

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

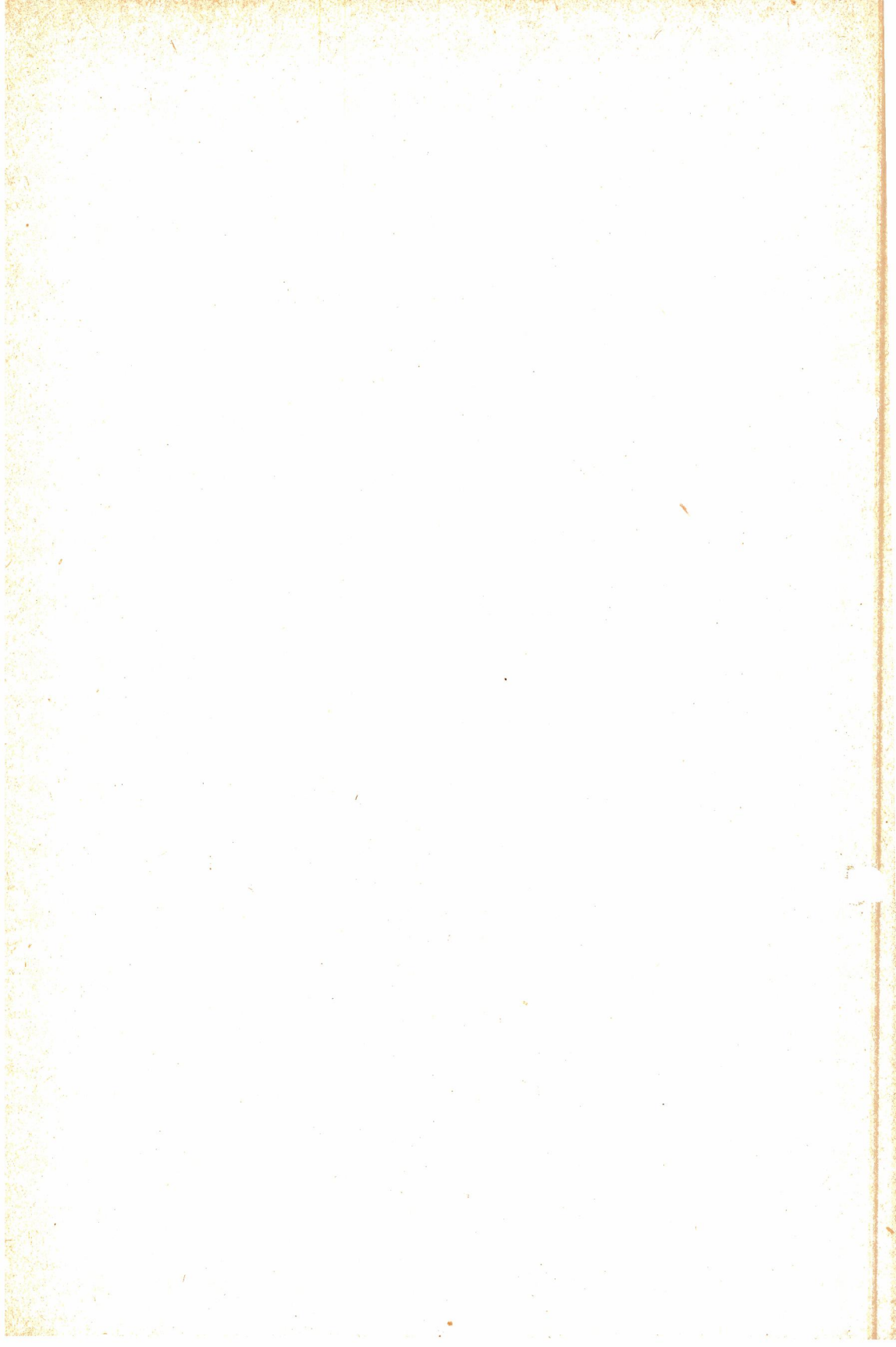
- JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P. • *Dieu a parlé aux hommes* 241
- ERNEST DUTOIT et CHARLES JOURNET • *Saint Augustin mieux connu* : I. Le livre de Pierre Courcelle — II. La conversion de saint Augustin — III. L'ère culturelle de saint Augustin : Problèmes d'histoire et de philosophie de la culture . 253
- P. EMONET, O. P. • *La négativité productrice chez Sartre* 271
- LOUIS GARDET • *Suite des temps*, Poèmes 285
- MARIE-ROBERT CAPELLADES, O. P. • *Le chemin de Croix de Matisse à Vence* 289

NOTES ET CHRONIQUES

- PAGES SPIRITUELLES • *Une lettre de Hadewijch*, Lettre XVIII. 293
- CHARLES JOURNET • *Comment lire l'Écclésiaste?* 299
- Une monographie de Raoul Dufy* . . . 307
- CHARLES JOURNET • *Sur quelques aspects existentiels de la foi théologique* 313

BIBLIOGRAPHIES • Chanoine Crampon, *La sainte Bible* • F. Amiot, *Les quatre Évangiles, Les Actes des Apôtres, Les Évangiles apocryphes* • A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens* • Cardinal Ildefonse Schuster, *Saint Benoît et son temps* • Paul Broutin, *Mysterium Ecclesiae* • Ibn Gabirol, *La source de vie : De la démonstration de l'existence des substances simples*.

XXVII^E ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE - DÉCEMBRE 1952



Dieu a parlé aux hommes

à J. G.

I. VÉRITÉ INCRÉÉE ET VÉRITÉ CRÉÉE

« Dieu, personne ne le vit jamais : le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (Jean, I, 18). Jésus nous a révélé les mystères du Royaume des cieux. Il a parlé en paraboles. A ses disciples il en a expliqué le sens avec une patience infinie. Il leur a demandé de garder sa parole. « Je suis venu dans le monde comme une lumière, afin que celui qui croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres. Si quelqu'un entend ma parole et ne la garde pas, moi je ne le juge point : car je suis venu non pour juger le monde, mais pour sauver le monde... Le Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et ce que je dois enseigner » (Jean, XII, 46-49).

Tel est le fait sur lequel est fondée notre foi : Dieu a parlé aux hommes. L'Évangile nous annonce le double don de la vérité incréée et incarnée, le Verbe fait chair, et de la vérité créée, proférée en paroles humaines et destinée à des intelligences humaines surélevées par la foi. Le don du Christ, de celui qui a dit : « Je suis la Vérité », est premier. C'est à la Personne de Jésus que le chrétien se livre tout entier par l'amour. C'est Jésus qu'il regarde et s'efforce de suivre. Il est le Dieu Sauveur. Devant lui, dont le mystère déborde tous les concepts, toutes les paroles, l'adoration aimante s'enveloppe de silence.

De ce point de vue, il est donc vrai d'affirmer que le christianisme est d'abord la révélation, le don d'une Personne, dont l'infinie plénitude fera constamment éclater tous les systèmes qui prétendaient la faire entrer dans leurs cadres, la monnayer adéquatement en formules humaines aux intelligences.

Mais l'amour présuppose la lumière. Le Christ ne touche nos cœurs qu'en éclairant nos intelligences. S'il est vrai que l'amour peut se contenter d'une connaissance encore imparfaite, il reste que, de soi, la connaissance parfaite est souhaitable et qu'elle importe à l'amour. La charité, dans la

Patrie, est essentiellement la même qu'ici-bas ; elle y trouve cependant, de par la vision face à face, une plénitude qui lui demeurera toujours inaccessible sous le régime de la foi. Elle y atteint son âge adulte. Ainsi en est-il, proportionnellement, ici-bas. La connaissance explicite du Christ et des mystères chrétiens ne représente pas, au sein de l'ordre surnaturel, un état privilégié, mais l'état normal. L'Évangile ne nous montre-t-il pas le Christ illuminant notre raison autant que requérant notre amour ? L'idée d'une dissociation entre l'intelligence et la volonté, pour exalter l'une aux dépens de l'autre, n'y trouverait pas le moindre fondement. Bien au contraire, la foi dont parle saint Jean, c'est la foi vive, celle qui implique tout ensemble l'adhésion de l'intelligence à la vérité annoncée par Jésus et le don de l'être entier à sa Personne. Recevoir le Christ, c'est accueillir sa lumière, c'est affirmer sur son témoignage des vérités mystérieuses, c'est garder sa parole. Le Verbe fait chair a dispensé la vérité salvatrice en paroles humaines. Il a donc fait appel aux concepts, aux idées qui sont, pour notre raison, les moyens indispensables du savoir.

Le prix des mots et des concepts nous deviendra peut-être plus manifeste, si nous essayons de voir ce qu'il en serait advenu de la révélation dans l'hypothèse où le Christ n'aurait pas accompagné le témoignage de sa vie du témoignage de sa parole ? Imaginons l'Évangile privé de toutes les paroles dans lesquelles le Christ nous dit qui il est, pourquoi il s'est incarné. Laissons-lui les miracles, le Sermon sur la montagne même, les pressantes invitations à la charité.

Sans doute, même sans rien révéler de lui-même ni de sa mission, le Christ n'aurait pu passer inaperçu parmi les siens. La dignité de sa vie, l'éclat de sa puissance manifestée par les miracles, la sagesse de sa « morale », l'auraient tôt désigné à l'attention de ses contemporains. L'amour et la haine n'auraient pas tardé à se lever sur son passage. Séduits par le rayonnement extraordinaire qui émanait de lui, des hommes se seraient attachés à ses traces, le suivant comme autrefois ceux qui faisaient cortège aux prophètes. Et qui sait ? Peut-être, dans le cœur de l'un ou de l'autre, plus éveillé par l'amour, un merveilleux pressentiment aurait-il surgi comme une aurore, jetant une clarté nouvelle sur les choses que la blancheur de l'aube n'avait pu sortir de la nuit. Peut-être même, ce pressentiment, sous le poids d'une grâce plus forte, se serait-il mué en une conviction bouleversante : « Cet homme ne peut être que Dieu ! » Et après la mort ignominieuse remettant tout en question, la résurrection eût peut-être rétabli quelques-uns au moins des disciples en une certitude inébranlable.

Les apôtres ne seraient-ils pas restés dans la plus douloureuse des inquiétudes ? Aller prêcher cet homme qui fut leur maître et leur ami, le Sermon sur la montagne, l'amour fraternel ? Certes, et tout cela l'emporte déjà sur ce que le génie des hommes et leur sagesse avaient apporté au monde jusque-là. Mais comment transmettre ce pressentiment, cette certitude même ? Sur quoi les fonder aux yeux de ceux qui n'auront pas eu le privilège de partager le pain avec le Christ, ni celui d'être aveuglés sur le Mont Thabor par le rayonnement de sa gloire ? Et surtout quels mots employer ? Sans doute les disciples les auraient-ils pris les uns après les autres, sans oser s'arrêter à aucun.

Comment enseigner cette vérité que l'amour aurait en quelque sorte fait germer en notre cœur, mais qu'il n'aurait pas fait éclore ? Et combien d'erreurs possibles, inévitables pour beaucoup ! L'expérience spirituelle elle-même ne demeurerait-elle pas appauvrie, dans l'ensemble, par ce manque de lumière ?

Ce n'est donc pas seulement le caractère « social » de la vie chrétienne qui réclame l'explicitation de la foi. C'est plus encore *la poussée de l'habitus de foi et la psychologie même de l'homme*, que la surnature ne vient pas saccager, mais affiner et conforter tout ensemble. L'histoire et, sans chercher dans le passé, l'observation impartiale de ce qui se passe dans certaines sectes où l'expérience religieuse est cultivée avec zèle, ne nous montrent-elles pas assez dans quelles voies troubles s'engage l'amour, lorsqu'il ne baigne pas dans la lumière ? Parmi tant d'échecs, les quelques réussites, non toujours exemptes d'équivoque elles-mêmes, ne font que mieux ressortir, par les pressentiments qu'elles trahissent, le prix divin des concepts et des paroles humaines, transmetteuses de la révélation divine.

Mais en croyant à la valeur des concepts, nous ne préférons pas une hypothèse à une autre, car nous n'avons pas à choisir. Les faits ont choisi pour nous, ou plutôt la Providence à travers les faits. Le Christ est venu, et il a parlé. Et s'il a parlé, c'est sans doute pour être *écouté* d'abord, mais aussi pour être *entendu*, compris. « La Bible, écrit Karl Barth, ne comprend pas ce que notre lourde époque moderne appelle un *loyal dilemme*. Elle tient autant et aussi peu au *oui* qu'au *non* : car la vérité n'est ni dans le *oui* ni dans le *non*, mais dans la connaissance du Commencement d'où proviennent le *oui* et le *non* ¹. » S'il en était ainsi, le Maître pourrait être

¹ K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. Maury et Lavanchy, Paris, 1933, p. 108.

écouté, jamais entendu. Aurait-il pris tant de peine à instruire ses disciples, s'il n'avait voulu leur ouvrir le *sens* des Ecritures, si le *oui* et le *non* devaient être également faux ?

Que Dieu se révèle à l'homme, qu'il lui découvre dans la nuit de la foi le mystère de la Trinité et les descentes de son amour, qu'il le mette dès maintenant en possession de vérités qu'il ne peut pourtant voir encore, mais qui déjà éclairent la marche de son pèlerinage, qu'y a-t-il donc là d'étonnant une fois admis le plan divin du salut ? Et lorsque saint Thomas¹ voyait dans la nécessité d'une adhésion de foi précédant la clarté de la vision l'expression d'une pédagogie merveilleuse, habile à conduire les hommes selon le mode qui leur convient en les menant graduellement de l'imparfait au parfait, il faisait preuve, n'en doutons pas, d'un puissant réalisme.

Pour révéler à l'homme les vérités par lui choisies, Dieu ne peut donc que respecter la nature de l'intelligence humaine. Or celle-ci ne saisit la vérité que *componendo et dividendo*, c'est-à-dire par l'énoncé nécessairement complexe du jugement. Seule la vision nous donnerait de nous emparer de la simplicité divine en une simple intuition, mais la vision est réservée à la Patrie. Aussi l'Evangile nous montre-t-il le Sauveur exprimant en paroles humaines les plus sublimes mystères.

La Vérité première s'est traduite en concepts et en énoncés humains. Elle a choisi elle-même ceux qu'elle a jugés plus propres à jouer ce rôle. Elle a dit : « Le Père et moi nous sommes un. » C'est un langage pour nous intelligible. Les concepts employés sont tirés de ceux dont nous usons nous-mêmes pour signifier des vérités quotidiennes. Qui s'étonnerait d'entendre un fils bien-aimé, particulièrement accordé à son père, au point de « sentir » comme lui, de partager ses intuitions les moins définissables, les moins prévisibles, qui s'étonnerait de l'entendre dire : « Mon père et moi nous sommes un » ? Les concepts signifiés par les mots « père », « moi », « un », ne sont-ils pas intelligibles aux plus humbles ?

Mais alors, dira-t-on, l'univocité ou l'équivocité ne sont-elles pas inévitables ? Elles seraient inévitables si l'intelligence, en son élan, ne se portait pas sur la réalité, mais sur les concepts et les énoncés eux-mêmes. En ce cas, en effet, l'identité des deux propositions appellerait l'identité des deux réalités signifiées ; ce serait l'univocité : toute la révélation,

¹ IV *Contra Gent.*, cap. 1.

toutes les paroles du Sauveur ne présenteraient qu'une suite insupportable d'anthropomorphismes et de contradictions.

Pour échapper à cette conséquence blasphématoire, il ne resterait plus qu'à se réfugier dans l'équivocité : les concepts, ici et là, n'ont absolument rien de commun entre eux. Nous savons ce que veut dire un jeune homme qui nous confie : « Mon père et moi nous sommes un ». Mais les mêmes mots, dans la bouche du Sauveur, n'ont plus pour nous aucun sens, rien qui nous permette d'affirmer qu'une paternité quelconque se trouve réalisée en Dieu. Ainsi parlerait un dialecticien barthien à son disciple : « J'ai fait ce que j'ai pu pour vous rendre attentif à ce que ni mon affirmation ni ma négation ne prétendent être la vérité de Dieu, qu'elles prétendent seulement à être un *témoignage* de la vérité de Dieu, qui est au centre, au delà du *oui* et du *non*. Et c'est pourquoi je n'ai pas affirmé sans nier, ni nié sans affirmer, parce que ni la négation ni l'affirmation ne sont la réalité dernière ¹. »

Mais, en fait, déjà dans la connaissance naturelle, l'intelligence, par l'affirmation ou la négation, se prononce sur la *res*; son jugement est existentiel. Lorsqu'il s'agira de la foi, la réalité ainsi atteinte est la Réalité divine elle-même, ineffablement simple. Ineffablement mystérieuse aussi, car si nous savons qu'il y a une paternité en Dieu, si même, à la suite d'une recherche théologique, nous croyons pouvoir dire qu'elle se réalise par une génération intellectuelle, nous savons plus encore que le *mode* de cette génération transcende absolument tous les concepts créés, que la réalité est incommunicable dans la langue des anges et des hommes, et qu'elle ne sera communiquée que le jour où, surélevée par la lumière de gloire, l'âme, devenue intentionnellement Dieu lui-même, participera, d'une manière créée certes, à sa vie intime. N'ayant aucune évidence de l'essence divine, l'intelligence ne peut que *croire*, parce que Dieu le lui certifie, que les notions *analogiques* de « Père », de « Fils », d'« unité », etc., valent dans l'ordre de la déité elle-même. La véracité du témoignage divin ne lui permet d'avoir là-dessus aucun doute.

Loin donc de rabaisser le mystère divin à niveau d'homme, l'intelligibilité des énoncés révélés ne fait que le rendre plus insondable. L'obscurité du mystère n'engendre pas la confusion de l'esprit, mais le sens de l'adoration. C'est par un assentiment, un « oui », que l'intelligence adhérera à la Réalité divine en sa transcendance. Et pour que ce « oui » soit prononcé

¹ K. BARTH, *op. cit.*, p. 215.

sur le plan qu'il convient, que réellement il se termine à la Vérité première, non plus telle qu'elle *s'exprime* dans les formules, mais telle qu'elle *est*, il importe souverainement qu'une motion divine soulève la faculté au-dessus de ses capacités naturelles. Motion qui sera l'élément principal, la cause propre de la foi ¹. Il a fallu, par conséquent, que les vérités à croire fussent proposées en des formules, soit choisies par Dieu lui-même directement, soit inspirées à des hommes en une infaillible dictée intérieure. Et le Nouveau Testament en particulier nous atteste qu'il en fut ainsi.

La théologie naturelle, pour parler de Dieu, s'élève à partir des intelligibles saisis dans la réalité sensible jusqu'à l'analogué divin. « Dans la connaissance de foi au contraire c'est du sein même du transintelligible divin, du sein même de la déité que part pour y remonter tout le procès de la connaissance, je veux dire que provient, accompli par la libre générosité de Dieu, le choix, dans l'univers intelligible qui tombe sous nos sens, d'objets et de concepts dont Dieu seul sait qu'ils sont les signes analogiques de ce qui est caché en lui, et dont il se sert pour se raconter lui-même à nous dans notre langage ². » Il s'agit donc ici d'une analogie révélée, d'une « suranalogie », dont le signifié est l'essence divine telle qu'elle est en elle-même. Les mots et les concepts s'ouvrent ainsi sur des profondeurs intelligibles imprévues.

On peut donc lire l'Evangile sous des lumières différentes. Seule la lumière de foi nous situe sur le plan voulu. Il y a le plan où Renan se plaçait et l'on sait, aujourd'hui mieux qu'hier, ce qu'il en faut penser. Il y a le plan où Gandhi s'était mis et qui nierait qu'il ait lu le Sermon sur la montagne avec un respect immense ? Mais il y a le plan où Charles de Foucauld avait été élevé par la grâce de sa conversion. Alors derrière les plus humbles mots comme derrière les plus sublimes enseignements du texte sacré, s'ouvre l'insondable abîme des profondeurs de Dieu, que seul scrute l'Esprit de Dieu. Quelque démarche que fasse Jésus, une dignité infinie l'auréole. Qu'il monte dans la barque d'un pêcheur pour traverser la mer ou qu'il cueille les épis pour calmer sa faim, en ces gestes, chez les autres banals, les yeux de la foi discernent une Présence merveilleuse à laquelle ils apparaissent comme uniques. Brillantes et fugitives étoiles que l'amour voudrait fixer à jamais au firmament du cœur. C'est ainsi que l'Eglise lit l'Evangile, sous la lumière d'une foi éveillée par l'amour et confortée par le don d'intelli-

¹ S. THOMAS, II-II, qu. 6, a. 1, ad 1.

² J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1935, p. 479.

gence. Et c'est parce qu'ils lisaient l'Évangile avec cet *esprit*-là, qu'est explicable pourquoi tant de saints ont désiré en vivre jusqu'à la *lettre* et se sont attachés avec un si patient amour à imiter Jésus autant que le permettait l'humaine faiblesse.

II. LE LANGAGE DE JÉSUS

Jésus révèle donc les secrets de Dieu, la vie trinitaire et la tendresse du Père pour les hommes, l'appel à l'intimité divine et à la compassion douloureuse. Il parle avec des mots humains, des mots qu'il a choisis lui-même, non dans les dictionnaires des savants, mais dans le panier des mots courants où puisent les pêcheurs et les bergers, toutes les petites gens. Pas un mot qui sorte de l'ordinaire dans la bouche de Jésus, pas une expression dont la musique ou l'étrangeté pourrait frapper l'esprit du curieux ou du dilettante. Et pourtant son langage est unique et les humbles eux-mêmes diront : « Personne n'a parlé comme celui-ci » (Jean, VII, 46).

Il faut nous arrêter au langage de Jésus. A l'écouter, il apparaît dès l'abord que nous sommes loin du ton et des formulations techniques du langage théologique. Qui pourtant s'en étonnerait, quoique la théologie, elle aussi, parlât de Dieu et des choses divines ? Nous savons que la théologie est une « science », au sens des anciens, la science du donné révélé. Jésus révèle ; ce sera la vocation des théologiens de réfléchir sur son message pour constituer, à partir des vérités de la foi comme d'autant de principes premiers, un authentique savoir. Il pourrait sembler plus étrange, par contre, qu'on ne retrouvât pas non plus, dans le langage de Jésus, le ton et le mode d'expression propres aux grands mystiques catholiques quand ils viennent à parler de leur expérience spirituelle.

Ni théologique, ni mystique au sens usuel du mot, comment qualifier le langage de Jésus ?

A proprement parler, le langage de Jésus, là où il a enseigné et révélé, relèverait plutôt de la connaissance prophétique, au sens où saint Thomas entend celle-ci.

« La fin de la prophétie, dit saint Thomas, c'est la manifestation d'une vérité qui est au-dessus de l'homme¹. » Elle ne s'étend donc pas seulement à la connaissance du futur mais aussi à celle des choses divines qui seront objet de foi². D'une manière plus précise, « la prophétie est

¹ II-II, qu. 174, a. 2.

² II-II, qu. 171, prol.

une connaissance imprimée par révélation divine dans l'intelligence du prophète par *mode de doctrine* », c'est-à-dire, commente Cajetan, « non quant au discours, mais quant à la communication. De telle sorte que l'Auteur n'entend pas dire que Dieu instruit le prophète par des syllogismes... , mais qu'il l'instruit en lui communiquant ce qu'il sait lui-même¹ ».

La distinction de Cajetan, « non quant au discours mais quant à la communication », est précieuse. Jésus parle « par mode de doctrine », c'est-à-dire, il propose un enseignement, un savoir communicable. Il faut entendre par là un enseignement objectif dont le contenu peut être saisi réellement par celui qui écoute. C'est le cas des sciences humaines où le maître transmet au disciple le savoir qu'il possède lui-même et qui est reçu, quand il est reçu, avec une plus ou moins grande pénétration, mais selon une même vérité, univoquement. Ce savoir communicable peut être constitué scientifiquement, le « discours » lui-même est alors doctrinal, et Cajetan fait allusion à la forme syllogistique. Jésus n'a évidemment pas parlé de cette manière. C'est en usant d'une divine rhétorique qu'il a communiqué son enseignement. Son langage n'est pas celui du théologien, mais celui du Maître souverain qui dispense, de l'abondance du cœur, les vérités qui offriront à la réflexion du théologien, à la méditation des fidèles et à la contemplation des saints, leur inépuisable profondeur.

Car Jésus s'élève bien au-dessus de tous les autres prophètes, non seulement parce qu'il révèle des mystères qui étaient demeurés cachés avant lui, mais parce qu'étant le Verbe de Dieu, il *voit* pleinement, plus que cela, il *vit* ineffablement le mystère de Dieu.

Nous verrons que cette *expérience* divine du Christ, absolument incommunicable comme telle en langage humain, confère à son langage une splendeur unique. Mais si nous considérons *l'intention* qui le fait parler, et la *manière* dont il s'exprime, son langage ne nous apparaît pas être proprement ou formellement un langage mystique, au sens où celui-ci vise à communiquer l'expérience elle-même en ce qu'elle a précisément d'incommunicable. Jésus ne tente rien de semblable, mais, de la manière qu'il a jugée la meilleure, il *objective* son divin savoir, il en transmet l'intelligibilité dans la mesure où les concepts humains, grâce à la suranalogie de la foi, la peuvent contenir. Et comme seul il a la science parfaite de ce dont il parle, seul il peut choisir les mots qu'il faut. Il le fait avec une souveraine aisance. Jamais il ne tord et n'exténue les mots. Il sait ce qu'il

¹ In II-II, qu. 171, a. 6, n. I.

peut leur demander et nulle part dans l'Évangile il ne paraît souffrir de cette impuissance à s'exprimer à laquelle tous les mystiques semblent s'être heurtés. Les secrets du Royaume sont livrés dans les paraboles, ces récits imaginés ou métaphoriques où chacun puise, au delà de l'image et de la métaphore, à la mesure de sa foi et de son amour.

Les mystères les plus sublimes, ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de l'habitation divine dans les âmes, de l'unité de vie des hommes en Dieu par la grâce, sont dits avec une simplicité et une pauvreté de moyens, avec une tranquille sérénité qui témoignent à elles seules du caractère divin des Écritures.

Il nous faut aller plus loin. De même que le Verbe, en s'incarnant, a assumé non pas *la* nature humaine abstraitement prise, mais une nature humaine individualisée, concrète, avec les caractères propres à tel type d'homme, ainsi sa révélation n'a-t-elle pas été exprimée dans une langue idéale, qui serait *la* langue humaine, mais dans *une langue particulière*. Les concepts, sans doute, dans leur pur contenu intelligible, sont universels. Mais les signes conventionnels par lesquels ils s'expriment ne le sont pas. Les ressources des différentes langues ne sont pas les mêmes. Il y a des langues particulièrement riches en moyens quand il s'agit de rendre les mille nuances des sentiments humains, d'autres seront plus aptes à servir le travail rationnel, d'autres encore offriront au poète une matière privilégiée. Or Dieu a révélé les mystères de sa vie et les mystères de notre salut en hébreu et en grec, et Jésus parlait l'araméen. Qui doute que d'autres choix n'eussent été possibles ? Pourtant, *Jésus a dit absolument tout ce qu'il a voulu et comme il l'a voulu. Il a jugé que, sous les formes particulières à l'araméen, tous les esprits humains pourraient retrouver le sens de son message. C'est précisément parce qu'il a parlé « per modum doctrinae », au sens précisé par Cajetan, que la vérité apportée est transmissible. Le disciple qui écoute et « croit à la parole » adhère dans la nuit à la même vérité que Jésus voit dans la clarté.*

Relisons la prière de Jésus pour l'unité : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi... » (Jean, xvii, 20 et suiv.) En ces quelques phrases, empreintes d'une paix infinie, Jésus parle de son unité avec le Père et de l'invitation, adressée à ceux que le Père a aimés d'un même amour, à entrer dans cette unité. Jésus, à l'instant qu'il prononce ces mots limpides et insondables, *vit* cette unité dont il parle, en une expérience absolument unique et transcendante. En priant le Père d'amener les siens à participer à ce mystère, à *vivre* eux aussi

dans l'unité du Père et du Fils, à faire à leur tour et à leur mesure cette expérience divine, il leur *enseigne* et l'unité qui règne au sein de la Trinité et l'appel dont ils sont l'objet. En concepts humains, il exprime une vérité sublime et transmissible qui requerra dans les siècles futurs la foi des croyants. De l'expérience, du savoir incommunicable, il a tiré en quelque sorte l'intelligibilité qui suffirait à constituer un savoir communicable, objectivable, afin que les hommes, connaissant ainsi leur mystérieuse vocation, pussent accueillir la grâce qui leur permettrait de la vivre. C'est en ce sens que le langage de Jésus est à rattacher au langage prophétique, c'est-à-dire à la révélation expresse.

Essayons maintenant de comparer le langage de Jésus à celui des mystiques. Nous disions plus haut que les mystiques parlent des choses divines en tant qu'ils les éprouvent. Leur expérience est une connaissance de Dieu par connaturalité d'amour. Comme telle, elle reste incommunicable. Aussi leur langage, pour dire tout de même quelque chose de ce qu'ils expérimentent, prend-il une forme particulière, un ton unique, qui nous met dans un tout autre monde que les paroles des théologiens.

Jésus ne révèle pas toujours une vérité nouvelle. Souvent il exhorte, console, commande, menace. Jamais il ne cherche, comme les mystiques, à évoquer, ou à décrire, ou à chanter son expérience spirituelle. Il se défend, dirait-on, de laisser éclater dans ses paroles sur un mode lyrique l'excès de sa joie ou l'excès de sa souffrance. Quand il atteint le fond de la déréliction, les quelques mots qu'il prononce nous portent au seuil d'un abîme : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (Mat., xxvi, 38), « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux » (*Ibid.*, 39). Mais l'angoisse de l'agonie ne s'imprime pas dans ces mots limpides, elle n'essaie pas de les faire vibrer à la douleur. La douleur de Jésus parle d'elle-même et les mots n'offrent à son ineffable mystère que leur merveilleuse transparence.

Pourtant il y a l'appel suprême, au delà de tout déchirement : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mat., xxvii, 46.) Ce que la plus grande joie, ce que la gloire même du Thabor n'avait pu faire, soulever un peu le voile sur l'expérience indicible de Jésus, la plus grande souffrance y réussit une seconde. Comme si Jésus avait bien pu contenir une douleur causée par l'abandon et le refus des hommes, mais non celle causée par l'abandon du Père. Pourtant, en cet excès, comme par une pudeur extrême, c'est au psalmiste qu'il emprunte les mots terribles.

Il avait pleuré sur Jérusalem (Luc, xix, 41-45), mais c'est un cri qui

lui échappe sur le Calvaire, un cri arraché à la nature par violence, mais impéré aussi par l'amour comme pour nous mettre devant un abîme au bord duquel meurent toutes les paroles humaines.

Combien mystérieuse nous apparaît la réserve de Jésus !

Si donc, en un sens strict, nous appelons langage mystique celui qui tente d'exprimer une expérience en sa subjectivité même, le langage de Jésus n'est pas un langage mystique.

Mais, en un sens plus large, pourrait être appelé mystique le langage qui *trahit* une expérience mystique, encore qu'il ne s'attache nullement à la décrire. Ici, Jésus est incomparable.

Expliquons-nous. Tout, pour l'âme qui aime Dieu, peut être signe de Dieu. Splendeurs de la nature, qui parlent de la Beauté d'où coulent toutes beautés, événements minimes ou importants de la vie, ces « sacrements de la présence de Dieu », développements théologiques dont les vérités allument l'amour en vertu d'une certaine correspondance de l'âme qu'elles émeuvent, sermon dominical boursoufflé de fausse éloquence ou navrant de banalité, l'âme qui vit en Dieu fait feu de tout bois. Choses et mots n'ont pourtant pas, par eux-mêmes, laissé deviner quelque expérience merveilleuse.

Pour qu'il y ait langage mystique au sens plus large où nous l'entendons maintenant, il faut et il suffit que des paroles énonçant les divins mystères se dégage comme une atmosphère ou un climat, où *l'âme profonde reconnaîtra à coup sûr la silencieuse présence d'une expérience spirituelle*, sans laquelle ne saurait s'expliquer ni l'impression reçue, ni d'ailleurs la sublimité du langage. De cette espèce de langage mystique, Jésus nous a donné certes la réalisation la plus haute. Car il ne s'agissait pas de simples élévations sur des thèmes donnés déjà et connus. Mais c'étaient des choses *nouvelles* qu'annonçait Jésus, des choses « qui ne sont pas montées au cœur de l'homme » (I Cor., II, 9). Il les exprimait avec une aisance royale qui supposait une longue familiarité avec ces mystères. Et il n'est pas de familiarité avec les mystères sans une expérience en laquelle l'âme se trouve connaturalisée avec eux. Un jaillissement si limpide de vérités si hautes est pour une âme avertie le signe certain d'une vie qui échappe aux mesures ordinaires. Faudra-t-il apporter le témoignage de Gide, du Gide de *Numquid et tu?*... « Seigneur, ce n'est pas parce que l'on m'a dit que vous étiez le Fils de Dieu que j'écoute votre parole ; mais votre parole

est belle au-dessus de toute parole humaine, et c'est à cela que je reconnais que vous êtes le Fils de Dieu ¹. »

CONCLUSION

Le langage de Jésus, en vertu de ce que nous avons appelé son caractère prophétique, et en vertu de son élévation singulière, se prêtera donc à une double interprétation, à une double lecture.

Entendu comme un langage proposant une vérité divine à laquelle l'intelligence portée par la volonté, et l'une et l'autre élevées par une motion divine, adhérera avec une certitude infrangible, *il sera, comme toute la révélation, le donné à partir duquel pourra s'élaborer la science théologique.*

Lu avec l'instinct d'un amour qui unit l'âme au Christ jusqu'à la transformer mystérieusement en lui, *ce même langage revêt comme un sens nouveau et prend le ton d'une confiance personnelle.* La simplicité et la sérénité des paroles du Maître trahissent alors une paix en lui « qui dépasse tout sens », qui n'est pas celle que le monde donne, et qui ne peut découler que d'une union ineffable de son âme avec Dieu.

Ainsi considéré, le langage de Jésus est le sommet de ce qui fut jamais exprimé en paroles humaines. L'humble et le savant, le commençant et le parfait, y peuvent puiser chacun à leur mesure. Et leur mesure dépend de leur amour.

Oui, « personne n'a parlé comme cet homme ! » Ni théologique ni mystique, le langage de Jésus est infiniment plus que l'un et l'autre. Les paroles et les silences du Sauveur, les splendeurs de la révélation et le mystère de sa réserve, y apparaissent également adorables. Langage de celui qui, dans son amour, a voulu se faire tout à tous.

JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P.

¹ Nous ne présumons pas, en citant Gide, des sentiments réels qui l'animaient alors.

Saint Augustin mieux connu

I

Il est des historiens de la littérature qui ont une chance enviable. Ils ont exploré, interprété une œuvre avec tant de soin, tant de patience et d'amour ; ils ont eu le bonheur d'y faire tant de découvertes, que finalement leur nom devient inséparable de celui de l'auteur à qui ils se sont dévoués. Pensez à Balzac : bientôt s'impose à votre esprit le nom du grand balzacien Marcel Bouteron. Pensez à Stendhal : voici que vous lui associez par la pensée le stendhalien Henri Martineau. Cicéron ? César ? C'est Laurand. C'est Constans. Saint Ambroise ? Palanque, bien sûr. Saint Augustin ? J'ai la conviction que désormais on ne pourra s'occuper de saint Augustin, de n'importe quelle question concernant sa vie et son œuvre, sans penser à Pierre Courcelle, du Collège de France, et sans se demander si, dans sa bibliographie augustinienne déjà abondante, il n'y a pas une réponse au problème qui vous occupe ou du moins une indication capable d'orienter vos recherches. Balzac-Bouteron ; Aurelius Augustinus-Pierre Courcelle.

La première fois que Pierre Courcelle donna l'impression d'être sur la voie d'importantes découvertes sur la formation intellectuelle et la conversion d'Augustin, c'est quand il publia, en 1945, dans la *Revue des Etudes latines* (tomes XXI-XXII, pp. 155-174), un article intitulé *Les premières Confessions de saint Augustin*. Selon une méthode féconde, sur laquelle nous aurons à revenir, il confrontait le texte des *Confessions* (an. 398) avec d'autres textes de caractère autobiographique du *De beata vita* (386) et du *De utilitate credendi* (391-392). Cette confrontation l'amenait à remplir, si je puis dire, un silence des *Confessions* et à signaler « l'influence capitale » qu'avait exercée sur la pensée d'Augustin, durant le séjour milanais, « par ses paroles, par ses écrits, par sa bibliothèque, ce Manlius Theodorus, platonicien chrétien », à qui est dédié le *De beata vita*. Cette influence avait passé inaperçue jusqu'alors. Elle fut mise encore mieux

en lumière par Pierre Courcelle dans son grand ouvrage sur *Les lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore* (thèse, De Boccard, 1948). Mais cet ouvrage, dans un long chapitre sur saint Augustin et l'hellénisme en Afrique, répond avec toutes les nuances voulues, toutes les précisions possibles à des questions du plus grand intérêt et qui n'avaient pas encore été examinées sur la base d'une aussi vaste information. Dans quelle mesure Augustin a-t-il été capable de lire le grec ? Qu'a-t-il connu de la littérature grecque profane ? Quelle fut son attitude à l'égard de la patristique grecque ? A la première question, la seule que nous retiendrons ici, Pierre Courcelle répond, en recourant à la méthode chronologique, qu'au temps où il rédige ses *Confessions*, Augustin « ne sait guère que lire le grec et quelques mots élémentaires ». Mais entre 400 et 416, il fait des progrès et apprend la langue, comme l'attestent ses commentaires exégétiques. Néanmoins, « le grec est toujours resté pour lui une langue apprise dans les livres », ce qui d'ailleurs ne signifie nullement que sa connaissance de la littérature grecque, profane et sacrée, n'ait été qu'indirecte et superficielle.

Après ces études, ces travaux, dont notre connaissance de saint Augustin a déjà retiré le plus grand profit, voici que paraissent, en 1950, chez De Boccard, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, un fort volume remarquablement construit, où il n'est presque pas une difficulté soulevée par le récit des *Confessions* qui ne soit envisagée. Que dis-je ? Pierre Courcelle ne se borne pas à traiter, de manière très personnelle, les problèmes posés par ses prédécesseurs ; il en pose de nouveaux et emploie à les résoudre une sagacité qui nous émerveille. Aussi bien, pour traduire tout de suite le sentiment que j'éprouvais en lisant ce beau livre, je me disais à chaque instant que voilà enfin l'auteur qui devrait nous donner une édition critique et commentée des *Confessions*, comme l'ont fait Edouard Norden pour le VI^e chant de l'*Enéide*, Alfred Ernout pour *Lucrèce* et J.-P. Waltzing pour l'*Apologétique* de Tertullien, et comme il serait souhaitable qu'on le fasse enfin pour l'*Octavius* de Minucius Félix. Quelle aide précieuse procurerait un tel ouvrage aux universitaires pour leurs travaux de séminaires ! Quel encouragement il donnerait aux professeurs de lycées, qui ne doivent pas, ne peuvent pas laisser ignorer à leurs élèves les chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne !

Dresser l'inventaire de tous les éclaircissements, de toutes les solutions apportées par ces *Recherches sur les Confessions* exigerait un très long compte rendu. Il nous faut nous résigner à signaler seulement quelques résultats, de manière à montrer qu'en prenant désormais Pierre Courcelle

comme guide pour la lecture des *Confessions*, on verra page après page se dissiper beaucoup d'obscurités et finalement s'éclairer d'une lumière nouvelle le visage du grand Africain.

D'abord, le dessein des *Confessions*. Comme il ressort d'une étude philologique minutieuse des mots *confiteri*, *confessio*, et de la considération du plan de l'ouvrage, avec ces livres X à XIII qui n'ont plus rien d'auto-biographique, « le dessein principal d'Augustin n'est pas historique, mais théologique ». « L'ensemble est un dialogue avec Dieu, et les louanges pieuses occupent une grande partie de ces livres » (les neuf premiers). A propos du mot *confessio*, je ne vois pas que Pierre Courcelle ait cité un texte des sermons édités par Dom Morin (*Miscellanea Agostiniana*, vol. I, p. 356), où l'évêque d'Hippone s'étonne que nombre de fidèles, dès qu'ils entendent dans une lecture de la Bible les mots *Confitemini Domino*, se frappent la poitrine pour accuser leurs fautes. Non, leur dit-il ; il s'agit ici de louange divine ; et il trouve cette formule parfaite : *hic confessio laudis est, non culpae. Quando ergo laudas deum, confiteris deo*. Tel étant le but des *Confessions*, Augustin a-t-il quand même le souci de l'exactitude historique ? Sans aucun doute, car lorsque des détails lui échappent, il l'avoue loyalement, et il se reprend « lorsqu'une de ses expressions représente sa pensée actuelle, et non la pensée d'autrefois ». « Nous avons bien affaire à une œuvre historique de valeur, et non pas seulement au développement d'une thèse théologique. »

Mais dans ce récit historique il y a « des omissions involontaires, des lacunes volontaires, et les faits ne sont pas toujours rapportés par ordre de date ». Est-il possible de combler ces lacunes, de rétablir ce qui a été omis et de remédier aux anachronismes ou entorses faites à la chronologie ? Voilà le problème que s'est posé Pierre Courcelle. Voilà la tâche qu'il a entreprise. Et c'est ici qu'entre en jeu cette méthode à laquelle nous avons fait allusion à propos des *Premières Confessions de saint Augustin*. Pierre Courcelle, qui a dépouillé méthodiquement toute l'œuvre augustinienne a dû être frappé plus que tout autre lecteur par l'abondance, dans cette œuvre, des endroits où Augustin parle de lui, rappelle quelque souvenir, raconte un événement dont il a été le témoin, fait une discrète confidence ¹. Augustin écrit et parle constamment avec tout son être, si l'on peut dire.

¹ Combien l'auteur des *Confessions* diffère, à cet égard, de Plotin qui, selon le témoignage de Porphyre, « se refusait à rien raconter sur ses ancêtres, ses parents ou sa patrie » ! (*Vita Plotini*, 1).

Il se donne avec son passé, son présent, son expérience. Représente-t-il à ses fidèles l'âpreté de la lutte contre la concupiscence charnelle, il confesse qu'à son âge — *nos qui senuimus* — cette lutte est moins rude, et cependant « les ennemis, tout fatigués qu'ils sont, ne cessent de troubler, par tous les moyens possibles, le repos de notre vieillesse ». Mais combien plus vif est le combat de la jeunesse ! « Nous le connaissons, nous avons passé par là. » *Novimus eam, transivimus per eam* (*Sermo CXXVIII*, 9). Plus encore, il y a chez Augustin ce que j'appellerais une conscience d'auteur très vigilante, dont je ne vois l'équivalent, parmi les modernes, que chez Du Bos. Du Bos, cherchant à définir la psychologie de Joubert ou de Gide, se souvient à l'instant même de tout ce qu'il a déjà écrit sur le sujet et revient d'abord à la formule qu'il avait essayée, telle année, dans tel texte. Ainsi en est-il d'Augustin. On dirait qu'il a toujours présent à la mémoire tout ce qu'il a écrit, et les expressions, les images déjà employées s'offrent de nouveau toutes pareilles à son esprit. D'où une constance, une fidélité à soi-même merveilleuses dans le travail d'écrire et dans l'exercice de la parole. S'agit-il de sa conversion au manichéisme, il écrit dans ses *Confessions* (III, 6, 10, 1) : *Itaque incidi in homines...* Mais dans le *De beata vita* (1, 4, 21), il avait déjà écrit en 386 : *Incidi in homines...* Et dans le *De utilitate credendi* (1, 2), il écrira en 391-392 : *Nosti enim... nos in tales homines incidisse...* Ce n'est là qu'un exemple entre beaucoup, mais on voit ce qu'un critique, dont la mémoire me semble rivaliser avec celle d'Augustin, peut tirer d'une telle fréquence de traits biographiques dispersés dans toute l'œuvre d'Augustin et d'une telle constance dans l'expression.

Pierre Courcelle a donc résolu, sur la base des *Confessions*, à l'aide d'habiles recoupements et en recourant aux témoignages et aux allusions contenus soit dans les œuvres d'Augustin, soit dans les écrits des contemporains, de contribuer « à élaborer la grande biographie scientifique de saint Augustin... qui n'existe encore en aucune langue ». Et cette méthode de confrontation et de rapprochements de textes, cette sorte de vaste concordance augustiniennne, il est le premier à en user avec une telle rigueur et une aussi complète information pour éclairer et commenter le récit des *Confessions*. Le résultat nous impressionne. On peut en juger simplement en voyant combien souvent M. Courcelle dépasse dans leurs recherches Henri Marrou et le P. Henry, découvre ce dont ne s'étaient avisés ni Labriolle ni Alfaric. Voici par exemple ces spectacles dont Augustin avoue au livre III des *Confessions* qu'ils le passionnaient durant son

adolescence à Carthage. Quels étaient-ils ? Les *Confessions* ne le disent pas. Pour le savoir, il faut recourir à deux passages de la *Cité de Dieu* (II, 4 ; II, 26) et à un texte du *De Genesi ad litteram* (XII, 22, 47). Nous découvrons qu'il s'agissait des aventures de Cybèle et Attis « mimées de la façon la plus réaliste ».

Et les rapports d'Augustin et Ambroise à Milan ? Problème capital des *Confessions*, car on voudrait savoir en particulier à quels sermons de l'évêque de Milan Augustin a assisté et quelle influence ils ont pu exercer sur lui, quel a été le sujet de la catéchèse baptismale prêchée au catéchumène et si, après son baptême, le néophyte a eu encore quelques relations avec celui qui l'avait engendré à la foi. A ces questions, que les *Confessions* laissent en suspens, Pierre Courcelle est le premier à donner des réponses qui jettent une lumière toute nouvelle sur le travail qui s'accomplit dans l'esprit d'Augustin et en même temps sur le rôle décisif joué auprès de lui par Ambroise. C'est là surtout que la méthode des recoupements révèle toute son efficacité. Pierre Courcelle examine d'abord deux sermons de saint Ambroise : le *De Isaac vel anima* et le *De bono mortis*. Il y découvre — et il est le premier à le faire — des parallèles frappants, indiscutables, avec le texte des *Ennéades* de Plotin. Il découvre ensuite qu'Augustin « a attaché un intérêt spécial aux passages précis de Plotin qu'Ambroise avait utilisés dans ces sermons ». Ceci fait, il aborde le problème chronologique : il arrive à conclure que « le *De Isaac* et le *De bono mortis* font partie des sermons prononcés en 386 et entendus par Augustin ». Ce doit être aussi le cas pour deux sermons de l'*Hexaméron* : l'un sur le libre arbitre, et l'autre sur la nature spirituelle de l'âme. Ainsi, entre mars et juin 386, Augustin a-t-il été initié par Ambroise en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes.

Autres découvertes : si Augustin a tenté, à Milan même, mais en échouant dans son entreprise, d'atteindre à l'extase plotinienne, c'est après avoir été échauffé, embrasé par la lecture des traités de Plotin *Sur le beau*, *De l'origine des maux*, *Des trois hypostases*, traduits par Marius Victorinus. C'est par l'examen attentif des concordances entre trois textes des *Confessions* et de leurs consonances plotiniennes, insuffisamment aperçues par le P. Henry, que M. Courcelle obtient ces importantes précisions. Il supplée aussi au silence des *Confessions* relativement à l'influence intellectuelle de Simplicien sur Augustin. Ce prêtre, déjà âgé, qui avait été lié à Rome avec Marius Victorinus et dont la culture philosophique était fort estimable, a aidé Augustin à confronter le prologue johannique

avec le système néo-platonicien, lui a fait l'exégèse du *Verbe fait chair* et lui a révélé la doctrine catholique de la double nature du Christ.

Mais il y a encore la scène du jardin de Milan, avec « les voix », et le *Tolle, lege*, sujet de tant de débats. Avant d'y venir, M. Courcelle cite un de ces *exempla* dont l'action se multiplie et s'avère très efficace au cours de l'itinéraire spirituel de saint Augustin : la conversion, racontée par Pontitianus, de deux intellectuels, deux fonctionnaires de la cour impériale, à Trèves, qui préférèrent à la carrière des honneurs une carrière ascétique. Peut-être devons-nous penser maintenant avec l'auteur des *Recherches sur les Confessions* que ces convertis étaient le futur saint Jérôme et son ami Bonose. Quant à la scène du jardin, cette crise décisive, Pierre Courcelle y consacre une étude qui me semble la partie maîtresse de son ouvrage. Il vient d'ailleurs de la reprendre dans la revue *Hermes* (1952, vol. 80, pp. 31-46), sous le titre : *Les « Voix » dans les Confessions de saint Augustin*. Parallélisme des récits, critique de texte — Courcelle opte pour la leçon « de divina domo », fournie par le *Sessorianus*, de la fin du VI^e siècle, unique manuscrit précarolingien des *Confessions*, au lieu de « de vicina domo » — étude minutieuse des habitudes de langage du narrateur et de son tour d'imagination, surtout auditive, exact discernement de la fiction littéraire et de la réalité : tout est mis en œuvre pour élucider les difficultés du récit. Au terme d'une analyse aussi pénétrante, il est difficile de ne pas admettre avec le savant exégète que le *Tolle, lege* n'est rien d'autre qu'un appel intérieur, celui qu'adressent à Augustin les continents (*pueri et puellae*), et en particulier ces « jeunes gens qui, comme ceux de Trèves ou comme Antoine, ont choisi très tôt la vie parfaite ». Ils invitent Augustin « à suivre leur exemple et à chercher dans les Ecritures une référence qui interdise la vie charnelle ». D'ailleurs, la scène du jardin de Milan apparaît comme un doublet de la scène des jardins de Trèves narrée par Pontitianus, et c'est de quoi encore, si je ne me trompe, nul ne s'était avisé jusqu'à présent. Avait-on déjà conjecturé que ce figuier sous lequel Augustin va s'étendre pour pleurer ses péchés n'est qu'un figuier allégorique ? J'avoue que sur ce point je rechigne à suivre M. Courcelle, et pense qu'il faut se garder d'exagérer, par de telles interprétations, le caractère d'affabulation poétique du récit augustinien.

Dans la suite de son ouvrage, l'auteur traite encore du séjour d'Augustin à Cassiciacum, du baptême et ses suites, avec de précieuses observations sur l'intimité relative d'Augustin et d'Ambroise après le baptême, sur le caractère plotinien de la vision d'Ostie et sur l'intérêt que

montra Augustin, lors de son second séjour à Rome, pour les établissements ascétiques. Enfin, ce sont les « Jugements sur les *Confessions* » : ceux des manichéens, des donatistes et des pélagiens, et celui même que nous pouvons porter. « Il convient, pour terminer, de noter combien ce récit des *Confessions* est probe, si on le compare aux procédés coutumiers de l'hagiographie et de l'arétalogie contemporaines. Point d'artifices, point de « miracles » tout faits dans la vie d'Augustin, malgré la rhétorique et la tendance romanesque qui est sensible dans l'expression de la scène du jardin. »

Suivent vingt pages de bibliographie, une chronologie du séjour milanais, une table de références augustiniennes, destinée sûrement à rendre les plus grands services, et enfin un index général des noms de personnes et des mots et expressions qui présentent un intérêt historique, doctrinal ou philologique. Cet index sera un instrument de travail désormais indispensable pour tous ceux dont la curiosité et l'intérêt pour la vie, l'œuvre et la pensée de saint Augustin auront été efficacement stimulés et orientés par les *Recherches sur les Confessions*.

De Courcelle, après la publication de son ouvrage, ont paru d'importants articles qui sont tous des contributions à une biographie scientifique d'Augustin. Nous en avons déjà mentionné un paru dans la revue *Hermes*. Mentionnons encore un article publié dans le tome XXIX de la *Revue des Etudes latines* (1951, pp. 295-307) : *Sur un passage énigmatique des Confessions de saint Augustin (VIII, 2, 3) : Harpocrate et Anubis*. L'auteur y examine un passage qui semblait désespéré, recense les leçons des manuscrits et les corrections proposées par les érudits et s'appuyant sur les données de l'archéologie et toujours sur des recoupements fournis par l'œuvre d'Augustin et celles d'autres auteurs, corrige l'inintelligible *popliosiam* des meilleurs manuscrits en *pupulos iam*. Il en conclut qu'Augustin, dans ce texte, « persiflerait l'engouement de la noblesse romaine pour les idoles d'Harpocrate, représenté comme un bébé au doigt sur la bouche. Cette figure servait de pendant, sur les monuments isiaques, à Anubis l'aboyeur, et avait fait l'objet d'une controverse entre Jamblique et Porphyre. La naissance d'Harpocrate, dieu de Péluse, était commémorée, semble-t-il, par la fête romaine des *Pelusia* ».

Ce n'est pas tout. Pierre Courcelle a collaboré aux *Mélanges Jules Lebreton*, et dans le premier de ces deux volumes (*Recherches de Sciences religieuses*, tome XXXIX, années 1951-1952, pp. 428-442), il a traité de *Possidius et les Confessions de saint Augustin : emprunts et compléments*. Cette recherche nous conduit à constater que les renseignements fournis

par Possidius sont de valeur inégale. Possidius se trompe, par exemple, en affirmant que la conversion ascétique d'Augustin a suivi, et non précédé, le baptême. Mais il complète le récit des *Confessions* en nous apprenant — ce qu'il nous est possible de contrôler — qu'Augustin avait été fort impressionné, avant son baptême, par un sermon d'Ambroise sur l'aumône et que, néophyte, il fut frappé par un autre sermon où l'évêque de Milan « préconisait, pour le rachat des captifs, l'envoi des vases liturgiques à la fonte ». Enfin, ceux qui s'intéressent aux relations de saint Augustin avec Paulin de Nole — à une requête de qui, ne l'oublions pas, nous devons probablement les *Confessions* —, liront avec le plus grand profit dans la *Revue des Etudes anciennes* (tome LIII, juillet-décembre 1951, pp. 253-300), un article sur *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*. Pierre Courcelle apporte là un appréciable complément en particulier à l'ouvrage de Pierre Fabre sur *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (1949).

A dire vrai, Pierre Courcelle fait figure, de plus en plus, de maître des études augustinienes. A la Sorbonne, il avait des élèves qui rédigeaient des mémoires, préparaient des thèses sur saint Augustin. Ses cours étaient un véritable laboratoire spécialisé dans la science augustinienne. Quoique le maître, l'animateur de ces travaux soit maintenant au Collège de France, nous gardons l'espoir que paraîtra bientôt, entre autres, la thèse du R. P. Testard : *Saint Augustin et Cicéron*, annoncée par les *Recherches*. Sans doute cette thèse nous donnera-t-elle des précisions sur la crise de scepticisme d'Augustin et le prestige exercé sur lui, longtemps après sa conversion, j'en suis convaincu, par le probabilisme de la Nouvelle Académie. M. Courcelle me paraît enclin, comme Labriolle et le P. Cayré, à minimiser la gravité de cette crise. Il y a en outre le problème des dialogues de Cassiciacum. Pierre Courcelle note bien qu'ils sont « essentiellement cicéroniens, pour le fond comme pour la forme ». Mais comment se fait-il, après l'incendie provoqué chez leur auteur par la lecture des ouvrages de Plotin, qu'ils fassent si peu de place à la pensée néo-platonicienne ? C'est un problème que Pierre Courcelle se pose, mais qu'il ne traite pas dans ses *Recherches*. Je suppose qu'il laisse le soin à son élève de le résoudre, comme de montrer à quel point Augustin, comme philosophe, reste tributaire, s'il s'agit de sa pensée, de Cicéron, et s'il s'agit de son information, d'encyclopédistes comme Varron et Celse.

ERNEST DUTOIT

Professeur au Collège Saint-Michel

II

I. LA CONVERSION DE SAINT AUGUSTIN

1. Pour le théologien, l'apport principal du livre de Pierre Courcelle consiste dans la lumière dont il éclaire la question soulevée par les modernes de la conversion de saint Augustin. Comment celui-ci a-t-il passé du manichéisme au catholicisme ? Les *Dialogues* composés à Cassiciacum, dans la campagne milanaise, où il se retire pendant les six mois qui précèdent son baptême de Pâques 387, nous le représentent pareil à quelque philosophe néo-platonicien. Les *Confessions*, qu'il écrit comme évêque d'Hippone, en 400, nous le montrent foudroyé par la grâce et converti immédiatement au catholicisme. D'où deux thèses opposées. Suivant l'une, illustrée surtout par P. Alfarié, « Augustin a adopté le platonisme avant de donner son adhésion au christianisme, et il ne s'est rallié au second que parce qu'il l'a, après examen, jugé conforme au premier... Même dans la suite, il a tenu quelque temps à la doctrine de Plotin bien plus qu'au dogme catholique... Moralement comme intellectuellement, c'est au néo-platonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Évangile ». Suivant l'autre thèse, c'est au christianisme que se convertit tout de suite saint Augustin. C'est au baptême, en effet, qu'il se prépare à Cassiciacum, au temps même des *Dialogues*. Le récit des *Confessions*, même s'il abrège certains événements, est véridique. E. Gilson peut écrire : « Le seul fait qu'Augustin ait admis, dès le début, la création, et l'égalité des personnes divines suffirait à établir qu'il fut immédiatement catholique et non plotinien. »

Pierre Courcelle peut le prouver avec une grande force : Augustin se convertit tout de suite au catholicisme même de saint Ambroise, c'est-à-dire à un catholicisme qui utilise les ressources de la philosophie néo-platonicienne pour répondre à ses adversaires, et notamment aux manichéens. Augustin séjourne à Milan de 385 à 387, et depuis l'arrivée de sa mère, juin 385, il écoute à côté d'elle tous les dimanches les sermons d'Ambroise. Ces sermons répondent si pertinemment à ses préoccupations profondes, qu'on retrouvera plus tard sous sa plume, non seulement les pensées, mais les expressions mêmes d'Ambroise. Les manichéens, adversaires de l'Ancien Testament, objectaient que, si l'homme était à l'image de Dieu, Dieu serait corporel ; Ambroise répondait que c'est par son âme spirituelle que l'homme est à l'image de Dieu. Les manichéens, prenant à la lettre certains passages de l'Ancien Testament, s'en offusquaient ; Ambroise interprétait l'Ancien Testament comme une figure du Nouveau

et fournissait une clé libératrice : *la lettre tue, répétait-il, l'esprit vivifie*. Les manichéens excusaient les péchés des hommes en accusant une nature mauvaise qui péchait à leur place ; Ambroise insistait sur la spiritualité de l'âme, le libre arbitre, le caractère coupable de nos désordres. Enfin, les manichéens, qui considéraient le mal comme une substance, lui assignaient une Cause première, un premier Principe mauvais ; mais Ambroise, qui utilise ici au maximum, et pourtant sans servilité, Plotin, définit le mal comme une privation. Loin d'écouter d'une oreille distraite ces enseignements d'Ambroise, Augustin les médite, il les citera quelque quarante ans plus tard dans sa controverse avec Julien d'Éclane : « Les manichéens disent... Mais Ambroise, mon maître, s'oppose à eux et enseigne que les maux naissent des biens ; nulle chose n'est mauvaise que pour autant qu'elle est privée d'un bien... c'est l'indigence d'un bien qui est la racine du mal. »

Ainsi le problème de la conversion d'Augustin se résout non plus seulement par le recours à une vue spéculative, mais par la confrontation directe des textes. Mais il faut, dès lors, abandonner l'idée qu'on se faisait communément d'un Ambroise étranger ou même hostile aux philosophes. La figure d'Ambroise sort grandie de ces études. Il était plus qu'un grand homme d'action. Il a médité sur Plotin et sur Porphyre. Il sait discerner les dangers de leur philosophie. Il critique les théories platoniciennes de la métempsycose et de la création des corps par les dieux inférieurs. Il identifie constamment le Beau et le Bien que Plotin finissait par distinguer. Surtout, il ne cesse de rectifier la pensée plotinienne en la confrontant avec les Écritures. Mais il a compris tout le parti que le christianisme pouvait tirer, et notamment contre les manichéens, des précieuses vérités entrevues par le plotinisme. Il a cité avant saint Augustin, toujours en le redressant par l'Écriture, le merveilleux texte du *Traité sur le Beau* de la première Ennéade : « Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais quelle est cette fuite ? Comment remonter ?... Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre Père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas, où que ce soit, nous portent d'une terre à une autre ; il ne faut pas non plus préparer un attelage ou quelque navire... »

P. Courcelle peut conclure :

La controverse relative à la conversion d'Augustin perd son sens, dès l'instant qu'Ambroise, évêque depuis douze ans, et non chrétien de fraîche date, n'hésite pas à préconiser devant ses ouailles les thèses plotiniennes assimilées au dogme chrétien. Il est même permis de soupçonner qu'il faisait

siennes certaines thèses porphyriennes. Néo-platonisme et christianisme sont intimement liés, pour les têtes pensantes de l'Eglise milanaise, et non opposés comme ont cru les modernes¹. L'origine de cette synthèse remarquable paraît remonter à Marius Victorinus, traducteur de Plotin et de Porphyre, et dont Simplicien, catéchiste d'Ambroise, avait été familier, p. 252.

2. Il est moins aisé de déterminer comment Augustin a fait des progrès dans la doctrine :

Son évolution a dû être très rapide, affaire de quelques mois. L'ordre des faits paraît à reconstituer comme suit, au prix d'un minimum de conjecture. Augustin, après avoir oui les sermons plotiniens d'Ambroise, a éprouvé une vive excitation intellectuelle ; il a voulu s'informer aux sources, s'est adressé — peut-être sur le conseil d'Ambroise — au grand philosophe milanaise Theodorus, à la fois plotinien et chrétien. Celui-ci lui a accordé plusieurs entretiens sur l'âme et lui a prêté les *libri Platoniorum* ; dès la lecture des *Ennéades*, Augustin, en proie à un *incroyable incendie*, a cru pouvoir s'élever d'emblée jusqu'à l'extase ; cette tentative plusieurs fois répétée s'est soldée par un échec pénible. Dans un immense désarroi, Augustin s'est alors tourné vers Simplicien, l'ancien catéchiste d'Ambroise : celui-ci a confronté systématiquement devant lui les *Ennéades* et le *Prologue* johannique, en insistant sur l'apport propre au christianisme² ; il lui a conseillé la lecture des *Epîtres* de Paul ; cette lecture, pensait-il, expliquerait à Augustin le divorce qu'il observait entre ses appétits d'extase et son impuissance radicale à y parvenir, p. 253.

3. Pour ce qui est des *Confessions*,

L'ouvrage est, à l'origine, un récit historique : il s'agit, pour Augustin, de faire connaître sa vie à Paulin de Nole et aux autres spirituels. Ce récit historique est encadré dans un schéma théologique plus vaste ; il ne constitue dans la pensée d'Augustin, qu'une sorte de prologue à un immense ensemble³. Augustin eut beau sacrifier délibérément la fin de la biographie pour aborder plus vite les développements proprement théologiques ; il n'eut jamais le loisir de terminer cet ensemble. En fait, malgré l'insertion de nombreux développements d'ordre lyrique ou doctrinal, le récit biographique repose sur le souvenir d'événements réels. Il est assez probe pour que les souvenirs anciens, hormis quelques faits saillants, apparaissent comme estompés dans la mémoire d'Augustin ; celui-ci s'est efforcé de distinguer chronologiquement ses mentalités successives ; il atteint l'exactitude historique, non par des précisions imaginaires, mais par l'aveu loyal des lacunes de sa mémoire, même lorsqu'il s'agit de scènes qu'il juge d'une importance capitale, p. 247.

¹ Sans doute, l'idée que le christianisme était une contrefaçon du platonisme avait à Milan des partisans chez les païens, p. 172.

² Quand Augustin établit dans les *Confessions*, livre VII, chap. 9, le bilan des concordances et des discordances entre les textes néoplatoniciens et les textes chrétiens, « il reproduit certainement, en quelque façon, les résultats que lui suggéra Simplicien au cours de leurs entretiens », p. 172.

³ « Augustin a conçu, dès le début, un immense plan d'ensemble : en guise d'exorde, le récit de tout son passé, *ex ordine* jusqu'à l'époque actuelle, en vue de révéler son expérience personnelle des admonitions divines ; puis l'exposé détaillé de la doctrine chrétienne, fondé sur toutes les Ecritures, à partir du début de la *Genèse* », p. 24.

II. L'ÈRE CULTURELLE DE SAINT AUGUSTIN :
PROBLÈMES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

C'est bien sûr le sens de *retractare*, non de *retrahere*, que prend le mot *Retractation* dans la suite que Henri-Irénée Marrou a donnée à sa thèse sur *Saint Augustin et la fin de la culture antique*¹. Des vingt petits chapitres qui la composent, dix traitent de *Saint Augustin*, et dix de *La fin de la culture antique*. Les derniers, où se déploie, sur des champs de plus en plus vastes, la pensée d'un historien pleinement maître de son sujet, riche de problèmes et de solutions, intéressent au plus haut degré le philosophe chrétien de la culture et de l'histoire.

1. La culture antique dont Augustin est l'héritier, après avoir hésité entre deux types de culture, l'un à dominante mathématique et technique, l'autre à dominante littéraire et humaniste, s'est prononcée pour le second. Le primat de la technique aboutit à faire de l'homme un élément de l'appareil politique totalitaire, une abeille dans la ruche. Le primat de l'humanisme, quand l'homme ne sait plus à Qui se donner, peut aboutir à une autre forme encore de désespoir, et à une étrange religion de la culture². Quel docteur établira pour nous la vraie hiérarchie des valeurs ? Saint Augustin le tentera, avec son vaste génie. Mais, pensons-nous, saint Thomas, qui viendra en une période de synthèse et n'aura point à unir le souci pastoral au souci de la sagesse, y pourra réussir davantage.

Au chapitre XVII de sa *Retractatio*, intitulé *Valeur ambiguë de la critique de la curiosité*, H.-I. Marrou écrit :

S'il est dans la culture d'Augustin un de ces aspects dont le caractère régressif m'apparaît plus que jamais en pleine lumière, c'est bien la profonde défiance à l'égard de la pensée désintéressée qui s'exprime par cette condamnation radicale de la *vana sed peritura curiositas*, par cette application systématiquement sévère de la distinction *frui-uti* : c'est de Dieu seul qu'il est permis de jouir ; tout le reste, et d'abord toute connaissance, ne doit apparaître que comme un moyen subordonné comme à sa fin à ce Bien suprême, p. 683.

On voit quels élargissements permettrait d'apporter la doctrine thomiste. Elle distinguerait deux sortes de subordinations : celle des fins intermédiaires ou infravalentes, qui continuent de valoir pour elles-mêmes ; celle des purs moyens, qui ne valent que pour la fin ; ainsi l'ordre culturel

¹ Paris, 1949, pp. 623-714.

² Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, pp. 307-309, 146-147.

et temporel est subordonné à l'ordre surnaturel et spirituel, non comme un pur moyen, mais comme une fin infravalente. Elle distinguera encore les sciences et les savants : les sciences spéculatives ne sont ordonnées qu'à la vérité de leur objet ; c'est le mathématicien ou le métaphysicien, non la mathématique ou la métaphysique, qui sont ordonnés à la Fin ultime. Quant aux sciences techniques, elles doivent servir l'homme, non l'asservir ; ce n'est pas à elles mais à la sagesse de donner un sens à la vie humaine.

Tout en admirant plus que personne l'immense génie de saint Augustin, H.-I. Marrou peut relever chez lui un

point de vue étroit qui l'a empêché d'accorder l'attention et la valeur qu'elles méritaient aux mathématiques, le secteur le plus sain et le plus valable de la tradition antique : c'est par elles qu'il aurait pu communier pleinement avec notre idéal de la science... Il suffit de comparer mentalement Augustin à tel de ses contemporains grecs, un Grégoire de Nysse par exemple, chez qui l'idéal chrétien féconde, sans l'étouffer, une magnifique puissance spéculative héritée de la tradition classique, pour mesurer combien cette préoccupation obsédante de l'Unique Nécessaire met en péril l'envol de l'esprit, l'audace intellectuelle, le plein épanouissement de la pensée — et pour tout dire la richesse de la culture.

Et lorsqu'on découvre ce qu'est devenue cette culture chez les successeurs et disciples d'Augustin lui-même, chez Julien Pomère, Césaire d'Arles ou Grégoire le Grand (qui sans doute se projettent sur un contexte de civilisation plus qu'à demi barbare), lorsqu'on voit à quel appauvrissement humain l'augustinisme, toujours plus étroitement compris, les a conduits, on ne peut pas ne pas apercevoir ces mêmes rides déjà en train de se creuser sur le visage du maître : il y a déjà chez lui un regrettable déclin de l'esprit proprement spéculatif, p. 683.

2. Ce sont sans doute pour une grande part ses préoccupations pastorales et les exigences immédiates de la dialectique de l'action, qui empêchent Augustin d'établir un tableau parfait de la hiérarchie des activités humaines :

Bien qu'en soi cet utilitarisme foncier fût certainement un mal, il faut bien voir qu'à l'époque où vivait saint Augustin, il représentait non point un facteur de décadence mais un principe de santé, de redressement : prise de conscience des exigences profondes de la foi, évasion hors du cercle enchanté de la vieille culture païenne, rupture avec ses illusions et son erreur : esthétisme, dilettantisme, idolâtrie de l'art, pp. 684 et 685.

Il ne faut pas fermer les yeux sur les limites où tendait à s'enfermer l'idéal de la civilisation hellénistique et romaine. J'ai parlé ailleurs de ce *rétrécissement de perspective* : le vieil idéal totalitaire de la cité, la croyance au vieux paganisme, une fois résorbés, laissent dans l'âme méditerranéenne comme un vide, et c'est en fait, sinon à une décadence, du moins à une lente usure que nous assistons au cours de ce long été — presque un millénaire — où s'épanouit cette civilisation hellénistique puis romaine... Si comme le veut la doctrine augustinienne et plus généralement la foi du chrétien, l'homme est fait pour s'accomplir en se soumettant à une Fin transcendante, la santé de la culture exige impérieusement la subordination, la consécration à cette unique Fin de toutes ses forces spirituelles, ces mêmes forces que l'humanisme classique savait si bien développer mais qu'il laissait en quelque

sorte inemployées, condamnées à s'user en vain sur elles-mêmes. Beaucoup mieux que jadis le patriotisme des Scipions, l'idéal religieux du christianisme représentait pour la culture antique un principe d'accomplissement et pouvait devenir le point de départ d'une renaissance, pp. 685 et 686.

3. H.-I. Marrou pose ici en historien le problème de la comparaison des cultures. Il insiste sur

le caractère organique, limité et hiérarchisé de toute culture digne de ce nom : dans un même esprit peuvent coexister des éléments *progressistes* et d'autres *décadents*. Car seule la pseudo-culture à prétentions encyclopédiques prétendra distribuer également sa curiosité et son intérêt (de fait elle n'aboutit qu'à énerver, et conduit à la platitude) ; la vraie culture est celle qui est vigoureusement organisée autour d'un axe, d'une ambition centrale, qui sait choisir et subordonner ses éléments suivant les lois d'une rigoureuse perspective. A toute époque, la vraie culture réagit de façon originale en face de l'héritage du passé : elle ne se contente pas de l'enregistrer passivement, mais choisit, oublie ce dont elle se déprend, retrouve ce qu'on avait négligé, p. 686.

On constate bien vite qu'on ne peut pas symboliser l'évolution de la culture par une courbe linéaire, signifiant de façon simple qu'elle est en progrès ou en déclin. Elle exige d'être représentée par un écheveau de lignes, dont chacune correspondra à une technique particulière, et cet écheveau, à supposer qu'on puisse le réaliser, se révélera singulièrement enchevêtré... Qui osera, de cet ensemble incohérent, dégager une résultante ? Il est arbitraire de choisir l'un des fils de cet écheveau, l'un des aspects particuliers d'une culture ou d'une civilisation et d'en faire la caractéristique d'une époque : c'est pourtant bien ainsi qu'on a procédé le plus souvent : on a volontiers porté un jugement sur l'état d'une culture en appréciant le niveau atteint soit par l'esprit scientifique, soit par la liberté politique, la justice sociale, voire la moralité : *techniques* d'une définition bien incertaine, pp. 388 et 389.

Le philosophe de l'histoire et de la culture sera-t-il donc livré à l'arbitraire ? Non. Il possède une échelle des valeurs de civilisation. Puisque toute culture digne de ce nom est organisée autour d'un axe, d'une ambition centrale, c'est avant tout en comparant entre eux les axes spirituels des diverses cultures, sous le rapport de leur rayonnement, de leur fécondité, de leur valeur d'humanité qu'il portera son jugement. Ainsi fait H.-I. Marrou lui-même dans son beau livre sur *l'Histoire de l'Education*, par exemple quand il juge la civilisation spartiate, quand il signale le rétrécissement de perspective qui menace la civilisation hellénistique, quand il confronte la civilisation antique avec notre civilisation moderne ¹.

4. Pour ce qui est de saint Augustin et de sa culture, on ne saurait en tout cas parler de décadence :

Il est facile de voir que bien des lacunes, des éléments régressifs de la culture augustinienne sont en réalité la contre-partie en creux de ses

¹ Voir le compte rendu dans *Nova et Vetera*, 1949, p. 315.

aspects les plus positifs, les plus valables, les plus originaux. Ainsi, je viens de souligner combien, sur le plan spéculatif, saint Augustin paraissait inférieur à un saint Grégoire de Nysse. Mais cette infériorité est surtout manifeste en ce qui touche aux problèmes du monde, de l'univers... Il n'y a pas de place, dans la philosophie d'Augustin, pour un *peri cosmou* : sa pensée s'intéresse avant tout à l'âme humaine, en tant que voie directe vers Dieu : *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? Nihil!*

Il en est de sa pensée comme de l'art grec classique : l'une et l'autre sont trop centrés sur l'homme pour avoir le temps de s'occuper réellement de la nature. Ce que la plastique grecque a été pour la figure de l'homme extérieur, Augustin l'est devenu pour sa réalité intime : quand il aborde ces problèmes de l'homme et de l'âme qui lui tiennent vraiment à cœur, quelle n'est pas alors la fécondité de sa pensée, sa richesse, sa profondeur ? Qui avant lui avait su parler avec une telle vérité de l'abîme du cœur humain ? N'est-il pas vrai qu'à partir de lui, et grâce à lui, l'âme humaine, la personne, le moi, ont pris comme une dimension nouvelle et une signification métaphysique inimaginable auparavant ? Qui osera parler de décadence en l'écoutant aborder les problèmes de la mémoire, du langage, du temps vécu, du péché ? En relisant les *Confessions* ? p. 687.

Oui, mais comment toucher Dieu sans toucher le point où se nouent tous les fils de l'univers, sans devenir catholique ? Saint Augustin esquissera l'histoire de la Cité de Dieu et celle de la Cité du mal, il s'intéressera au récit de la création, à la philosophie des Grecs, à la politique des empires, aux guerres des Hébreux, au problème de la torture, etc.

5. En écrivant sa thèse sur *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, « plus qu'à l'histoire d'une âme », H.-I. Marrou entendait « apporter une contribution à l'histoire d'un temps, d'un problème général, celui de la fin du monde antique ». Si l'analyse qu'il a présentée de la culture du IV^e siècle sous le triple aspect littéraire, philosophique, chrétien, lui paraît toujours valable, il n'en dirait pas autant de la signification qu'il a attribuée à cette culture dans l'histoire générale de la civilisation en Occident : la mise en perspective lui semble aujourd'hui tout entière à reprendre. Il voulait réagir contre l'optique défavorable de ce que le français désigne du terme vaguement péjoratif de Bas-Empire, mais il restait dans une certaine mesure prisonnier de cette optique, et faute de refondre les concepts et les catégories dont il usait, il a représenté la culture antique comme emportée par un courant qui la précipitait au néant, même en faisant abstraction de l'irruption des barbares dans l'empire romain et de la destruction violente des cadres politiques, économiques et sociaux de la vie en Occident, p. 663. Il fallait dire bien plutôt que, même si, en définitive, les pertes devaient l'emporter sur les aspects positifs, si la courbe résultante devait enregistrer un déclin du niveau culturel, celui-ci tendrait vers un étiage et non pas vers l'anéantissement. En fait

la civilisation du Bas-Empire, telle qu'elle se reflète dans la culture d'Augustin est un organisme vigoureux, en pleine évolution ; il pouvait avoir à connaître bien des vicissitudes, des hauts et des bas : rien ne le condamnait *a priori* à périr. Le titre auquel après bien des hésitations je m'étais arrêté implique, dans son laconisme, une grave erreur de jugement : saint Augustin ne nous fait pas assister à la fin de la culture antique. Ou plutôt si, mais elle n'est pas chez lui en voie d'épuisement : elle est *déjà* devenue tout autre chose, p. 689.

6. Augustin n'est plus déjà un homme de l'antiquité. Les matériaux de sa culture sont antiques, l'esprit qui l'anime ne l'est déjà plus. Mais il ne suffit pas, pour interpréter ce fait, de conclure sans plus de nuances, comme Reitzenstein, que saint Augustin, n'étant plus un « homme de l'antiquité » est déjà un « homme du moyen âge ». D'une part la catastrophe des invasions marque une rupture culturelle : c'est par un effort volontaire que la Renaissance carolingienne, prolongée par l'effort continu des siècles suivants, a réussi à retrouver Augustin, comme elle a retrouvé Cicéron et Virgile, eux aussi presque totalement oubliés pendant la période barbare. D'autre part, la notion de culture chrétienne constitue un genre qui renferme de nombreuses espèces : culture byzantine, culture syriaque, culture médiolatine, etc. Par le christianisme, Augustin est infiniment plus proche du moyen âge que de ses contemporains païens ou hermétistes. Mais ce que le christianisme illumine, en Augustin, c'est une forme culturelle beaucoup plus proche de ses contemporains païens ou hermétistes — on trouve chez ces derniers un idéal de culture religieuse subordonnant tout au problème du salut —, que de ses lointains héritiers du VIII^e siècle. Peut-être le théologien de l'histoire du salut insistera-t-il davantage sur le premier aspect, tandis que le second aspect retiendra davantage l'attention du philosophe chrétien de l'histoire, et en tout cas de l'historien.

7. L'ère culturelle à laquelle appartient saint Augustin ne se laisse en effet réduire ni à l'antiquité ni au moyen âge.

Le progrès de l'analyse historique exige qu'on perfectionne les schémas qui nous servent à penser le passé. Antiquité, moyen âge, temps modernes : ce vocabulaire reflète un stade, aujourd'hui bien dépassé, de la recherche ; celui où un dédain, fait d'ignorance, n'apercevait qu'une longue nuit entre l'antiquité classique et l'aube des temps modernes. On a commencé par redécouvrir et revaloriser le moyen âge : nous en connaissons aujourd'hui et la richesse, et la diversité (car il y a un moyen âge latin, byzantin et arabe ; et, chronologiquement, deux, sinon trois, périodes successives bien différentes à y distinguer). Dans l'antiquité elle-même, nous distinguons maintenant deux phases successives, assez hétérogènes pour mériter une appellation autonome : il y a l'âge de la cité antique, et l'âge hellénistique — la civilisation de la *polis* et celle de la *paideia*. L'attention se porte maintenant

sur la charnière entre antiquité et moyen âge : nous découvrons l'originalité réelle (malgré l'ambiguïté des phénomènes résultant de la pseudomorphose) de la période intermédiaire : c'est bien une civilisation différente qui s'épanouit au Bas-Empire dans l'atmosphère de la « nouvelle religiosité »... Au vieux polythéisme classique avait succédé, avec l'âge hellénistique, une période d'irréligiosité — au moins relative ; une nouvelle conception du sens religieux de l'existence commence à se faire jour — grâce à l'apport des influences orientales, et notamment sémitiques — à partir des approches de l'ère chrétienne et devient dominante au Bas-Empire, pp. 693 et 694.

Les arts plastiques traduisent l'originalité de cette ère historique : les sarcophages de porphyre du musée du Vatican, les mosaïques triomphales des basiliques romaines, la tête de bronze de Constance II au Musée des Conservateurs, à Rome, où s'expriment tant de valeurs originales : l'idéal surhumain de l'empereur — théophanie — manifestation visible de la divinité, dépersonnalisé par sa surélévation même ; le sentiment de la réalité du monde invisible rendu par le regard, accommodé à l'infini, qui s'élève comme au-dessus de la foule dont l'empereur reçoit mais dédaigne l'hommage, p. 693.

Il faudrait pouvoir disposer d'un mot propre pour désigner cette civilisation. L'allemand qui accueille facilement les néologismes, a pris l'habitude de parler de la *Spätantike*. . . Le français, plus conservateur, demeure comme asservi aux traditions classiques : peut-être, puisqu'il s'agit de l'opposer à la *polis* comme à la *paideia*, pourrait-on proposer d'appeler cette civilisation, d'inspiration si profondément religieuse et, depuis Constantin, à dominante chrétienne, l'âge de la *Théopolis*.

A défaut du mot, l'idée, la chose commence à s'imposer ; après les historiens de l'art, les historiens de la littérature, les historiens tout court s'habituent à définir l'âge de Constantin et de Théodose par le terme de renaissance. Tel que je la comprends aujourd'hui, la culture d'Augustin témoigne en ce sens : elle nous introduit non dans un monde en train de mourir, mais dans un organisme en plein essor, que rien ne paraissait condamner à une fin rapide. Si son évolution n'avait pas été interrompue tragiquement, cette culture de la Théopolis serait devenue (que dis-je ! ne l'était-elle pas déjà ?) un équivalent latin de ce qu'a été en pays grec la culture byzantine : une culture religieuse, une culture chrétienne, aussi rigoureusement subordonnée à l'idéal religieux que la culture du moyen âge latin, mais sans avoir comme celle-ci rompu le lien de filiation continue qui l'unissait à ses sources classiques ; le phénomène de pseudomorphose continuant à jouer, l'antiquité s'y serait prolongée par mille survivances directes... Ce tableau n'est pas tout imaginaire : c'est une simple extrapolation, car cette culture de la Théopolis, ce « byzantinisme latin » existe déjà, parfaitement constitué dans l'empire chrétien du IV^e siècle : c'est d'elle et de lui que témoigne Augustin, pp. 694-696.

Théopolis, Cité de Dieu, cela désigne à proprement parler chez saint Augustin, non pas une formation culturelle, mais l'Eglise elle-même, la *Catholica*, transethnique, transpolitique, transculturelle. Pour désigner l'ère culturelle à dominante religieuse dont il est ici question, nous préférons parler, si c'est vraiment le cas, d'une culture sacrale, d'une renaissance

sance impériale sacrale. Aux âges centrés sur la *polis* ou sur la *paideia*, nous opposerions une ère impériale culturelle centrée sur le *sacré*.

8. Pourquoi l'Occident a-t-il succombé, pourquoi l'Orient a-t-il résisté aux coups des barbares qui ne lui ont pas été épargnés ? Ne parlons pas trop vite d'« accident » historique. C'est à l'histoire militaire, politique, économique et sociale de nous l'apprendre. L'écroulement de l'édifice politique et social a entraîné la désintégration de la culture. En elle-même cette culture était parfaitement viable. Même assiégé dans Hippone, Augustin ne croyait pas l'écroulement de l'empire fatal, p. 701.

9. L'intérêt de la *Retractatio* de H.-I. Marrou est multiple. Le philologue y verra qu'Augustin a fixé le latin ecclésiastique dans la forme qui restera la sienne, p. 655 ; le théologien méditera sur le fait qu'« il fallait que saint Augustin ait mal su le grec, pour que, n'ayant pas la mémoire encombrée par la dialectique *ad intra* qui servait aux théologiens orientaux à construire la Trinité, il fût libre d'élaborer cette théorie originale qui pose au départ non pas ὁ Θεός (c'est-à-dire le Père), mais *Deus Trinitas* », p. 699. Toutefois ce n'est pas au nez de Cléopâtre qu'on nous renvoie, car on ajoute : « Ce serait une erreur grave que d'attribuer cette émancipation théologique de l'Occident à l'accident historique du grand homme, au génie imprévisible d'Augustin. L'épanouissement de celui-ci suppose l'existence préalable d'une mentalité spécifiquement latine, sol nourricier où ce génie a plongé ses racines ; en fait, nous constatons bien que son œuvre vient s'insérer sur le prolongement de toute une tradition, attestée au moins depuis Tertullien », p. 697. Pour ce qui est de la Trinité, le théologien ajoutera que, s'il y a, en effet, deux manières de l'aborder, l'une grecque qui part plutôt de la trinité des personnes, l'autre latine qui part plutôt de l'unité de nature, *elles doivent nécessairement se rejoindre dans la notion de relations subsistantes*, qui permet d'entendre à la fois que les processions *ad intra* vont de personne à personne, tandis que les processions *ad extra*, communes aux trois personnes, vont de l'Être à ses participations.

On voit l'ampleur du problème traité par H.-I. Marrou. Son œuvre déborde de beaucoup le cadre de la philologie, de la monographie, de l'hagiographie. Elle s'ouvre sur la grande manière de concevoir et de traiter l'histoire. Elle apporte du même coup une contribution du plus haut prix à l'édification d'une philosophie chrétienne de l'histoire, fidèle au réel, et destinée à renverser un jour les constructions artificielles de Hegel et de Marx.

Fribourg, 23 novembre

CHARLES JOURNET

La négativité productrice chez Sartre

La signification première du mot *liberté*, dans la philosophie de Sartre, est celle d'activité néantissante de la conscience. Mais Sartre ne s'enferme pas dans la conscience. Essentiellement intentionnelle, la négativité, par quoi se révèle l'autonomie de la pensée, est génératrice d'action. Une élucidation de la notion sartrienne de liberté doit comporter une analyse de la puissance productrice de la néantisation ou de l'acte libre. D'emblée écartons l'équivoque. Dans la philosophie traditionnelle la liberté consiste dans l'absence de nécessité. Un acte est libre pour autant qu'aucune nécessité intérieure ou extérieure ne le détermine. Pour Sartre la liberté n'est nullement une propriété de certains actes, mais la condition de tout acte.

I. LA LIBERTÉ : CONDITION PREMIÈRE DE L'ACTION

1. *Discrimination entre action et mouvement*

« Il est étrange, remarque Sartre, qu'on ait pu raisonner à perte de vue sur le déterminisme et le libre arbitre, citer des exemples en faveur de l'une ou l'autre thèse, sans tenter, au préalable, d'explicitier les structures contenues dans l'idée même d'action ¹. » Sartre va donc demander à l'analyse phénoménologique de l'action de lui dévoiler la liberté.

L'action est par essence *intentionnelle*. Un fumeur maladroit qui jette sa cigarette dans une poudrière, sans y prendre garde, n'a pas agit. L'action diffère du mouvement par l'intention. Il faut se garder de les confondre. Le mouvement présente une continuité entre divers états : l'état antérieur détermine l'état présent, celui-ci à son tour détermine l'état futur. Entre eux, il n'y a place pour aucun vide, aucune faille. Le mouvement forme une « séquence causale ² ». L'action, au contraire, implique une néanti-

¹ E. N., p. 508.

² E. N., p. 62.

sation. Le révolutionnaire, qui fait sauter la poudrière, a fait un acte parce qu'il a eu l'intention. Il a réalisé un projet. Cela suppose que celui qui agit se détache d'abord de sa situation présente, se porte vers une fin non existante, un « néant idéal ». C'est cela l'intention : un projet conscient vers une fin non existante. Toute action est donc intentionnelle.

2. *L'intention et le dévoilement d'un « manque »*

L'intention, élément essentiel de toute action, requiert la reconnaissance d'une fin comme possible. Mais il y a plus. Ce possible doit, en outre, apparaître comme désirable. Alors seulement l'intention deviendra productrice d'acte. Un ouvrier se révolte lorsqu'il conçoit un état de bonheur comme *possible*, désirable et non réalisé. Devenant un « desideratum », cet état idéal est souffert comme « manque objectif ». La fin projetée se présente comme objet de désir pour autant qu'elle est saisie en tant que négativité. « L'intention de susciter à Rome une rivale ne peut venir à Constantin que par la saisie d'un manque objectif : Rome manque d'un contre-poids ; à cette ville encore profondément païenne., il faudrait opposer une cité chrétienne qui, pour l'instant, *fait défaut*¹. » La conscience ne devient productrice que si elle se retire du monde plein dont elle est conscience, si elle quitte le terrain de l'être pour aborder celui du non-être. Pas d'action sans cette possibilité d'appréhender un non-être idéal.

L'intention, on le voit, suppose la saisie d'un manque. Et, puisque Sartre a défini la liberté : la négation qui arrache la conscience au mur de positivité qui l'enserme, la liberté est bien la condition première de l'action.

3. *L'action implique une rupture avec le passé*

En même temps qu'elle implique un projet vers un non-être idéal, l'action suppose une rupture de la conscience avec elle-même. Il faut, en effet, renverser l'opinion courante suivant laquelle la durée ou la difficulté d'une situation deviendrait motif ou mobile pour concevoir un autre état de chose. Non ! « Aucun état de fait, écrit Sartre, quel qu'il soit (structure politique, économique de la société, « état » psychologique, etc.) n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque². » Pourquoi ? Parce que ce qui est ne peut agir sur ce qui n'est pas. Si la fin est un non-être, la situation présente ne saurait me déterminer à la projeter.

¹ E. N., pp. 508-509.

² E. N., p. 510.

Pour devenir motif ou mobile d'action l'état de chose présent doit être, lui aussi, conçu comme « manque ». De soi ma situation ne renvoie qu'à elle-même. Elle ne sera donc pas la cause d'un projet vers une fin nouvelle. Elle ne sera saisie comme manque et ne deviendra motif ou mobile que lorsque j'aurai l'intention d'une nouvelle fin. Pour que la situation devienne motif, il faut, au préalable, que la conscience s'en décolle, se projette vers une fin. La conscience ne devient productrice d'action qu'en s'arrachant à ce dont elle est conscience, c'est-à-dire à elle-même. « Cela implique pour la conscience une possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé ¹. »

Or, on se rappelle que Sartre avait donné une autre définition de la liberté : « La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant ². » Par ce biais encore, l'auteur entend montrer que la liberté est la condition de l'action.

En résumé : Pas d'action si la conscience ne peut s'arracher au mur de positivité qui l'enserme. Pas d'action si la conscience ne peut se détacher d'elle-même, mettant son passé hors de jeu. Pas d'action sans l'activité néantisante de la conscience. Or ce pouvoir de néantisation Sartre l'a appelé « liberté ». Aussi peut-il conclure maintenant : « Dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la position d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant ³. »

4. *Le problème des fins*

Sartre demande aux structures de l'action de lui révéler les structures de la liberté. Sa doctrine du libre-arbitre ne vaut que ce que valent ses élucidations phénoménologiques de l'action. Or, le problème que l'action pose en premier lieu est celui *des fins*. La conception sartrienne de la fin est-elle valable ?

Avant de répondre, il faut résoudre une question de vocabulaire. De soi, le terme d'action suppose pour le mode humain d'opérer. Agir vient du latin : « agere » qui vient du grec : « ἄγω ». « Ἀγω » signifie conduire, diriger, ordonner, peser. Considérant l'étymologie, le mot « action » signifie

¹ E. N., p. 511.

² E. N., p. 65.

³ E. N., p. 511.

l'usage actif de la volonté. La volonté, en tant que faculté de la raison, conduit, dirige, ordonne ses actes et par là possède sur eux un *dominium* ¹. Saint Thomas écrit : « Celui-là agit, à proprement parler, qui a la maîtrise de son acte. Ce qui ne jouit pas de ce pouvoir est davantage « agi » qu'il n'agit ². » De ce point de vue on pourrait concéder à Sartre que l'homme seul est le sujet d'actions.

Mais le mot d'action peut-être pris dans un sens plus large. Il signifie alors tout exercice actuel de la cause efficiente, quelle qu'elle soit. Si on le prend dans cette acception, on doit donc dire que tout agent agit pour une fin.

L'action suppose une intention (*in-tendere*), c'est-à-dire une tendance vers une fin. Le principe « tout agent agit pour une fin » a une valeur absolue. Saint Thomas en démontre l'universalité en ces termes : « Si l'agent n'était pas déterminé à un certain effet il n'opérerait pas ceci plutôt que cela ; et donc pour qu'il produise un effet déterminé il est nécessaire qu'il soit *préordonné* à quelque chose de certain qui a raison de fin ³. » S'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi l'on refuserait l'action aux autres êtres pour ne l'attribuer qu'à l'homme. C'est une évidence que la finalité des êtres naturels. Telle semence déterminée, par tel processus déterminé, produit tel être déterminé. La semence du blé produit le blé ; le gland, un chêne. Il y a donc dans le développement de ces substances un principe déterminé, un processus et une fin déterminés. Et nous expérimentons que le principe et le processus continu de développement sont *ordonnés* à ce terme parce qu'ils sont *pour* lui.

Vouloir établir une doctrine de la liberté à travers les structures de l'action et restreindre celle-ci au seul agir humain comme si l'homme seul agissait pour une fin, c'est dévier en partant. Tout agent — l'agent naturel comme l'agent doué de connaissance — agit pour une fin. Le problème ne se noue pas en ce point, mais dans le mode selon lequel les êtres tendent vers leur fin. Mais, n'anticipons pas. Disons d'abord comment Sartre conçoit la fin.

5. Une conception grossière de la fin

Qu'est-ce que la fin d'une action pour Sartre ? Elle est essentiellement « un résultat à obtenir ». Il écrit : « Si l'acte n'est pas un pur *mouvement*, il doit se définir par une intention ; de quelque manière que l'on considère

¹ J. M. RAMIREZ, O. P., *De hominis Beatitudine*, t. 1, Salmanticae, 1942, p. 172.

² *In 11 Physic.*, 10, N° 4.

³ *Somme théologique* I-II, qu. 1, a. 2.

cette intention, elle ne peut être qu'un dépassement du donné vers un résultat à obtenir¹. » La fin est donc le terme ou le résultat d'une action. Elle est posée par l'action même. Elle ne préexiste nullement à celle-ci. Aussi prend-il soin de nous avertir : « ... il faut prendre garde de ne pas conférer à cette fin une existence de *donné*. Si l'on pouvait admettre, en effet, que la fin est donnée antérieurement à l'effet pour l'atteindre, il faudrait alors concéder à cette fin une sorte d'être-en-soi au sein de son néant et une vertu attractive de type proprement magique². »

Presque chaque fois que Sartre parle de la fin, il la qualifie de « non-être », de « néant idéal³ ». Ne l'oublions pas l'*Etre et le Néant*, se présente comme une ontologie de la liberté. Tout y est fonction de la liberté. Or Sartre pense que, pour ne pas être déterminée, l'action doit poser ses propres fins dans l'existence. Ainsi du côté des fins il n'y aura aucune attirance et, partant, aucune nécessité. La liberté consistera donc essentiellement, non pas dans le choix des fins, mais dans leur création. L'action n'est libre que si elle pose dans l'existence une fin qui n'existe d'aucune manière. Ainsi la liberté comme l'action se définit par la fin.

Il ressort de ces textes que l'auteur ignore la distinction classique entre le plan de l'intention et celui de l'exécution dans l'agir humain. Il suspend toute action à une fin. Mais il l'entend grossièrement. La fin est le terme ou le résultat de l'action. Mais alors comment peut-on dire encore que l'action est « intentionnelle » c'est-à-dire, *ordonnée* à une fin ? Car c'est bien ce que veut dire le mot *intention*. Méconnaissant, bien qu'il en parle, le plan de l'intention, Sartre ignore fatalement la causalité finale. Mais sans causalité finale c'est l'action qui devient inintelligible et par conséquent la liberté.

6. Toute action suppose la préexistence de sa fin

Qu'est-ce que l'action ? C'est la floraison de l'être. Une opération, un acte « second », par lequel un être communique une perfection à autrui ou à soi-même. Cet acte, chez les êtres contingents, se distingue de leur être même, d'où il émane. Etre homme ce n'est pas encore raisonner, être oiseau, ce n'est pas la même chose que voler, être radium, que rayonner. L'acte second, en quoi consiste l'action, se distingue donc réellement de l'acte d'exister chez ces êtres.

¹ E. N., p. 556.

² E. N., pp. 556-557.

³ E. N., pp. 508-513, *passim*.

Nous disons que, par son action, l'être communique une perfection. Mais la première perfection pour un être est d'abord cette action même. C'est pourquoi les anciens tenaient pour une évidence cet adage philosophique : « Toute chose est pour son opération. » Remarquons-le, tout agent produit, non pas un effet quelconque, mais un effet déterminé et proportionné à sa nature. L'oiseau vole, l'œil voit, le feu brûle. Cet effet est précisément ce à quoi l'agent se trouve ordonné, ce à quoi il tend. Voilà pourquoi nous disons que c'est sa fin. Puisqu'il y *tend*, puisqu'il y est *ordonné*, la fin n'est pas un pur terme et un résultat à obtenir. Formellement la fin est « ce pour quoi l'agent agit ». Aristote, dans ses « Physiques », définit la fin : « τὸ τέλος · τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἐνεκα ¹. »

C'est donc dire que la fin est la raison d'être de l'action.

Mais la raison d'être d'une chose doit nécessairement précéder cette chose. La fin doit donc nécessairement précéder, d'une certaine façon, l'action, si elle est sa raison d'être. Bien sûr, elle n'existe pas avant l'action, comme terme ou résultat obtenu. Mais elle doit cependant exister antérieurement à l'action. Elle existe donc en puissance, en tant que l'agent est ordonné à cette fin, comme la puissance à l'acte. Entre l'agent et sa fin il y a ainsi ordre, relation. Or le concept de relation exige l'existence des deux termes qu'il relie, qu'il rapporte l'un à l'autre. Maritain écrit avec profondeur : « Peut-il y avoir une relation ou un ordre entre deux choses qui ne sont en aucune manière, entre deux néants, ou bien entre une chose qui est et une chose qui n'est pas ? Pour qu'existe la relation ou l'ordre entre deux termes, il faut que ces termes en rapport soient là tous les deux ; il faut donc que l'effet ou l'action soit là de quelque manière pour que l'agent s'y trouve déterminé, ordonné ou enclin ². »

De toute nécessité la fin existe donc dans l'agent. Elle est enclose dans l'être même de l'agent, en tant que son être est amour de cette fin, un appétit radical de cette fin. Dans les êtres doués de connaissance, cette fin est là d'une existence intentionnelle. Elle a un être intelligible dans le connaissant. Dire, comme Sartre, que la fin est un « résultat à obtenir » c'est, en somme, employer une formule exacte. Mais affirmer que la fin est un non-être, un néant idéal, c'est ôter à cette formule son sens, toute sa force. C'est une contradiction pure et simple. La fin doit préexister à l'action, d'une certaine manière.

¹ *Physique* II (3), 194 b, 30-35.

² *Sept leçons sur l'Être*, p. 128.

L'agent ne crée pas ses fins par son action même. Quoiqu'en dise Sartre, elles préexistent dans sa nature, dans sa connaissance. D'avoir défini la fin comme non-être vicie la notion d'action, et, partant, défigure la liberté. C'est la première erreur de Sartre. Mais il en est une autre.

7. *La liberté ne consiste pas à créer des fins*

Sartre nous dit que la liberté consiste à poser, à produire des fins non existantes. Et comme c'est là le propre de l'action, toute action est libre. Mais si notre conclusion précédente est vraie, l'action ne saurait poser des fins, qui, avant cette action, n'existent d'aucune manière. L'action, nous l'avons prouvé, suppose l'existence des fins, puisqu'elles sont sa raison d'être et que la raison d'être doit précéder ce dont elle est raison. Il ne faut donc pas chercher la liberté dans la création des fins. S'il est vrai, en effet, que la fin préexiste à l'action, alors ce n'est pas l'homme seulement qui est capable d'action, c'est-à-dire, de tendre vers une fin, mais tout être pour autant qu'il exerce une quelconque causalité efficiente. Lorsque nous disons que l'action ne crée pas ses fins, nous entendons parler des fins en tant qu'elles existent dans l'intention de l'agent ou qu'elles sont préinscrites dans sa nature. Nous pensons à la fin comme cause ou principe d'action. Si maintenant nous parlons des fins comme termes de l'action, des fins qui résultent de l'action (*finis operis*), alors on peut dire que l'action crée ses fins. Celles-ci n'existent pas antérieurement à l'action. Elles en sont les effets. Pourtant, même en considérant ainsi les fins, on ne peut définir la liberté en disant qu'« elle est la création des fins ». De toute action, en effet, libre ou non-libre, il est permis alors de dire qu'elle crée sa fin (*finis operis*). Elle la fait passer de la puissance à l'acte. L'atome crée son rayonnement, la plante sa fleur. Mais il y a *deux manières* pour un agent de créer sa fin (*finis operis*). Il peut la créer par un processus déterminé ou par un processus libre. L'artiste, qui crée son œuvre, l'homme, qui travaille à faire de lui un être vicieux ou vertueux, agissent librement. Donc, même en prenant le terme de fin dans le sens que nous venons de dire, on ne pourra pas non plus définir l'être libre par le simple fait qu'il crée ses fins, mais par la propriété qu'il possède de les créer *librement*. En conséquence, ce n'est ni dans la tendance de l'agent vers ses fins, ni dans la création des fins qu'il faut chercher ce qu'est la liberté, mais bien dans le *mode* dont l'agent va se porter vers elles. Nous abordons ainsi le problème du mécanisme de l'acte libre.

II. LE MÉCANISME DE L'ACTE LIBRE

Nous allons d'abord résumer la position de Sartre.

La liberté n'est donc pas pour lui une propriété de certains actes. Elle est condition de tout acte. Le concept de liberté renferme plusieurs éléments qu'il s'agit de hiérarchiser, d'ordonner. Cette structure, ce mécanisme constitue l'expression même de la liberté. Nous allons apprendre maintenant à la connaître dans le mécanisme même de l'action.

1. Question essentielle

Les élucidations précédentes, pense Sartre, permettent de débayer le terrain où s'affrontent les déterministes, d'une part, et les partisans de la liberté d'indifférence, d'autre part. Pour ces derniers, un acte est libre pour autant que les motifs sont de même poids. La volonté alors choisit sans cause, décide despotiquement. Sartre a raison de leur répondre : « Il n'y a pas d'action sans motif. » Puisque toute action est intentionnelle elle suppose une fin et toute fin renvoie à un motif. Mais s'il y a un motif, peut-on encore sauver la liberté ? Certainement. Sartre remarque avec justesse : « Les déterministes à leur tour se font la partie trop belle en arrêtant leurs recherches à la pure désignation du motif ou du mobile ¹. » Ils ne consentent pas à se poser la seule question qui serait essentielle : « Comment un motif et un mobile sont-ils constitués comme tels ? »

2. Motifs. Mobiles. Fin : parties intégrantes de l'acte libre

Pour qu'un état de chose soit motif ou mobile d'action, il faut qu'il apparaisse comme « manque ». Or, il n'apparaît tel que lors de la conception d'un autre état de chose, un non-être idéal. Le motif ou mobile est donc constitué par le projet d'une nouvelle fin. Cette fin en revenant sur la situation présente la découpe en motifs et mobiles d'action. Aussi motifs et mobiles n'ont de sens que dans l'ensemble des projets.

Bien plus, selon Sartre, il est impossible de dissocier la fin, le motif ou le mobile de l'acte. Pas de motif sans le projet d'une fin, et pas de projet sans motif, et pas d'acte sans projet et motif. Le surgissement de l'acte ne se distingue pas réellement de la position de la fin et de la constitution du motif. Ces éléments forment une unité indécomposable. « Il en résulte, conclut Sartre, qu'il est impossible de trouver un acte sans mobile, mais

¹ E. N., p. 512.

qu'il n'en faut pas conclure que le mobile est cause de l'acte : il en est partie intégrante ¹. »

Autrement dit, l'acte n'est causé ni par le projet de la fin, ni par la pression du motif. Si étrange que cela paraisse, Sartre peut écrire : « C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles ². Mais que veulent encore signifier ces mots de motif et de mobile si ce n'est qu'ils sont causes ? Enfin, puisque c'est l'acte qui décide de ses fins, de ses mobiles et de ses motifs, l'acte est « l'expression de la liberté ³ ».

3. *Tout acte est libre*

La conséquence : tout acte est libre. Sartre, cependant, se trouve en opposition avec la tradition pour qui la liberté est une propriété de la volonté. Seuls sont libres les actes volontaires ou délibérés. On admet ordinairement dans l'homme deux ordres de puissances appétitives : la volonté et les passions. Et l'on s'accorde pour dire que les actes qui émanent de la volonté sont seuls libres. Les actes surgissant des passions sont voués au déterminisme, à moins d'être repris par la volonté. Sartre refuse ce point de vue. Cette conception lui fait l'effet d'un « manichéisme psychologique ».

D'abord la passion, elle aussi, est néantisation. « La passion n'est-elle pas d'abord projet et entreprise, ne pose-t-elle pas justement un état de choses comme intolérable et n'est-elle pas contrainte de ce fait de prendre du recul par rapport à lui et de le néantiser en l'isolant et en le considérant à la lumière d'une fin, c'est-à-dire d'un non-être ? Et si la néantisation est précisément l'être de la liberté, comment refuser l'autonomie aux passions pour l'accorder à la volonté ? ⁴ »

D'ailleurs la volonté comme la passion suppose une liberté originelle. Qu'est-ce que la volonté ? Sartre la définit : « une décision réfléchie par rapport à certaines fins ⁵ ». Mais ces fins elle ne les crée pas. Elle est une manière d'être vis-à-vis d'elles. La passion aussi. Prenons un exemple, « Je puis, devant une menace, m'enfuir à toutes jambes, par peur de mourir. Ce fait passionnel n'en pose pas moins implicitement comme fin suprême

¹ E. N., p. 513.

² E. N., *ibid.*

³ E. N., p. 513.

⁴ E. N., p. 519.

⁵ E. N., *ibid.*

la valeur de la vie. Tel autre comprendra, au contraire, qu'il faut demeurer en place, même si la résistance paraît d'abord plus dangereuse que la fuite ; il « tiendra ». Mais son but, encore que mieux compris et explicitement posé demeure le même que dans le cas de la réaction émotionnelle ¹. » Les moyens de l'atteindre, dans ce cas, sont plus clairement conçus. Entre passion et volonté la différence porte donc sur le choix des moyens, nullement sur la position des fins. Celles-ci restent les mêmes. La question, dès lors, qu'il faut se poser est : « A quoi attribuer cette fin commune à la passion et à la volonté ? » Sartre répond : « A une liberté originelle, fondamentale, qui est la position des fins ». Cette liberté précède aussi bien la volonté que la passion.

Il faut aller plus loin encore. Une description plus profonde des mobiles et des fins conduit à une même conclusion. Nous allons voir que le soi-disant conflit entre passion et volonté n'est qu'un mythe.

Sartre commence par définir ce qu'il entend par motif et mobile. Le motif est « la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin ² ». Le mobile est « l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte ³ ». L'acte volontaire serait donc celui qui est inspiré uniquement par une appréciation objective de la situation. L'acte passionnel serait, au contraire, celui où cette délibération fait défaut.

Tout cela serait juste s'il n'y avait des cas où la volonté et la poussée instinctive n'entraient pas pour des parts égales dans mon acte. Je puis, par exemple, m'inscrire au parti communiste parce qu'il m'apparaît comme le parti qui défend les intérêts de la justice et, en même temps, parce que je ressens une sympathie envers les opprimés. Comment cela s'explique-t-il ? Sartre pense qu'on n'a pas encore expliqué ce fait. Voici sa propre solution. Le motif, on l'a vu, n'apparaît que dans le projet. Il n'est saisi comme tel qu'à l'instant où le pour-soi se donne ses fins. Or, ce projet antérieur à tous motifs, d'où vient-il ? Sartre répond qu'il faut l'attribuer à une poussée instinctive (ambition, crainte, émotion, etc.). Qu'est-ce que la passion en effet, sinon un projet ? Or, nous l'avons appelé : Mobile. C'est donc le mobile qui constitue le motif. Aussi, le mobile, c'est-à-dire le projet

¹ E. N., *ibid.*

² E. N., p. 522.

³ E. N., p. 523.

premier vers mes possibilités, découpe ma situation actuelle en motifs. Celui qui agit volontairement, avec délibération, celui qui a des motifs, ne fait donc que prendre une conscience explicite, réfléchie de ses propres fins. Mais ces fins sont déjà posées. La délibération volontaire, la saisie rationnelle des motifs est donc truquée. Puisque j'ai déjà mes fins, quand je délibère, les jeux sont faits. La volonté vient toujours trop tard. Tout acte est libre.

Nous pouvons conclure : la liberté sartrienne est une totalité inanalysable¹. Motifs-mobiles-fin-acte « sont organisés unitairement dans les cadres de cette liberté et doivent se comprendre à partir d'elle² ». Elle en est à la fois la condition indispensable et l'expression indivisible.

La liberté c'est l'acte. Rappelons-nous cette réflexion d'Oreste, dans *Les Mouches*, après le double assassinat. « J'ai fait *mon acte*³. » L'acte suppose l'intention ou le projet d'une fin. Mais cette fin est un non-être. Je ne la rencontre ni dans la nature, ni dans *ma* nature. Elle est entièrement inventée, créée. L'invention des fins, voilà la liberté, comme condition de l'acte. D'autre part, la position des fins est constitution des motifs. Ils n'existent que par elle. D'où la mauvaise foi qu'il y a à concevoir la liberté en tant que propriété de la volonté, source de délibération. Le choix des fins a dû être fait avant toute délibération, dans le projet de l'acte. C'est pourquoi tout acte est libre. La liberté ne se distingue nullement de l'acte. Il en est l'expression.

III. CONFRONTATION

Jacques Maritain a écrit que, si mal qu'il la conçoive, l'existentialisme « a un sentiment authentique de la liberté⁴ ». Nous en donnerons pour preuve la page où Sartre renvoie dos à dos les partisans de deux conceptions opposées sur le libre arbitre : les déterministes et les philosophes de la liberté d'indifférence. Aux premiers, il reproche à bon droit de s'arrêter à la seule désignation du motif. Ils n'ont pas vu que, dans l'action libre, le motif c'est l'agent lui-même qui le constitue. Le motif ne saurait me déterminer, puisque c'est moi qui lui prête sa force. Aux seconds, aux partisans de la liberté d'équilibre, il fait remarquer qu'il n'y a pas d'action

¹ E. N., p. 529.

² E. N.

³ Théâtre I. *Les Mouches*, p. 84, N. R. F., 1947.

⁴ *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, p. 81, Paris, 1947.

sans motif. Si les motifs étaient réellement de même poids, jamais je ne sortirais de l'indétermination. Aussi pense-t-il que les discussions que l'on mène autour de l'une ou l'autre thèse sont simplement *fastidieuses*¹. Le problème n'a pas été posé sur son véritable terrain. D'avoir vu qu'entre ces deux systèmes il y a place pour un troisième, le seul vrai, c'est un point en sa faveur. Mais sa conception du mécanisme de l'acte libre est-elle acceptable ?

1. Pourquoi l'homme n'est pas déterminé par ses fins

La manière dont les êtres intra-mondains tendent vers leur fin est fort différente suivant qu'il s'agit des agents naturels, des animaux et de l'homme. Les agents naturels tendent vers une fin inscrite dans leur nature même. Ils agissent sans la connaître, selon un appétit nécessaire. Les animaux, eux, connaissent la fin de leur action. Ils en ont une certaine représentation. Cependant ils ne la choisissent pas. Ils connaissent la chose qui est la fin de leur acte, mais ils ne l'appréhendent pas comme fin.

L'homme, au contraire, parce que doué d'intelligence, connaît la fin comme telle. Il perçoit la raison d'être des moyens dans la fin. Il voit ainsi que son action est ordonnée à une fin. Saint Thomas fait reposer dans ce mode de connaître l'origine même de la liberté. « *Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet* ². »

Connaissant la fin comme telle, il connaît la raison de bien. La fin est « l'être ou le bien, déterminant, par son amabilité ou sa désidérabilité, ce qui meut ou se meut, à mouvoir ou se mouvoir ³ ». Or, cette raison de bien, comme toute idée, est universelle. L'intelligence est donc capable de saisir le bien dans toute son universalité. Alors en face de ce bien se lève un appétit que l'on appelle « volonté ». L'objet adéquat de cette puissance est donc le bien absolu, total, infini. Le seul capable de combler l'amplitude de son amour. Nous atteignons ainsi à la racine de la liberté. Parce qu'ordonnée au Bien total, la volonté ne saurait être déterminée par aucun des biens particuliers. Toutes les choses qui ne réalisent pas cette plénitude de bien dont l'intelligence a l'idée sont incapables par elles-mêmes de répondre parfaitement à l'aspiration de la volonté. C'est pourquoi elle est libre. Elle peut les laisser, puisque la raison, lui présen-

¹ E. N., p. 511.

² *De veritate*, qu. 24, a. 2.

³ Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les Notions premières de la Philosophie morale*, Téqui, p. 77.

tant un de ces biens, ne saurait l'attirer victorieusement. C'est la volonté qui ira d'elle-même au-devant de cet attrait pour le rendre efficace. Lorsqu'elle se porte vers l'un de ces biens particuliers, elle agit encore *pour* une fin. Son action a sa raison d'être dans cette fin ; mais cette raison d'être ne la détermine pas infailliblement. Aussi un acte libre comme tel n'a pas de *mobile*, si le *mobile* doit être défini : « l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte ¹ ». Mais il a un motif. Le motif, d'autre part, n'est pas la « saisie d'une situation comme manque ». La privation n'est qu'une *condition* de l'action dans un être contingent. Mais une condition n'est pas un motif. Le motif c'est la fin ou le bien présenté par la raison. Mais ce motif n'est pas déterminant parce que ce bien fini ne saurait nécessiter la volonté. Pour être libre, l'homme n'a donc pas besoin de créer ses propres fins. Il suffit qu'il les choisisse. Or, il les choisit chaque fois que réellement il les juge.

2. *La délibération ne vient jamais trop tard*

En fin de compte, la liberté a sa raison d'être dans l'examen auquel l'homme peut soumettre ses fins. Et il les juge chaque fois qu'il les réfère à la seule fin nécessaire vers laquelle il est ordonné de par sa nature intellectuelle : le Bien absolu et plénier. Sur ce point fixe, comme sur une mesure, il pèse tout le reste. L'homme choisit ses fins, c'est-à-dire qu'il répond à leurs attrait ou s'y refuse, parce qu'il dépasse le fini. Appuyé sur ce centre plus profond que son moi, plus certain que son existence même, il est capable alors de soulever et de faire virer toutes les choses. Le secret de ce jeu est donc le Sur-Bien dont il a connaissance et partant le désir. Son mécanisme en est la délibération, en quoi se dévoile la maîtrise de son jugement qui le rend indifférent à la pression des biens finis qui, de toutes parts, affluent vers lui.

Il cherchera en quoi concrétiser le Bien total, en quel être. C'est affaire de délibération. Quand il aura trouvé il faudra encore qu'il sache par quels chemins il pourra l'atteindre. Le voilà encore obligé à des délibérations. Mais si elles étaient toujours *truquées* ? Certes, il pourra toujours chercher à justifier des actes dont la seule passion ou le seul intérêt auront été les mobiles. Mais lorsqu'il cherche de cette manière à les motiver, il sait qu'il est de mauvaise foi, que sa délibération n'est plus qu'un simulacre. L'authen-

¹ E. N., p. 523.

ticité le conduira donc plutôt à résister à ces poussées instinctives, à les reprendre dans la lumière de l'intelligence et dans le mouvement de la volonté, à les peser, à les juger, à délibérer à leur sujet.

CONCLUSION

« S'il n'invente pas son Bien... l'homme n'est plus libre que nominale¹. » Si des fins sont posées antérieurement à l'acte, toute liberté s'évanouit. Nous avons vu que la conséquence n'est pas nécessaire. Pour Sartre, ces fins venant de Dieu ou de *ma nature* définiraient mon acte avant que je ne le conçoive. Si l'homme a une nature, ses fins seraient reçues au lieu d'être inventées. « Etre libre, c'est justement abolir les fins². » Or, abolir les fins, c'est détruire la nature. L'homme ne serait donc libre que si d'abord il est vide, un néant d'essence. Et comme un néant ne saurait être ordonné à quelque chose, il n'y a pas de fins pré-humaines. Alors sur cette carence essentielle, sans raison, sans que rien la justifie, l'action se lève, pure efficience, spontanéité irrationnelle, en posant elle-même ses propres fins. Ces projets constituent l'essence évanescence de l'homme.

Nous espérons avoir montré que si des fins ne préexistent pas à l'action, celle-ci devient intelligible et donc impossible. Voilà pourquoi nous posons des fins antérieures à l'action. Mais s'il y a des fins, il y a une nature ordonnée à ces fins. La liberté cependant n'est pas évincée, car c'est dans la manière dont l'agent se porte vers elles que la liberté se dévoile seulement. La liberté du pour-soi ne consiste pas dans le simple fait de créer des fins, mais dans le pouvoir de choisir ces fins. Or ce pouvoir de choix se fonde sur une nature qui l'explique et le justifie. Le fondement de la liberté pour nous est donc positif. C'est la transcendance d'une nature intellectuelle capable d'accueillir toutes les formes et de juger toutes les réalités, toutes les valeurs, au nom d'un critère universel, selon une mesure que rien ne mesure, à quoi rien de particulier, rien de fini, n'est adéquat.

P. EMONET, O. P.

Professeur de philosophie au Collège St-Michel

¹ *Situations I*, La Liberté cartésienne, N. R. F., 1947, p. 330.

² Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, N. R. F., 1951, 42^e édit., p. 96, qui résume ainsi la pensée de Nietzsche.

Suite des temps

à J. D.-L.

Voyez cet être contingent, dévié
qu'il est de Dieu de toute la
fissure des temps.

AL-HALLÂJ

1. ET LE CRIME DU SEUL

Je te salue, ma solitude,
perle secrète au centre des déserts —
je suis le Seul infiniment vers l'Unique tendu
de tout le rythme de ma foi.

Le désert se distend au gré du rythme planétaire
dans le noir absolu
C'est la route inconnue du mystère innommé
sans voile au creux de la totale nuit

Le mystère innommé de la seule existence
ouverte à toute foi,
Toi seul en mon cœur unifié
au creux de la totale nuit sans limite et sans âge

Par delà la gerbe irisée de toute différence,
de la terre et du ciel, de la vie, de la mort,
la nuit nouvelle-née est sans aurore
et l'Unique est sans nom

Flamme noire et durcie immensément présente
qui sourd des prééternités —
ô flamme dévorante au centre de la nuit —
la perle est enchâssée, mourante

au cœur du monde pèlerin qui te renie
et s'abolit lui-même en ta seule présence
Tout périt en mon âme, et mon âme c'est toi
ô ma grand'dame — mort

2. AU RYTHME DES FOULES

Face unique aux yeux sans nombre
aux mille bouches prêtes à mordre
foule de désespérance
les mal-aimés que la mort suit à la trace —

Foule des vaincus échelonnés
au long des fossés du monde
et l'ombre passe des machines-vautours
sur les chairs sanguinolentes

Foules des vaincus cloués
à la totale résignation
sans amour, criant d'amour, et trébuchant
au seuil béant de la nuit irrémédiable —

Foules happées dans l'engrenage des morts
enivrées du terrible bonheur des morts
breuvage de bonheur frelaté
fausse mort, fausse vie — ô belles larves informes

Le flux implacable monte
au rivage des nuits sans aurore
le chant magique des sirènes hulule
sa plainte qui s'insinue aux jointures des corps

Foules-machines, tissez de votre sang
l'ultime beauté du monde condamné
tissez de votre chair les atours de fête rutilants
de la grand'dame effrayante — mort

Apaisement total de l'être — après les âges
après le temps

3. SUITE

J'ignore tout de mon être futur, je ne sais ce que vous distillez
pour moi, mon Dieu, dans le creuset de l'ange

Mais je sais que vous avez pris sur vous tout l'effroi du monde
et toute sa beauté morte, pour en faire le soleil de vos élus
— vos patriarches et vos saints d'âge en âge

Et que l'angoisse renaissante des cœurs brûlés de solitude s'inscrit
au plus secret de votre mystérieux amour

J'ai cueilli à pleines mains la beauté morte du monde pour vous l'offrir
en holocauste — mais j'ignorais, mon Dieu, qu'au plus secret
du monde
est présente votre Face

Que se déchirent les mirages brodés aux confins de notre orgueil
Il n'est pas de réponse à la quête du Seul —
et l'enfer, c'est toi-même

Grand'dame effrayante — mort, notre sœur la mort corporelle,
voici la lente déprise aux racines de l'être
et le Visage d'agonie le mal-aimé

Accepte du tréfonds de l'être l'ultime déchirure
toute vérité sera remise au soir de ta mort corporelle :
accepte le mystère de ton être futur et l'offrande du monde sauvé

Esclaves des foules sans regard, mes compagnons très proches —
les souffrances des innocents qui meurent et ne comprennent
pas —
toute souffrance inconsolée est nommée, Seigneur,
par votre stable Parole
et marquée du sceau de votre Croix

LOUIS GARDET

Le chemin de croix de Matisse à la chapelle de Vence¹

Au premier abord le désordre et l'allure heurtée que présente le chemin de croix de Matisse à la chapelle de Vence nous laissent déconcertés. Puis, brusquement, lorsqu'en apparaît le principe d'ordre, tout s'organise autour de lui avec une étonnante rigueur.

On a l'évidence que les stations 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12 ne sont pas des scènes séparées mais qu'elles forment bloc². Les figures en sont moins des personnages que les lignes d'un paysage sévère et désolé. (Il me vient à l'esprit certains morceaux de paysages japonais ou les rochers de telle miniature persane.) 2, 3, 7 et les deux personnages de 12 forment la base solide puissante, le socle où vient s'enraciner et prendre en même temps son élan la figure centrale (ne parlons pas encore de croix). A droite, le groupe 4 et 5 vient contre-buter, épauler cette assise et, par son orientation divergente, aère et compense la concentration du groupe central. A gauche, de façon plus subtile, 8 équilibre la poussée de 2, et la courbe de la jambe avant de 2 et du dos de 9 correspond à la courbe des dos de 4 et 5.

Mais comme cet éclatement de lignes risquait de disperser l'attention, à droite, la croix de 5 que continue l'échelle de 13 (avec quelle délicatesse cette longue ligne droite qui pouvait devenir obsédante et sèche est tempérée par les échelons !), à gauche la jambe pliée de 9 et la croix en oblique de 11, nous ramènent invinciblement vers la figure centrale. Pour tempérer la tension qui naît de ces convergences et divergences de lignes, pour stabi-

¹ Dans son étude sur *La chapelle de Matisse à Vence*, Nova et Vetera, 1951, p. 289, un ami écrivait : « 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, découvriront-ils au profane, jusque dans le Chemin de Croix, de subtils équilibres ? » C'est le point de départ de la note qu'on va lire. Y a-t-il, dans le Chemin de Croix de Vence, une abdication de l'art devant le drame inouï et irréprésentable de la Passion d'un Dieu ? Y a-t-il, au contraire, une forme nouvelle à laquelle l'avenir sera sensible et que les plus pénétrants d'entre nous pressentent déjà ? C'est le débat présent. (N. d. l. R.)

² Les stations sont numérotées par Matisse lui-même.

liser le dynamisme des courbes et contre-courbes, les verticales de 1, celles entre 8 et 9, de 12, et surtout la parfaite assiette des groupes 1, 6, 14, sur la même diagonale.

Avec quel art les lignes brisées et heurtées de 10 mettent en valeur par contraste les courbes accueillantes de 14. Ces deux groupes qui sont un peu comme en exergue de la composition s'exaltent mutuellement et synthétisent le conflit entre la concentration et la dispersion qui sous-tend toute l'œuvre. Il faut admirer aussi l'étonnante trouvaille du baldaquin de 1 et des deux verticales entre 8 et 9 (apparemment si gratuites) qui correspondent à l'échancrure de la porte et l'équilibrent si heureusement.

Que ressort-il de cet examen purement formel ? C'est que Matisse a fait de ces 14 scènes, et en leur conservant leur individualité, un tout cohérent et un. Avec quelle maîtrise, on vient de le voir. Tout s'organise autour du motif principal (le Christ en croix), tout est fonction de sa mise en valeur, tout y aboutit ou y ramène, tout s'efface devant lui. Ainsi ce désordre, ce chaos apparent ont une structure incroyablement rigoureuse dont les lignes de force ont leur nœud et leur principe dans la figure centrale qui, en même temps qu'elle s'enracine dans la composition, semble lui échapper par son ouverture vers le haut, alors que le reste est enclos sur lui-même et tend vers le bas.

Voilà me semble-t-il la marque d'un grand génie et d'une rare maîtrise que l'unité imposée à des scènes aussi diverses, en leur conservant leur signification propre, mais en les ordonnant toutes à la gloire d'une seule. Et cela par le seul jeu des lignes et l'humble soumission à leur logique interne et à celle de l'œuvre, sans le moindre artifice, avec une rigueur et une liberté parfaites.

On voit maintenant à l'évidence que l'écriture plastique utilisée ici n'a absolument rien à voir avec une quelconque émotion de l'artiste (ce qui est confirmé par un immense labeur de trois ans). Cette écriture est toute ordonnée et soumise à l'expression et au but de l'œuvre.

Le trait, si négligé en apparence, est d'une très grande sensibilité et délicatesse, tout frémissant non d'une émotion superficielle mais d'une vie profonde. Il n'est pas immobilisé dans une monotone uniformité et une régularité sèche, mais plein d'imprévu, spontané, vivant. Ce dessein ouvert est celui d'un coloriste qui fait parfaitement passer son sens aigu de la couleur dans le seul jeu du blanc et du noir (chinois et japonais, Rembrandt, Corot, Daumier). « Dans le dessein, même formé d'un seul trait, on peut donner une infinité de nuances à chaque partie qu'il enclôt. La proportion joue un rôle primordial » (Matisse).

Ce dépouillement, cette pauvreté voulue, ce schématisme qui heurte tant au premier abord, sont nécessairement exigés pour que soit atteinte

cette unité parfaite et si naturelle. Qu'on pense à certaines esquisses de stations prenant la place de leur réalisation définitive, et tout est disloqué. Il n'est donc plus question ici de pauvreté réelle ou de schématisme, mais de la plénitude d'un style atteint dans la pureté d'une ligne infailliblement conduite par un artiste arrivé au point suprême de son art.

Je ne prétends pas que la beauté soit, à proprement parler, dans cette perfection formelle ; mais, quoique la dépassant, elle s'exprime par elle. Je sais que la beauté est un rayonnement indicible et qu'elle se goûte sans discours, mais si l'analyse plastique de l'œuvre d'art ne peut en faire percevoir en toute rigueur la beauté, elle en est la meilleure approche. La fin de l'œuvre d'art est d'exprimer de son mieux, de faire vivre en elle la mystérieuse intuition de l'artiste. La technique n'est qu'un moyen dont la perfection est parfois dangereuse pour la pureté même de l'intuition. Mais celle-ci étant toute spirituelle nous ne pouvons l'atteindre que par l'enveloppe matérielle et sensible qu'elle organise, qu'elle informe par le dedans. Cette représentation est l'œuvre de la vertu d'art qui règle rationnellement l'utilisation des moyens sensibles. C'est pourquoi la considération technique de l'œuvre fait ressortir surtout son aspect rationnel. Mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse d'une œuvre « intellectuelle ». Car si la vertu d'art qui règle l'exécution est formellement vertu de l'intelligence, elle n'est pas au service de l'intelligence discursive, mais de l'intuition poétique, ce germe vital et secret que l'artiste porte en lui et qui anime tout. D'ailleurs la vertu d'art elle-même est chez l'artiste quelque chose de vivant et de spontané, une sorte d'instinct infaillible qui se fortifie et s'enrichit par l'étude et l'expérience.

Il est sûr que Matisse n'a pas établi intellectuellement un plan de son œuvre, qu'il a réalisé ensuite. Mais il en a porté en lui, comme un germe secret, l'intuition vitale et cachée. « On dit que tout mon art vient de l'intelligence, ce n'est pas vrai. Tout ce que j'ai fait, je l'ai fait par passion. » — « Il faut que ce que je fais pousse en moi comme une plante dans la terre » (Matisse). Et ce germe s'est développé, se nourrissant de tout ce qu'il pouvait assimiler, rejetant le reste, jusqu'au jour où, arrivé mystérieusement à maturité, il s'est brusquement cristallisé en son expression définitive. « On se met en état de création par un travail conscient. Préparer son exécution c'est d'abord nourrir son sentiment par des études qui ont une certaine analogie avec le tableau, et c'est alors que le choix des éléments peut se faire. Ce sont ces études qui permettent au peintre de laisser aller l'inconscient... A partir d'un certain moment, ce n'est plus moi, c'est une révélation : je n'ai qu'à me donner » (Matisse). Ce fruit parfait, Matisse l'a trouvé parce qu'il le cherchait, mais il le cherchait comme ce qui en lui était le plus familier et cependant inconnu. Il suffit

de comparer les deux états de recherches (Art Sacré, 1949, n° 1-2) et l'œuvre dernière pour constater à quel point ce que l'artiste cherchait lui était caché et pourtant déjà indiciblement présent. Je ne crois pas que la structure si rigoureusement ordonnée de cette composition soit tellement l'effet d'un calcul. Plus que voulue, elle s'est imposée à Matisse par la logique interne de son intuition. « L'accord de tous les éléments du tableau qui participent à l'unité de sentiment amené par le travail, impose à l'esprit une traduction spontanée. C'est ce qu'on peut appeler la traduction spontanée du sentiment, qui vient non pas d'une chose simple, mais d'une chose complexe et qui s'est simplifiée par l'épuration du sujet et de l'esprit de celui qui l'a traduite » (Matisse). Mystère de la secrète clairvoyance, de la rectitude cachée et de l'imprévisible liberté de la création artistique.

Il est maintenant légitime, sans risque d'équivoque, de parler du sujet de l'œuvre et de sa signification religieuse. Ce qui me frappe, c'est combien Matisse a atteint la substance même du mystère chrétien en restant purement docile aux exigences plastiques de son œuvre. De là cette étonnante réussite et cet accent de sincérité. C'est par la structure même de la composition qu'est affirmée de façon si éclatante et si totale la place centrale, unique, de la Croix dans le monde. Elle n'en fait pas disparaître l'apparent chaos, mais elle l'ordonne mystérieusement de l'intérieur, le reprenant par le dedans. Qu'on la refuse ou qu'on l'accepte, tout gravite autour d'elle. Ces deux attitudes d'accueil ou de rejet sont synthétisées par le groupe 10 et 14, en exergue de la composition. Plantée en pleine masse humaine, la Croix seule donne un sens à l'univers dérégulé par le péché, clos sur lui-même, et lui ouvre le ciel. Y a-t-il une plus belle évocation de la parole du Christ : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » Nous voici au plus profond et au plus vrai du mystère de l'Incarnation rédemptrice et du Gouvernement divin. Et cela sans aucune vaine éloquence, sans le moindre appel à une sensibilité de surface, sans vouloir même nous en imposer l'idée, mais par les seules armes d'une totale et nue vérité. Voilà qui par surcroît est bien dominicain.

L'unité plastique de l'œuvre justifie de plus la place qu'elle occupe dans la chapelle. De ce chemin de croix dont elle conserve tous les éléments, elle fait une apothéose de la Croix. Il n'y a plus ici de dévotion privée occupant une place indue, mais un hymne à la gloire du Christ Rédempteur.

Pages spirituelles

Une lettre de Hadewijch ¹ (LETTRE XVIII)

1. Ah ! douce et chère enfant, que Dieu vous garde en sa pure sagesse, car c'est de sagesse avant tout que vous avez besoin, comme tout homme qui veut être divinisé. La sagesse en effet conduit bien avant dans la profondeur divine. Mais nous vivons des jours où plus personne ne veut, ne peut reconnaître ce qui vraiment lui faut, dans le service dû à Dieu et dans son amour. Ah ! vous avez bien à faire, si vous voulez vivre l'humanité et la divinité atteignant cette plénitude qui sied à votre noblesse, selon que Dieu vous aime et vous requiert. Etablissez-vous sagement et fortement, comme un guerrier sans peur, en tout ce qui vous appartient, en ce mode de vie qui vous sied, selon votre noblesse et votre liberté.

2. Celui qui est puissant au-dessus de toute richesse, donne à tous pleine suffisance, selon son pouvoir et sa grâce. Non point qu'il œuvre ou porte ses dons, ou les confère de sa main, mais sa riche puissance et ses hauts messagers sont les vertus parfaites qui le servent et gouvernent son royaume, et donnent à toutes les âmes ce dont elles ont besoin, selon l'honneur et la puissance de celui qui en est le Maître. Elles confèrent à chacun ce qui sied à sa nature et à sa place : la miséricorde soutient de ses présents les plus nus, les plus pauvres, qui sont prisonniers des vices, privés d'honneur et de tout bien. L'amour du prochain défend le commun peuple contre les riches et pourvoit chacun de ce qui lui fait défaut. La sagesse arme les nobles chevaliers, dont le désir brûlant livre au noble amour de puissants combats. La perfection donne aux compagnons d'armes

¹ Sur Hadewijch (Edwige), originaire d'Anvers, qui écrivait vers 1250, voir Nova et Vetera, 1938, n° 4, p. 353.

son riche domaine, apanage souverain de l'âme dont je vous parle : cette âme qui d'une volonté parfaite et sans faiblesse, en ses œuvres parfaites, demeure noblement fidèle à toute volonté de l'amour. La dispensatrice de ces quatre vertus est la justice qui condamne ou bénit. Ainsi l'empereur demeure auguste et tranquille, parce qu'il ordonne à ses officiers de garantir l'équité, conférant aux rois, aux ducs, aux comtes et aux princes les nobles fiefs de son domaine et les droits précieux de son amour, de cet amour qui est la couronne de l'âme comblée, fidèle à secourir chacun selon sa requête, sans avoir cependant pour elle nulle œuvre ou entreprise que le pur amour de l'Aimé. C'est là ce que récemment j'ai voulu vous signifier, lorsque je vous ai parlé des trois vertus :

Soyez bonne et pitoyable à tous,

— *et ne prenez soin de personne,*

et le reste de ce que je vous écrivais¹.

3. Veillez donc avec grand soin à la perfection de votre âme (naturellement) noble et parfaite. Mais entendez bien ce que cela veut dire : ne vous mêlez d'aucune œuvre bonne ou mauvaise, haute ou basse ; laissez les choses suivre leur cours et restez libre pour le seul exercice de (l'union avec) votre Bien-Aimé, et pour satisfaire aux âmes que vous aimez dans l'amour. Telle est votre dette, ce que vous devez à Dieu en toute justice selon la vérité de votre nature, comme aux âmes envers lesquelles vous partagez son amour : aimer Dieu seul d'une intention parfaitement simple, et n'avoir occupation que de cet amour unique, qui nous a choisies pour lui seul. — Comprenez aussi la nature profonde de votre âme et le sens même de ce mot. L'âme est un être qui est visible à Dieu et pour qui Dieu en retour, est visible². Qu'elle veuille satisfaire Dieu et garder son domaine sur toute chose étrangère, dont la nature inférieure la ferait déchoir, l'âme est un abîme sans fond en qui Dieu se suffit à lui-même, trouvant en elle à tout instant sa plénitude, tandis que pareillement, elle se suffit en lui³.

¹ 1. Dans la Lettre XVII, Hadewijch explique que l'amour fruitif de Dieu est au delà de toutes les œuvres : « L'unité, en qui l'amour *n'est que lui-même* dans la dilection et la fruition, ne se livre à aucun exercice de vertu ni de bonté, ni à aucune œuvre particulière, si belle et si recommandée qu'elle puisse être. »

² Jeu de mots sur *siele*, âme, et *sienleec*, visible.

³ L'idée que Dieu jouit de lui-même dans l'âme se retrouve ailleurs chez Hadewijch : Vision XI et Lettre VI. On la rencontre aussi chez Guillaume de Saint-Thierry, P. L. 184, col. 375. (Voir aussi *ibid.* col. 406a : nous jouissons de nous-mêmes en Dieu.) — Mais la phrase suivante, sur la liberté que se donnent en quelque sorte Dieu et l'âme, en se livrant passage l'un à l'autre, ne se trouve pas dans Guillaume.

L'âme est pour Dieu une voie libre, où s'élancer depuis ses ultimes profondeurs ; et Dieu pour l'âme en retour est la voie de la liberté, vers ce fond de l'Etre divin que rien ne peut toucher, sinon le fond de l'âme. Et si Dieu n'était à elle tout entier, il ne saurait lui suffire.

4. La vue¹ dont l'âme est pourvue par nature est la charité. Cette vue a deux yeux, l'amour et la raison. La raison voit Dieu seulement en ce qu'il n'est pas ; l'amour ne s'arrête à rien de ce qui n'est pas Dieu même. La raison a des voies certaines où cheminer, l'amour éprouve son impuissance, mais sa défaillance le fait avancer davantage que la raison. La raison procède vers ce que Dieu est, par ce que Dieu n'est pas ; l'amour rejette ce que Dieu n'est pas, et trouve sa béatitude là-même où il défaille, en ce que Dieu est. La raison est plus sobre que l'amour, mais c'est à celui-ci que sont données la suavité et la béatitude². L'un et l'autre au demeurant,

Le R. P. Van Mierlo en a donné, dans la *Rev. d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1924, p. 387, une traduction grammaticalement défendable, et même calquée sur la lettre, qui cependant ne nous semble pas rendre la pensée de Hadewijch : « Ame est une route du passage de Dieu dans la liberté de ses profondeurs ; et Dieu est une route du passage de l'âme dans sa liberté, jusque dans son fond, qui ne peut être touché, à moins qu'elle ne le touche de sa profondeur. »

¹ Ici commence une citation de Guillaume de Saint-Thierry, *Liber de natura et dignitate amoris*, P. L. 184, col. 393. — Le R. P. Van Mierlo, dans un article de *Ons Geestlijk Erf*, 1929, pp. 45 et suiv., a étudié cet emprunt. De longues recherches nous dit-il, dans les mystiques latins du XII^e siècle, notamment chez saint Bernard et les Victorins, pour retrouver les sources de Hadewijch, l'ont conduit à une moisson des plus maigres. L'abbé de Saint-Thierry semble le seul dont l'influence puisse être relevée avec précision chez notre béguine. Et de lui-même, il n'y a proprement qu'une citation : celle qui commence ici et se termine avec le cinquième paragraphe. Hadewijch traduit d'assez près ; cependant elle ajoute quelques propositions, et ce sont justement, note le P. Van Mierlo, les plus obscures. Ce qui frappe est la façon toute naturelle dont ce passage vient s'insérer dans la prose hadewigienne : rien ne fait soupçonner une source étrangère. Les images se trouvent être exactement dans le goût de Hadewijch : ainsi pour la *lecture de nos jugements dans la face de Dieu* : rien n'eût fait supposer, dans cette expression si fréquente chez Hadewijch, que ce fût une traduction. — Les deux yeux qui constituent la vue *naturelle* de l'âme (le mot *naturel* se trouve aussi chez Guillaume, et il n'y a pas lieu d'en être surpris chez un théologien de cette époque) avaient été déjà désignés de la sorte par Richard de Saint-Victor, mais dans un passage où le développement du thème est tout différent. (P. L. 196, 1203b.)

² Voici l'original latin de ces lignes (nous mettons entre parenthèses le membre de phrase qui ne se trouve pas dans le texte thiois) : *Ratio ergo per id quod non est, in id quod est videtur proficere : amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere. (Inde quippe processit ; et naturaliter in suum spirat principium.) Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem* (P. L. 184, col. 393). — La dernière phrase dans Hadewijch est celle-ci : *Redene heuet meer ghenoechleecheit dan minne, mer minne heuet meer sueticheiden van salicheiden dan redene*. — Le R. P. Van Mierlo, dans sa note de la page 155, donne comme équivalent de *ghenoechleecheit* « satisfaction » (*vol-doening*) et suppose que *sobrietatem* est une faute de lecture, parce que ce mot à cette

l'amour et la raison, ne laissent pas de se prêter la plus grande assistance, car la raison instruit l'amour, et celui-ci illumine celle-là. Que la raison se laisse emporter par le désir de l'amour, et que l'amour se laisse contraindre par la raison en ses justes termes, il seront capables ensemble d'une œuvre inouïe, mais c'est chose qui ne peut être enseignée, si elle n'est pas éprouvée. Car la sagesse ne saurait se mêler de cette passion admirable, elle ne peut sonder l'abîme caché à tout être, si ce n'est dans la fruition d'amour. Rien d'étranger et nulle âme étrangère n'a part à cette béatitude, mais celle-là seule qui est nourrie maternellement dans ce bonheur même, dans les délices du grand amour, brisée par la discipline de la miséricorde paternelle, attachée inséparablement à son Dieu et lisant dans sa Face les jugements qui la dirigent, en sorte qu'elle demeure dans sa paix.

5. Mais lorsque cette âme retourne parmi les hommes et les choses humaines, elle y porte un visage si plein de joie et de douceur sous l'huile embaumée de la charité, qu'en tout ce qu'elle veut sa bonté l'emporte. Mais par la vérité et la justice des jugements qu'elle a lus dans la Face divine, elle semble étrange aux hommes impurs. Et lorsque ceux-ci se rendent compte que tout en elle est ordonné et conforme à la vérité, ils sont mis en fuite par la puissance de l'amour, tant elle leur apparaît dangereuse et redoutable. Quant à ceux mêmes qui sont destinés à cet état dans la simplicité de l'amour, sans en avoir encore la plénitude, ils ont en mains la puissance de l'éternité, mais elle leur demeure inconnue, à eux-mêmes comme aux autres.

6. Telle est de l'amour l'illumination secrète. Cette vue de l'âme l'éclaire constamment sur la véritable volonté divine : car un être qui dans la Face de Dieu lit ses propres jugements, opère en toute chose selon cette vérité des lois de l'amour. Or, c'est loi et coutume de l'amour que parfaite obéissance : et ceci est contraire bien souvent aux mœurs étrangères de ce monde profane. Qui de l'amour veut en vérité observer les préceptes, que son œuvre demeure séparée de celle de tout autre, selon

place n'a guère de sens (*weining zin geest*) : il voudrait lire *satietaem*. Mais *ghenoechleecheit*, tout comme l'allemand moderne *Genügllichkeit*, qui est parfois synonyme de *Genügsamkeit*, rend parfaitement *sobrietas* : vertu ou disposition de celui qui se suffit avec peu ; et le texte latin nous semble cohérent.

la vérité du puissant amour. Il ne sera soumis à personne qu'à la seule charité, dont il est par amour prisonnier. Pour discours que tiennent les autres, il parle seulement selon la volonté de l'amour. Il demeure au service de l'amour et il accomplit ses œuvres, jour et nuit en toute liberté, sans rien épargner, sans crainte ni délai, selon les jugements qu'il a lus dans la Face de l'Amour. Ceux-ci restent cachés à ceux qui abandonnent les œuvres de l'amour par souci de choses et de personnes étrangères, craignant de n'avoir pas l'approbation de ces profanes, qui préfèrent leur volonté propre à celle de l'amour. C'est qu'ils ne sont pas venus et ne demeurent pas devant cette Face très haute du puissant Amour, qui nous fait mener une vie libre au sein de toute peine.

7. Il vous faut connaître cette liberté, et ceux qui servent pour elle. Les gens parlent et se concertent beaucoup contre les œuvres de l'amour, ils méprisent ses travaux pour une apparente liberté, et souvent dans ce qu'ils croient l'intention la plus sage. Ils émettent ainsi des ordres, ou des interdictions, pour que soient abandonnés les commandements de l'amour. Mais l'âme noble qui veut être fidèle à sa loi, selon ce que lui enseigne la raison illuminée, ne craint ni les conseils ni les ordres étrangers, quelque tourment qu'elle en puisse souffrir, par les calomnies, la honte, les plaintes ou les injures, par l'abandon et l'isolement, le refus de tout abri, la nudité et la privation de toute nécessité. Elle ne craint nulle de ces choses : pour être appelée bonne ou mauvaise, elle ne veut manquer un instant à l'obéissance de l'amour, quelle que soit sa volonté : elle s'applique à lui en toute chose selon la vérité avec toute la puissance de l'amour même, et parmi les peines elle ne perd jamais la joie de son cœur.

8. Il vous faut donc, d'une vie sans partage, plonger en Dieu votre regard immobile, celui des doux yeux unifiés de l'amour qui s'applique librement au seul Bien-Aimé ; il vous faut fixer Dieu de tout cœur, en sorte que vos regards simples demeurent suspendus, agrippés et cloués à la Face de l'Aimé par les désirs brûlants et toujours renouvelés. Alors seulement vous pourrez vous reposer avec saint Jean qui dort sur la poitrine de Jésus. Ainsi doivent faire tous ceux qui servent dans la liberté de l'amour : ils reposent sur cette sage et douce poitrine, où ils voient et entendent les paroles secrètes que l'Esprit saint murmure et que la foule ne peut ouïr ni percevoir aucunement.

9. Il vous sied donc de fixer de la sorte le Bien-Aimé de vos désirs, car celui qui mire ce qu'il désire est sans cesse enflammé de nouveau, et son cœur bientôt défaille sous le poids délicieux de l'amour. Il est attiré à l'intérieur par cette vie constante du regard, cette contemplation jamais interrompue ; et l'amour se fait sentir à lui de façon si douce qu'il en oublie tout ce qui est de la terre. Et pour chose que pourraient lui faire les étrangers, lui semble-t-il, il renoncerait plutôt cent mille fois à lui-même que de laisser un seul point des œuvres prescrites par le noble amour, dont il est le serviteur et dont le Christ est le fondement.

Comment lire l'Ecclésiaste ?

Il faut louer les éditeurs de la Bible de Jérusalem d'avoir eu souci, dans leur vaste entreprise de traduction, non seulement de l'exactitude, mais encore de la beauté de la langue. Les versions des livres bibliques foisonnent ; les éditions nouvelles deviennent chaque fois plus scientifiques et moins consistantes. Il ne sera bientôt plus possible de les lire en chaire ¹. Et que dire des traductions des missels ! Nous ne pouvons pas nous retenir de citer un instant Péguy :

On souffre quand on lit une traduction quelconque des Evangiles en français. Et en général de tous les textes sacrés latins et de tous les textes rituels, de tous les textes liturgiques dans les catéchismes et dans les livres de messe à deux colonnes. C'est un faiblissement perpétuel. Les pauvres gens, on sent qu'ils ont perpétuellement peur de leur texte. Et de l'autre main ils ont peur de cet admirable français dont ils font, on se demande comment, par exemple, il faut le voir pour le croire, et pour s'en rendre compte, dont ils font un instrument de fléchissement, de faiblissement. Aussi ils font un texte dont il n'y a pas besoin d'avoir peur. Il faudrait qu'un grand écrivain, c'est-à-dire qui écrit simplement, nous donnât un jour une version française de Matthieu et de Marc et de Luc et de Jean, en se proposant uniquement de garder la vigueur et le plein de la Vulgate, cette sorte de plein plan ; cette autorité grave ; cette vigueur juteuse ; cette plénitude juste ; ce froment et cette grappe ; cette originaire, cette dure et tendre Vulgate. Il faudrait un écrivain, il faudrait un Français qui ne rougirait pas des nobles hardiesses latines.

Ces remarques ne valent pas seulement pour la traduction du latin de la Vulgate. Elles expliquent que les éditeurs de la Bible de Jérusalem aient voulu soumettre chaque fascicule à un reviseur littéraire compétent.

Le plus petit des fascicules jusqu'ici parus nous présente l'*Ecclésiaste* ². Ce n'est pas le moins énigmatique des livres de la Bible. Quel sens lui

¹ Ne parlons pas de celles qui transposent l'Evangile en langue triviale pour le mettre « à la portée du peuple ».

² *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem : L'*Ecclésiaste*, traduit par R. Pautrel, S. J., professeur au Scolasticat de Fourvière, Editions du Cerf, Paris, 1948.

donner ? Comment le lire ? Quelle est sa signification dans la collection des Livres inspirés ?

1. Les lumières de l'exégèse immédiate

Elles nous sont données avec beaucoup de clarté dans la petite introduction de sept pages du P. Pautrel. Le livre daterait du III^e siècle avant Jésus-Christ. Les malheurs d'Israël ont rendu aigu le problème de la souffrance. On n'ose plus dire que le juste est récompensé ici-bas. D'autre part, rien n'est encore révélé expressément sur l'au-delà : un sort unique semble attendre les bons et les méchants dans un schéol égalitaire. La foi passe alors par un temps d'angoisse. Quelle sera l'attitude du sage ? Reconnaître la contingence de l'homme, adorer le mystère des conduites divines. « Bientôt, en tout cas dès l'expérience du martyr dans la persécution, une foi nouvelle apportera l'espérance d'une justice après la mort. »

Quelle est la doctrine de l'Ecclésiaste ? D'abord ce qu'il n'admet pas :

Il n'admet pas que Dieu ait des comptes à nous rendre ; que la Providence soit une sorte de machine à calcul, chargée de répartir la vie et la mort, le bonheur et le malheur, comme une récompense et un châtiment. De façon plus large, l'Ecclésiaste nie que l'intelligence humaine soit de taille à comprendre les voies de Dieu. Pratiquement, il s'oppose à ce qu'on prenne le bonheur comme but de la vie.

Qu'admet-il ? Il est moins aisé de le dire. Il enchaîne des proverbes, et les proverbes ne constituent pas une sagesse cohérente. De l'écrit pris tel quel, il ressort à peu près ceci :

La vie n'est pas une partie de plaisir ; le bonheur n'est pas un dû ; il faut en prendre ce que Dieu en donne, et savoir se passer du surplus. L'épreuve est autant un don de Dieu que la joie. Enfin, si Dieu n'a pas de comptes à rendre, il en a parfaitement à demander.

On nous rappelle que la révélation dans l'Ancien Testament est progressive, que chaque livre est une étape de ce progrès, que bien des vues de l'Ecclésiaste seront complétées et redressées dans les livres suivants où reparaitra, par exemple, l'idée de la prophétie messianique et le sens des préparations providentielles du salut du monde par la Rédemption.

Pour donner une idée de la traduction française, citons le début du dernier chapitre :

Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ton adolescence, avant que viennent les mauvais jours, et qu'arrivent les années dont tu diras : je ne les aime pas. Et que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles, et que reviennent les nuages après la pluie. Au jour où tremblent les gardiens de la maison, où se courbent les hommes vigoureux ; où les femmes cessent de moudre, parce que le jour baisse aux fenêtres, et que la porte est fermée

sur la rue ; quand tombe la voix de la meule, quand s'arrête la voix de l'oiseau, et quand se taisent les chansons ; lorsqu'on redoute la montée et qu'on s'essouffle en chemin. — Et l'amandier est en fleurs, et la sauterelle est repue, et le câprier donne son fruit — tandis que l'homme s'en va vers sa maison d'éternité !¹ Et les pleureurs tournent déjà dans la rue — avant que le fil d'argent se détache, que la lampe d'or se brise, que la jarre se casse au ruisseau, que la poulie se rompe au puits, et que la poussière retourne à la terre comme elle en vint, et la vie à Dieu qui l'a donnée. Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, et tout est vanité.

A ces derniers mots *l'Imitation* enchaînera la doctrine de la nécessité du renoncement. L'introducteur, en signalant l'usage chrétien de l'Ecclésiaste, note très justement : « L'Ecclésiaste n'est pas arrivé au seuil de l'Evangile. Il n'en reste pas moins vrai qu'avant d'être capable d'entendre : Bienheureux les pauvres, il fallait d'abord avoir reconnu que : Bienheureux les riches n'était pas vrai. »

Tout cela est éclairant et demeure désormais acquis. Mais on n'est encore qu'à la surface du mystère. Une question plus profonde se pose, qui dépasse l'exégèse immédiate ; disons une question de théologie biblique, ou si l'on veut de théologie de l'histoire du salut. L'Ecclésiaste est un livre inspiré. Il a sa place dans le courant de la révélation qui prend l'homme au lendemain de sa catastrophe du paradis terrestre pour le conduire vers le Christ. Il apporte dans cette suite une note propre. Ce n'est pas celle du livre de Job. On pourrait dire que c'est la note du caractère provisoire et de l'évanouissement final, non pas certes de tout ce qui est sous le soleil : de la foi, de la grâce, de la prophétie messianique, du déroulement progressif de l'histoire du salut, disons de ce qui est regard vers Dieu ; mais de tout ce qui touche sous le soleil à la condition humaine telle qu'elle résulte d'un être composé de chair et d'esprit, et des nécessités naturelles auxquelles nous sommes assujettis : naître, se propager, travailler, apprendre, rire, pleurer, souffrir, mourir, disons de tout ce qui est profane. C'est une vue partielle, mais si ce livre est inspiré, c'est pour nous inviter à aller jusqu'au fond de la vérité de cette vue partielle, sur laquelle il insiste d'une manière aiguë. La question de la signification de l'Ecclésiaste se pose dès lors d'un point de vue supérieur, et la réponse ne saurait être éludée.

2. *L'interprétation barthienne :*

*le profane n'a pas de valeur propre, il n'est qu'un prétexte
à regarder vers Dieu*

Barth n'est pas disposé à minimiser l'intensité du regard de foi qui vit dans le cœur de l'Ecclésiaste. Tout le livre est écrit du point de vue de Dieu, en qui seul se résout le conflit posé par l'existence de l'homme

¹ Chez les Egyptiens le tombeau s'appelait la maison d'éternité.

au sein du profane. L'hébreu dit (III, 1-11) : « Il y a le moment pour tout, et un temps pour tout faire sous le ciel : un temps pour enfanter et un temps pour mourir... Quel intérêt a-t-on à faire ce qu'on fait ? Je regarde le métier que Dieu donne aux hommes. Tout ce qu'il fait convient à son heure, *mais devant l'ensemble du temps*, on ne saisit pas ce que Dieu fait du début à la fin. » Barth préfère lire ce dernier verset dans la traduction des Septante : « Tout ce qu'il fait est bon en son temps ; *il a mis l'éternité dans le cœur de l'homme*, sans laquelle il ne saurait trouver ce que Dieu fait du commencement à la fin¹. »

La pensée barthienne dans l'écrit dont nous parlons est viciée dès l'abord par le présupposé luthérien d'une rupture entre la foi, seule salutaire, et les œuvres irrémédiablement pécheresses et dans lesquelles Barth rejette le profane, la société. Que fera le chrétien coupé en deux par ce qui relève de la foi et ce qui relève des œuvres ? D'abord il n'attendra pas de solution à ce conflit : on ne doit ni séculariser la foi ni clériciser les œuvres ; on doit, pour être dans le mouvement de l'histoire de Dieu, vivre ce dilemme jusqu'au bout, dans la détresse et l'espérance du jugement dernier. A l'égard même du profane, l'attitude du chrétien sera déchirée, dialectique. Par un premier mouvement, se soumettant à la loi du Créateur de notre nature, le chrétien passe à l'acceptation radicale et foncière du monde profane : autorité, famille, travail, art, culture, économie, morale, il collabore réalistement à la société. Mais ce monde de la nature est déchu, il a sombré dans la nuit universelle du péché : par un second mouvement, obéissant à l'appel du Libérateur, le chrétien accueillera même les mouvements anarchiques, dans la mesure où, s'élevant contre le profane, ils attestent qu'il n'a pas de valeur en soi, et contribuent à détruire l'idole des choses en soi : autorité, famille, travail, art, culture, économie, morale. Barth cite et commente ici l'Ecclésiaste, IV, 1-3 :

« J'ai considéré ensuite toutes les oppressions qui se commettent sous le soleil, mais voici les opprimés sont dans les larmes et personne qui les console ! Ils sont en butte à la violence de leurs oppresseurs, et personne qui les console ! Et j'ai trouvé les morts qui sont déjà morts plus heureux que les vivants qui sont encore vivants, et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'a point encore existé et qui n'a pas vu les mauvaises actions qui se commettent sous le soleil. » D'où vient que nous comprenions tout ceci sans vraiment le comprendre ; que nous l'approuvions sans vraiment l'approuver, et que nous devions nous associer, sans vraiment le vouloir, à toute cette attaque contre les fondements de la société jaillie ici des fondateurs dernières ?²

¹ *Le chrétien dans la société*, 1919, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, p. 89.

² *Ibid.*, p. 81.

Telle est l'attitude de la théologie dialectique à l'égard du profane : le chrétien doit collaborer réalistement à la société sans en accepter les idoles, l'attaquer sans nullement espérer en faire jamais ici-bas le royaume de Dieu. Il doit dire oui ardemment à la vie, à condition de la critiquer et de la reconnaître comme une complète vanité : le oui procède du Créateur, le non procède du Libérateur.

Le profane n'a pas de valeur en soi, il ne peut être pénétré par la foi, il ne peut être que prétexte pour l'exercice de l'acte de foi.

Allons plus loin. Barth relègue dans le profane tout ce qui relève de l'activité humaine, hormis la foi : non seulement ce qui concerne la société civile, mais pareillement ce qui concerne la société ecclésiastique, l'Etat et l'Eglise :

La précieuse et divine *Sagesse* du sens commun — si chère à Œtinger —, celle des Proverbes et de l'Ecclésiaste, la laisserons-nous élever vainement la voix sur les places et dans les rues, sous prétexte que toute cette littérature juive est bien tardive ? Serons-nous assez orgueilleux pour refuser la *bénédiction divine* que reçurent Isaac et Job, dès cette terre, après avoir franchi la porte étroite ? La liberté, humble, mais certaine de son but et très joyeuse, de marcher sur notre sol terrestre ne nous sera jamais complètement interdite ni impossible : la liberté d'habiter au pays des Philistins, la liberté, paisible et sûre, d'entrer et de sortir dans la maison des péagers et des pécheurs, dans la maison de l'injuste Mammon et aussi dans la maison de l'Etat — qui est cependant, quelque nom qu'il porte, la Bête de l'abîme — et aussi dans la maison des socialistes athées, et aussi dans la maison de la science avec sa réputation usurpée, dans la maison de l'art ; et même enfin et surtout, dans la maison de l'Eglise. Pourquoi pas ? Pourquoi n'aurions-nous pas cette liberté ? *Introite nam et hic dñi sunt!* Nous entrerons et nous sortirons, dans la crainte de Dieu, sans pour cela devenir des adorateurs d'idoles. Nous entrerons et nous sortirons comme si nous ne le faisons pas ¹.

On dira un oui ardent à l'Eglise, comme on dit un oui ardent à la société civile et à la culture, mais à condition de la reconnaître comme une pure et complète vanité.

Et bien sûr que, dans cette perspective, il devient impossible de soutenir que l'état de virginité est en soi, par rapport au royaume de Dieu, meilleur que l'état de mariage. Barth va citer l'Ecclésiaste, ix, 7-10 :

C'est ce *consentement à Dieu* dans le monde qui nous empêche de consentir au monde *sans Dieu*. Créé par Lui et pour Lui ! Dans ce *par Lui* et *pour Lui*, par le Christ et pour le Christ, la *fausse négation* du monde est surmontée, mais aussi sont évitées toutes les *fausses* acceptations du monde. C'est en ce sens que nous comprenons la sagesse de l'Ecclésiaste qui n'est épicurienne qu'en apparence : « Homme, mange avec joie ton pain et bois gaîment ton vin ; car dès longtemps Dieu prend plaisir à ce que tu fais... Jouis de la

¹ *Le chrétien dans la société*, 1919, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, p. 76.

vie avec la femme que tu aimes pendant tous les jours de la vie de vanité que Dieu t'a donnée sous le soleil... » Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ! Je renonce à tout commentaire. En tout cas, c'est mal connaître Jésus de penser qu'il n'aurait pu, Lui aussi, prononcer ces paroles. Elles sont exactement dans sa ligne. Et quiconque est passé par la porte étroite de la négation critique — tout est vain, dit l'Ecclésiaste, tout est vain ! — celui-là peut et doit toujours parler ainsi ¹.

Ce qui est dans la ligne de Jésus et de saint Paul, ce n'est pas que tout est également vain, c'est que le mariage est bon — qu'il est même un grand mystère — mais que la virginité est meilleure : « Ses disciples lui dirent : — Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier. Il leur répondit : — Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela est donné. Car il y a des eunuques... qui se sont rendus tels eux-mêmes, à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne » (Mat., XIX, 10-12). Et saint Paul écrit aux Corinthiens : « Pour ce qui concerne les choses dont vous m'avez écrit, je pense qu'il est bon pour l'homme de ne point toucher de femme... Je voudrais que tous fussent comme moi » (I Cor., VII, 1 et 7).

L'humain n'a-t-il pas de valeur en soi ? Alors, au plan profane, il ne saurait être intrinsèquement illuminé par le christianisme, il ne saurait être question de cité chrétienne, de culture chrétienne. Et, au plan spirituel, l'humain ne saurait être transfiguré pour entrer dans la texture d'une Eglise qui serait dès ici-bas le royaume de Dieu. Nous voilà dans le monde de Luther. Mais le sens de l'Ecclésiaste est-il que l'humain n'a pas de valeur en soi ?

3. *Une considération existentielle du profane, abstraction faite de sa valeur en soi, dans la lumière du don de science*

Telle sera la perspective qui nous permettra de donner enfin à l'Ecclésiaste sa signification la plus profonde. Nous rejetons l'interprétation barthienne, malgré son désir évident de se suspendre à la révélation divine, ses émouvantes et brillantes analyses ; nous la regardons comme radicalement faussée par la funeste coupure luthérienne qu'elle établit entre la foi et les œuvres, ce qui l'oblige entre autres choses à dénier au profane toute valeur en soi. L'aberration de Barth — elle est fatale dans la perspective luthéro-calviniste — est d'imaginer que reconnaître au profane une valeur en soi, à savoir la valeur d'une fin *subordonnée et infra-*

¹ *Le chrétien dans la société*, 1919, dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, p. 69.

valente, c'est l'ériger subrepticement en fin *dernière* et *suprême*, le diviniser, et tomber du coup dans l'idolâtrie.

L'Ecclésiaste croit en Dieu. Il faut même supposer en lui une foi brûlante qui, en comparaison de l'éternité divine lui fait éprouver d'une manière aiguë la misère des choses qui passent. Mais il fait tomber le regard de sa foi sur un domaine très restreint. Tout d'abord, il abstrait des fins éternelles ; il ne considère que ce qui passe sous le soleil. Et non pas même l'histoire de la Cité de Dieu. Mais seulement le champ concret de la vie profane. Ce champ relève en propre de la philosophie morale ; mais ici d'une philosophie morale, qui est loin de considérer toute l'étendue et la densité de l'humain, d'une philosophie morale amputée, disons d'une philosophie morale inadéquatement prise. Dans ce champ limité, on pourrait considérer les valeurs humaines : ce qui, étant donné la nature humaine, lui est bon ou mauvais. On ferait l'inventaire des différentes valeurs morales qui entrent dans la composition du bonheur humain : contemplation, santé, aisance, amis, etc. C'est ce que fait Aristote : il traite d'un bonheur humain possible. Sa philosophie morale est inadéquate parce qu'il ne regarde qu'à la nature humaine, sans tenir compte des conditions existentielles dans lesquelles elle est placée. Mais, sans nier les valeurs humaines, l'on peut se limiter à la considération de ce qui arrive ici-bas existentiellement. Alors on constate que ce bonheur possible d'Aristote, personne ne l'obtient. Tout s'écroule finalement dans la mort. C'est ce que fait l'Ecclésiaste. Ayant dans le cœur une foi nourrie de Dieu, une pensée d'éternité, il jette sur le profane un regard de philosophe, un regard qui relève d'une philosophie morale inadéquatement prise, non plus comme celle d'Aristote parce qu'elle abstrait de l'existentiel, mais parce qu'elle abstrait des valeurs humaines pour ne considérer que l'existentiel. Ce qu'elle dit est vrai, et l'Ecclésiaste nous oblige à aller jusqu'au fond de cette vérité, mais c'est une vérité partielle. Et ainsi nous recevons la pleine leçon de l'Ecclésiaste, sans accepter aucunement la vision luthérienne.

Telle est l'interprétation proposée récemment par Jacques Maritain¹. Pour illustrer la distinction qu'il convient d'établir entre, d'une part, l'*ordre statique des valeurs*, qui *spécifie* l'acte humain comme bon ou mauvais, et fonde l'obligation morale ; et d'autre part, l'*ordre dynamique des fins*, en vertu duquel l'agent moral passe à l'*exercice*, mettant en vigueur l'obligation morale et lui donnant une efficacité existentielle, il oppose entre eux deux types de philosophie morale inadéquatement prise : l'un qui tient compte des *essences* et met entre parenthèses l'existence, c'est

¹ *L'univers des valeurs morales et la notion de fin*, dans *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, p. 86.

celui d'Aristote ; l'autre qui tient compte de l'existence et met entre parenthèses l'essence, c'est celui de l'Ecclésiaste.

On peut se demander comment interpréter un livre aussi paradoxal que l'Ecclésiaste. Qu'est-ce qu'il prêche ? « Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste ; vanité des vanités, tout est vanité. » C'est le plus éminent livre existentialiste qui ait jamais été écrit. Il ne nie aucune des valeurs morales, mais elles ne sont pas son objet. Son champ propre, ce n'est pas la valeur et la spécification morale de nos actions, ni les normes morales ; il est entièrement placé dans la perspective des fins. C'est pour cela qu'il est existentiel et même existentialiste, parce qu'il ne s'intéresse qu'aux fins et à l'ordre d'exercice.

L'Ecclésiaste nous propose une vue existentielle, concrète, de la vie humaine, supposant une perspective purement temporelle, purement et exclusivement terrestre. Tout ce qui est transcendant, communion avec Dieu au delà de la tombe ou même dès ici-bas, immortalité de l'âme, fins éternelles, tout cela est laissé hors de considération. On en fait abstraction. L'horizon est strictement limité à la terre...

La fin de ma vie, c'est d'être aliéné de mon œuvre et de ma vertu... « Quand un homme aurait engendré cent fils... si son âme n'est pas rassasiée de bonheur..., je dis qu'un avorton est plus heureux que lui... Celui-ci n'a même ni vu ni connu le soleil. *Il a plus de repos que cet homme.* » Voyez, c'est un eudémonisme retourné. La même notion du bonheur comme fin dernière de la vie que chez Aristote. Mais avec quelle amertume ! Avec Aristote, on a affaire à un *homme possible* : la contemplation, la santé, l'aisance, les amis, constituent le bonheur convenable à la nature humaine. Mais ce bonheur, personne ne l'obtient. Avec l'Ecclésiaste, on a affaire à l'homme existant. L'Ecclésiaste sait que le bonheur est la fin de la vie terrestre, mais il sait aussi qu'il n'y a pas de bonheur ; ce bonheur pour lequel je suis fait est une imposture, un songe menteur. A tout prendre, ce qui reste, c'est le ventre ; c'est là que tout finit : « Tout le travail de l'homme est pour sa bouche. Mais ses désirs ne sont jamais satisfaits... » Quel est le sens de ce livre ? Si nous avions une existence purement terrestre, l'Ecclésiaste aurait raison. Cette vue purement terrestre apparemment naturaliste, vient en réalité d'une espèce de nuit obscure, d'une intuition brûlante du don de science, et la foi en Dieu non seulement reste vive, mais elle est au centre de cette pensée désolée. C'est pourquoi il conclut en déclarant : « Crains Dieu et observe ses commandements car c'est là le tout de l'homme. »

Aristote ne considère que la nature humaine sans tenir compte de la condition existentielle dans laquelle cette nature est placée. Ici au contraire, l'homme est pris dans sa condition existentielle, et la lumière dans laquelle est connue cette condition est le don de science (qui donne dans une expérience mystique surnaturelle la connaissance du créé et de sa misère). Mais on nous dit la vérité sur la condition de l'homme, abstraction faite de toute autre finalité et de tout autre horizon que les finalités terrestres et l'horizon terrestre. Parce qu'elle laisse ainsi de côté tout ce qu'il y a de transcendant et de supra-temporel dans le royaume des fins ; la sagesse de l'Ecclésiaste est, elle aussi, une philosophie morale inadéquatement prise.

C'est de ces éléments humains, fragiles et ruineux, que Dieu se sert pour faire apparaître dans le monde, au plan spirituel, son Eglise « glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » ; et l'Eglise, à son tour, les éclaire, pour faire apparaître, au plan profane, les cultures chrétiennes.

CHARLES JOURNET

Une monographie de Raoul Dufy¹

La belle exposition Raoul Dufy de cet été, à Genève, où figuraient 114 tableaux à l'huile, 56 gouaches et aquarelles, des céramiques, des tapisseries, des illustrations de livres, permettait de prendre une vue des dimensions de l'œuvre du peintre, de la multiplicité de ses ressources, de la fraîcheur toujours renouvelée de ses inventions, du don exceptionnel de poésie et d'enchantement qui habite son imagination. Son dessin est plein de fantaisie, de sobriété, de noblesse, il est un prodigieux coloriste ; mais le dessin et la couleur, employés par lui, nous entraînent dans le mouvement d'un chant et d'une mélodie, ils deviennent musicalité. Dufy est bien le plus musical des peintres de notre temps : non certes parce qu'il se plaît à peindre des orchestres, des partitions, des instruments de musique — ce n'est là qu'un faible signe —, mais à cause du rythme intérieur qui l'émeut et qu'il nous communique.

Dans une introduction de 37 pages spacieusement imprimées, intitulée : *Raoul Dufy ou la peinture à n'en plus finir*, Pierre Courthion essaie de présenter, de caractériser, de situer l'œuvre de Dufy. Il y distingue plusieurs phases qui pourraient, dit-il, se résumer de la façon suivante : « Après les débuts du peintre à l'Ecole des Beaux-Arts, dans l'atelier de Bonnat, il y a autour de 1902 une période impressionniste à la Boudin-Sisley-Pissarro (voir les plages de Ste-Adresse et la *Mi-Carême sur le Boulevard*). Puis, la touche s'élargit, les volumes prennent corps dans la couleur. Vers 1906, c'est l'époque fauve de Dufy, postérieure au *fauvisme* proprement dit. Ensuite apparaît l'influence de Cézanne ; elle se conjugue avec un souci de construction, parallèle à celui des premiers cubistes (1909-1913). Et c'est la série des *Hommages à Mozart*, des *Baigneuses*, la recherche d'une écriture pour rendre, par le trait qui les diversifie, la quintessence des éléments : la mer, les feuillages, etc. Le peintre rassemble ses moyens propres d'expression. Son langage se forme. La couleur, la lumière, les ombres, tout est l'objet d'études qui se prolongent jusque vers 1934. Après cette date commencent les brillantes aquarelles et les huiles dont la pré-

¹ Pierre COURTHION, *Raoul Dufy*, Collection « Les grandes monographies », Pierre Cailler, éditeur, Genève, 1951, 180 planches dont 20 en couleurs, avec deux frontispices en couleurs dont un autoportrait, 75-XVII pages de texte.

paration est faite selon le procédé de M. Maroger. Depuis lors, jusqu'en 1940, la peinture de Dufy se développe sans grand changement. Puis elle se simplifie, devient plus émouvante. Les nus prennent de l'importance. Tout élément pittoresque, tout attrait descriptif disparaissent des toiles qui se distinguent plus nettement désormais des aquarelles par la solidité de la construction et une certaine monumentalité visibles déjà dans certains tableaux fauves-cubistes. Désormais, méfiant des commodités du pinceau, le peintre fait ce qu'il appelle sa *théologie* », pp. 13-14.

On nous met en garde, Dufy est un peintre difficile : « Je me rappelle un air de Mozart. Cela semble aller de soi, être fait de petits riens, d'une grâce presque enfantine. Mais pour qui entend la musique, ce charme a ses secrets ; cette apparente facilité, des transparences occultes ; cet art de plein jour, le brillant diamantin de la nuit... — Quoi ! direz-vous, mais tout dans son œuvre nous paraît d'une claire évidence : voilà les courses à Longchamp, la mer et les palmiers à Nice, la cour de ferme à Lestelle. Ce château derrière la grille, nous l'avons vu quelque part en Touraine, et dans ces scènes de récolte, la fine et haute clarté du Roussillon se retrouve. Nous ne voyons rien là de particulièrement hermétique : c'est situé dans une saison, un lieu précis. — J'en conviens. Mais l'a-t-on suffisamment remarqué ? sous une technique qui fait ouvertement sa part au représentatif, nous saisissons une originalité plus secrète. Ces thèmes ne sont que des prétextes pour amener à nos yeux les vraies richesses de la peinture... Ayant lui-même beaucoup de naturel, Dufy en attend aussi des autres. Pareillement, dans sa peinture, il ne consent jamais à montrer la difficulté. A peine celle-ci est-elle résolue (et quelquefois c'est après bien des tourments), vite il recouvre le résultat sous une touche apparemment indifférente. Et quelle conscience au travail ! Je me rappelle l'avoir vu refaire jusqu'à cinq fois la petite aquarelle *improvisée* pour une illustration de livre. Ce négligé-là, rien n'est plus difficile. C'est l'art suprême du Français », pp. 11, 15, 27.

On nous décrit une grande peinture murale, un « monument de son âge d'or », où Dufy a représenté tout un itinéraire de Paris à la mer, ou — car il peut se lire dans les deux sens — de la mer à la Ville : « Voici, sous le fin croissant de la lune, la Ville mauve et bleue étendue sous la Tour. Du soyeux frémissement de ce bleu nocturne, le regard passe d'abord au viaduc en briques rouges, au pied duquel des vaches paissent dans les verts frais que mouille l'averse du matin ; ensuite, aux ocres roux des blés. Sous la gerbe aux épis déjà secs, dans la fraîcheur, à l'ombre des feuilles du plein été, la nature morte — tranche juteuse de pastèque, fraises dans la dentelle du papier, pêches, cerises, fruits du Calvados — nous invite au déjeuner sur l'herbe. Plus haut, au-dessus des emblèmes de la peinture et de la musique, assis sur le siège de fer, le fermier guide les chevaux qui tirent la moissonneuse-lieuse. Profitant là d'un angle de la paroi, Dufy en a fait un admirable point de fuite de la perspective, duquel il a rompu aussitôt l'immobilité en évoquant, à cet endroit même,

derrière le champ de blé, le passage du train. Mais continuons notre voyage, non sans remarquer, en cours de route, la carpe au bord de l'étang ou la coquille perdue, ces discrets messagers du large. Plus loin, sous un rideau de marronniers, voici l'hippodrome, les jockeys lancés sur la piste. Puis, dans la lumière blafarde d'un soleil de cuivre clair (auquel répondra, tout à l'heure, l'arc-en-ciel sur la baie), c'est la statue de Flore dans les arums, derrière la grille, les maisons du port, la plage, les baigneurs. Et c'est enfin, frissonnante, ponctuée de vagues, survolée d'oiseaux et de papillons, sillonnée de cargos, de navires, de régates pavoisées, la large, l'infinie étendue de la mer devant laquelle, dans sa coquille, apparaît Amphitrite... Dufy a mis six ans avant de terminer (encore est-ce là un mot qui lui va mal !) cette évocation de la ville, de la campagne et de la mer. Trois fois il a effacé. Quatre fois donc il a pris son ouvrage. Le procédé n'est pas habituel. C'est un dessin en couleurs enlevé sur de grandes taches modulées, lesquelles forment le ton général des diverses scènes. Ces larges pans colorés, semés d'accents donnés comme en se jouant, cela tient le mur, et ce n'est pourtant pas de la décoration, mais de la pure peinture, et des plus signifiantes... », p. 31.

Comment situer Dufy ? « Dufy nous apparaît à présent comme un peintre de l'*enlevé*, qui parle aux yeux directement, mais de façon transcendante. Il y a chez lui un très grand savoir-faire qui s'arrête au bord de la virtuosité, quelque chose aussi du glissement rose et bleu de l'*Embarquement pour Cythère*. Dans l'ensemble, notre peintre échappe à la lignée Le Nain-Poussin-Chardin-Courbet-Cézanne, ces maîtres à la matière nourrie et calmement étalée, pour se rattacher plutôt à la famille qui, de Claude Lorrain va jusqu'à Renoir, en passant par Callot, Fragonard, Boucher, Watteau, Gabriel de Saint-Aubin, Delacroix, Manet, van Gogh. Dans l'art contemporain, s'il est à l'antipode par rapport à un Rouault, à un Braque, Dufy n'est guère moins éloigné de Picasso, à peine plus rapproché de Bonnard. Tout au plus pourrait-on le comparer à Matisse, et opposer le style-volute (celui de la colonne ionique où le baroque surveillé des Français trouve son origine) de son admirable dessin au style plus roide et volontairement réfléchi de cet aîné de huit ans. En revanche, Raoul Dufy serait assez proche des préoccupations de la jeune peinture qui, à son tour — sans retomber dans l'éparpillement des impressionnistes — cherche à exprimer à leur départ les multiples perspectives qu'ouvre la perception. Dans ses dernières toiles, il isole son thème, le fixe enfin, en fait le catalyseur de la vibration colorée », p. 36. Ainsi s'achève ce portrait « d'un grand peintre qui personifie en soi ce quelque chose de rare et qui tend à disparaître complètement de notre civilisation du haut-parleur : l'aristocratie de l'esprit », p. 37.

C'est bien une certaine grâce du XVIII^e siècle qui continue, ou plutôt qui renaît, sous le pinceau de Dufy. L'homme, ses travaux, ses loisirs, s'accordent chez lui avec la nature. Nulle part elle ne l'écrase. A-t-il à décorer le *pavillon des singes*, ce que Dufy nous montre c'est encore le

primat de l'homme, à savoir la série des zoologistes les plus fameux. Son féérique *panneau de l'électricité* est une transposition, dans la nuit illuminée de Paris et de ses hôtels, de l'*Ecole d'Athènes*, où paraissent, en costumes du temps, tous les grands inventeurs. Mais l'homme n'est nulle part saisi dans son mystère profond, dans le drame secret de son existence et le recès de sa personnalité. Il ignore ses destinées eschatologiques. Il habite une planète dont il ne pense pas qu'un jour sans doute elle volera en éclats dans l'espace, à laquelle fait cortège un astre désolé, qui s'éclaire déjà d'étranges lueurs eschatologiques, mais dont le Christ est venu visiter les douleurs et les désespoirs inénarrables, sur les chemins de laquelle il a voulu marcher jusqu'à la lassitude : *Quarens me sedisti lassus...* L'art et l'inspiration de Dufy sont aux antipodes de l'art et de l'inspiration d'un autre grand peintre, immense, visionnaire, prodigieux, fascinant, un peintre du mensonge et de la vérité des âmes, de l'enfer et du ciel qui se disputent le cœur de l'homme, et qu'on pouvait voir exposé en même temps, à Paris, au Palais de l'Art Moderne, Georges Rouault.

A son *Introduction*, Pierre Courthion fait suivre un texte plus serré, d'une trentaine de pages, sur deux colonnes : *Mes causeries avec le peintre*, où sont notés, au jour le jour, les mots révélateurs de Dufy :

Dufy est pour l'Ecole des Beaux-Arts. Il trouve que c'est un appel à la résistance, et, « N'est-ce pas ? il faut savoir à quoi l'on résiste. L'enseignement artistique, ce devrait être de la pure technique, mais c'est fichu depuis qu'on ne fait plus broyer les couleurs par l'apprenti.

« Nous disions à nos parents : — Il faut aimer l'impressionnisme. Aujourd'hui nous disons à nos descendants : — N'aimez pas ça, ça ne tient pas ! Un qui tient, tenez, c'est Cézanne. Les Français sont impardonnables d'avoir laissé partir ses plus belles toiles pour l'Amérique. A Paris, la nouvelle génération ne sait plus, ne peut plus savoir ce qu'est Cézanne.

« Ce que je voudrais, vous comprenez, c'est tordre le cou à la peinture... D'abord : élimination du ton local, afin de donner, contrairement à la lumière solaire, l'éclairage pictural des objets par le centre. L'ombre ne compte pas, elle est supprimée. Ainsi chaque chose prend sa couleur et son plan, non pas selon l'éclairage de la nature, mais *suivant l'ordonnance du tableau*...

« ... une petite peinture de lui, qu'il emporte toujours dans ses déplacements, une Vierge avec cette inscription : *Notre-Dame des Flots*.

« Peindre, c'est voir pour les autres...

« Il ne faut jamais suivre le texte. C'est une interposition que l'on introduirait dans l'esprit du lecteur. L'illustration, c'est une analogie.

« Il me raconte qu'il a été sollicité par une commission d'architectes de Fribourg. On lui suggérait de peindre dans les nouveaux bâtiments de l'Université catholique une sorte de *Triomphe de la Religion* comme il a fait pour l'électricité, à l'Exposition de 1937. — Pensez donc, hein ? Vous voyez ça, et ce que ça m'aurait apporté, la lecture de tous ces Pères de l'Eglise ? Un sujet vraiment grandiose !

« Il y a, lui dis-je, un jaillissement communautaire et initial, celui de la termitière, à quoi correspond la peinture naïve, et puis il y a l'autre élan, de source individuelle et qui, renonçant à trouver en lui-même sa propre fin, reporte, mais sur un tout autre plan — celui de la conscience et de la foi —, le souci d'apporter une nourriture spirituelle aux hommes que le monde extérieur laisse insatisfaits. La même dualité se retrouve dans la recherche du don magique quand un Picasso, par exemple, interroge l'art nègre et les pratiques toutes frustes des peuplades primitives, se mettant alors sur le plan du *peintre du dimanche*, alors que c'est dans un tout autre esprit qu'il eût pu retrouver les sources du surnaturel. Et Dufy, très justement, prononce alors le nom que j'attendais : — Rouault a fait cela, dit-il.

« Les doctrines philosophiques, Dufy les trouve dans l'ensemble incomplètes. — Pour moi qui suis croyant, dit-il, elles me paraissent toutes engagées sur le mauvais chemin... Dans ce domaine, la foi seule a pour elle toute la lumière.

« Nous parlons des peintres suisses d'à présent. Dufy me demande sur eux mon avis. Je lui vante certains caractères du dessin d'Auberjonois. — Savez-vous, me dit-il, que les peintres ne naissent que dans les climats maritimes ? Malheur à l'homme qui vit dans un climat éloigné de la mer ou que n'arrose aucun fleuve aux eaux miroitantes ! Les lacs, ça ne suffit pas. Le peintre a besoin d'avoir sans cesse sous les yeux une certaine quantité de lumière, un scintillement, une palpitation aérienne qui baigne ce qu'il voit. Beaucoup de peintres sont du Nord de la France : climat maritime ; de Paris : Ile-de-France (et nous sommes à quelques heures de la mer). Après, il faut aller jusqu'à Lyon pour voir naître des peintres, et ils deviennent meilleurs quand on va vers Marseille... Voyez l'Allemagne, l'Autriche, la Pologne : presque pas de peintres, du moins tels que nous les concevons depuis l'impressionnisme, on devrait dire même : depuis Claude Lorrain. Quand j'étais à Munich, je n'avais pas envie de peindre ; cela devenait un travail, une obligation.

« Nous avons l'arbre, le banc, la maison. Mais ce qui m'intéresse, le plus difficile, c'est ce qu'il y a autour de ces objets. Comment faire tenir ensemble tout cela ? Personne ne l'a fait comme Cézanne ; entre ses pommes, c'est aussi beau et important que les pommes. »

Citons enfin ces lignes de la grande page où Dufy explique comment il a quitté l'impressionnisme pour trouver sa vraie manière : « Un jour, n'y tenant plus, je sortis avec ma boîte à couleurs et une simple feuille de papier. Arrivé devant un motif quelconque de plage, je m'installai et me mis à regarder mes tubes de couleurs, mes pinceaux. Comment, avec cela, parvenir à rendre non pas ce que je vois, mais ce qui est, ce qui existe pour moi, *ma réalité* ? Voilà tout le problème. Je sentis qu'il était là, et pas ailleurs. Je me mis alors à dessiner, à choisir dans la nature ce qui me convenait. Puis, chaque objet, je lui donnai, avec du noir mélangé à du blanc, le modelé de ses contours, laissant chaque fois, au centre, le blanc

du papier, que je colorai ensuite d'un seul ton spécifique et assez intense. Qu'est-ce que j'avais ? Du bleu, du vert, de l'ocre, peu de couleurs. Pourtant le résultat me surprit. J'avais, je le compris aussitôt, découvert ce qu'au fond je voulais. A partir de ce jour-là, il me fut impossible de revenir à mes luttes stériles avec les éléments qui s'offraient à ma vue. Ces éléments, il n'était plus question de les représenter sous leur forme extérieure. »

Et ce dernier mot : « Quand on s'aperçoit qu'on a un genre qui réussit, vite il faut faire autre chose. C'est alors, si on en a, que la personnalité résiste et s'affirme dans l'inconnu. »

Il ne reste plus qu'à feuilleter les 180 planches, choisies d'accord avec le peintre et rangées par ordre chronologique.

C. J.

Sur quelques aspects existentiels de la foi théologique

Nous ne parlerons pas d'une « conception existentialiste de la foi » ; nous parlerons de quelques-uns des aspects existentiels de la foi que la théologie a soulignés. Plus, en effet, qu'à l'existentialisme, c'est à l'existentialité de la foi que s'intéresse le théologien.

1. *La part de l'existentiel dans l'objet de l'acte de foi.* — Selon saint Thomas, II-II, qu. 1, a. 2, l'acte de foi tombe :

a) sur une *réalité* à laquelle il se termine — qui est en dehors de nous — et qui est *simple* : par exemple, le fait de la résurrection du Christ.

b) sur un *énoncé* ou un jugement — dans lequel cette réalité est atteinte — et qui est, comme tout jugement, quelque chose de *complexe* : par exemple, je confesse que le Christ est vraiment ressuscité.

Ce jugement doit être prononcé personnellement par l'intelligence de chaque croyant, illuminée par la vertu de foi : il est existentiel. Son identité, qui rassemble la multitude des croyants, est, elle aussi, existentielle.

Ce ne sont donc pas seulement les *diversités* individuelles des croyants, c'est aussi et d'abord l'*identité* de leur jugement de foi qui doit être prise en considération dans une doctrine existentielle de la foi.

2. *L'identité de la foi dans l'Ancien et le Nouveau Testament.* — On peut entendre par là, comme le fait saint Thomas, II-II, qu. 1, a. 7, que l'Ancien Testament a cru réellement, mais *implicitement*, tout ce que le Nouveau Testament croit *explicitement*. La distinction de l'implicite et de l'explicite sauvegarde à la fois la constance existentielle de la foi de l'Eglise à travers les âges et la diversité, existentielle elle aussi, de ses états successifs.

Mais une autre question, qui touche au temps et à l'existentialité de la foi, est encore posée par saint Thomas. Considérons cette fois-ci deux énoncés explicites : *le Messie n'est pas venu* (c'était la foi de l'Ancien Testament) ; *le Messie est venu* (c'est la foi du Nouveau Testament). Ces énoncés sont différents. Pour sauvegarder l'identité de la foi, et donc la continuité essentielle et existentielle de l'Eglise dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, certains théologiens médiévaux ont cru pouvoir dire :

La foi ne tombe pas sur des énoncés, lesquels peuvent varier, mais seulement sur des réalités, lesquelles ne changent pas. C'est une erreur, dit saint Thomas : la foi est un assentiment ; en conséquence, *elle tombe même sur des énoncés*, le vrai et le faux étant dans des énoncés. Ainsi les deux énoncés : *le Messie n'est pas venu*, et *le Messie est venu*, sont tous deux de foi, l'un pour l'Ancien, l'autre pour le Nouveau Testament. Tellement que, hors le cas d'une ignorance invincible, je détruirais en moi la foi en tenant aujourd'hui que le Messie n'est pas venu. C'est la même venue du Christ, laquelle ne change pas de nature, que les hommes, selon leurs diverses situations historiques, devront, sous peine de perdre la foi, confesser tantôt comme *future* et tantôt comme *passée*. Et c'est ainsi que la foi affirme une même vérité suprême, à savoir que le mystère de l'Incarnation est au centre du temps. (Sur cette question, voir S. THOMAS, *De veritate*, qu. 14, a. 12 ; et II-II, qu. 1, a. 2 ; et M.-D. CHENU, O. P., *Contribution à l'histoire du traité de la foi*, Mélanges thomistes, Paris, 1923, t. III, pp. 123-140.)

3. *L'identité existentielle du jugement de foi dans l'Eglise et le perfectionnement des formules dogmatiques.* — Dans la question du progrès dogmatique, distinguons trois plans : 1° celui de la *réalité* à laquelle se termine l'acte de foi ; 2° celui de l'*acte premier d'énonciation ou de jugement* dans lequel l'intelligence, éclairée par la lumière de foi, adhère effectivement à cette réalité ; il pourra se développer et s'explicitier en des jugements secondaires ultérieurs, où sera toujours sauvegardé le sens du premier jugement foncier, *in eodem sensu* dit le Concile du Vatican ; 3° celui des *jugements dérivés des énoncés, des formules* dans lesquels se traduit au dehors l'acte intérieur premier de l'énonciation : c'est le plan de la langue, du langage.

Ce qu'il faut souligner, c'est que le progrès dogmatique légitime laisse intact non seulement le plan de la *réalité* extramentale à laquelle se termine l'acte de foi ; mais encore le plan de l'*acte existentiel d'énonciation, de jugement, d'assentiment foncier* à cette réalité. Ce qui sans cesse est modifié, travaillé, perfectionné, mais toujours en dépendance de la constance existentielle de cet acte premier d'adhésion, ce sont les *jugements* et les *énoncés dérivés*, et les *formulations extérieures*. En ce sens saint Augustin écrit : « Les conciles pléniers sont souvent améliorés par les conciles subséquents, lorsque, au contact de l'expérience, s'ouvre ce qui était clos, et se manifeste ce qui était latent. » (*De baptismo*, livre II, chap. III, n° 4.)

C'est en vertu de la constance inaltérée d'un même assentiment intérieur existentiel, d'un même jugement de foi, que la formule de l'*homoousios* est condamnée à Antioche contre Paul de Samosate, et proclamée à Nicée contre Arius. Les études récentes de M. l'abbé Pierre Nautin sur le traité d'Hippolyte *Contre les hérésies* sont instructives : plusieurs des propositions d'Hippolyte et des Pères des II^e et III^e siècles sont hétérodoxes, entendues au sens que leur donnera la problématisation du IV^e siècle ;

mais elles ne l'étaient pas alors, et leur jugement de foi était orthodoxe¹. Ce qui est ici en cause, c'est rien de moins que la continuité divine, à la fois essentielle et existentielle, de la foi théologale et de l'Eglise catholique.

4. *L'existentialité de la foi et l'existentialité du croyant.* — Ne confondons pas ces deux existentialités. Saint Thomas nous contraindrait de les distinguer, II-II, qu. 1, a. 3. La *vertu théologale de foi* est infaillible, en quelque sujet qu'elle se trouve ; et cette infaillibilité est une merveilleuse réalité existentielle. Mais le *croyant* lui-même n'est pas infaillible ; il peut bloquer existentiellement avec sa foi, sans s'en rendre compte, des impuretés de toutes sortes, qui seront dangereuses pour lui et pour les autres. A cette faillibilité existentielle du croyant, viendront remédier les directives du Magistère divinement assisté.

5. *La foi qui sauve et l'ignorance invincible.* — En parlant de l'ignorance invincible, ou non coupable, de vérités pourtant révélées, les théologiens scolastiques ont fait beaucoup plus qu'amorcer le problème des diverses conditions existentielles des hommes par rapport au salut.

Ils ont expliqué que, dans certaines circonstances, les mystères de la Trinité et de l'Incarnation peuvent être crus, d'une manière seulement implicite et pourtant salutaire, dans les deux premiers *credibilia* dont parle l'Épître au Hébreux, XI, 6 : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent. »

Il se peut même, disent-ils, non pas qu'un catholique perde la foi sans sa faute, mais qu'il tombe sans sa faute dans des erreurs en matière de foi. Ils précisent encore qu'un catholique qui, en vertu de présupposés idéalistes, opposerait la connaissance « réelle » à la connaissance « conceptuelle » au point de prétendre que seule la première atteint le fond des choses, pourrait néanmoins, malgré le péril et l'anormalité d'une telle « situation », avoir une vraie foi théologale : car il y a plus dans le ciel de son âme, si elle est touchée par la grâce, que ce que le regard introspectif de sa philosophie lui permet d'y découvrir.

On pouvait encore aller plus loin. Après avoir repris l'examen de l'article où saint Thomas décrit l'éveil de l'enfant à la vie de la moralité et du même coup à la vie de la grâce, I-II, qu. 89, a. 6, on pouvait, mettant à profit les données de la psychologie sur la vie inconsciente ou préconsciente de l'esprit, se demander s'il est possible que l'enfant, par exemple, ou dans certaines circonstances l'adulte, adhèrent à tout le contenu réel des deux premiers *credibilia*, par une connaissance de foi déjà spéculative, mais encore *préconceptuelle et informulée*. C'est le sens — combien important, on le devine — de l'étude de Jacques Maritain sur *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, dans *Raison et raisons*, Paris, 1947, p. 131. On

¹ Voir *Nova et Vetera*, 1951, p. 77.

nous permettra de le penser : les conditions existentielles de l'apparition de la foi théologique n'ont jamais été scrutées avec autant de richesse et de profondeur.

Bien d'autres aspects existentiels de la foi ont été mis en lumière par les théologiens contemporains. Nous n'avons voulu rappeler ici qu'un point : il n'y a pas divorce entre la théologie de saint Thomas et l'existentialité.

CHARLES JOURNET

Appel à nos abonnés

Nous nous permettons de rappeler à nos abonnés que *Nova et Vetera* ne peut paraître — non sans difficultés — que grâce à leur fidèle soutien. Aussi adressons-nous une pressante prière, à ceux d'entre eux qui ne l'auraient pas encore fait, de
payer sans retard leur abonnement 1952

Abonnement ordinaire : fr. 10.—

Abonnement de soutien : fr. 15.—

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

Nous serions également heureux de recevoir le montant des
réabonnements pour 1953 avant la fin de cette année.

Nouvelle adresse de *Nova et Vetera* :

LIBRAIRIE L. MÉROZ

12 Boulevard Georges Favon, Genève.

Bibliographies

LA SAINTE BIBLE, dite du chanoine Crampon, Nouvelle édition, petit in-8°, 1525 pages, 12 cartes en couleurs et plans, Desclée et C^{ie}, Tournai, 1952, 175 fr. belges.

La publication de la traduction du chanoine Crampon fut achevée en 1904, avec le secours de plusieurs professeurs de la Compagnie de Jésus. Une révision, faite par Touzard, pour l'Ancien Testament, et Levesque, pour le Nouveau, parut au lendemain de la première guerre mondiale. Mais « comme toute traduction, pour rester au point, doit être une création continue », une nouvelle révision vient d'être accomplie sous la direction de J. Bonsirven pour l'Ancien Testament. Quant au Nouveau Testament, il a été retraduit à nouveau par A. Tricot, qui a pris pour base le texte de l'édition critique de A. Merk, 1942. « La traduction des psaumes a été retouchée, autant pour des raisons de critique textuelle que pour aider à l'intelligence de la prière liturgique, après la parution de la nouvelle version latine faite par des professeurs de l'Institut Biblique de Rome. »

Une notice sur les Livres de l'Ancien Testament due à l'un des réviseurs, A. Lefèvre, et une notice sur les Livres du Nouveau Testament, par A. Tricot, puis un Tableau chronologique de l'Ancien et du Nouveau Testament ouvrent l'ouvrage.

Les divisions du texte biblique qui rendent si aisée la lecture de l'Ancien Testament dans l'édition Crampon ont été conservées : seules les ultimes subdivisions ont été supprimées. Dans le Nouveau Testament, en revanche, de nouvelles subdivisions ont été introduites. Les notes nombreuses, qui font une part du prix de cette édition, ont été revues et remaniées en tenant compte des résultats des dernières recherches. Toutes ces indications sont présentées d'une manière typographiquement claire, qui permettent de discerner au premier coup d'œil le texte biblique.

Pour l'Ancien Testament, on a cru bon de transcrire la plupart des noms propres dans leur orthographe hébraïque, sauf les plus connus d'entre eux.

Cette nouvelle édition se présente fort bien.
Charles Journet

F. AMIOT, *Evangile, vie et message du Christ*, Collection Textes pour l'Histoire Sacrée, dirigée par Daniel-Rops, Paris, Arthème Fayard, 1949, 500 pages.

M. Amiot, professeur au Séminaire de St-Sulpice, nous donne dans cet ouvrage la traduction des quatre *Evangiles*, chacun étant précédé d'une petite Introduction, destinée à en dégager les traits originaux. Des sous-titres divisent le texte, et des notes nombreuses l'éclairent. En plus des tables et des cartes qui rendent cette collection attrayante, on trouvera des notes importantes sur la question synoptique, sur les textes profanes relatifs au Sauveur, sur les textes de l'antiquité chrétienne relatifs à l'origine des *Evangiles*, sur la transmission du texte des *Evangiles*. C'est une grande joie de voir se multiplier les traductions du Nouveau Testament dans des éditions à bas prix, et présentées avec le plus grand soin.

Charles Journet

F. AMIOT, *Gestes et textes des Apôtres*, dans la Collection Textes pour l'Histoire Sacrée, dirigée par Daniel-Rops, Paris, Arthème Fayard, 1950, 600 pages.

On trouvera sous ce titre inusité la traduction, par M. F. Amiot, professeur au Séminaire de St-Sulpice, de tout le *Nouveau Testament* — sauf les *Evangiles*, édités dans un volume à part. Les *Epîtres* de saint Paul sont rangées par ordre chronologique : la première place est donnée à l'*Epître* aux Galates. De brèves introductions présentent chaque livre. La traduction est coupée de sous-titres en italiques et accompagnée de notes judicieuses. Le volume est suivi de tables nombreuses et bien conçues, et de notes : l'une d'entre elles nous donne les textes relatifs à la venue de saint Pierre à Rome.

Charles Journet

F. AMIOT, *Evangiles apocryphes*, Collection des « Textes pour l'histoire sacrée » dirigée par Daniel-Rops, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1952, 336 pages.

M. F. Amiot, professeur au Séminaire de St-Sulpice, présente dans ce volume cinq sortes d'écrits apocryphes : 1. *Les Agraphas*,

c'est-à-dire les paroles du Christ ou les traditions le concernant, qui ne se trouvent pas dans les Evangiles canoniques ; 2. *Les Evangiles apocryphes de l'Enfance* (Protévangile de Jacques, Evangile du Pseudo-Matthieu, Livre arménien de l'enfance, Evangile arabe de l'enfance, Histoire de Joseph le charpentier, Ecrits relatifs au passage de la Vierge au ciel) ; 3. *Les Evangiles apocryphes de la Passion* (Evangile de Pierre, Evangile de Nicodème ou Actes de Pilate) ; 4. *Les Actes apocryphes des Apôtres* (Jean, Pierre, Paul, André, Thomas et les *Lettres apocryphes des Apôtres*) ; 5. *Les Apocalypses apocryphes* de Pierre et de Paul. Une table analytique termine le recueil. Dans l'intéressante introduction de Daniel-Rops, nous relevons deux phrases en apparence peu conciliables. En présentant les Apocryphes, on écrit d'abord : « Et même jusqu'à ce que la récente proclamation du dogme l'inscrivît parmi les vérités de foi, qui donc eût pu dire, parmi les catholiques, sur quels textes *s'appuyait* cette fête du 15 août qu'ils célèbrent avec amour depuis des siècles, celle de l'Assomption de la Mère de Dieu ? », p. 6 ; et plus loin : « La bulle pontificale qui définit l'Assomption de la Vierge ne fait aucune allusion aux Apocryphes, mais *s'appuie* sur la tradition de l'Eglise, manifestée par la liturgie, les Pères, les théologiens, le sentiment commun des évêques et des fidèles », p. 20, note 1. (Les soulignements sont de nous.) C'est évidemment pour la seconde phrase qu'il faut opter. En réalité, si l'Assomption a pu être définie, c'est qu'elle était contenue dans le dépôt révélé primitif, dans la *paradosis* des apôtres, implicitement mais réellement. S'il est révélé dans saint Paul que, pour tout membre du Christ touché par le péché originel, le moment de la résurrection et de la glorification doit être retardé jusqu'à la fin du monde, où sera vaincu le dernier ennemi, qui est la mort ; il est révélé du même coup que, pour tout membre du Christ qui ne serait pas touché par le péché originel, la résurrection et la glorification n'ont pas à souffrir de délai, qu'elles peuvent avoir lieu tout de suite, comme pour le Christ. L'Assomption de la Vierge est le corollaire de son Immaculée Conception.

On sera heureux de posséder dans un volume maniable, agréablement présenté, les principaux des textes apocryphes. Ils aideront à comprendre la distance qui sépare l'histoire et le mythe, la vérité et la fantaisie.

Charles Journet

A. HAMMAN, O. F. M., *Prières des premiers chrétiens*, Arthème Fayard, 1952, 478 pages.

Le R. P. Hamman, professeur de théologie au Studium de Metz, présente dans la Collection : *Textes pour l'Histoire Sacrée*, dirigée par Daniel-Rops, un très beau et émouvant recueil des prières des premiers chrétiens : I. *Prières inspirées*, tirées du Nouveau Testament ; II. *Prières des premières générations chrétiennes* : premiers témoins, prières des martyrs, prières des papyrus, prières gravées dans la pierre, premiers recueils liturgiques ; III. *Prières des Pères de l'Eglise* : grecs, syriaques et coptes, latins, liturgies d'Orient, liturgies d'Occident ; IV. *Premiers traités sur la prière*. Chaque texte est numéroté et sa source indiquée ; de brèves introductions groupent les thèmes de même nature. Des tables, bien faites, des tableaux synoptiques, des cartes, font de ce livre, traduit et composé avec amour, un ami, un précieux manuel de la vie chrétienne. Il est facile d'y retrouver des prières pour chacune des circonstances de la vie. Par-dessus tout, ce qui ressort de ce recueil, c'est un merveilleux sentiment de la catholicité de l'Eglise dans le temps.

Charles Journet

Cardinal ILDEFONSE SCHUSTER, *Saint Benoît et son temps*, Traduction française de Dom J.-B. Gai, Paris, Robert Laffont, 420 pages, 780 fr.

S. Em. le cardinal Schuster, archevêque de Milan et ancien abbé du couvent bénédictin de St-Paul-hors-les Murs à Rome, a fait paraître en italien, en 3^e édition déjà, ce volume qu'a traduit un moine de l'Abbaye de Hautecombe.

L'auteur, dans sa préface et à plusieurs reprises au cours de son exposé, parle de *Fioretti* bénédictins. Il entend par là, avec raison, que les renseignements fournis par saint Grégoire le Grand sont pour saint Benoît ce que seront, au XIV^e siècle, les *Fioretti* par rapport à saint François d'Assise. Il a réparti, sous des titres suggestifs, ces « fleurettes » en soixante-quatre chapitres assez courts, où se succèdent ces récits savoureux, mais parfois au moins partiellement légendaires. Il ne cherche aucunement à préciser leur valeur historique. Par contre, il les encadre d'une foule de renseignements empruntés à l'archéologie, à la liturgie, au

droit civil et ecclésiastique, à l'histoire de l'Eglise, aux usages anciens, conservés parfois jusqu'à nos jours. Ces notes savantes, dues à un historien qui connaît à merveille l'Italie du Bas-Empire, lui permettent de proposer des hypothèses intéressantes, d'éclairer certains points, de rendre plausibles diverses affirmations. On pourra contester un rapprochement ou l'autre, hésiter par exemple à reconnaître l'influence des coutumes bénédictines dans telle ou telle particularité de la liturgie milanaise, estimer qu'une prescription d'un concile de Gaule, d'Espagne ou de tout autre pays étranger n'aura pas nécessairement trouvé son application en Italie, mettre un point d'interrogation en marge de cette affirmation : « Il n'est pas exact d'écrire que la pauvreté des Frères Mineurs est plus rigide que celle du moine de saint Benoît » (p. 223).

Le cardinal Schuster a déjà publié naguère des études de détail sur le Patriarche d'Occident. Il fait parfois allusion (mais sans aucune référence) à ces travaux et maintient les idées qu'il y a soutenues. C'est ainsi qu'il admet que saint Benoît était prêtre (contrairement à Dom Schmitz, par exemple, l'un des derniers biographes du Patriarche). Il le fait dans l'idée — qu'il prête d'ailleurs à saint Benoît lui-même — que, normalement, le chef d'un monastère ne peut remplir entièrement sa tâche s'il n'est pas revêtu du sacerdoce : il l'aurait reçu « en vue du service religieux de sa congrégation monastique et de nombreuses âmes de pécheurs qui, journellement, recouraient à lui » (p. 136). Mais, plus encore, notre auteur, en faisant de saint Benoît un prêtre, pense à son apostolat missionnaire. Il a converti, c'est certain, des païens à Cassino, au pied de la montagne sainte ; mais le cardinal Schuster va beaucoup plus loin : il lui attribue l'évangélisation de la Campanie. « Autour de l'abbaye s'étendait tout le territoire de l'ancien diocèse de Cassin, avec sa population nouvellement convertie par le saint, et sur lesquels il exerçait la juridiction pastorale, à peu près comme un chorévêque (*corepiscopus*) » (p. 391).

Sur le problème, soulevé il y a quelques années et discuté actuellement spécialement entre bénédictins, des rapports entre la Règle de saint Benoît et la *Regula magistri*, le cardinal Schuster ne fait nullement difficulté d'admettre la thèse de Dom Genestout de l'antériorité de la « Règle du Maître » ; il y voit, autrement dit, l'une des sources du Patriarche qui « dans de brèves et har-

monieuses périodes, a condensé la verbeuse prose » de son prédécesseur (p. 228). Mais il insiste davantage et plus fréquemment sur un autre point, plus contestable : dans plusieurs manuscrits, la Règle de saint Benoît porte le titre de *Regula Monasteriorum* (donc des monastères, au pluriel). C'est, dit le Cardinal, parce qu'elle était destinée, dans la pensée du Saint-Siège plus encore que dans celle de son auteur, à devenir obligatoire pour tous les moines de l'Occident latin ; un pape, Silvere ou Vigile, avait dû charger Benoît de rédiger une Règle universelle pour l'Ordre monastique tout entier (366) ; et il faut mettre en relation avec cette intention la fondation du *coenobium Lateranense* : « On tenait à compter le grand abbé dans le personnel de la Curie romaine » (345) ; le Souverain Pontife lui donnait ce monastère « pour assise et pour tremplin, confirmant ainsi sa mission universelle » (p. 263, en note) ; la Règle était ainsi comme sanctionnée par le Pape, et c'est à cette estampille romaine, si l'on ose ainsi s'exprimer, plus encore qu'à sa spéciale discrétion et à la douceur de sa discipline, qu'on met toujours en évidence, qu'elle doit sa large diffusion.

On estimera que, dans ces affirmations qui se retrouvent plusieurs fois au cours de l'ouvrage, l'auteur est allé trop loin, mais on reconnaîtra volontiers par ailleurs que, ces exagérations mises à part, le portrait moral de saint Benoît qui ressort du livre du cardinal Schuster doit bien correspondre à la réalité. On n'a pas ici un Celano pour opérer la vérification ; mais de même que les légendes des Fioretti franciscains, si l'on s'applique à les bien comprendre, nous révèlent un saint François qui répond assez fidèlement à celui que nous a dépeint son premier historien, ainsi le saint Benoît que Grégoire le Grand nous présente, caractérisé par les prodiges qu'il lui attribue, ne s'écarte guère de celui dont a parlé, un peu auparavant, le poète Marc (qui ne rapporte aucun miracle à son sujet) et de celui surtout que nous révèle la Règle. L'auteur, au prix de multiples recherches — il le souligne dans sa préface — nous a donné un précieux commentaire du saint Benoît des *Dialogues* de saint Grégoire. C'est ce qui fait la valeur et la nouveauté de son ouvrage ; c'est ce qui explique l'empressement avec lequel a été accueilli son récit, toujours vivant, à l'occasion même plaisant, et que le traducteur semble avoir très fidèlement rendu.

L. Wæber

PAUL BROUTIN, S. J., *Mysterium Ecclesiae*, A L'Orante, Paris, 1947, 385 pages.

Plutôt qu'une doctrine théologiquement élaborée, ce livre offrira au lecteur les fruits de méditations et de lectures relatives aux divers aspects du mystère de l'Eglise. L'auteur, en effet, le plus souvent laisse parler les citations sans vraiment les intégrer au mouvement de sa propre pensée. Cette méthode, apte à faire goûter la richesse des textes patristiques notamment, peut avoir une réelle valeur affective ou suggestive, elle ne permet pas toutefois de franchir certaines limites, devient même insuffisante lorsqu'il s'agit de porter un jugement dans telle question. Ainsi l'ouvrage apparaît-il comme une mosaïque de thèmes juxtaposés plus que comme un corps organique ; les objets sont évoqués, indiqués, plus que précisés ; en conséquence, la notion de l'Eglise qui se dégage de l'ensemble demeure d'ordre descriptif, incapable de donner un exact dessin des contours du mystère. C'est pourquoi le chapitre sur la vie politique de l'Eglise est décevant, voire incompréhensible, faisant suite à celui où sont rappelées de grandes vues de la foi et de la théologie sur le Corps mystique et les Sacrements, par exemple ; il aurait suffi pour clarifier la question de définir les diverses acceptions du mot Eglise et leurs mutuelles relations. (On sent l'auteur lui-même embarrassé qui parle d'un « écart entre l'idéal et la réalité ». Dans une juste perspective, il aurait fallu expliquer comment les fautes de ses enfants ne sont pas imputables à l'Eglise.) Cette réserve faite, disons que la valeur de ce livre vient de ce qu'il est le fruit d'un grand amour de l'Eglise, qui se laisse sans cesse deviner.

P. Marie-Martin Cottier, O. P.

IBN GABIROL (AVICEMBRON), *La Source de vie, Livre III : De la démonstration de l'existence des substances simples*, traduction, introduction et notes par Fernand Brunner, Paris, Vrin, 1950, 192 pages.

Le philosophe que les scolastiques appellent Avicébron, auteur du *Fons vitae*, et qu'ils tenaient tantôt pour un arabe, tantôt pour

un chrétien, était en réalité le poète juif Salomon Ibn Gabirol, 1020-1058. Le *Fons vitae* dont nous ne possédons le texte intégral que dans une vieille version latine, fut écrit en arabe. On y soutient la thèse, qui sera reçue des penseurs franciscains du XIII^e siècle, d'après laquelle les substances spirituelles elles-mêmes, Dieu excepté, sont composées de matière et de forme. « La matière de tout le monde des corps existe comme telle par la forme de corporéité qui l'actualise et qu'elle porte. Ce qui distingue un corps particulier d'un autre corps particulier, c'est une ou plusieurs formes complémentaires, en vertu desquelles il est déterminé comme simple minéral, comme plante, animal ou homme » (Gilson). L'auteur s'efforce de concilier la doctrine de la création *ex nihilo* avec, dans le monde créé, une doctrine néo-platonicienne de l'émanation.

Le livre III entreprend de démontrer l'existence de substances simples, c'est-à-dire de substances spirituelles, lesquelles pour Avicébron seraient composées de matière et de forme, mais cette matière et cette forme ne seraient pas corporelles. Du point de vue thomiste, on peut dire d'une part, que l'existence de purs esprits est métaphysiquement possible, et que, d'autre part, nous avons des indices naturels fondés qu'elle est un fait. Toute la substance du troisième livre d'Avicébron relative à l'existence des substances spirituelles se trouverait — moins les erreurs — dans le petit chapitre 46 du livre II, *Contra gentiles* de saint Thomas : *Qu'il convenait, pour la perfection de l'univers qu'il y eût des natures intellectuelles* (cf. encore les chapitres 50, 51, 92). Dans le domaine de la philosophie de la nature, l'erreur d'Avicébron consistera à évacuer l'activité propre aux corps, pour la transférer aux substances spirituelles. J' surenchérit par rapport à Platon, *opinio Avicébron superexcedit opinionem Platonis*, dit saint Thomas, I, qu. 115, a. 1. On pourra, de ce point de vue, rapprocher les vues d'Avicébron de celles de Leibniz. De fait, la traduction du troisième livre du *Fons vitae* est présentée par M. Fernand Brunner, en complément d'une thèse de doctorat intitulée : *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*.

Charles Journet

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,
12 bd Georges Favon, Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, 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° 1. Les nouveaux abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en cours reçoivent les numéros déjà parus.