul, disait Clément d'Alexandrie, nous sommes sauvés

¹ Emile Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, pp. 231-232.

² Jean, XII, 32.

³ Hébr., V, 7.

et sauveurs », comme le fer qui attire dans la mesure où il est lui-même attiré par l'aimant¹. Mais il est donné par Jésus à la Vierge, à cause de sa supplication au pied de la croix, d'être première corédemptrice, corédemptrice de tous les corédempteurs.

Les textes des papes récents, de Léon XIII à Pie XII, qui s'expriment sur la médiation corédemptrice universelle de la Vierge, sont tous centrés sur le passage mystérieux de l'Evangile qui nous montre, au pied de la croix de Jésus, sa Mère et le disciple bien-aimé.

* * *

Les paroles de Jésus opèrent ce qu'elles signifient.

A Naïm, il touche la civière sur laquelle on emporte le mort : « — *Jeune homme, je te le dis, lève-toi*. Et le mort se mit sur son séant et commença de parler². » Dans la maison de Jaïre, il prend la main de la petite morte : « — *Enfant, je te le dis, lève-toi*. Et aussitôt la fillette se leva et se mit à marcher, car elle avait douze ans³. » A Béthanie, ayant prié son Père, il crie d'une voix forte : « — *Lazare, viens dehors!* Et le mort sortit, lié de bandelettes aux pieds et aux mains ; et son visage était enveloppé d'un suaire. Jésus leur dit : — *Déliez-le et laissez-le aller*⁴. »

La parole de Jésus en croix vient au-devant du désir de sa Mère, de l'ardent désir qu'elle a de donner, elle aussi, sa vie avec son Fils, pour le salut du monde. Mais, en accueillant ce désir, le Sauveur, avant de l'exaucer, le creuse jusqu'aux limites du possible. Il avait donné au pauvre brigand, en un instant, le pardon et la promesse de la béatitude ; en disant à sa Mère : — *Femme, voici ton fils*, il empêche que sa douleur ne se close sur la plus déchirante des tragédies privées, il ouvre ses entrailles maternelles sur l'universelle détresse de l'humanité, il lui donne, autant que cela peut être possible à la plus sainte des créatures, d'enfanter avec lui et après lui, par sa supplication, chacun de ceux, qu'il peut seul, étant Dieu, laver de leurs péchés dans le sang de sa croix.

La parole de Jésus en croix descend au-devant aussi du désir du disciple bien-aimé. Et elle va, cette fois encore, creuser ce désir avant de

¹ *Stromates*, livre VII, chap. II ; P. G., t. IX, col. 413. Cité par Pie XII, Encyclique *Mystici corporis*, A. A. S., 1943, p. 241.

² Luc, VII, 14-15.

³ Marc, V, 41-42.

⁴ Jean, XI, 43-44.

l'exaucer. Un bonheur, une douceur, qu'il n'aurait jamais imaginé d'espérer, lui seront donnés. Il sera tellement rapproché de son Dieu qu'il devra désormais regarder comme sa mère, la Mère même de son Dieu. C'est pour que son cœur ne soit pas pris de vertige à la pensée d'une dignité si inouïe, que les mots du Sauveur : — *Voici ta mère*, viennent inaugurer et fonder dans son cœur un amour, inconnu de tous les âges antérieurs, mais destiné à passer dès lors jusque dans le cœur des plus pauvres disciples, et par lequel ils deviennent tellement les frères du Sauveur que sa Mère devient leur mère.

Il me faut oser dire, depuis la troisième parole de Jésus en croix : Sainte Marie, Mère de mon Dieu, qui êtes, pour moi misérable, une mère, *ma mère !*

* * *

« Et depuis cette heure-là, le disciple la reçut dans son intimité. » On peut traduire : « chez lui ». Ou, littéralement : « dans ses biens ». On l'a dit, « elle lui est confiée, moins comme une femme à protéger que comme une mère à vénérer ¹ ». Et, plus secrètement encore que sa demeure temporelle, c'est la demeure de son cœur que le disciple bien-aimé ouvre à la Mère de son Dieu. C'est elle qui donne, et lui qui reçoit. Aussi, de l'Evangile de saint Jean, Origène écrira que « nul n'en peut acquérir l'esprit, s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus, et s'il n'a reçu, de Jésus, Marie pour sa propre mère ² ».

* * *

« Il dit à sa Mère : *Femme, voici ton fils*. Ensuite, il dit au disciple : — *Voici ta mère*. » C'est une grande douceur de Jésus pour sa Mère — mais comment la recevrait-elle autrement que dans les larmes — de lui donner comme enfants, dans la personne du disciple bien-aimé, ceux pour lesquels il verse le sang de sa rédemption. Et c'est encore une grande douceur de Jésus pour le disciple bien-aimé, en qui sont figurés tous ceux qui, proches ou lointains, accueilleront les prévenances du divin amour, de leur donner spirituellement pour Mère, qu'ils en soient conscients ou inconscients, sa propre Mère. Voici que la tendresse de cœur de la Mère

¹ F. M. Braun, O. P., *La mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, Revue Thomiste, 1951, p. 54.

² Cité, *ibid.*, p. 55.

de Dieu va se reverser sur la misère des enfants d'Adam, voici qu'ils vont devenir frères de Jésus, non seulement parce qu'ils auront par l'adoption Dieu comme Père, mais encore parce qu'ils auront, par son universelle compassion corédemptrice, Marie pour Mère.

Il y a de grands actes de douceur et de mansuétude que les théologiens appellent des béatitudes parce que Jésus les a béatifiés. Il avait dit sur la Montagne, au commencement de sa vie publique : « Bienheureux les doux, car ils auront la terre en héritage ¹. » Sur la croix, vers la fin de sa vie, sous l'atroce brûlure de ses plaies, dans une tristesse infinie de l'âme, il n'a que mansuétude en lui : il supplie le Père de pardonner à ceux qui le crucifient, il promet le paradis au voleur, il laisse au disciple fidèle, et à tous ceux qui envieront cette fidélité, celle même qui avait été pour lui, au temps de son enfance, une fontaine de douceur. Désormais, il n'a plus rien : avec elle, il nous a tout donné.

*Son cœur est un jardin de douceur infinie
Où, sous la vigne en sang du plus suprême amour,
S'en viendront reposer saint Jean et Madeleine.*

Les grands actes de douceur qui sont des béatitudes sont l'effet du don de piété. Quand une âme est docile à l'Esprit saint, il envoie sur elle un souffle qui lui fait soudain découvrir et comme expérimenter les profondeurs inouïes du mystère de la paternité divine. Envahie par l'esprit de piété filiale, ce n'est plus seulement en raison des bienfaits dont elle est comblée qu'elle veut rendre grâce à Dieu, c'est en raison même de sa gloire infinie, *propter magnam gloriam tuam*, et de l'abîme adorable d'une paternité « de laquelle découle toute parenté dans les cieux et sur la terre ² ». Tel est le souffle qui soulevait l'apôtre : « Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, une fois encore, pour la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption filiale, en lequel nous crions : Abba, le Père. L'Esprit lui-même témoigne, avec notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu ³. » Alors sous le ciel de la paternité infinie, toutes les créatures, même inconscientes, même hostiles, peuvent me devenir fraternelles, toutes les choses amères peuvent me devenir douces : le caillou tranchant qu'on vient de lui jeter, et qui a fait jaillir le sang de sa cheville, Benoît Labre se

¹ Mat., v, 5.

² Ephés., III, 15.

³ Rom., VIII, 15.

penche pour le ramasser, le baise, et le pose contre le mur d'une maison de Bari avant de continuer sa route¹. Pascal écrit de Jésus : « Jésus ne regarde pas dans Judas son inimitié, mais l'ordre de Dieu, qu'il aime, et la voit si peu qu'il l'appelle ami². » Sentant venir sa dernière pâque, le Sauveur avait pu dire cette étrange parole : « J'ai désiré d'un grand désir de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir³. » La mort lui devenait amie depuis que le Père la lui demandait pour le salut du monde.

Bienheureux les doux, « car ils auront la terre en héritage ». Les méchants s'évanouiront, dit le psalmiste, « mais les justes posséderont dans une paix sans fin la terre⁴ », la terre de la promesse, qui est, dans l'Ancien Testament, la préfiguration du Royaume des âmes, plus stable que le ciel et ses étoiles. La douceur du Christ, qui le fait se dépouiller pour nous et nous donner jusqu'à sa Mère, lui attache à jamais ce Royaume de justice, d'amour et de paix qu'il doit remettre « quand viendra la fin⁵ » à la majesté infinie du Père.

* * *

Voici ta Mère. Jésus, c'est vous qui me la donnez pour Mère. Voilà votre testament pour moi. C'est de votre Croix, où coule votre sang, et de laquelle vous m'invitez à m'approcher, que j'entends, tout tremblant, venir ce mot de Mère, et cette révélation d'une tendresse dont le sens me débordera toujours.

Votre Mère est plus proche de vous que je ne pourrai jamais l'être ; ses yeux plongent, dans l'intelligence du drame de la rédemption, plus avant que ne le feront jamais mes yeux d'aveugle. Va-t-elle me prendre sous ce vaste manteau dont l'ont revêtue les peintres des siècles passés ; va-t-elle pouvoir me retenir près d'elle, et tourner mon visage vers cette Croix où m'attire tant de douceur, mais enclose dans tant de douleur, que mon être frémit, et que j'ai peur de fuir ?

¹ F. M. J. Desnoyers, *Benoît Joseph Labre*, Lille, 1862, t. I, p. 188.

² Edit. Z. Tourneur, n° 297, qui corrige une faute de lecture. Cf. Mat., xxvi, 50 : « Ami, est-ce pour cela que tu es venu ? »

³ Luc, xxii, 15.

⁴ Ps., xxxvii (xxxvi), 11.

⁵ I Cor., xv, 24.

*O sainte Mère, enfoncez
Violemment, dans mon cœur
La navrure des cinq Plaies ¹.*

C'est vous, Jésus, qui me donnez à elle. Faites que j'écoute votre voix. Faites que j'entre dans votre dessein. Faites qu'à la fin, quand viendront les assauts du désespoir, je sente soudain, près de votre Croix, votre Mère devenue mienne, qui me fait signe pour mourir.

*Christe cum sit hinc exire
Da per Matrem me venire
Ad palmam victoriae ².*

CHARLES JOURNET

¹ *Sancta Mater istud agas
Crucifixi fige plagas
Cordi meo valide.*

² *Quand il me faudra partir
Christ, donne-moi de venir
Par ta Mère qui est mienne
A la paix de ta victoire.*

Chronique sur l'occultisme

La réalité complexe et même équivoque qu'il est convenu, depuis Eliphas Lévy, de désigner du nom d'« occultisme » a suscité, depuis quelque temps, l'intérêt d'un certain nombre de bons esprits. Ce domaine un peu trouble et d'une réputation de mauvais aloi a été abordé par plusieurs écrivains non suspects de fanatisme superstitieux.

M. Robert Amadou, par exemple, lui a consacré une étude spéciale fort érudite et tout à fait impartiale¹ et, en collaboration avec M. Robert Kanters, il a publié une *Anthologie littéraire de l'occultisme*² remplie de textes significatifs allant d'Hésiode, Pythagore et Platon à Rimbaud, Strindberg et André Breton. Le numéro spécial de la revue *La Table Ronde* : « Aspects de l'occultisme », paru en août-septembre 1950, et qui obtint un vif succès, contenait notamment des articles de Gabriel Marcel, Michel Carrouges, A.-M. Schmidt et Raymond Abellio. En même temps, plusieurs ouvrages de ce dernier auteur³, esprit précis et formé aux disciplines des hautes écoles françaises, soulevèrent d'intéressantes polémiques. En 1951, la mort de René Guénon, soulignée par un article de M. André Rousseaux dans le *Figaro littéraire*, a ramené l'attention d'un large public sur l'œuvre de cette curieuse personnalité qui, d'une part, a fait preuve d'un esprit critique parfaitement informé en dénonçant les impostures d'une entreprise telle que la « Société Théosophique » de M^{mes} H.-P. Blavatsky et A. Besant et, d'autre part, s'est déclaré l'adepte d'une

¹ R. AMADOU, *L'occultisme*, 254 p., Juillard, 1950.

² R. AMADOU et R. KANTERS, *Anthologie littéraire de l'occultisme*, 365 p., Juillard, 1950.

³ R. ABELLIO, *Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, 371 p., Gallimard, 1949 ; *Vers un nouveau prophétisme*, 213 p., Gallimard, 1950 ; *La Bible, document chiffré*, t. I, 213 p., t. II, 348 p., Gallimard, 1950.

métaphysique orientale « transcendante », admettant sans difficulté la réalité des opérations magiques.

La puissance d'attraction de l'occultisme ne s'exerce donc pas seulement sur les couches inférieures du public, avides d'un merveilleux vulgaire. Il serait trop facile et trop sommaire de l'expliquer par le goût de la superstition et comme l'effet d'une religiosité dévoyée cherchant une compensation au sein d'un univers mécanisé et matérialiste. Que de comparaisons suggestives pourrait-on faire avec la renaissance des sciences occultes et de l'hermétisme, au II^e siècle, telle que nous la décrit le R. P. Festugière dans l'introduction de son savant ouvrage¹ ! On découvrirait dans cette peinture des premiers temps de notre ère plusieurs traits communs avec notre époque ; par exemple le déclin du rationalisme engendrant non pas tant un accroissement de la vraie piété qu'une perversion de la piété, l'homme ambitionnant d'obtenir sous forme de révélation personnelle ce qu'il cherchait auparavant par les seules forces de la raison.

Mais il faudrait aller plus loin et, derrière ces explications et ces comparaisons, s'efforcer de reconnaître, en dépit de toutes les déviations, l'une des constantes positives et valables de l'esprit humain.

C'est à une recherche de ce genre que le livre de M. Amadou a apporté une contribution utile. En effet, il a le premier essayé de donner de l'occultisme une définition précise et pourtant capable de couvrir un champ vaste et divers. Elle s'exprime selon les deux propositions suivantes :

1. L'occultisme est l'ensemble des doctrines et des pratiques fondées sur la théorie des correspondances.

2. La théorie des correspondances est la théorie selon laquelle tout objet appartient à un ensemble unique et possède avec tout autre élément de cet ensemble des rapports nécessaires, intentionnels, non temporels et non spatiaux.

Ainsi présentées, ces formules demandent à être enrichies par des commentaires et des textes qui aideront à en préciser le sens exact et à donner une vue suffisamment définie de ce que l'on peut bien appeler la « philosophie » occulte. Cependant, il faut mentionner en même temps que cette « philosophie » et les diverses pratiques qui

¹ R. P. FESTUGIÈRE, O. P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 2 t., Gabalda, 1944 et 1951.

l'accompagnent fondent volontiers leur autorité sur la notion d'une tradition plus ou moins secrète et remontant aux origines premières de l'humanité. Elle serait donc l'expression non de la seule raison recherchant et découvrant la vérité mais d'une révélation primitive se perpétuant dans la mémoire des hommes et se transmettant d'âge en âge par le moyen de l'initiation.

La définition de M. Amadou est bonne dans ce sens qu'elle met bien en évidence deux des intuitions fondamentales des adeptes de l'occultisme :

1^o la profonde parenté des divers « plans » de l'univers ;

2^o les rapports « intentionnels » des parties dont le monde se compose.

Or, l'on peut penser que ces deux intuitions retrouvent à leur façon deux aspects essentiels de la « philosophia perennis » se rapportant plus particulièrement à la théorie de la connaissance : la notion d'analogie et la notion d'existence intentionnelle.

De leur côté, certains poètes, nous pensons spécialement à ceux qui se situent dans la lignée des romantiques allemands, ont eu un sentiment de l'univers tout semblable. Pour eux, le monde n'est pas un simple assemblage d'objets liés entre eux par certaines lois. Il possède une réelle et profonde unité. Il est baigné de vie et d'esprit et ses apparences matérielles recèlent un mystérieux arrière-fond. Sous le regard du poète comme du philosophe occultiste, la plus humble des choses s'anime et devient significative d'autre chose :

*Vois un monde dans un grain de sable
Et un ciel dans une fleur sauvage.
Tiens l'infinité dans la paume d'une main
Et l'éternité dans une heure*¹.

Une étude approfondie de la « philosophie occulte » devrait donc s'attacher à dégager cette notion centrale de la « sympathie » universelle en l'opposant à la véritable analogie. Elle démontrerait qu'entre la « théorie des correspondances » et celle de l'analogie la différence essentielle réside dans le fait que la première a été conçue sous un régime « nocturne » de l'intelligence, celle-ci étant dominée par le primat du songe ou de l'imagination, et l'autre sous un régime

¹ William BLAKE, apud R. Amadou, *op. cit.*, p. 40.

« solaire » de l'intelligence, celle-ci étant dominée par le primat de la logique et de la raison dégagée pour elle-même. Ici, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer le lecteur à l'excellente analyse que Jacques Maritain a donnée au sujet de cette distinction ¹. On remarquera en particulier le passage suivant :

« Toute la pensée humaine, avec ses grandes ramifications primordiales d'abord indifférenciées, passe, croyons-nous, par une diversité d'états ou de conditions d'existence et d'exercice. Tout en se différenciant progressivement, elle passe de l'état magique à l'état logique. La science du primitif était science, et elle était à l'état magique ; elle utilisait certaines connexions de causalité physique, mais à l'aveugle, sans le savoir, sans les tirer de l'empirisme sacré où elles baignaient, et en les pensant et signifiant par mode magique. Elle est sortie de cet état en passant le seuil du psychisme solaire dominé par l'intelligence, ce qui n'a pu avoir lieu sans crises ni combats ; à ce moment la magie fait obstacle à la science ; et les résidus de la connaissance magique, avec ce qu'ils peuvent encore contenir de vrai, seront captés, en vertu d'un processus d'intégration anormale et de paradifférenciation, par une « parascience » — l'occultisme des civilisés — très différente de la magie des primitifs et qui comportera pour la pensée certains caractères pathologiques (comme dans certains cas de régression infantile chez l'adulte). »

Ainsi, par opposition à la magie des primitifs, l'occultisme des civilisés constitue une sorte de régression au sein de la mentalité logique à un stade antérieur. La concomitance de cette régression avec la psychopathologie se manifeste en effet dans nombre de cas. L'impressionnant dossier du spiritisme, pour ne citer que lui, nous fournirait une foule d'exemples. Il semble même peu téméraire d'affirmer sur la foi des documents que ce mouvement qui, depuis son origine, en 1848, a réuni des millions de sectateurs, doit en grande partie ses succès à des médiums hystériques, à la fois sincères et trompeurs (tous ont été pris, une fois ou l'autre, en flagrant délit de fraude). Mais, ainsi que nous le disions en commençant, il est des cas plus difficiles à trancher. Lorsqu'il s'agit par exemple d'un René Guénon qui a lui-même fait le procès du spiritisme et cela au nom

¹ Jacques MARITAIN, *Signe et symbole*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 267 p., Desclée de Brouwer, 1939.

même des doctrines traditionnelles dont il se proclamait l'initié, on hésite à parler de régression.

Jacques Maritain a parfaitement montré qu'à la base de la magie primitive se trouve une sorte d'équivoque sur la fonction du signe. Sous l'effet du primat de l'imagination, la relation du signe au signifié est pour ainsi dire vitalisée, au point que le signifié ne se trouve plus dans le signe d'une manière seulement intentionnelle, mais réelle, c'est-à-dire avec son existence propre. De sorte que le primitif conçoit tout naturellement qu'en agissant sur le signe, il agit directement sur l'objet que celui-ci représente. De son côté, l'adepte des sciences occultes imaginera, sur le même type, des relations entre les diverses parties du monde qui lui permettront d'agir, ou de connaître, à distance, comme le musicien éveille des harmoniques d'un instrument à l'autre.

Toutefois, au regard de la raison logique, la croyance selon laquelle on peut, par exemple, faire périr un ennemi en transperçant son effigie d'une épingle est à vrai dire une erreur, une sorte de mirage de l'imagination. La raison claire dissipe cette illusion en distinguant l'existence propre d'une chose et l'existence d'emprunt que cette même chose revêt lorsqu'elle est simplement représentée par un signe ou connue par une intelligence. Alors, elle n'existe plus de son existence propre mais de l'existence propre de l'esprit connaissant ou du signe qui la représente. Il y a continuité d'*essence* ici et là, car il s'agit bien de la même chose, ici existante, et là connue ou signifiée, mais il y a discontinuité d'*existence* et c'est très précisément sur ce point que porte tout le débat.

C'est alors que l'on pourra se poser une question à laquelle nous n'avons pas encore trouvé de réponse satisfaisante : la magie réussit-elle ? S'il est illusoire de croire que lorsqu'on agit sur le signe, on atteint du même coup le signifié dans son existence propre, doit-on conclure que tout est illusoire dans la magie, et plus généralement dans les pratiques basées sur la « théorie des correspondances » ?

L'ouvrage cité de Jacques Maritain éclaire admirablement le problème du point de vue de l'explication psychologique de la mentalité magique, mais il reste encore une question de fait à résoudre. Car les faits magiques abondent et les témoignages qui les rapportent surabondent. De plus, dans le cas d'un René Guénon, il ne peut plus être question au sens strict de « mentalité magique ». Enfin, même

chez les peuples primitifs où une mentalité magique commune peut favoriser des croyances collectives erronées, il semble difficile d'admettre qu'aucune réussite ne vienne jamais les corroborer sinon par suite de coïncidences ou d'une utilisation de lois naturelles méconues comme telles. La magie est en effet une « science » essentiellement pratique et visant à obtenir des résultats concrets. L'attrait qu'elle exerce même de nos jours et le prestige qu'elle confère à ses officiants viennent du pouvoir extraordinaire qu'on leur suppose. Et si, comme nous l'avons signalé, cette « science » reste l'apanage d'« initiés », c'est — nous explique-t-on — pour éviter justement que ce pouvoir extraordinaire ne tombe entre les mains de personnes indignes ou mal préparées à l'exercer.

Une enquête étendue et sérieuse devrait être entreprise afin préalablement de cerner les faits d'assez près. Travail immense et fort délicat pour lequel les méthodes employées par les instituts métapsychiques ne semblent pas parfaitement adéquates. Sans doute, on constaterait un énorme déchet, car la qualité des témoignages laisse généralement beaucoup à désirer. Pourtant, nous sommes de l'avis du R. P. Mainage, auteur de deux bons ouvrages sur le spiritisme et la théosophie. Il resterait, après critique, une marge de faits assez bien authentifiés dont il faudrait chercher l'explication en dehors de la stricte « orthodoxie » occultiste, mais en intégrant dans la lumière de la raison une zone de l'être encore mal explorée et dont la persistance des croyances occultistes nous démontre l'existence.

Nous pensons qu'entre la limite inférieure du pur truquage (que souvent l'œil exercé de l'illusionniste professionnel saura seul discerner) et la limite supérieure de l'intervention angélique (ou démoniaque), il y aurait place pour un domaine assez vaste de phénomènes que l'on a appelés « préternaturels », c'est-à-dire sortant de l'ordinaire au point de passer dans la catégorie du merveilleux, mais dont la réalisation ne dépasserait pas les seules forces de la nature humaine. Les phénomènes de ce genre les plus connus sont ceux de la télépathie. Certains d'entre eux sont d'ailleurs très complexes, et il en est d'autres qui montrent à quel point le corps humain, sous l'emprise de l'âme, peut acquérir dans certains cas une sorte de « plasticité » anormale. Peut-être ces facultés étranges sont-elles plus courantes chez les peuples encore soumis au primat de l'imagination et plus vitalement en contact avec la nature ? Peut-être la domination de

la raison des peuples « solaires » est-elle payée par une sorte d'exténuation de ce contact vital qui subsisterait cependant à l'état de tendance et pourrait reparaître dans certaines circonstances ? Les cadres restreints de cette chronique ne peuvent nous permettre que de poser ces questions.

LUCIEN MEROZ

Renouvellement des abonnements pour 1952

Nos abonnés, que nous remercions ici très vivement de leur fidèle soutien, trouveront (pour la Suisse) sous forme d'un bulletin vert de versement postal **portant la mention 1952** une invitation très pressante à souscrire dès maintenant leur réabonnement. Malgré la hausse sensible du coût du papier, nous avons maintenu les mêmes prix :

Abonnement ordinaire : frs 10.—

Abonnement de soutien : frs 15.—

Pour l'étranger, voir en page 4 de la couverture.

Bibliographies

HENRI MATISSE, *Chapelle du Rosaire des Dominicaines de Vence*, Vence 1951.

Belle plaquette qui nous présente une quinzaine de vues de la chapelle de Vence et plus de vingt reproductions des études préparatoires de Matisse. Elle s'ouvre sur une grave et émouvante déclaration du peintre. On nous permettra d'en dégager quelques fragments :

« Toute ma vie j'ai été influencé par l'opinion courante de mes débuts, époque où l'on acceptait seulement de consigner les observations faites sur la nature, où tout ce qui venait de l'imagination ou du souvenir était appelé *chiqué* et sans valeur pour la construction d'une œuvre plastique. Les maîtres des Beaux-Arts disaient à leurs élèves : Copiez bêtement la nature.

« Pendant toute ma carrière j'ai réagi contre cette opinion à laquelle je ne pouvais me soumettre et cette lutte a été la source des différents avatars de ma route, pendant laquelle j'ai cherché des possibilités d'expressions en dehors de la copie littérale, tel le divisionnisme et le fauvisme...

« Chaque génération d'artistes voit différemment la production de la génération précédente. Les tableaux des impressionnistes, construits avec des couleurs pures, ont fait voir à la génération suivante que ces couleurs, si elles peuvent servir à la description des choses ou des phénomènes de la nature, ont en elles-mêmes, indépendamment des sujets qu'elles servent à exprimer, une action importante sur le sentiment de celui qui les regarde... Un bleu par exemple, accompagné du rayonnement de ses complémentaires, agit sur le sentiment comme un coup de gong énergétique...

« Dans la chapelle, mon but principal était d'équilibrer une surface de lumière et de couleurs avec un mur plein, au dessin noir sur blanc.

« Cette chapelle est pour moi l'aboutissement de toute une vie de travail et la floraison d'un effort énorme, sincère et difficile.

« Ce n'est pas un travail que j'ai choisi, mais bien un travail pour lequel j'ai été choisi par le destin sur la fin de ma route, que je continue selon mes recherches, la chapelle me donnant l'occasion de les fixer en les réunissant.

« Je pressens que ce travail ne sera pas inutile et qu'il pourrait rester l'expression d'une époque d'art, peut-être dépassée, je ne crois pourtant pas. Il est impossible de le savoir aujourd'hui, avant la réalisation des mouvements nouveaux.

« De cette expression du sentiment humain, les erreurs qu'elle peut contenir tomberont d'elles-mêmes, mais il restera une partie vivante qui pourra réunir le passé avec l'avenir de la tradition plastique. »

Le numéro double 11 et 12 de la revue *L'Art sacré*, juillet-août 1951, est consacré à la chapelle de Vence. Il s'ouvre par une lettre de Matisse s'excusant auprès de Monseigneur Rémond de ne pouvoir, pour raison de maladie, assister à la bénédiction de la chapelle et où il est dit :

« Cette chapelle m'a demandé quatre ans d'un travail exclusif et assidu, et elle est le résultat de toute ma vie active. Je la considère, malgré toutes ses imperfections, comme mon chef-d'œuvre. Que l'avenir veuille bien justifier ce jugement par un intérêt croissant, en dehors même de la signification supérieure de ce monument. »

A propos de la partie de l'œuvre la plus difficile — la seule difficile — à admettre, je veux parler du *Chemin de croix*, le Père M.-A. Couturier, qui est lui-même peintre, nous révèle en ces termes l'intention secrète de l'artiste :

« Je vois ici comme une grande page couverte de traits qui ressemblent à l'écriture altérée, à peine lisible, de ces lettres qu'on nous écrit à la hâte, sous le coup d'une trop grande émotion et où nous voyons déjà, sans pouvoir encore les déchiffrer, les signes les plus clairs et les plus bouleversants de ce qu'on va nous dire.

« Quelle autre écriture conviendrait quand il s'agit de me parler de la Passion ? Il me suffit de ces signes violents : ils me disent déjà l'essentiel. Qu'ai-je besoin ici d'autre chose ?

« Si je lis, je vois qu'on n'a eu ni le temps ni le cœur d'entrer dans des détails ou de choisir ses mots : la terrible nouvelle est là, toute pure, sans ménagements et sans fard. Qu'attendrais-je d'autre de quelqu'un qui a revécu un tel drame et en a éprouvé dans son cœur la dureté et le désordre ?

« Je vois que le style ici n'a plus rien de commun avec ce que nous connaissions dans

l'œuvre de Matisse. Nulle part ailleurs, je ne vois cette violence, cette absence totale du moindre souci de beauté : plus rien ici n'est disposé pour le plaisir des yeux. Voici même, brutalement, les chiffres numérotant les stations. (Je me rappelle ce que me faisait observer le Père Festugière que le *sacré* disparaît dans l'art dès qu'intervient le souci délibéré de la beauté des formes...)

« Je note encore la parenté d'un tel style, brusque, hâtif, indifférent à tout ce qui n'est pas ce qu'il veut dire, avec celui de Tavanti et des premières fresques romanes.

« Matisse me racontait un jour comment, jeune encore et désolé de ne pouvoir arriver à peindre comme tout le monde, il avait découvert avec ivresse, devant les Goya du Musée de Lille, que *la peinture pouvait être un langage* — et même qu'elle pouvait *n'être que cela*.

« Ne nous y trompons pas : aux très grandes époques, l'art n'est rien d'autre qu'un langage. Non pas un décor... »

Disons la même chose avec d'autres mots : Aux très grandes époques, l'art n'est qu'une transparence, jamais une diversion ou un écran.

Charles Journet

ANNA-MARIA CETTO, *Miniatures du moyen âge*, Librairie Payot, Lausanne.

La collection *Orbis pictus* nous présente, préfacée et commentée par Anna-Maria Cetto, une série de dix-neuf reproductions de miniatures carolingiennes et romanes, judicieusement choisies dans des manuscrits allant du VIII^e au XIII^e siècle.

Petit ouvrage de vulgarisation... Si ce mot, il est vrai, est toujours un peu choquant, la chose, elle, est digne d'éloges quand on s'attache à ne diffuser que ce qui en vaut la peine et que, d'autre part, on le fait avec tact et compétence. *Miniatures du moyen âge* remplit on ne peut mieux ces deux conditions. Soit dans l'introduction, soit dans les commentaires accompagnant chaque planche, le lecteur trouvera plus d'une observation pleine de finesse et d'à-propos. En outre — et ceci vaut naturellement pour les autres volumes de la collection —, la typographie et les reproductions sont soignées, le format commode et — ce qui ne gâte rien — le prix raisonnable. Disons combien ce genre de publications (dont l'Allemagne nous avait donné jadis d'excellents exemples) nous paraît utile, et saluons cette petite plaquette

comme il convient, car elle apporte sa contribution à un mouvement dont on ne saurait assez se réjouir : nous voulons dire cette évidente récupération de prestige dont bénéficie aujourd'hui, après des siècles de mépris, la civilisation médiévale. Combien de merveilles (fresques, vitraux, tapisseries) furent-elles impitoyablement détruites à cause du discrédit auquel était voué le moyen âge considéré comme une époque de barbarie ! Mais aujourd'hui les ouvrages, grands et petits, consacrés à l'art médiéval, (souvent somptueux et copieusement illustrés) ne se comptent plus. Dans ses proportions restreintes et ses intentions modestes, *Miniatures du moyen âge* est un échantillon de cette floraison.

Provenant de régions diverses et échelonnées sur plusieurs siècles, les dix-neuf images que l'auteur nous commente suffisent à montrer — bien qu'il ne s'agisse ici que d'enluminure, c'est-à-dire d'une application particulière de la peinture médiévale — combien celle-ci s'oppose radicalement aux principes qui prirent corps avec l'avènement de l'ère gothique et qui ne cessèrent plus d'inspirer l'art de peindre, de la Renaissance à nos jours.

Art d'expression collective et de vision métaphysique (et non d'expression personnelle et de vision physique, comme il le deviendra plus tard) ; art de tenue toujours hautement décorative (caractère qu'il commencera à perdre dès que le souci de suggérer l'espace en profondeur se sera emparé des peintres) ; art enfin qui, tout en restant scrupuleusement fidèle à ses exigences spécifiques, n'en vise pas moins, par surcroît, à enseigner le peuple — c'est presque exclusivement une sorte d'immense catéchèse par l'image —, telle nous apparaît au moyen âge la peinture, tournée qu'elle est, entièrement, non vers l'homme et la réalité du monde visible, mais vers Dieu et la Vérité divinement révélée. Témoignage d'une civilisation qui se sentait et se voulait véritablement chrétienne, elle suscite aujourd'hui chez un public de plus en plus nombreux — on est heureux de le constater — un intérêt qui ne cesse de croître.

Théodore Strawinsky

PIERRE-HENRI SIMON, *Procès du Héros*, Paris, Editions du Seuil.

Ce volume fait suite à *l'Homme en procès* qui fut signalé l'an dernier aux lecteurs de

Nova et Vetera (Avril-juin 1950). Le propos en est analogue, la méthode toute semblable, les mérites équivalents. P.-H. Simon y étudie successivement l'« héroïsme de jeu » de Montherlant, l'« héroïsme d'angoisse » de Drieu la Rochelle, l'« héroïsme de culture » de J. Prevost. Montherlant, c'est naturel, obtient la plus grande part, mais encourt les critiques les plus sévères. Ecrivain magnifique, parfois dramaturge vigoureux, il a favorisé la diffusion d'erreurs et de préjugés de conséquence (dont pâtit le christianisme), avec ses paradoxes teintés de vérités, ses effronteries mêlées de respect, ses blasphèmes et ses gémissements. J. Prevost, doué d'un esprit plus constructif, d'un moindre talent, mais de plus de caractère (sa mort en témoignage) est traité avec plus de sympathie que les deux autres.

L'héroïsme est donc la notion centrale de ces études comme l'humanisme celle des précédentes. Sans prétendre à une histoire complète de cette notion, les pages d'introduction en dénoncent le caractère ambigu. La Rochefoucauld disait déjà qu'il y a des héros en mal comme en bien. Au cours des trois chapitres, l'on voit que c'est le problème des valeurs qui se pose ou s'impose, que la notion d'héroïsme s'exténue et se vide par l'effet d'un scepticisme radical, que le nihilisme philosophique est la ruine de l'art comme de la morale et de la politique. Le problème de ces connexions demande du reste, un examen indéfiniment renouvelé. Nous désirerions que fût considérée de plus près, précisée et résolue aussi exactement que possible, de façon à éliminer toute contradiction la question à laquelle touche la page 66-67, de l'avantage esthétique d'un « syncrétisme » qui s'égale à la « confusion systématique de tout », à une totale indifférence aux valeurs morales.

En dépit du retrait que lui dicte sa modestie, l'on souhaitera que l'auteur publie une nouvelle série d'études où serait dégagée, comme il dit, l'idée littéraire et moderne de la sainteté, pesée à son poids d'orthodoxie chrétienne et de vérité humaine.

F. Bouchardy

A propos de Jean de Sponde.

Dans leur édition des *Poésies*, MM. Boase et Ruchon n'avaient pu déterminer la date de leur composition (voir Nova et Vetera, janvier-mars 1951). Un volume de *Méditations* sur les Psaumes récemment « décou-

vert » à la Bibliothèque nationale et qui contient les Stances de la Cène et les Sonnets sur la Mort prouve que les poésies sont antérieures à 1588, et par conséquent à la conversion de l'auteur. (Voir un article de M. Boase dans le *Mercur de France*, août 1951, et surtout au t. XIII de la *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, celui de M. Ruchon.)

F. Bouchardy

MGR JEAN-JULIEN WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, Editions Alsatia, Paris, 1951, 132 pages.

Ecrit au lendemain de la définition du dogme de l'Assomption, ce petit livre de l'évêque de Strasbourg voudrait faire connaître dans ses sources la vraie doctrine mariale catholique et renseigner en particulier nos frères protestants sur les fondements scripturaires de notre foi aux privilèges de Marie. Il se propose de montrer comment ces dogmes sont contenus, ou explicitement ou en germe, dans le Nouveau Testament. Etude sereine, loyale, dense dans sa brièveté, animée de sympathie à l'égard de ceux qui ne partagent pas nos croyances et se sont attristés de la définition de l'Assomption de Marie.

L'auteur, qui pendant de longues années a enseigné l'Ecriture Sainte, a su mener cette enquête de main de maître. Il interroge successivement les Evangiles synoptiques dans les récits de l'enfance de Jésus, le quatrième Evangile dans la scène de Cana et du Calvaire, les Actes des Apôtres dans le récit de la Pentecôte et l'Apocalypse dans la vision de la Femme au chapitre XII. Mgr Weber fait ressortir la valeur des textes et la richesse du sens plénier non par des développements oratoires, mais surtout en les éclairant par de nombreux autres passages de l'Ecriture, comparaisons suggestives qui font mieux voir l'harmonie de ces passages concernant la Sainte Vierge avec l'ensemble de la révélation : c'est de l'excellente théologie biblique.

A propos des frères de Jésus, nous soulignerions plus nettement que la virginité de Marie *post partum* est un dogme, et qu'il est fondé avant tout sur la tradition ; les textes de l'Evangile à eux seuls ne peuvent fournir en sa faveur qu'une somme d'indices probables. Dans la Femme de l'Apocalypse, l'auteur reconnaît à la fois l'Eglise et la

Vierge Marie, et cela au sens littéral. Mais il ne nous dit pas lequel de ces deux sens est premier par rapport à l'autre dans la pensée de saint Jean. Pour approfondir ce sujet, il faudrait lire la très belle étude du P. Braun, O. P., ancien professeur à l'Université de Fribourg, sur *Marie dans les écrits de saint Jean* (Revue thomiste, 1950, 3, et 1951, 1). On y trouvera des vues profondes et neuves qui, sur plus d'un point, coïncident avec celles de l'évêque de Strasbourg.

Les excursus sur l'iconographie mariale et le sens du culte des images, sur la dévotion à la Pietà au moyen âge, sont intéressants, mais seraient mieux placés en appendice, afin de garder à la substance de l'ouvrage son caractère strictement exégétique.

En terminant, l'auteur exprime le vœu et l'espoir que le mystère de Marie, toujours mieux compris dans la perspective de l'Evangile, hâte l'union définitive des chrétiens dans le berceau du Christ. Ce sera aussi, nous n'en doutons pas, la prière de tous ceux qui auront lu cet éclairant et bienfaisant petit livre.

Max Overney

JOSEPH BONSIIVEN, S. J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Desclée et C^{ie}, 1948, 92 pages.

On connaît la difficulté classique des textes de saint Matthieu (V, 32 et XIX, 9) où Jésus, parlant de l'indissolubilité du mariage, semble y mettre une restriction, *nisi ob fornicationem*. Protestants et schismatiques pensent en général que dans le cas d'adultère d'un des conjoints le lien matrimonial peut être rompu et permettre ainsi un nouveau mariage. Les catholiques, au contraire, refusent cette interprétation de la pensée du Christ comme contraire au sens très clair et absolu de tous les autres textes du Nouveau Testament sur le mariage. Ils montrent, d'après le contexte et la tradition, que Jésus peut avoir en vue dans le renvoi de l'épouse infidèle une séparation et non un divorce proprement dit. Cependant, l'incise de saint Matthieu reste un problème pour les exégètes, et il faudrait pour le résoudre connaître le texte araméen qui est à la base de notre premier évangile grec.

Or le P. Bonsirven, spécialiste réputé des questions rabbiniques, pense avoir trouvé une solution meilleure basée sur l'étude du vocabulaire juif à l'époque du Christ. Contentons-nous de relever le point

essentiel de sa thèse. D'après lui, le mot *πορνεία*, *fornicatio*, doit correspondre à l'araméen *zenout*. Ce terme, qui équivalait selon l'étymologie à *prostitution*, tendit de plus en plus par la suite à prendre le sens de faux mariage, union nulle ou illicite parce que contraire aux prescriptions de la Loi mosaïque, par exemple les mariages entre parents prohibés par le Lévitique, les mariages avec des étrangers païens, les mariages condamnés d'avance à la stérilité. Tous ces pseudo-mariages étaient regardés par les Juifs fidèles comme un vulgaire concubinage, une *zenout*. Le même sens de *πορνεία fornicatio* se retrouverait dans le décret de l'assemblée de Jérusalem adressé aux chrétiens de Syrie et de Cilicie (Act., xv, 29), ce qui est en effet très plausible, car à côté de la prohibition des idolâtres, du sang et des viandes étouffées, il est plus normal que la *fornicatio* représente un délit d'ordre rituel ou juridique plutôt qu'une violation de la loi naturelle.

Alors les paroles de Jésus en saint Matthieu reviendraient à dire ceci : « L'homme qui renvoie sa femme — sauf s'il s'agit d'un faux mariage — et qui en épouse une autre, commet un adultère. » Il ne s'agirait donc plus d'une rupture de lien ou de séparation en cas de mariage valide, mais simplement de la faculté de renvoyer une épouse avec qui l'on a contracté une union invalide ou illicite (le droit juif ne distinguant pas entre ces deux défauts). On élimine ainsi toute difficulté concernant l'accord de saint Matthieu avec les autres Evangiles et saint Paul sur l'indissolubilité du mariage. Le P. Bonsirven montre que cette explication n'est pas tout à fait nouvelle, qu'elle a déjà été aperçue et insinuée par des auteurs anciens, mais sans arguments précis pour la justifier. Le mérite de son étude est d'appuyer cette exégèse sur une documentation très riche tirée des écrits rabbiniques, domaine en lequel nul ne lui contestera une particulière compétence.

Malgré tout, un doute nous reste, que les meilleures preuves d'ordre philologique n'arrivent pas à surmonter. La permission, et même le devoir, de renvoyer une épouse illégitime dans les cas ci-dessus mentionnés est une chose qui, semble-t-il, va de soi, une chose évidente qui n'avait pas besoin d'être soulignée ou rappelée, pour les Juifs de ce temps-là encore moins que pour d'autres, puisqu'ils admettaient que même le mariage valide pouvait être dissous en certains cas.

Alors, pourquoi Jésus prend-il soin de faire cette parenthèse comme une chose digne d'être notée, si c'est pour dire ce que tous savent ? Et d'autre part, ces cas étaient-ils si fréquents dans le milieu pharisien assez rigoriste en matière de prohibitions légales pour qu'il fût nécessaire d'en faire état ? Il y a là, à notre avis, une difficulté d'ordre psychologique que le P. Bonsirven n'a ni soulevée ni résolue, et qui nous empêche pour le moment d'adopter ses conclusions avec une entière certitude.

Max Overney

P. G. DAL-GAL, *Beato Pio X, Papa*, Padova, 1951, 648 pages.

Beau livre, écrit avec une parfaite clarté, utilisant, outre les Actes pontificaux et Lettres pastorales du Bienheureux, les témoignages des Procès de béatification. Une grande lumière, une grande fermeté, une grande douceur ressortent de cette figure. Quel amour de la foi et de la pauvreté, des humbles et des petits enfants ! Détachons ces lignes des pages intitulées *Guerre européenne* :

Le 25 mai 1914 eut lieu le dernier Consistoire. Aucune menace de guerre — du moins en apparence. Mais l'Allocution prophétique du Pape aux Cardinaux portait sur la Croix, source unique de paix et de salut : « Aujourd'hui plus que jamais il faut tendre à cette paix, alors que nous assistons partout au spectacle des classes opposées aux classes, des nations aux nations, des peuples aux peuples, et que du sein des discordes qui s'enflamment chaque jour davantage, nous voyons jaillir à l'improviste des luttes horribles... »

Le 28 juin, la presse mondiale annonce l'assassinat de Serajevo.

« A l'Ambassadeur autrichien à Rome, qui lui demandait de bénir les armes de la double Monarchie danubienne, Pie X répondit laconiquement : — *Je ne bénis pas les armes, mais la paix !*

« Le Ministre de Bavière, Baron de Ritter,

après une audience qu'il avait eue avec le Serviteur de Dieu, rencontra un Cardinal, qui lui recommanda de prier pour que le Seigneur dissipe tous les nuages de guerre. Le Ministre allemand lui répondit que le Saint-Père lui-même lui avait fait la même recommandation. Et il ajouta : — *Cela est fort bien, mais pour nous, Allemands, en plus des prières il y a encore ceci !* Et il montra au Cardinal ses deux poings. »

Charles Journet

Cardinal MERRY DEL VAL, Secrétaire d'Etat de Pie X, *Pie X, Impressions et Souvenirs*, traduit de l'italien par P. Dupont-Cadosch, Editions de l'Œuvre Saint-Augustin, St-Maurice, 1951, 126 pages.

Le Cardinal cite le mot du testament de Pie X : « Je suis né pauvre, j'ai vécu pauvre et il est certain que je mourrai pauvre. »

Sur Pie X et la guerre : « J'ai entendu dire que le prince de Bülow s'opposait à la grande guerre et à la politique qui aboutit à ce conflit. Je ne sais si cette information correspond à la vérité, mais ce que je puis affirmer sans le moindre doute, c'est que ni lui ni d'autres n'entendirent jamais sortir des lèvres de Pie X un seul mot favorisant ou justifiant toute tendance à l'agression, au déchaînement de la violence. Au contraire, le Saint-Père aurait donné volontiers sa vie pour empêcher le sanglant conflit et pour épargner à l'humanité les indicibles souffrances de la guerre. »

Charles Journet

Nova et Vetera, 1951, N°3.

La note de la page 168 doit être corrigée comme suit : M. Robert M. Hutchins n'a pas quitté l'Université de Chicago pour diriger les établissements Ford, mais pour être un des directeurs de la Ford Foundation, institution privée fondée par les héritiers de Ford pour promouvoir les œuvres d'éducation, l'entente entre les peuples, etc.

VOUS AUSSI

LIREZ

DAVANTAGE

LA BIBLE

MAIS :

dans une édition approuvée
dans une édition recommandée
dans une édition pratique
telle que nous l'a réalisée

CRAMPON

telle que vous l'offrent
mise à jour par des exégètes compétents

LES ÉDITIONS DESCLÉE ET C^E TOURNAI

Le volume de 1222 pages
reliure pleine toile
au prix modeste de
de 14,— fr. s.

RAPPEL : LE NOUVEAU TESTAMENT

Edition de poche d'une typographie très claire.
778 pages, reliure pleine toile, 7.50 fr. s.

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

2 Boulevard des Philosophes

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,
rue du Botzet 14, Fribourg.

Administration : Librairie L. Méroz, bd des Philosophes 2, Genève.

Compte de chèques postaux : Revue Nova et Vetera I 10232,
Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2.80.

A verser au compte de chèques postaux : I 10232,
Genève.

Belgique et Luxembourg :

Abonnement ordinaire : frs b. 100.—.

Abonnement de soutien : frs b. 150.—.

Le numéro : frs b. 30.—.

A verser au compte de chèques postaux I 10232,
Genève, par mandat international.

France : Abonnement ordinaire : frs fr. 700.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1000.—.

Le numéro : frs fr. 180.—.

Dépositaire général pour la France :

Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Compte de
chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Mêmes conditions que pour la Suisse.

Les abonnements sont annuels et partent du n^o 1. Les nouveaux
abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en
cours reçoivent les numéros déjà parus.