

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



THÉODORE STRAWINSKY • <i>En quête de l'art sacré</i>	81
J. M. OESTERREICHER • <i>L'énigme de Simone Weil</i> , résumé de l'américain par Elisabeth de Miribel.	87
<i>Sonnet au Christ crucifié</i> , texte espagnol et traduction par Edmond Thévoz. .	104
CHARLES JOURNET • <i>La communion</i> . .	106

NOTES ET CHRONIQUES

FR. MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. • <i>Une source de Karl Marx et de Fr. Engels</i> : Eugène Buret : « De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France »	132
C. J. • <i>Présence eucharistique</i>	153

BIBLIOGRAPHIES • John Henry Newman, *Sermons universitaires* • Reinhold Niebuhr, *Foi et Histoire* • Robert Junod, *Floraison*.



XXXI^E ANNÉE - N° 2 - AVRIL - JUIN 1956

En quête de l'art sacré ¹

Les problèmes de l'art sacré sont à l'ordre du jour. Ils préoccupent, parmi les catholiques, un nombre sans cesse croissant d'artistes. L'on a réellement pris conscience, semble-t-il, de l'insuffisance, pour la fonction qu'il est appelé à remplir dans l'Eglise, d'un art simplement « religieux ». Ce que l'on cherche, ce que l'on veut, c'est un art qui mérite réellement le qualificatif de *sacré*, tout en restant, bien entendu, un art vivant, c'est-à-dire excluant toute forme de passéisme comme tout recours au pastiche.

Mais en quoi consiste l'art sacré ou plutôt quelles sont ses exigences spécifiques ?

Les Byzantins et les Romains donnent à cette question une réponse exemplaire. Ne sont-ils pas en effet les seuls à nous offrir des modèles-types d'un art incontestablement *sacré* ? Car les « Primitifs », les Gothiques eux-mêmes, bien qu'ils se rattachent encore à maints égards à la vraie tradition de l'art sacré, n'en annoncent pas moins déjà l'art à *intention réaliste* dont l'avènement sera lié à celui de l'humanisme anthropocentrique de la Renaissance. Dès lors le sens du sacré dans l'art s'estompe, peu à peu il se perdra complètement.

*

Que peut, que doit faire aujourd'hui le peintre qui cherche à retrouver dans son art le sens perdu du Sacré ?

Consultons le moyen âge. Etudions Byzantins et Romains. Non certes pour imiter leur style, mais pour mieux nous pénétrer de l'esprit qui a fait de leurs œuvres de si parfaits modèles sur le plan du Sacré.

¹ Article paru dans le dernier numéro de l'*Art d'Eglise* (n° 1, 1956). C'est avec l'aimable autorisation de cette revue et de l'auteur — autorisation dont nous les remercions — que nous reproduisons ici cet article.

Et nous verrons bien vite tout ce que nous pouvons en retenir et assimiler *sans pour autant trahir l'acquis positif des siècles qui nous séparent du moyen âge.*

Nous constatons d'une manière générale que la peinture médiévale, tant en Orient qu'en Occident, était un art *d'expression collective* (non d'expression personnelle comme elle l'est de nos jours). Les peintres romans et byzantins ne s'exprimaient jamais en leur nom personnel, ils parlaient au nom d'une collectivité : la Chrétienté, collectivité théocentrique par définition. Comment leur peinture eût-elle pu être autre chose qu'un *art sacré* dans toute l'acception du terme ? L'art sacré, sous un climat pareil, ne pouvait poser aucun *problème*. Le Sacré dans l'art suppose une *Weltanschauung* théocentrique. Or la société médiévale lui en fournissait précisément une.

Mais l'humanisme anthropocentrique devait introduire des ferments dissolvants dans cette *Weltanschauung* et la Chrétienté disparut...

L'âme de la Chrétienté qui se reflétait dans l'art byzantino-roman assurait à celui-ci, malgré d'inévitables mais insignifiantes variations, une très rigoureuse unité de style à travers le temps et l'espace. Avec Giotto, ce prodigieux novateur, tout va changer : pour la première fois dans notre civilisation apparaît en peinture une expression *personnelle*, un style qui dénote une sensibilité personnelle. Pour la première fois la personnalité de l'artiste s'émancipe, chose impensable sous le régime médiéval. Comment ne pas voir tout ce que cette émancipation a apporté de richesses insoupçonnées à l'art ? C'est là assurément la plus gorieuse conquête de la Renaissance. Désormais l'expression ne pourra plus se concevoir que personnelle et la définition de Buffon « *le style c'est l'homme même* » devient possible. D'où désormais pluralité de styles : autant d'hommes, autant de styles différents. Et l'expression collective va de plus en plus se limiter au domaine du folklore, de l'art populaire.

Toute évolution est irréversible : pas moyen de revenir en arrière. Ce serait du reste abdication, mais aussi chimère et folie que de songer à en remonter le courant. Il est vrai que l'art issu de la Renaissance a perdu au cours des siècles le sens du Sacré, mais on ne saurait en rendre responsable que le caractère anthropocentrique de l'humanisme et non pas à coup sûr l'émancipation de la personnalité ! Car pourquoi, en s'affirmant, une personnalité écarterait-elle nécessairement le

Sacré ? Une œuvre d'art peut fort bien réunir l'expression personnelle la plus sincère et le sens le plus authentique du Sacré. Il nous paraît même impossible, dans l'art contemporain, de concevoir autrement une œuvre d'art sacré.

*

La situation actuelle des beaux-arts présente — qui le niera ? — des obstacles évidents sur la voie menant au Sacré. Le principal de ces obstacles est à n'en pas douter l'individualisme outrancier, le subjectivisme plus ou moins ésotérique qui entachent les recherches d'un si grand nombre de peintres contemporains. L'attitude essentiellement introspective qui est la leur aboutit forcément à des réalisations — quand réalisation il y a — dont ils sont seuls à posséder la clé. Or non seulement pareille attitude contredit aux exigences spécifiques de l'art sacré, mais elle ne nous paraît guère s'accorder aux légitimes préoccupations sociales de notre époque.

Mais revenons à nos modèles médiévaux. Prenons au hasard une peinture, romane ou byzantine, peu importe. Nous sommes sûrs d'y découvrir deux intentions essentielles et constantes :

1^o Une intention hautement *décorative* (décorer = rendre beau). En effet, afin d'être digne de sa destination sacrée, tout lieu, tout objet doit être décoré. *Domine, dilexi decorem domus Tuae et locum habitationis gloriae Tuae*. Par cette première intention *décorative* l'artiste, *comme tel et sur le plan même de son art*, accomplit le premier commandement : aimer Dieu et le servir au sein de son Eglise. A cela s'ajoute

2^o une intention nettement *figurative* (sauf dans les cas où il s'agit seulement de créer une ambiance par le moyen du décor). La figuration — ou si l'on préfère l'illustration, la représentation — des scènes de l'Ecriture ou de l'hagiographie et des symboles du dogme est un moyen dont l'Eglise se sert pour l'édification des fidèles, du « peuple chrétien ». Par l'intention *figurative*, l'artiste, *comme tel et sur le plan même de son art*, collabore avec l'Eglise en soutenant la prière, la méditation, en un mot la piété de ses frères. Il y participe en quelque sorte, accomplissant par là le deuxième commandement — aimer son frère — qui postule une communion.

Ainsi comprises, l'intention décorative et l'intention figurative sont les deux véritables piliers de l'art sacré. Tout artiste doit les

assumer s'il entend réaliser une œuvre d'art sacré digne de ce nom ¹. Le moyen âge s'est soumis spontanément à ces principes sans jamais les considérer comme une entrave, sans en ressentir la moindre gêne. C'est bien pourquoi ses œuvres réalisent à nos yeux le type parfait de l'art sacré. Et c'est précisément cette soumission — et non un quelconque *style médiéval* — que nous devons imiter ou plutôt acquérir.

Pas de passéisme. Le peintre contemporain en quête du Sacré doit tenir compte de la situation actuelle, il doit rester dans la ligne de l'art vivant. Mais attention : il ne s'agit pas de « faire du *moderne* », comme d'autres font du pseudogothique ou du néo-roman, il s'agit de tendre ses antennes, non assurément pour capter une mode, mais pour saisir au vol, où qu'elle se présente, l'étincelle de vie. A chacun alors de l'utiliser selon ses dons, selon sa sensibilité propre. L'incomparable foisonnement de tendances diverses et souvent contradictoires qui se manifeste de nos jours rend, certes, la chose malaisée. Toutefois, s'il se laisse guider par une intention droite quant au Sacré et qu'il ferme l'oreille à toute théorie esthétique exclusiviste ², un peintre authentique verra immédiatement ce qui, dans telle ou telle tendance, est incompatible avec les exigences simples et claires de l'art sacré et ce qui, au contraire, peut et doit être retenu et servir.

Ainsi, par exemple, il nous est loisible de constater dans presque tout ce qui se fait aujourd'hui de valable en peinture la primauté du *décoratif-monumental* et l'abandon de plus en plus conscient de toute intention réaliste (c'est-à-dire l'intention fondamentale de « rendre » et non pas seulement de « figurer »). Or les tendances réalistes, aujourd'hui honnies, qui caractérisèrent l'art issu de la Renaissance, n'ont jamais été propices à l'art sacré. Et si un certain sens du *monumental* est indispensable pour les empêcher de verser dans la vulgarité, le *décoratif*, lui, fait toujours, avec ces mêmes tendances, mauvais ménage.

¹ Le *Christ en Croix* de Germaine Richier en l'église d'Assy est assurément une œuvre d'art, peut-être même d'art religieux. Ce n'est à aucun titre une œuvre d'art sacré. L'art sacré n'exige, on le pense bien, aucune concession au goût du profane. Mais l'artiste chrétien doit pouvoir à la fois sauvegarder sa probité professionnelle et dire « *odi profanum vulgus* » sans faillir au devoir de charité. Une œuvre d'art sacré authentique ne scandalisera jamais la piété de qui que ce soit et l'art sacré laisse une marge suffisante à l'art tout court.

² Toute théorie en art peut servir, mais pour autant seulement qu'à priori elle n'exclue aucune autre théorie.

L'art sacré requiert l'un et l'autre. Quoi en effet de plus monumental et de plus décoratif à la fois qu'une fresque romane ou une icône byzantine ? Vue sous cet angle, « la conjoncture actuelle, » comme on dit dans le jargon des affaires, nous paraît donc plutôt favorable à l'élaboration d'un nouvel art sacré.

Mais on peut la voir sous un jour différent. Il convient en tous cas de relever certains facteurs moins propices. Le principal obstacle sur la voie menant au Sacré nous paraît être l'engouement, si répandu aujourd'hui, pour les formes d'expression dites « non-figuratives » ou « abstraites ». A quel titre ferions-nous entrer ce subjectivisme ésotérique, hermétique, dans l'art d'Eglise, comme on tente néanmoins chaque jour sous nos yeux de le faire ? Si elle refuse un rôle strictement décoratif, voire ornemental, quelle fonction pourrait bien assumer dans l'Eglise une œuvre « non-figurative » ? Or on sait que les « abstraits » ne veulent pas entendre parler de décoration¹, ils visent plus haut. Serait-ce là peut-être que le bât les blesse ? Nous voyons au contraire fort bien, quant à nous, une œuvre non-figurative destinée à la décoration (mais oui, à la *décoration*) d'un panneau, d'un plafond par exemple, ou d'une chasuble ou d'un dais. Décorer = rendre beau ; en termes plus prétentieux : concourir à créer une ambiance. Voilà qui pourrait suffire, semble-t-il ! On ne voit au reste pas comment une œuvre non-figurative pourrait concurrencer l'*image* offerte à la piété des fidèles... Que signifierait, on se le demande, une image non-figurative ?

On ne le répétera jamais assez : ce dont l'Eglise a besoin, ce que la piété des fidèles réclame (*outré l'ambiance*, créée par une décoration appropriée), ce qui a été consacré une fois pour toutes en l'an 787 par le II^e Concile œcuménique de Nicée, c'est *le culte des images*. Une figuration transposée, éloignée de tout réalisme (mais le danger aujourd'hui n'est pas là), doit fournir, dans un style à la fois monumental et décoratif, l'*image* indispensable à la piété du peuple chré-

¹ Le discrédit qui frappe de nos jours le terme « décoratif » vient, à n'en pas douter, de ce qu'il évoque presque infailliblement le décoratif particulier d'une certaine époque encore assez récente et qui traverse par rapport à nous, si l'on peut ainsi parler, *son âge ingrat*. Ce décoratif-là nous est insupportable parce qu'il s'associe malencontreusement avec une intention réaliste encore nettement affirmée, mais aussi parce qu'il est *démodé*. Mais il suffit de penser aux fresques (romanes) de Nohant-Vicq ou de Montoire, à Picasso ou à Matisse, voire à Dufy ou aux icônes nowgorodiennes, pour se rendre compte aussitôt qu'on peut fort bien concevoir un « décoratif » tout différent, que ce décoratif existe et même qu'il constitue notre pain quotidien.

rien. L'image *honnête* en quelque sorte, qui se donne pour ce qu'elle est, qui se borne à n'être qu'une image, ne cherchant nullement à placer le spectateur devant la réalité de la chose représentée (intention réaliste), mais lui rappeler seulement, par le langage de l'art, l'existence de cette réalité. Voilà la véritable œuvre d'art sacré, d'art sacré par excellence, la vraie *icône* — non le « tableau religieux » — offerte à notre piété pour la soutenir et l'alimenter et pour orner le lieu où l'on s'agenouille. L'œuvre digne, en un mot, de recevoir la bénédiction de l'Eglise.

Il faut retrouver l'esprit de l'Image.

Genève, août 1955.

THÉODORE STRAWINSKY

L'énigme de Simone Weil¹

I. LA VIE DE SIMONE WEIL

Née de parents israélites, en 1909, à Paris, élevée avec tendresse dans un milieu fortuné, elle est dès l'enfance attirée par le mystère de la souffrance. Dès l'âge de 5 ans, en 1914, apprenant que les soldats français sont privés de sucre, elle décide de s'en passer aussi. Un peu plus tard, elle refuse de porter des chaussettes parce que les enfants d'ouvrier n'en ont pas. Hantée par la misère des autres, elle connaît bientôt elle-même la souffrance. Vers l'âge de 20 ans, elle commence à subir de fortes migraines, qui persisteront jusqu'à la fin de sa vie. La douleur, parfois terrible, la plonge dans une sorte de cauchemar. Il lui arrive de se demander si, sans le savoir, « elle n'est pas morte et tombée en enfer² ». Son frère est doué d'un esprit mathématique étonnant. Une amie de sa mère déclare un jour, en présence des enfants, que : « l'un est le génie même (désignant son frère), l'autre la beauté ! » Cette boutade avive un sentiment d'infériorité qui, déjà, tourmente Simone Weil. Elle cherche désormais à dissimuler ou détruire tout attrait ou charme féminin. Des pratiques ascétiques la font paraître prématurément vieillie et courbée. Seuls, ses yeux magnifiques échappent au ravage de sa beauté. Sans doute croit-elle que le royaume de la vérité

¹ Les pages qui suivent sont une traduction résumée de l'étude de J. M. OESTER-REICHER, consacrée à *L'énigme de Simone Weil*.

L'auteur, qui dirige l'*Institut d'Etudes judéo-chrétiennes* de Seton-Hall, aux Etats-Unis, vient d'éditer le premier volume d'une collection annuelle de textes exposant et confrontant la pensée juive et l'enseignement de l'Eglise catholique. Ce recueil *The Bridge*, 1955, 349 pages, éditions Panthéon, New-York, s'efforce d'inaugurer un dialogue entre Israélites et chrétiens.

La série des études s'ouvre par la méditation originale, pénétrante, dense, suggestive de Raïssa Maritain, *Abraham et le progrès de la conscience, Méditation philosophique sur les premiers âges de l'homme*. Suivent plusieurs études exégétiques, une étude sur Marc Chagall, peintre du crucifié, l'étude sur Simone Weil que nous présentons ici, une étude critique du fameux faux *Les protocoles des sages de Sion*, etc.

² THIBON, introduction à *La pesanteur et la grâce*, p. VI.

est réservé à l'homme, aussi s'applique-t-elle à se viriliser et à rejeter avec dégoût toute marque de tendresse.

« Je sens, écrit-elle, qu'il m'est nécessaire, qu'il m'est prescrit de me trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain sans exception ¹. » Malgré sa crainte constante d'être médiocre, Simone Weil fait de brillantes études, qu'elle achève au lycée Duruy. Elle passe, à 22 ans, son agrégation de philosophie à l'Ecole normale supérieure. Elle est nommée professeur la même année, en 1931, au lycée du Puy. Mais ses nouvelles obligations ne la satisfont pas. La France se ressent alors de la crise mondiale financière. Elle demande un congé pour se rendre à Paris et travailler aux usines Renault, afin de partager la souffrance des ouvriers. Pour participer totalement à la misère de son entourage, elle loue une chambre près des usines et vit de son maigre salaire.

Une pleurésie l'oblige bientôt à abandonner cette tâche au-dessus de ses forces. Vient la guerre d'Espagne et Simone Weil s'engage aux côtés des loyalistes, bien que la violence lui répugne. Elle se brûle accidentellement les pieds avec de l'huile bouillante et doit retourner en convalescence chez ses parents. Durant un voyage au Portugal, elle assiste à une procession dans un misérable village de pêcheurs. C'est alors que le christianisme lui apparaît comme « la religion des esclaves... des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres », ajoute-t-elle ². Pour la première fois, elle pressent que le Christ apporte la réponse à la misère humaine. Une année plus tard, comme elle se rend à Assise, sur les traces de saint François, dans l'église Sainte-Marie des Anges, elle est poussée à tomber à genoux. Nous la retrouvons, âgée de 29 ans, aux offices de la Semaine Sainte à Solesmes. Malgré de violentes migraines, elle assiste à toutes les cérémonies bénédictines. Frappée par cette parole de la liturgie : « Le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix », elle écrit : « La pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes. » C'est à Solesmes qu'elle rencontre un jeune catholique anglais, dont le visage radieux, après la communion, la bouleverse et lui fait pressentir la puissance surnaturelle des sacrements. Ce jeune homme lui révèle la beauté des poètes et métaphysiciens anglais du XVII^e siècle. Elle découvre ainsi les poèmes de George Herbert. En récitant l'un d'eux, qui chante l'Amour divin, Simone Weil croit connaître une expérience mystique : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise »,

¹ *Attente de Dieu*, pp. 60-61.

² *Attente de Dieu*, p. 75.

dit-elle. Au sein de ses souffrances elle sent « la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé¹ ».

Mais elle n'est pas, pour autant, délivrée de la souffrance. En 1940, Paris étant déclaré ville ouverte, les Weil se réfugient à Marseille. Simone y rencontre le P. Perrin, Dominicain aveugle, qui devient pour elle un ami. Le problème de son baptême est plusieurs fois soulevé dans leurs conversations. Mais elle persiste à penser que sa vocation est de demeurer dans « la masse immense et malheureuse des incroyants » et qu'elle consiste même à rester indifférente à toute idéologie « y compris par exemple le matérialisme et l'athéisme ». Recevoir le baptême sans une absolue pureté d'intention lui fait horreur. Elle attend un signe, un appel impératif de Dieu l'obligeant à se faire baptiser. Elle paraît avoir ignoré jusqu'à la fin de sa vie que le baptême est un sacrement de miséricorde et de pardon, car elle voit en son indignité, son « insuffisance » et « ses fautes graves et même honteuses » (envers le prochain) d'infranchissables obstacles². Elle ne cessera cependant de s'interroger sur l'opportunité d'être baptisée et reprendra la discussion avec d'autres prêtres.

Rejetée de l'enseignement par les lois antisémites, Simone Weil souhaite travailler dans une ferme. Le P. Perrin la présente à Gustave Thibon qui habite un domaine situé dans les vignobles de la vallée du Rhône. Elle y travaille aux champs, puis dans les vignes. Elle accomplit une tâche bien au-dessus de ses forces, inquiétant souvent son entourage par la dureté de sa vie. Thibon, qui l'admire et parle d'elle avec affection ne peut s'empêcher de faire cette remarque : « une terrible volonté propre au cœur même du dépouillement, le désir inflexible que ce dépouillement soit son œuvre... elle n'était pas détachée de son détachement ».

Au printemps suivant, elle quitte Marseille pour Casablanca et New-York, le cœur déchiré d'abandonner ceux qui souffrent, mue par l'espoir de joindre un mouvement de résistance. A New-York, profondément touchée par le sort des Noirs, elle se rend chaque dimanche dans une église baptiste de Harlem, afin de s'y trouver « exilée » parmi les « exilés ». Elle supplie ses amis de l'aider à gagner Londres et d'obtenir pour elle « la quantité de souffrances et de dangers utiles qui me préservera d'être stérilement consumée par le chagrin ». Elle est obsédée et rongée par la pensée des souffrances qui pèsent sur la terre.

¹ *Attente de Dieu*, p. 75.

² *Attente de Dieu*, pp. 52, 93, 62, 51.

Dès son arrivée à Londres, en novembre 1942, elle cherche à obtenir une mission sacrifiée, pour sauver d'autres vies, et demande instamment à être envoyée en France. Ses offres de service sont repoussées à plusieurs reprises. On craint qu'elle ne soit trahie par son apparence sémite. On lui offre de rédiger une étude sur les possibilités de régénération de la France. Elle travaille nuit et jour à ce rapport. Souvent elle passe la nuit étendue sur le sol de son bureau. Elle se refuse à prendre davantage de nourriture que les Français et distribue le surplus de ses coupons de ravitaillement aux pauvres. Elle passe ses loisirs à s'occuper de l'enfant arriéré de sa logeuse. « Je n'ai jamais pu encore vraiment me résigner, écrit-elle, à ce que tous les êtres humains autres que moi ne soient pas complètement préservés de toute possibilité de malheur ¹. »

Usée par les privations volontaires et la tuberculose, elle est transportée à l'hôpital, elle y refuse tout traitement préférentiel. Son état d'épuisement est tel que les soins médicaux demeurent vains. Elle meurt le 24 août 1943, de sous-alimentation volontaire, estiment les médecins. Elle s'est refusée jusqu'à la fin à accepter une nourriture dont ses compatriotes étaient privés.

II. SA PENSÉE

Ainsi s'achève la vie d'une femme qui a désiré subir toutes les souffrances de la terre, qui a demandé comme une bénédiction de partager le pain des affligés. Malgré cet ardent désir de souffrir et même de souffrir comme le Christ, Simone Weil n'est pas chrétienne. Ce jugement, je ne le prononce pas à la légère. Si l'on examine sa pensée dans son ensemble et non des textes isolés, c'est la conclusion qui s'impose.

1. Dieu, la pesanteur et la grâce

« Que ton règne arrive », voilà une prière que Simone Weil fait avec nous, mais elle la commente à sa manière : « Que ta création disparaisse absolument, à commencer par moi, et tout ce avec quoi j'ai des liens... ² »

Pour elle, c'est la « distance » qui caractérise les rapports de Dieu avec

¹ THIBON, introduction à *La pesanteur et la grâce*, p. VII.

² *La connaissance surnaturelle*, p. 333.

les hommes. Il est « absent » de sa création et sa puissance ici-bas est infiniment limitée. La création divine n'est pas un acte de surabondance, mais de renonciation, de restriction, Dieu et toutes ses créatures sont moins que Dieu seul. Dieu, d'après Simone Weil, aurait abandonné le monde au jeu des forces aveugles. Cet abandon, elle le nomme : « l'impartialité » divine, son « indifférence ». Le monde devient ainsi le domaine de la pesanteur. De rares rayons illuminent sa nuit, ceux de la grâce qui, seule, échappe aux lois de la pesanteur. Tandis que la grâce chrétienne élève la nature humaine vers Dieu, pour Simone Weil elle pousse l'homme à désirer l'anéantissement, la *décréation*.

« Si seulement je savais disparaître, il y aurait union d'amour parfait entre Dieu et la terre où je marche, la mer que j'entends... »

« Quand je suis quelque part, je souille le silence du ciel et de la terre par ma respiration et le battement de mon cœur... A moi, il [le monde créé] ne peut dire son secret, qui est trop haut. Que je parte, et le Créateur et la créature échangeront leurs secrets... ¹ »

Pour Simone Weil, ce n'est pas le péché qui souille l'univers mais l'existence même. Alors que l'Écriture révèle l'amour incroyable de Dieu pour l'homme, Simone se considère comme un intrus, un sujet de discorde dans l'harmonie des créatures. Ce n'est pas tout. Pour elle, Dieu et l'homme ne sauraient se rencontrer sauf dans une « quatrième dimension ». La rencontre est impossible parce que Dieu est silence, tandis que l'homme se refuse à être impassible. Dans son « journal » d'Amérique, elle note : « Dieu et l'humanité sont comme un amant et une amante qui ont fait erreur sur le lieu du rendez-vous. Chacun est là avant l'heure, mais chacun dans un endroit différent, et ils attendent, attendent, attendent. L'amant est debout, immobile, cloué sur place pour la perpétuité des temps. L'amante est distraite et impatiente. Malheur à elle si elle en a assez et s'en va ! Car les deux points où ils se trouvent sont le même point dans la quatrième dimension... »

Elle ajoute ici : « la crucifixion du Christ est l'image de cette fixité de Dieu ». A ses yeux, le Christ est mort, non pour que nous vivions, mais pour que nous apprenions à mourir. Il a souffert, non pour nous racheter du péché mais de l'existence. Elle écrit : « aimer la vérité signifie supporter le vide et, par suite, accepter la mort. La vérité est du côté de la mort ² ».

¹ *La pesanteur et la grâce*, p. 48.

² *La pesanteur et la grâce*, p. 13.

2. *Le Christ, un ou multiple ?*

La vision de l'Écriture de Simone Weil est déformée dès l'origine. Au Portugal, le christianisme lui semble la religion des esclaves. Par esclaves, elle entend des hommes soumis à l'aveugle fatalité de la souffrance et à la douleur anonyme. Ils sont loin de Dieu. Cette distance ne sera pas abolie, les chaînes ne seront pas rompues, ni le vide comblé. Au contraire, Simone Weil glorifie ce vide.

Au moment de la récitation du poème d'Herbert, quand elle se croit l'objet d'une expérience mystique, quelle sera sa réponse au Christ ? « J'ai encore à moitié refusé, dit-elle, non mon amour, mais mon intelligence ¹. »

Ce qu'elle appelle ici intelligence signifie cette conception du monde enracinée dans l'émotion et le tempérament propres. Ce dernier recès de la personnalité, la part de soi la plus difficile à soumettre à Dieu car elle se refuse à être démasquée. Mais elle confond la lutte avec son âme et la lutte avec Dieu. Elle loue ce combat mené « par pur souci de la vérité » et n'hésite pas à affirmer : « Le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité. Si on se détourne de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras. »

Elle oublie la parole de Jésus : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». Dieu nous demande un « oui » inconditionnel, un don sans réserve, que la formule de Simone Weil cherche à éluder. En fait, elle n'est jamais « tombée dans ses bras ». En dépit de son affirmation réitérée : « il faut penser le Christ comme Dieu et comme homme », une inquiétude étrange la porte du Christ vers les philosophes grecs, les mythes égyptiens et les écrits hindous. Elle le cherche toujours ailleurs. Elle erre de plus en plus loin de lui, après l'avoir rencontré. Elle considère Platon comme un « mystique authentique », le « père de la mystique occidentale », voire un évangéliste, qui aurait connu et enseigné les mystères chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation et de la Passion ². Elle parle « d'une incarnation de Dieu » et voilà le mystère de Jésus abaissé à une promiscuité avec les mythes païens. D'aucuns ont pensé que la compassion débordante de Simone Weil pour les délaissés, les méprisés et les parias du monde, lui ont inspiré cette croyance à de multiples incarnations. Certes, sa compassion envers ceux qui sont hors de l'Eglise est chose indéniable. Mais on se demande si elle

¹ *Attente de Dieu*, p. 77.

² *Lettre à un religieux*, p. 28 ; *La source grecque*, p. 70.

n'est pas en partie suscitée par sa propre rébellion. Elle lutte contre l'Eglise, contre tout ce *qui est*. Elle ne souhaite pas inviter ceux qui ignorent le Christ à venir à lui. Non, elle déteste l'action missionnaire et la juge « mauvaise ». Il est à craindre que les erreurs de Simone Weil, relatives au Christ, ne procèdent pas d'une surabondante compassion, mais plutôt d'un cœur entravé. Car il existe une forme d'amour déficient, redoutant l'engagement absolu, qui préfère l'universel au particulier et l'humanité au prochain. Toutes ses relations avec autrui, sans exception, témoignent d'un cœur meurtri et replié, blessé jusque dans ses racines. De ce fait, il lui est impossible de demeurer en paix, dans le Christ unique nécessaire. Toujours déchirée, incapable d'un don sans retour, il lui faut multiplier l'Incarnation pour apercevoir en diverses religions « des reflets différents de la même vérité, et peut-être également précieux ¹ ».

Elle ne se contente pas de connaître le Christ par ses paroles, la tradition apostolique et l'enseignement de l'Eglise. Elle s'enfuit vers l'universel et dresse une liste de vingt-sept « images du Christ », sur laquelle figurent : Odin, Adonis, Oreste, Antigone, etc... ² Elle affirme sans sourciller que Baal et Astarté sont sans doute une représentation de la Vierge et de Jésus ³. Elle énumère les divinités grecques : Apollon, l'Amour, Proserpine et soutient que ces noms divers recouvrent en réalité l'appellation d'une seule Personne divine : « à savoir le Verbe ⁴ ».

De telles conclusions ne proviennent ni de l'étude, ni d'une recherche scientifique poussée. Elles sont le fruit d'une impulsion intérieure profonde, et Simone Weil les maintient malgré son honnêteté en d'autres domaines. Son comportement en la matière paraît s'expliquer par le désir (commun à Marcion) de prouver que la pure foi chrétienne a ses racines partout sauf en Israël. Ce manque d'objectivité et de scrupule devient particulièrement embarrassant quand elle commente les textes de l'Ecriture.

« Le Christ, écrit-elle, a commencé sa vie publique en changeant l'eau en vin. Il l'a terminée en transformant le vin en sang. Il a ainsi marqué son affinité avec Dionysos ⁵. »

La tradition chrétienne, ajoute-t-elle, ne saurait expliquer ces paroles de saint Paul : « Le Christ, Premier-né de toutes les créatures » et « réconciliation de toutes choses ». Seuls, Pherekydes, Pythagore et Platon pourraient

¹ *Lettre à un religieux*, p. 35.

² *La connaissance surnaturelle*, pp. 290, 291.

³ *Lettre à un religieux*, p. 14.

⁴ *Lettre à un religieux*, p. 20.

⁵ *Lettre à un religieux*, p. 21.

le faire. Quand elle nomme le Christ : « l'harmonie, l'Ame du Monde ¹ », ces termes ne signifient pas qu'elle le considère comme l'unique Vérité, rassemblant les parcelles de vérité éparses chez les philosophes antiques, mais bien que saint Paul se borne à réaffirmer ce que les autres savaient déjà.

Pourquoi cet essai d'arracher à l'Eglise les propositions claires d'une croyance commune, afin de les mêler aux enseignements obscurs et ésotériques du passé, sinon pour échapper à elle-même ? Dans son « journal », elle exprime cependant le vœu d'être un instrument de la vérité. Sans doute, sa prière est-elle sincère, mais pourquoi rejeter toute protection contre l'erreur ? Loin de se soumettre à l'Eglise, dont elle rejette le magistère avec irritation, elle préfère vivre seule dans un exil imposé, afin de garder le contact avec de lointaines images de la mythologie.

3. *Le Christ crucifié et ressuscité*

La prédilection de Simone Weil pour un passé nébuleux ne signifie pas que le Christ soit irréel à ses yeux. Le Christ, lié à la croix, est pour elle une terrible réalité qu'elle contemple amoureusement. Mais ce n'est pas le Christ véritable qu'elle considère ainsi. Durant la lecture des Lamentations de Jérémie, à Solesmes, la pensée de la Passion l'a pénétrée tout entière et à jamais, affirme-t-elle. Elle nous dit que « la véritable preuve que le christianisme est quelque chose de divin » réside dans ce cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

« La parfaite beauté des récits de la Passion », voilà la chose miraculeuse, celle « qui me contraint à croire » et d'ajouter : « la Croix seule me suffit ² ». Elle nomme la croix : une balance, un levier. La balance sur laquelle Dieu pèse l'univers entier, le levier par lequel un corps frêle et léger, celui du Christ qui est Dieu, soulève le monde. Citer les nombreux passages de Simone Weil, relatifs à la Passion, est chose impossible. Elle y revient souvent, fortement. Elle réalise que c'est là le cœur de la foi chrétienne. Mais sa conception de la croix est erronée dans la mesure où elle tente constamment de dissocier les mystères de la Passion et de la Résurrection. — « Et si l'Evangile omettait toute mention de la résurrection du Christ, la foi me serait plus facile ³. » Si ses objections au mystère pascal ne sont pas

¹ *La connaissance surnaturelle*, p. 200.

² *Lettre à un religieux*, p. 58.

³ *Lettre à un religieux*, p. 58.

d'ordre scientifique, ce sont des difficultés intimes, non moins réelles. — « Le caractère infamant de son supplice, dit-elle, a été effacé par la gloire, et aujourd'hui, à travers vingt siècles d'adoration, la dégradation, qui est l'essence même de la Passion, ne nous est presque plus sensible. Nous ne pensons plus qu'à la souffrance, et encore vaguement... Nous ne nous représentons plus du tout le Christ mourant comme un criminel de droit commun. Saint Paul lui-même écrivait : « Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine », et pourtant l'agonie sur la Croix est quelque chose de plus divin que la résurrection ; elle est le point où se concentre la divinité du Christ. Aujourd'hui le Christ glorieux voile pour nous celui qui a été fait malédiction...¹ »

Simone Weil ne doute certainement pas de la résurrection de Jésus. Mais cette notion lui pèse. Elle s'oppose à l'idée qu'elle s'est faite de Dieu, du monde et de la Passion. Ne dédaigne-t-elle pas tous les sentiments humains, la souffrance exceptée, qu'elle définit ainsi : « la supériorité de l'homme sur Dieu² ». La seule douleur est complètement pure à ses yeux. Elle en conclut que la pureté du Christ n'apparaît vraiment à ses disciples qu'à l'instant de son agonie, de ses tourments et de son délaissement. Quand il guérit les malades et ressuscite les morts, il se borne à accomplir « la partie humble, humaine, presque basse de sa mission ». Au contraire, « la sueur de sang, le désir insatisfait de consolations humaines, la supplication d'être épargné » sont proprement « surnaturels », pour Simone Weil. Celle-ci reste tellement persuadée que la souffrance inconsolée et l'anéantissement sont l'explication ultime de l'existence, qu'elle est déroutée par la Résurrection, manifestant la puissance du Christ et son unité avec le Père. Elle n'aperçoit que trop clairement la fragilité de la condition humaine. Elle y revient sans cesse, comme aveugle et insensible à toute autre considération. Elle déteste la pensée de « consolation ». — Il ne doit pas y en avoir, écrit-elle, « expliquer la souffrance, c'est la consoler ; il ne faut donc pas qu'elle soit expliquée³ ». Nous ne devons chercher ni soulagement, ni récompense. Nous ne devons pas adoucir ce qui est amer, en croyant à l'immortalité ou à l'ordonnance providentielle des événements. Nous devons rejeter de tels réconforts et nous réduire à néant, à la solitude absolue. C'est la seule manière dont nous puissions posséder la réalité du monde. Car, en vérité, le monde ne tient sa réalité que de notre attachement. Nous

¹ *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 84.

² *La pesanteur et la grâce*, p. 93.

³ *La pesanteur et la grâce*, pp. 14, 130.

devons donc accepter le vide. Il faut nous exterminer nous-mêmes, exterminant en esprit tout ce que nous aimons et tout désir de la durée de ces choses...¹

Sa définition du détachement n'est pas chrétienne. Quand elle ajoute : « Il faut se déraciner. Couper l'arbre et en faire une croix, et ensuite la porter tous les jours². » Il ne s'agit pas davantage de la croix des chrétiens.

Simone Weil s'approche du Christ avec l'idée, disons l'idole, d'une souffrance inconsolée. Adaptant la Passion du Seigneur à sa propre interprétation, elle la réduit à ce grand cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné. » Elle y voit la preuve du délaissement de Jésus par son Père. Nos âmes, écrit-elle sont pénétrées d'affliction et ne cessent de questionner. Elles cherchent inutilement une raison, un pourquoi à des souffrances vaines. Si, pourtant, elles ne cessent d'aimer et de chérir ce vide, alors elles chantent vraiment. Ainsi, mais d'une manière incomparable : « Le cri du Christ et le silence du Père font ensemble la suprême harmonie, celle dont toute musique n'est qu'une imitation³. » Tous nos cris d'angoisse se perdent dans le vide, tous nos appels demeurent éternellement sans réponse et rehaussent la gloire de Dieu, mais le cri sans réponse, de Jésus en croix, est « la louange parfaite de la gloire de Dieu⁴ ».

Faut-il ajouter qu'une telle interprétation n'est pas catholique ? Car la souffrance des hommes n'est pas vaine et leurs plaintes ne vont pas frapper des murs muets. Elles sont entendues, à cause du cri du Christ en croix, qui a reçu sa réponse à la Résurrection et même avant. D'après Simone Weil : « la Croix, c'est l'enfer accepté. La souffrance est un passage ou vers le Néant d'en haut ou vers celui d'en bas⁵ ». Non, Jésus n'est pas abandonné au désespoir et au néant de l'enfer. Il est livré par son Père à la cruauté de ses persécuteurs, à sa demande et par amour. Et cet amour est si grand, si présent au sein même de sa souffrance, qu'il promet le Paradis au voleur et le monde à sa Mère.

4. *La création et l'existence de l'homme*

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » C'est, pour Simone Weil, le moment de l'incompréhensible perfection de l'amour,

¹ *La pesanteur et la grâce*, pp. 14-18.

² *La pesanteur et la grâce*, p. 45.

³ *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 168.

⁴ *La connaissance surnaturelle*, p. 86.

⁵ *La connaissance surnaturelle*, p. 64.

celui de l'amour qui passe toute connaissance. Interrogeons-la, pour lui demander ses raisons. Elle nous répond : Parce qu' « il ne peut pas y avoir des êtres pensants plus séparés que le Père et le Fils, au moment où le Fils pousse [ce]... cri éternel ¹ ».

Pour comprendre cette réponse, il faut examiner la philosophie de la création de Simone Weil. Consultons son « journal » d'Amérique :

« Déjà avant la Passion, déjà par la Création, Dieu se vide de sa divinité, s'abaisse, prend la forme d'un esclave...

Le grand crime de Dieu envers nous c'est de nous avoir créés ; c'est que nous existions... Quand nous pardonnons à Dieu notre existence, notre existence est pardonnée par Dieu...

La Création, pour Dieu, n'a pas consisté à s'étendre, mais à se retirer... La Création, la Passion, l'Eucharistie — toujours ce même mouvement de retrait. Ce mouvement est l'amour...

La Passion est le châtimement de la Création. La Création est un piège, où le diable prend Dieu. Dieu y tombe par amour...

Notre péché consiste à vouloir être et notre châtimement est de croire être. L'expiation est vouloir ne plus être ; le salut pour nous consiste à voir que nous ne sommes pas.

Adam nous a fait croire que nous étions ; le Christ nous a montré que nous n'étions pas.

Pour nous apprendre que nous sommes non-être, Dieu s'est fait non-être...

En quel sens est-ce que le Christ a expié pour l'humanité ? Expié, c'est restituer ce qu'on a pris injustement. L'humanité avait volé le libre arbitre, le choix du bien et du mal. Le Christ l'a rendu en apprenant l'obéissance. La naissance est une participation au vol d'Adam. La mort est une participation à la restitution du Christ. Mais cette participation ne sauve que si elle est consentie.

Le salut est de consentir à mourir...

Mon existence est un amoindrissement de la gloire de Dieu. Dieu me la donne pour que je désire la perdre... ² »

Il est pénible de lire des affirmations aussi contraires à la vraie foi. C'est le faux brillant du gnosticisme, sans aucun lien avec la sagesse judéo-chrétienne. Simone Weil tente de réconcilier Moïse et Mani et de faire du Dieu Tout-Puissant la victime du démon. Non seulement elle confond le péché avec l'existence même, mais elle interprète le don de la liberté au sens péjoratif. Sa confusion va si loin, qu'elle n'hésite pas à définir la liberté humaine comme un vol. Ce qui revient à dire que l'homme était libre avant d'être libre, donc avant d'exister. Dans une même phrase, elle loue l'amour de Dieu et blâme son crime d'avoir créé les hommes !

Une fois engagée sur cette route, Simone Weil la suit avec une logique implacable. Dans une prière, rédigée aux Etats-Unis, elle demande à Dieu

¹ *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 131.

² *La connaissance surnaturelle*, pp. 14, 225-226, 26, 222, 175, 169, 132.

l'anéantissement total de son être : sensibilité, volonté, intelligence. Elle le demande, persuadée que l'homme avide de perfection doit devenir un cadavre, que seule la matière inerte, plus belle « que le plus beau des êtres humains ¹ », correspond à la justice divine et peut servir d'habitable à Dieu. Cette pensée découle de sa conception de l'âme humaine. Celle-ci comprendrait deux parties : l'une constituée par la volonté et l'esprit créés, que Dieu abandonne dès leur création parce qu'ils ne sont pas lui ; l'autre, increée, qui étant Dieu même, demeure sous sa garde et qu'elle nomme amour surnaturel. Un très petit nombre d'hommes sont des « fils véritables » de Dieu, habités par cet amour. « Après tout, pense-t-elle, il n'y a peut-être qu'un homme sauvé dans une génération. Pour les autres, ceux qui ne sont pas définitivement perdus, on doit concevoir quelque chose d'équivalent aux notions de purgatoire, réincarnation, etc... ² »

Ici, comme ailleurs, la pensée de Simone Weil peut varier dans les détails. Sa philosophie n'en forme pas moins un tout cohérent, incompatible avec l'enseignement de l'Eglise.

Quand elle proclame son adhésion complète aux mystères de la foi chrétienne, cette affirmation est vidée de son sens, car elle ajoute aussitôt que c'est une adhésion d'amour, non d'affirmation. Les dogmes de l'Eglise, poursuit-elle, sont dignes d'une « attention respectueuse, mais non pas [d']une adhésion ³ ».

De même, quand elle dit que son cœur a été transporté pour toujours dans le Saint Sacrement, cette déclaration, convaincante en soi, n'a pas le sens que lui prête un catholique. Elle ajoute, en effet, que : les mystères d'Eleusis, pour les Grecs ; la respiration yoghi, pour les Hindous ; l'éclair, pour les Druides et certains Indiens de Californie, sont plus ou moins des sacrements équivalents à l'Eucharistie. Rien ne révèle mieux son éloignement de l'Eglise, que sa manière de traiter du mystère de l'Eucharistie. Elle aime à dire : « au centre de la religion catholique, se trouve un peu de matière sans forme, un peu de pain ⁴ ». La vérité est à l'opposé. Le Christ est le centre. Dans l'ordre sacramentel, le monde de l'esprit n'est pas réduit à celui de la matière, au contraire la matière est élevée au service de la grâce. Elle est délivrée de ses liens pour devenir le soutien de l'Esprit. Et, dans le Sacrement de l'autel, elle est le pur voile du Christ de gloire.

¹ *La connaissance surnaturelle*, p. 260.

² *La connaissance surnaturelle*, pp. 182-183.

³ *Lettre à un religieux*, p. 64.

⁴ *Attente de Dieu*, p. 198.

5. Israël

La déformation constante des mystères de la foi devait conduire Simone Weil à méconnaître la mission divine d'Israël. Cette mission la révolte.

« Les Juifs, cette poignée de déracinés », écrit-elle, « a causé le déracinement de tout le globe ¹ ».

Malgré ses liens avec Israël, la chrétienté demeure, à ses yeux, sans racines. L'invasion spirituelle du monde par cette poignée « d'esclaves fugitifs » lui paraît à la source des conquêtes coloniales, du capitalisme, du marxisme, voire de l'antisémitisme.

« *Israël*. Tout est souillé et atroce, comme à dessein, à partir d'Abraham inclusivement (sauf quelques prophètes). Comme pour indiquer tout à fait clairement : Attention ! là c'est le mal ². »

Elle emprunte le vocabulaire des pires auteurs antisémites. Elle ne peut s'empêcher de haïr ceux que Dieu a fait entrer dans son intimité et qui n'adorent que lui seul. S'étant formée une image, personnelle, d'un Dieu absent et silencieux, comment pourrait-elle entendre les tendres paroles d'un Isaïe, celles du Bon Pasteur ou de l'Epoux du Cantique ? La pierre d'achoppement de Simone Weil est le vrai Dieu, non les Israélites. Elle décrit le Dieu d'Israël comme « un Dieu charnel », un Dieu lourd, « le Dieu de tribu ³ ». Sourde aux blasphèmes proférés, elle déclare sans trembler que « Jéhovah, Allah, Hitler » sont autant de « dieux terrestres », et suggère que : « Ce diable qui est venu proposer au Christ d'accomplir pour lui les promesses faites depuis des siècles au Messie, qui d'autre pouvait-il être que Iaveh ? (Un aspect de Iaveh) ⁴. »

Malgré des invitations répétées à l'attente, Simone Weil manque essentiellement de patience et de respect pour le temps. Car, dit-elle, le temps n'est pas un don mais une « misère » ⁵.

« Il faut se défaire de la superstition de la chronologie pour trouver l'Eternité ⁶. »

Le fait que Dieu ne méprise pas d'entrer dans le temps, dérange sa notion de l'existence. Elle rejette les merveilles d'une révélation progressive,

¹ *La pesanteur et la grâce*, p. 192.

² *La pesanteur et la grâce*, p. 189.

³ *La pesanteur et la grâce*, pp. 189, 190.

⁴ *La pesanteur et la grâce*, p. 91 ; *La connaissance surnaturelle*, p. 273.

⁵ *La connaissance surnaturelle*, p. 92.

⁶ *Lettre à un religieux*, p. 50.

par laquelle Dieu se fait connaître à son peuple et le mène au sommet qui est le Christ. Elle ignore que les hésitations du peuple juif, allant de la splendeur à l'esclavage, de la vertu au péché, du zèle saint à l'idolâtrie, constituent un drame où s'entrecroisent les jeux de la grâce et de la liberté et font partie du dessein de Dieu.

« Parler de « Dieu éducateur » au sujet de ce peuple, est une atroce plaisanterie », écrit-elle, un « affreux mensonge », qui a « vicié à sa base » notre civilisation ¹.

Dieu, affirme-t-elle, « n'a parlé jusqu'à l'exil à l'âme de personne ² ».

Elle ne déteste pas les Juifs comme hommes, mais comme symboles. L'Ancien Testament lui barre la route, tel un chêne puissant, qu'elle ne peut faire plier. Elle se pense capable de manipuler les frondaisons du Nouveau Testament, chargées de rameaux aux feuilles tendres. Si Simone Weil a pu — momentanément — se croire proche de l'Eglise, comment hésiter à conclure que l'ensemble de sa philosophie reste en dehors de l'orbite chrétien ? Elle-même trahit ses intuitions les plus profondes, ainsi cette admirable pensée : Dieu « aime, non pas comme j'aime, mais comme une émeraude est verte, il est *J'aime* ³ ».

6. L'énigme

Constater l'énigme de sa pensée, n'est pas expliquer l'origine de son étrange philosophie négative. Beaucoup ont décelé ses antécédents historiques. Mais de justes références aux Manichéens, aux Cathares, à Platon ou Pythagore, ne suffisent pas à rendre compte du gnosticisme de Simone Weil. Celui-ci semble consister à traduire en langage philosophique les termes d'un conflit intérieur émotionnel. Ainsi, le drame qui engloutit l'être entier, devient l'erreur par laquelle un homme confond la forme de son cœur et celle de l'univers.

Très profondément attirée par le Seigneur, comment cette femme est-elle restée aussi loin de lui ?

Pourquoi ne pas accepter le Christ total ? Pourquoi diminuer son ministère messianique, le limitant à la seule Passion et réduire la Passion au cri unique de la quatrième Parole de Jésus en croix ? Pourquoi souhaiter que Jésus ne soit pas ressuscité, qu'il n'ait pas constitué d'Eglise, qu'il soit

¹ *La pesanteur et la grâce*, pp. 189-190.

² *La pesanteur et la grâce*, p. 189.

³ *La connaissance surnaturelle*, p. 77.

resté sans attaches avec Israël, dont il est issu ? Pourquoi désirer demeurer à l'intersection du christianisme et ne pas choisir le seul christianisme ? Pourquoi concevoir Dieu impuissant envers sa création et retiré d'elle ? Pourquoi souhaiter la réduction à un peu de matière inerte, au néant même, et croire que l'humilité consiste à consentir à l'horreur d'une telle réduction ? Pourquoi préférer l'impersonnel au personnel, la douleur aux consolations divines, la mort à la vie ? Comment déclarer, enfin, que le but ultime est la dé-création ?

J'hésiterais à répondre à de telles questions et à sonder le secret de l'âme de Simone Weil, si elle n'avait pas souvent parlé elle-même de l'expérience déterminante d'une crise spirituelle, qu'elle traversa à l'âge de 14 ans. Quand elle découvrit le génie mathématique de son frère, elle se sentit exclue du royaume de la vérité et indigne d'exister. Les dons exceptionnels de son frère l'ont plongée, avoue-t-elle, dans « un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence ». Elle traversa des mois de « ténèbres intérieures » et connut une angoisse si profonde que nul ne peut l'imaginer, sans l'avoir ressentie. « Sérieusement » elle songea « à mourir »¹.

Cette tentation de suicide, elle l'a repoussée, mais l'a-t-elle jamais surmontée ? Elle fut sauvée par cette pensée qu'il lui était possible de devenir un génie, malgré sa « médiocrité », à la condition de se vouer à l'unique et perpétuelle recherche de la vérité. Nous la voyons alors élaborer lentement une philosophie peu commune et qui recèle des traits de génie, mais dont la pensée confuse conserve la trace de son obscure naissance. Elle s'est sentie seule et délaissée, elle veut en faire une vertu. La notion sociale lui paraît être le mal, le « Gros Animal ». L'absence, la distance, l'amoindrissement — autant d'alibis pour son désespoir — forment la structure de son univers. Elle a connu le tourment de la séduction de la mort, elle peut ainsi mourir, lentement, héroïquement. De là, ce vœu d'être submergée par la vie machinale, anonyme d'une usine, d'être meurtrie et marquée au fer de la misère, de porter l'empreinte de l'esclave². De là, cette passion du travail manuel, car « par le travail, l'homme se fait matière », écrit-elle, « le travail est comme une mort ». C'est l'origine de son désir d'absolue solitude et de souffrance inconsolée. Elle déclare avec candeur : « deux manières de se tuer : suicide ou détachement »³.

Il serait injuste de la juger. C'est impossible d'estimer la force de ses

¹ *Attente de Dieu*, p. 72.

² *Attente de Dieu*, pp. 74-75, 124-127.

³ *La pesanteur et la grâce*, pp. 206, 18.

impulsions premières, ni de savoir combien elles ont faussé sa vision des choses et réduit sa volonté. Certes, elle mérite notre compassion. Mais elle mérite aussi notre honnêteté. Il serait malhonnête de ne pas constater que, peut-être à son insu, sa philosophie constitue un suicide à long terme. Une pensée de son « journal » nous semble révélatrice : « La naissance du Christ est déjà un sacrifice. Noël devrait être une fête aussi douloureuse que le Vendredi-Saint. » Les troubles de sa jeunesse ont marqué sa pensée et dévié sa spiritualité au point de lui inspirer cette conclusion : « Toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d'envie ¹. »

Une philosophie a pris naissance dans ce cœur angoissé. En vérité, elle n'est pas la seule de nos contemporains à subir l'étrange séduction de la mort. Bien des poètes et des philosophes de notre temps vont de néant en néant et préfèrent la nuit à la lumière. Simone Weil a subi ce climat, mais il n'a pas causé sa philosophie. En fait, elle s'est violemment opposée à certains auteurs modernes. Mais, en dépit des divergences fondamentales qui la séparent d'eux et malgré d'exceptionnelles et nombreuses qualités de sa pensée, elle se range à leurs côtés. Car l'espérance est l'essence même de notre âme, le désespoir une trahison de la liberté humaine. Abandonner l'espérance pour se livrer au désespoir entraîne des conséquences funestes. Simone Weil a voulu échapper au temps, elle a produit une philosophie qui date déjà. Sa pensée est une sombre matière, tissée de désespoir subtil. Elle se défend contre l'amour, elle résiste au bonheur et à la joie du Christ, elle en conserve pourtant la nostalgie. Relisons la parabole de sa vie, composée à Marseille, qu'on a appelée la parabole des épousailles de l'amour et de l'affliction et qui forme le « prologue » de son « journal » d'Amérique :

« Il entra dans ma chambre et dit : 'Misérable, qui ne comprends rien, qui ne sais rien. Viens avec moi et je t'enseignerai des choses dont tu ne te doutes pas'. Je le suivis.

Il m'emmena dans une église... Il me conduisit en face de l'autel et me dit : 'Agenouille-toi'. Je lui dis : 'Je n'ai pas été baptisée. Il dit : 'Tombe à genoux devant ce lieu avec amour comme devant le lieu où existe la vérité'. J'obéis.

Il me fit sortir et monter jusqu'à une mansarde d'où l'on voyait par la fenêtre ouverte toute la ville... Il me fit asseoir.

Nous étions seuls. Il parla. Parfois quelqu'un entrait, se mêlait à la conversation, puis partait...

Parfois il se taisait, tirait d'un placard un pain, et nous le partagions. Ce pain avait vraiment le goût de pain. Je n'ai jamais plus retrouvé ce goût.

Il me versait et se versait du vin qui avait le goût du soleil et de la terre où était bâtie cette cité. »

¹ *Attente de Dieu*, p. 89.

Puis un jour, l'homme de la parabole, qui n'est autre que le Christ, la fait partir, bien qu'elle tombe à ses genoux, le retienne et le supplie de ne pas la chasser. Elle erre désormais par les rues, sans jamais retrouver les lieux, sans même les chercher, car elle sent que tout cela est une erreur, que sa place est ailleurs. Ainsi, le chagrin semble le dernier mot de la parabole, mais l'espoir surgit à la fin :

« Je ne peux pas m'empêcher quelquefois, avec crainte et remords, de me répéter un peu de ce qu'il m'a dit. Comment savoir si je me rappelle exactement ? Il n'est pas là pour me le dire.

« Je sais bien qu'il ne m'aime pas. Comment pourrait-il m'aimer ? Et pourtant au fond de moi, quelque chose, un point de moi-même, ne peut pas s'empêcher de penser en tremblant, de peur que peut-être, malgré tout, il m'aime ¹. »

J. M. ØESTERREICHER

(résumé de l'américain par Elisabeth de Miribel.)

¹ *La connaissance surnaturelle*, pp. 9-10.

Soneto a Cristo crucificado ¹

*No me mueve, mi Dios, para quererte,
El cielo que me tienes prometido,
Ni me mueve el infierno tan temido
Para dejar por eso de ofenderte.*

*Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
Clavado en una cruz y escarnecido;
Muéveme ver tu cuerpo tan herido;
Muévenme tus afrentas y tu muerte.*

*Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera,
Que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
Y aunque no hubiera infierno, te temiera.*

*No me tienes que dar porque te quiera;
Pues aunque lo que espero no esperara,
Lo mismo que te quiero te quisiera.*

¹ De autor anónimo. Sur ce sonnet du XVI^e siècle, voir Nova et Vetera, 1954, n° 1, p. 34.

Sonnet au Christ crucifié ¹

Mon Dieu, ce qui m'attire tant à vous aimer,
Non, ce n'est pas le ciel promis, si désirable ;
Et ce n'est pas non plus l'enfer, si redoutable,
Qui me détourne de jamais vous offenser ;

C'est vous-même, Seigneur ; et c'est de contempler,
Cloué sur une croix, votre corps pitoyable,
Et les affronts de l'insulteur qui vous accable,
Et puis c'est de vous voir, à la fin, expirer.

C'est votre amour, surtout ; c'est lui l'attrait suprême ;
Au point que je vous aimerais sans paradis,
Et qu'aboli l'enfer, je vous craindrais quand même.

Point n'est besoin que vous donniez pour qu'on vous aime ;
Car si tous mes espoirs étaient anéantis,
L'amour que j'ai pour vous demeurerait le même.

¹ Traduit par Edmond Thévoz, Tolochenaz.

La communion

1. La communion au Christ *crée la communion entre ses membres*

a) Le texte de l'apôtre : un seul pain, un seul corps

« La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes, nous tous, un seul corps, car tous nous participons au pain unique » (I Cor., x, 16-17).

La coupe de bénédiction que nous bénissons. Elle est deux fois bénie : elle résulte d'une bénédiction, celle même que le Christ a prononcée à la Cène, c'est pourquoi elle contient le sang du Christ ; et elle est cause de bénédiction, car comment ne pas bénir le Christ qui nous admet à la recevoir ? *N'est-elle pas communion au sang du Christ ?* Le sang du Christ est unificateur, il nous est donné pour que, entrant en communauté avec lui, nous nous trouvions par surcroît en communauté entre nous tous.

Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes, nous tous, un seul corps, car tous nous participons au pain unique. Le corps du Christ est appelé pain en raison des apparences qui le couvrent ; plus profondément parce qu'il donne la vie au monde (Jean, vi, 33). C'est un pain un, unificateur, capable d'unir à lui, et partant entre eux ceux qui le reçoivent. Le corps sacramenté du Christ est cause de l'unité du Corps mystique du Christ.

C'est au sang et au corps, selon l'apôtre, que l'on communie, c'est-à-dire, tout comme à la Cène, au Christ dans l'acte de son sacrifice sanglant. Là réside en effet la source suprême et permanente de l'unité de l'Eglise militante.

b) Communier, c'est entrer dans le mouvement transsubstantiateur qui va du pain et du vin au Christ

Nous avons dit que la transsubstantiation multipliait les présences du Christ, non le Christ. Elle est un changement qui va du pain et du vin au Christ préexistant et inchangé.

Communier au pain et au vin changés en le Christ ce ne sera pas multiplier le Christ au contact de notre multiplicité, mais unifier notre multi-

plicité au contact de son unité. Ce ne sera pas attirer à soi un Christ particulier, mais être jetés tous ensemble sur le Christ unique.

A l'image du mouvement de transsubstantiation qui dans l'ordre ontologique va du pain et du vin au Christ, la communion est dans l'ordre moral un mouvement qui a pour fin de conduire de la multiplicité des présences du Christ, à travers la Croix unique, jusqu'au Christ unique.

Impossible de communier ainsi au Christ sans former son Corps mystique et son Royaume.

2. *Le signe sacramentel et le signifié*

- a) Les espèces sont pur signe, le Christ est réalité et signe,
le Corps mystique est pure réalité

On se rappelle que la théologie distingue trois aspects dans l'Eucharistie.

1. Il y a *ce qu'on voit*, c'est-à-dire les espèces du pain et les espèces du vin ; pour autant que leur signification reste précisée par les paroles de la consécration, elles désignent d'une part le corps du Christ donné pour nous, d'autre part, le sang du Christ répandu pour nous ; voilà le *pur signe*, le *pur symbole*, le *pur sacrement*.

2. Il y a *ce qu'on croit*, c'est-à-dire le corps signifié par les espèces du pain, le sang signifié par les espèces du vin. Comme la présence sacramentelle se réfère tout entière et constamment à la présence naturelle, le Christ se trouve sous les espèces du pain et du vin tel qu'il est en lui-même au moment où s'accomplit la transsubstantiation : il était passible au Cénacle, il est maintenant glorieux au Ciel. Mais c'est à travers sa Croix qu'il veut venir à nous et nous attirer à lui. Le Christ sacramenté, c'est-à-dire le Christ glorieux avec son corps donné pour nous et son sang répandu pour nous. Voilà la *réalité* suprême signifiée et contenue par les espèces sacramentelles.

3. C'est la réalité suprême, non la réalité ultime. Le corps et le sang unissent ceux qui y participent, et par surcroît les unissent entre eux. Le corps sacramentel du Christ crée ainsi autour de lui le Corps mystique ou ecclésial du Christ. Et si la cause est un signe naturel de son effet, le corps sacramentel, qui est réalité, et réalité suprême, sera en même temps signe, il sera *réalité et signe*. Le Corps mystique ou ecclésial sera pur effet, *pure et ultime réalité*.

Le Corps mystique ou ecclésial est donc *contenu dans l'Eucharistie comme le signifié dans le signe, et l'effet dans la cause*. Les sacrements de la Loi nouvelle contiennent en effet la grâce qu'ils signifient¹. Cependant, à

¹ Saint ALBERT LE GRAND dit du Christ sacramenté qu'il est « signifiant, causant et contenant la grâce de notre incorporation, qui est ce qui est ultime dans le sacrement selon la foi catholique ». *De Eucharistia*, dist. 6, traité 3, ch. 1, n° 2 ; édit. Borgnet, t. XXXVIII, p. 413.

la différence du corps vrai et sacramentel du Christ, le Corps mystique ou ecclésial *n'est pas contenu dans l'Eucharistie substantiellement* ; c'est donc sous ce rapport précis, et par opposition au corps sacramentel, qu'on dira qu'il est « réalité non contenue ».

b) Le Christ sacramenté est le bien commun de l'Eglise entière

Le Christ est sous le sacrement pour créer et rassembler autour de lui son corps mystique ou ecclésial.

Mais il est plus précieux à lui seul que tout le Corps ecclésial. A propos du texte de saint Paul : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous » (Rom., VIII, 32), saint Thomas maintient que « Dieu aime plus le Christ non seulement que tout le genre humain, mais encore que toute l'universalité des créatures », puisqu'il lui « a donné le Nom qui est au-dessus de tout Nom » (Phil., II, 9) ; que, si pourtant il l'a livré à la mort pour le salut du genre humain, c'est finalement pour lui faire une couronne de tous ceux qu'il aura aimés et sauvés¹. Dans le Christ et son Corps mystique, il n'y a pas plus de sainteté que dans le Christ seul ; il y a de nouveaux participants à cette sainteté dont le Christ est la source.

Le Christ est sous le sacrement comme le plus grand bien de l'Eglise : « Le bien commun spirituel de l'Eglise entière est contenu substantiellement dans le sacrement même de l'Eucharistie. »²

c) Il est cause de l'unité de l'Eglise

Toute l'Eglise est rassemblée autour du Christ sacramenté comme autour de son foyer.

C'est la présence corporelle du Christ qui a suscité l'Eglise en Palestine ; c'est la même présence corporelle qui la maintient dans le monde.

L'humanité a besoin, comme la pécheresse, de s'approcher de Jésus pour se sentir pardonnée (Luc, VII, 36-50) ; comme la femme au flux de sang, de le toucher pour être guérie : « Et Jésus dit : — Qui m'a touché ? Comme tous s'en défendaient, Pierre et ceux qui étaient avec lui dirent : — Maître, la foule t'entoure et te presse, et tu dis : — Qui m'a touché ? Mais Jésus répondit : — Quelqu'un m'a touché, car j'ai connu qu'une vertu était sortie de moi » (Luc, VIII, 45-46).

d) Le réalisme sacramentel est garant du réalisme ecclésial, et réciproquement. La contre-épreuve protestante

1. On a fait remarquer que, dans ce rapport du corps sacramentel au corps ecclésial, de la cause à l'effet, c'est tantôt l'un des termes qui est

¹ S. THOMAS, I, qu. 20, a. 4, ad 1.

² « Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur *substantialiter* in ipso Eucharistiae sacramento. » III, qu. 65, 1a. 3, ad . Le Christ est dans les autres sacrements par la *vertu instrumentale* qu'il leur communique ; il est dans l'Eucharistie *substantiellement*.

souligné, tantôt l'autre : « Aujourd'hui, c'est surtout notre foi en la *présence réelle*, explicitée grâce à des siècles de controverse et d'analyse, qui nous introduit à la foi au corps ecclésial : efficacement signifié par le mystère de l'autel, le mystère de l'Eglise doit avoir même nature et même profondeur. Chez les anciens, la perspective était souvent inverse. L'accent était mis habituellement sur l'effet plutôt que sur la cause. Mais le réalisme ecclésial dont ils nous offrent partout le témoignage le plus explicite nous garantit du même coup, lorsqu'il en est besoin, leur réalisme eucharistique. Car la cause doit être adéquate à son effet. . .

2. « En vertu de la même logique interne — et cette contre-épreuve a son prix —, ceux qui dans les temps modernes exténuent l'idée traditionnelle de l'Eglise corps du Christ, se trouvent exténuer aussi la réalité de la présence eucharistique. C'est ainsi que Calvin s'efforce d'établir une même idée de *présence virtuelle* du Christ en son sacrement et en ses fidèles. Sa raison est la même en l'un et l'autre cas : *car il est au ciel et nous sommes ici-bas en terre*. Et le pasteur Claude, lorsqu'il veut écarter le témoignage que les apologistes tirent des Pères en faveur de la doctrine catholique de l'Eucharistie, se voit obligé de contester la portée de leurs textes concernant l'Eglise. Comment, en effet, l'Eglise serait-elle réellement édifiée, comment tous ses membres seraient-ils rassemblés en un organisme réellement un, par le moyen d'un sacrement qui ne contiendrait qu'en symbole celui dont elle doit devenir le corps et qui seul peut en faire l'unité ? . . . Présence réelle, parce que réalisante. » ¹

3. Les trois manières de communier

a) La communion spirituelle et sacramentelle

Les Corinthiens avaient interrogé saint Paul sur les viandes consacrées aux idoles. Pouvait-on en manger ? La réponse de l'apôtre est double : il est interdit de prendre part à un banquet de sacrifice, ce serait idolâtrie (x, 14-22) ; dans les repas privés, pourtant, on peut manger de ces viandes, à condition qu'il n'y ait pas de scandale (x, 23 ; xi, 1).

C'est en expliquant le premier point que Paul nous découvre le sens de la communion eucharistique. Il oppose d'une part le culte des chrétiens, d'autre part celui des Juifs et des Gentils. Ici et là, il y a sacrifice et communion à ce sacrifice par la manducation de la victime.

Les Juifs offrent des victimes au vrai Dieu, les Gentils aux idoles. Les idoles ne sont rien en elles-mêmes, tout au plus sont-elles des substituts des démons. Manger la victime offerte aux idoles, faire un avec elle par la manducation pour s'offrir avec elle, c'est faire acte d'idolâtrie. D'où le mot initial de l'apôtre : « Mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie » (x, 14). Comme

¹ Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris, 1944, pp. 289-290.

les Juifs, comme les Gentils, les chrétiens ont un sacrifice auquel ils ont à s'unir par consommation de la victime. D'où les mots déjà cités : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ?... » (16). Les chrétiens vont-ils désertier la coupe du Seigneur pour celle des démons, la table du Seigneur pour celle des démons ?

Voici la suite du texte de l'apôtre : « Considérez l'Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? Qu'est-ce à dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose ? Ou que l'idole soit quelque chose ? Non, mais ce qu'on sacrifie, c'est à des démons qu'on le sacrifie, et à ce qui n'est pas Dieu. Or, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons. Ou bien voudrions-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? Serions-nous plus forts que lui ? » (18-22).

La pensée est claire. Il y a un sacrifice auquel les chrétiens ont à s'unir non seulement par la foi et l'amour, mais auquel la foi et l'amour vont les porter à s'unir par la consommation de la victime, en communiant au corps et au sang du Christ, en buvant la coupe et en partageant la table du Seigneur. Voilà la communion à la fois spirituelle et sacramentelle au sacrifice unique du Christ.

b) La communion seulement sacramentelle des pécheurs

A la communion spirituelle et sacramentelle, saint Paul lui-même opposera la communion « seulement sacramentelle »¹ du pécheur, qui en recevant le corps et le sang du Christ mange et boit sa propre condamnation : « Ainsi, chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne. C'est pourquoi, quiconque mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même avant de manger de ce pain et de boire à cette coupe ; car quiconque mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il n'y discerne le corps du Seigneur » (XI, 26-29).

A ces communions indignes, l'apôtre rapporte les maladies et même les morts corporelles survenues chez les Corinthiens, les considérant comme des avertissements salutaires du Seigneur qui châtie les corps afin de sauver les âmes : « C'est pour cela qu'il y a parmi vous quantité de malades et d'infirmes et que beaucoup sont morts. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. Mais par ses jugements le Seigneur nous corrige, afin que nous ne soyons point condamnés avec le monde » (XI, 30-32).

¹ C'est le nom que lui donnent les théologiens. Cf. S. THOMAS, III, qu. 80, a. 1, 3, 4.

c) La communion seulement spirituelle par le désir

Les théologiens appelleront communion « seulement spirituelle »¹ le désir, à toute heure du jour, de rejoindre la Passion du Christ à travers le mystère eucharistique destiné à la perpétuer parmi nous. Saint François disait aux Frères mineurs : « Quand vous priez dites : *Notre Père* et : *Nous vous adorons, ô Christ, ici et dans toutes les églises qui sont sur toute la terre, et nous vous bénissons parce que vous avez racheté le monde par votre sainte Croix.* »²

d) Ces trois manières de communier sont distinguées par le concile de Trente

Le concile de Trente pourra dès lors distinguer trois manières de communier : l'une seulement sacramentelle, qui est sacrilège ; l'autre seulement spirituelle, qui est très sainte, mais inchoative, ébauchée ; la troisième spirituelle et sacramentelle, qui est plénière, parfaite : « Nos prédécesseurs ont exactement et sagement distingué trois manières de recevoir ce saint sacrement. Les uns, enseignent-ils, ne le reçoivent que *sacramentellement*, tels les pécheurs ; d'autres, que *spirituellement*, tels ceux qui, sous l'impulsion d'une foi vive et agissante par la charité (Gal., v, 6), forment en eux le désir de recevoir ce pain céleste, et en éprouvent en eux les fruits et les bienfaits ; d'autres enfin, *sacramentellement et spirituellement*, tels ceux qui s'éprouvent et se préparent pour s'approcher, revêtus de la robe nuptiale (MAT., XXII, 11 et suiv.), de cette table divine. »³

On lit plus loin : « Le saint concile désirerait qu'à chaque messe les fidèles présents communient non seulement *spirituellement*, par le désir intérieur, mais encore *sacramentellement*, par la réception de l'Eucharistie, qui leur apporterait plus abondamment les fruits de ce sacrifice. »⁴

e) Saint François d'Assise et l'Eucharistie

La communion spirituelle conduit de soi à la communion sacramentelle, où elle s'accomplit.

Saint François d'Assise conjurait les chefs des peuples « de recevoir avec amour le très saint corps et le sang très saint de notre Seigneur Jésus-Christ en sa sainte mémoire ». ⁵

¹ Cf. S. THOMAS, III, qu. 80, a. 1.

² CELANO, *Vita prima*, chap. 17. « Lorsque les Frères passaient devant une église ou en apercevaient une de loin, ils se tournaient vers elle et se prosternaient de corps et d'âme en disant : *Nous vous adorons, ô Christ...* » *Ibid.*, Saint François rapporte, au début de son *Testament*, comment il fut inspiré de faire cette prière, *Les Opuscules*, trad. Ubald d'Alençon, Paris, 1905, p. 94.

³ Session XIII, chap. 8 ; Denz., n° 881 ; voir aussi, can. 8, Denz., n° 890.

⁴ Session XXII, chap. 6 ; Denz., n° 944 ; voir aussi can. 8, Denz., n° 955.

⁵ *Lettre IV, Aux chefs des peuples*, dans *Les Opuscules*, p. 151.

De lui, Thomas de Celano nous dit « qu'il brûlait d'amour, jusqu'aux moelles, pour le sacrement du corps du Seigneur, et demeurait frappé de stupeur devant cette miséricorde pleine de charité, et surtout devant cette charité si miséricordieuse. Ne pas entendre chaque jour au moins une Messe, lorsqu'il n'avait pas d'empêchement, lui aurait paru une faute grave. Il communiait souvent et si pieusement que sa piété se communiquait aux autres. Il apportait à cette action si sainte tout son recueillement, faisait à Dieu le sacrifice de tous ses membres, et, en recevant l'Agneau immolé, il immolait son esprit dans le feu qui brillait toujours sur l'autel de son cœur ». ¹

Il supplie ses Frères « de témoigner toutes sortes de respects et d'honneurs au très saint corps et au sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, par qui tout ce qui était dans le ciel et sur la terre a été pacifié et réconcilié avec le Père tout-puissant ». ² Il prescrit que « partout où le très saint corps de notre Seigneur Jésus-Christ sera laissé ou abandonné coupablement, on l'enlève de ce lieu pour le placer et le poser dans un lieu précieux » ³. Celano écrit : « Parce que la France aimait le corps du Christ, il chérissait ce pays et désirait y mourir à cause du respect qu'on y avait pour les choses saintes ». ⁴

Des Frères qui seront prêtres, il demande qu'ils célèbrent « avec une intention sainte et pure, non pour un motif terrestre... , que leur intention tout entière, autant que le permet la grâce du Tout-Puissant, n'aille qu'au seul souverain Seigneur, et ne cherche qu'à lui plaire... Si quelqu'un agit autrement, il devient un autre traître Judas, il est responsable du corps et du sang du Seigneur ». ⁵ Sa dévotion pour l'Eucharistie lui faisait rendre aux prêtres des honneurs capables à chaque instant de les bouleverser : « Il disait souvent : — S'il m'arrivait de rencontrer en même temps un saint descendu du ciel et un pauvre petit prêtre, je commencerais par rendre mes hommages au prêtre et je me précipiterais pour lui baiser les mains. Je dirais : — Attendez saint Laurent, car ces mains touchent le Verbe de vie et possèdent un pouvoir surhumain. » ⁶

4. *Le contact sensible avec les espèces et le contact spirituel avec le Christ*

a) L'union fugitive par manducation est le symbole et la cause « ex opere operato » de l'union durable de charité

La manducation, où l'aliment devient la propre substance du vivant, en d'autres mots l'union d'assimilation, est l'union la plus étroite et la plus intime qui se puisse découvrir dans l'ordre des corps.

¹ CELANO, *Vita secunda*, chap. 152.

² *Lettre II envoyée à la fin de sa vie au chapitre général et à tous les Frères*, *Opuscules*, p. 137.

³ *Lettre V aux clercs sur le respect du corps du Seigneur et sur la propreté de l'autel*, *Opuscules*, p. 153.

⁴ *Vita secunda*, chap. 152.

⁵ *Lettre II*, *Opuscules*, p. 138.

⁶ CELANO, *Vita secunda*, chap. 152.

Or cette union naturelle par voie d'assimilation n'est, dans la communion eucharistique, que le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen d'une union plus haute et surnaturelle. *Le contact sensible du chrétien avec les espèces sacramentelles visibles qu'il consomme*, et où Jésus est invisiblement mais réellement, non localement mais substantiellement présent, *est le symbole*, expressif sans doute mais combien imparfait, *et le moyen, l'instrument, d'un contact invisible, spirituel*, où l'âme fervente, telle la pécheresse chez Simon le Pharisien (Luc, VII), ou telle Marie de Béthanie (Marc, XIV, Jean, XII), rencontre par la foi et l'amour le Christ, lequel, pour l'attirer plus avant dans le drame de sa Passion rédemptrice, verse en elle la plus intime, la plus christoconformante de ses grâces, celle où se parfait et se consomme la vie spirituelle ici-bas.

La rencontre avec le Sauveur est fugitive, momentanée, car sa présence corporelle en nous ne dure que l'espace de temps où les espèces sacramentelles sont encore inaltérées ; mais elle suffit pour apporter à l'âme chrétienne « *ex opere operato* » —, c'est-à-dire non certes indépendamment de ses dispositions, au delà d'elles pourtant et proportionnellement à elles, en sorte que s'approchant avec deux elle reçoit quatre, s'approchant avec trois elle reçoit six —, la même sorte de participation durable à la charité du Christ, la même sorte d'entrée dans le mystère de sa Croix qu'il a voulu communiquer à ses disciples au soir de la Cène.

b) Rencontrer Jésus, c'est rencontrer la Trinité

Toutes les significations de la rencontre sacramentelle avec Jésus sont contenues dans saint Jean : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ni ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui... » (VI, 53-56).

Et rencontrer Jésus, c'est être jeté par lui, il nous l'a dit, dans le foyer même de toute la Trinité : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (XIV, 23).

5. L'incorporation au Christ par le Baptême et par l'Eucharistie

a) L'incorporation initiatique du Baptême

1. « Ceux que d'avance il a discernés, Dieu les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères » (Rom., VIII, 29). La conformité au Christ en gloire présuppose la conformité au Christ en grâce, donnée normalement par le Baptême et par l'Eucharistie ; et c'est à la Passion du Christ que ces deux sacrements majeurs tendent à nous incorporer, l'un d'une manière initiale, l'autre d'une manière consommée.

2. Le Baptême est le sacrement initiatique aux profondeurs du mystère du Christ. La grâce qu'il communique est une participation de celle qui, pour racheter et sauver le monde, a poussé Jésus dans la Passion, la Mort, la Résurrection. Elle tend donc à produire en nous des effets analogues, à nous pousser dans la mort, la passion, la résurrection de Jésus, pour racheter le monde avec lui. Tout l'itinéraire qui réclame en nous la mort du vieil, homme et la naissance d'un homme nouveau, d'un vrai membre du Christ, les exigences parfois terribles de cet itinéraire — qu'on pense aux souffrances des martyrs, aux nuits du sens et de l'esprit des mystiques — tout cela est comme inscrit et précontenu dans la grâce du Baptême, telle la fleur dans la graine, et demande à s'épanouir.

3. C'est la doctrine même de l'apôtre : « Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le Baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans la nouveauté de vie. Car si nous avons été insérés en lui par la conformité à sa mort, nous le serons aussi quant à la résurrection ; comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché ; car qui est mort est affranchi du péché. Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui... » (Rom., VI, 3-8).

b) L'incorporation plénière de l'Eucharistie

Ce que le Baptême a commencé, l'Eucharistie demandera de le consommer ; ce qu'il a semé, elle tendra de soi à l'épanouir. Elle est une nouvelle instance destinée à faire entrer plus avant dans la Passion du Sauveur, à incorporer plus intimement à son sacrifice rédempteur. La Passion n'est-elle pas commencée quand Jésus l'institue et la donne aux disciples ? « Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit en disant : — Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. De même après le repas, il prit la coupe en disant : — Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. Ainsi, chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne » (I Cor., XI, 23-26). Annoncer la mort et la résurrection du Seigneur, c'est accepter d'entrer vivant dans le sillage de cette mort et de cette résurrection.

c) Le caractère eschatologique de l'Eucharistie

Comme Israël dans sa marche vers la Terre promise était soutenu par l'eau du rocher et la manne, ainsi l'Eglise en marche vers la Patrie des Fins dernières est confortée mystérieusement par le Baptême et l'Eucharistie (I Cor., x, 1-5). Le caractère eschatologique de nos sacrements

culmine dans l'Eucharistie : elle contient le corps du Ressuscité, qui a promis de nous ressusciter au dernier jour (Jean, vi, 39, 40, 54). Dans la présence eucharistique du Christ glorieux, les premiers chrétiens voyaient spontanément une anticipation de son apparition à la fin des temps.

d) Le désir de corédemption chez Marie de l'Incarnation
et chez sainte Catherine de Sienne

Manger ce pain et boire la coupe, c'est manger et boire soi-même, avec le corps et le sang du Sauveur, son grand désir de sauver le monde : « J'ai désiré d'un grand désir manger avec vous cette Pâque avant de souffrir » (Luc, xxii, 14).

On peut deviner que c'est dans les grandes âmes, ouvertes aux choses du ciel et où plus rien, dans le conscient ni dans l'inconscient, ne crée d'entrave à l'influx divin, que se découvriront pleinement les effets des sacrements et que se manifesteront la nature des grâces sacramentelles, christoconformantes, versées au monde pour y constituer le corps mystique du Christ. Et cela se produira plus qu'en tout autre rencontre sacramentelle, en la rencontre de la communion eucharistique s'il est vrai qu'elle est par excellence le sacrement de la consommation de la vie spirituelle, de l'unité et du rassemblement de l'Eglise autour du sacrifice rédempteur.

Parlant des épreuves dont l'amour s'accompagne, Marie de l'Incarnation déclare que le plus grand soulagement que puisse trouver l'âme est dans la communion journalière, où elle est assurée qu'elle possède la vie de Jésus : « Non seulement la foi vive le lui dit ; mais il lui fait expérimenter que c'est lui, par une liaison et union d'amour dont il la fait jouir d'une manière inexplicable. Quand tout le monde ensemble lui aurait dit que celui qui est dans l'Hostie n'est pas le suradorable Verbe incarné, elle mourrait pour assurer que c'est lui. »¹ Ce sont sans doute ces contacts qui lui inspiraient de presser Dieu d'exaucer la supplication rédemptrice du Christ : « O Père, que tardez-vous ? Il y a si longtemps que mon Bien-Aimé a répandu son sang ! Je postule pour les intérêts de mon Époux, lui disais-je. Vous garderez votre parole, ô Père, car vous lui avez promis toutes les nations. »²

Deux siècles et demi plus tôt, après une nuit de veille, sainte Catherine de Sienne, éclairée sur la perte des âmes et la tribulation de l'Eglise, mais confiante que Dieu saurait pourvoir à tant de maux, attendait ardemment l'heure de la Messe — « parce que dans la communion, l'âme plus doucement resserre les liens entre elle et Dieu et connaît mieux sa vérité : elle est en Dieu et Dieu en elle, comme le poisson dans la mer et la mer dans le poisson » —, afin d'adresser au Père éternel ses vastes demandes pour la réforme de l'Eglise et le salut du monde entier³.

¹ *Ecrits spirituels*, Paris, 1930, t. II, p. 222.

² *Ibid.*, p. 311.

³ *Libro delle divina dottrina*, chap. 1 et 2.

e) Saint Jean de la Croix et saint Benoît-Joseph Labre

1. Les chrétiens qui s'approchent de l'Eucharistie savent qu'elle est un mystère ineffable, que l'image qu'ils se forment de leurs communions, même dans les meilleurs cas, est misérable, comparée à ce qu'elle laisse inexprimé ; qu'ils doivent se rappeler qu'on ne connaît ici-bas les choses divines qu'en voyant qu'elles sont toujours à découvrir et qu'il faut tenter sans cesse de passer outre : « Cherche à te contenter non de ce que tu comprends de Dieu, disait saint Jean de la Croix, mais de ce qu'en lui tu ne comprends pas ; ne t'arrête pas à mettre ton amour et tes délices dans ce que tu entends ou sens de lui, mets-les plutôt en ce que de lui tu ne peux ni entendre ni sentir : voilà ce qu'on appelle chercher Dieu dans la foi. »¹ On connaît le poème sur la Source cachée qu'il composa dans son cachot de Tolède :

Cette source éternelle bien est blottie
 Au pain vivant afin de nous donner vie
 Mais c'est de nuit
 Elle est là criant vers toute créature
 Qui de cette eau s'abreuve mais à l'obscur
 Car c'est de nuit
 Cette source vive à qui tant me convie
 Mon désir, je la vois en ce pain de vie
 Mais c'est de nuit²

Il était fasciné par le mystère de la présence réelle. « La nuit, dépose Alphonse de la Mère de Dieu, le saint avait coutume de descendre avec sa cape devant le très saint Sacrement. Après être resté en oraison un long moment à genoux, sur les marches de l'autel, il posait sa tête sur sa cape pliée afin de reposer un peu, puis il reprenait son oraison. »³ Martin de Saint-Joseph dépose à son tour : « Un jour, vers l'année 1580, le saint Père disait la messe au couvent de Baeza ; après avoir communiqué, il resta tout absorbé, le calice en main. Il était si hors de lui qu'il ne se souvint pas de finir la Messe et quitta l'autel pour s'en aller. » Alors une femme du peuple s'écria : « Appelez les anges, pour qu'ils viennent achever cette Messe ! »⁴

2. Et quelle vie de saint aura été plus intensément aimantée, plus silencieusement éblouie par le mystère eucharistique que celle de saint Benoît-Joseph Labre, qui s'en allait chercher la présence réelle par toutes

¹ *Cantique spirituel, second texte*, Silverio, t. III, p. 202.

² Trad. Lucien Marie de Saint-Joseph, p. 1238.

³ BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *L'Espagne mystique*, Paris, 1946, p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 192. — De ceux qui cherchaient des expériences sensibles dans la communion, il disait : « S'ils ne reçoivent quelque goût ou sentiment sensible, ils pensent n'avoir rien fait, jugeant très basement de Dieu, et n'entendant pas que le moindre des profits que fait ce très saint Sacrement, c'est celui qui touche au sens, et que l'invisible de la grâce qu'il donne est plus grand ; et c'est afin qu'on y jette les yeux de la foi que Dieu prive souvent des goûts et des autres saveurs sensibles. » *La nuit obscure*, livre I, chap. 6. Silverio, t. II, p. 382 ; trad. Lucien Marie de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 504.

les églises de Rome dès qu'elles s'ouvraient pour une bénédiction ou une exposition du Saint Sacrement, et qu'on appelait là-bas *le pauvre des Quarante-Heures* ?

Un siècle plus tard, Charles de Foucauld, au sein du Sahara, nous livrera, en lui faisant écho, le secret d'amour du pauvre des Quarante-Heures : « J'aime tant Rome ! C'est là qu'il y a le plus de tabernacles, là que Jésus est corporellement le plus. Un de mes rêves aurait été de rétablir le culte à la petite chapelle du *Quo vadis* ? de la via Appia. » ¹

6. Le triple symbolisme de l'Eucharistie nous découvre ses effets

a) Le pain et le vin indiquent le corps et le sang du Christ

1. Les effets de la communion eucharistique sont multiples : ils ont la liberté et l'imprévisibilité d'une venue de Dieu dans l'âme. Ils peuvent tour à tour la consoler ou la désoler, l'illuminer ou la submerger par quelques remous venus de la nuit d'agonie du Sauveur, la confondre par la vue de ses propres impuissances et indigences, ou lui découvrir la passion de l'Eglise crucifiée sur les cinq continents et les détresses de l'humanité. Cependant toute la multiplicité de ces effets tend à une seule fin, la consommation de la vie spirituelle.

La communion eucharistique donne la vie : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ni ne buvez son sang, *vous n'aurez pas la vie en vous* » (Jean, vi, 53) ; mais elle la donne autrement que le Baptême, avec des modalités nouvelles qui lui sont propres. Quelles sont-elles ? La voie directe pour surprendre le secret des grâces sacramentelles est de se rendre attentif au symbolisme de chacun des sacrements. Laissons-nous donc instruire par le symbolisme de l'Eucharistie ².

2. Le pain et le vin, sur lesquels ont été prononcées les paroles de la consécration et dont subsistent les apparences, signifient tout d'abord le corps et le sang du Christ : le Christ, né de la Vierge, est présent sous le sacrement. On saura donc qu'il vient faire sacramentellement dans chaque fidèle par la communion ce qu'il est venu faire visiblement dans le monde par l'Incarnation ; il veut se donner à chacun, à toi, à moi, après s'être en une fois donné à tous.

Mais le Christ, maintenant glorieux, continue d'être signifié sous les apparences séparées du pain et du vin, comme à la Cène où son corps est donné pour nous et son sang répandu pour nous. C'est donc à travers l'acte de son sacrifice sanglant qu'il continue de venir à nous ; et, en nous demandant de manger et de boire sacramentellement son corps et son sang, il nous invite à entrer mystérieusement à notre tour, pour une part, dans le drame de sa Passion et dans l'œuvre de la rédemption du monde.

¹ René BAZIN, *Charles de Foucauld*, Paris, 1921, p. 224.

² C'est ce que fait S. THOMAS, III, qu. 79, a. 1.

b) Le pain et le vin indiquent une nourriture et un réconfort

Plus que la réfection matérielle qui le précédait, ce que saint Paul appelle « le repas du Seigneur » (I Cor., XI, 20), c'est évidemment la « participation au Pain unique » (I Cor., x, 17).

Dans les sacrifices anciens, la manducation de la victime était en même temps nourriture et réconfort. Ici, les espèces sacramentelles vont signifier que, ce que le manger et le boire sont pour la vie biologique, la communion eucharistique l'est pour la vie spirituelle : elle réconforte, elle vivifie, elle exalte, elle enivre :

Dedit fragilibus
Corporis ferculum
Dedit et tristibus
Sanguinis poculum
Dicens : — Accipite
quod trado vasculum
Omnes ex eo bibite ¹

Ailleurs saint Thomas écrit : « Ce sacrement confère la grâce avec la vertu de charité. Aussi saint Jean Damascène le compare-t-il au charbon ardent que voit Isaïe, VI, 6. Le charbon n'est pas simple bois, mais bois et feu : ainsi le pain de la communion n'est pas simple pain, mais uni à la divinité.

« Saint Grégoire le Grand dit que l'amour de Dieu n'est pas oisif, qu'il opère, partout où il survient, de grandes choses. Or, si l'on regarde à la vertu propre de ce sacrement, la grâce, la vertu de charité, n'y est pas seulement conférée quant à sa racine (*habitus*), elle y est en outre provoquée à l'acte, au sens où saint Paul écrit, II Cor., v, 14 : *La charité du Christ nous presse*.

« C'est la raison qui fait que par la vertu de ce sacrement l'âme est spirituellement réconfortée, car elle est spirituellement délectée et comme enivrée par la douceur de la bonté divine, selon ce qui est marqué au *Cantique*, v, 1 : — *Mangez ô mes amis, buvez et enivrez-vous ô bien-aimés.* » ²

c) Le pain et le vin indiquent une union du multiple

La communion sacramentelle, précise saint Thomas, nourrit spirituellement en nous unissant au Christ et à ses membres, comme l'aliment s'unit à qui le prend ³. Faire un avec le Christ, c'est dans la même mesure construire son Eglise. L'union de charité qui assimile les fidèles au Christ et les unit par là-même entre eux, comme participant, selon saint Paul, à un Pain unique (I Cor., x, 17), l'union même du Corps mystique va se trouver

¹ S. THOMAS, Hymne *Sacris solemnibus* : « Pour leur fragilité — l'aliment de son Corps — Pour leur abattement — le calice du Sang — Disant : Prenez vous-mêmes — la coupe que je tends — C'est d'elle qu'il vous faut tous boire. »

² S. THOMAS, III, qu. 79, a. 1, ad 2.

³ III, qu. 79, a. 5. C'est le Christ qui est le plus fort et qui nous change en lui ; non inversement.

elle aussi symbolisée par les espèces sacramentelles. On l'a pensé de très bonne heure. Les grains de blé et les grains de raisin, unis par la cuisson et la fermentation pour faire un seul pain et un seul vin, sont devenus dès lors indiscernables et partant inséparables : ainsi les chrétiens unis par la charité.

On connaît la prière de la *Didachè* : « Quant à l'Eucharistie, rendez grâces ainsi. D'abord pour le calice : — Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte Vigne de David ton serviteur, que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur ; gloire à toi dans les siècles !

« Puis pour le pain rompu : — Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur ; gloire à toi dans les siècles !

« Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les collines a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume, car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles !... »

« Souviens-toi, Seigneur, de délivrer ton Eglise de tout mal, et de la rendre parfaite dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Eglise sanctifiée, dans ton Royaume que tu lui as préparé, car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles ! Que vienne la grâce et que passe ce monde ! ¹ »

Pensant au Corps ecclésial, saint Augustin à son tour écrira que « le Seigneur Jésus a signifié son corps et son sang par des éléments unifiant en eux le multiple, l'un fait d'innombrables grains, l'autre d'innombrables raisins ² ». Et c'était déjà du Corps ecclésial — effet sans doute du corps sacramentel — que le même docteur avait dit, un peu avant : « O sacrement de piété, ô signe d'unité, ô lien de charité. » ³

d) L'Eucharistie donne la vie éternelle et efface le péché

1. Le Sauveur précise que la vie donnée par la communion eucharistique est la vie éternelle. Elle commence ici-bas dans la grâce, s'épanouira dans la gloire, et aura puissance de transfigurer les corps : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour » (Jean, VI, 54). Elle prépare le Royaume eschatologique.

2. Il est clair, en outre, qu'en enflammant la charité de l'âme, la communion sacramentelle détruit par surcroît du même coup les fautes vénielles, voire, s'il s'en trouvait dont on n'eût pas conscience, les fautes mortelles ⁴.

¹ *Didachè*, chap. IX, nos 1-4 ; chap. X, nos 5 et 6.

² Saint AUGUSTIN, *In Joan. Evangel.*, traité XXVI, no 17.

³ *Ibid.*, no 13.

⁴ S. THOMAS, III, qu. 79, a. 3 et 4. — Il faudra constamment déjouer les équivoques luthériennes. S'approcher de la communion avec la confiance de ne pas communier indignement si l'on est confessé, préparé par la prière, exempt de la conscience d'un péché mortel... peut s'entendre de deux manières : Cette confiance nous préserve d'une communion sacrilège, et ce sens est catholique. Cette confiance, et non pas les sacrements,

e) Les raisons de l'institution de l'Eucharistie
selon le concile de Trente

On voit par ce qui précède sous quels titres généraux saint Thomas range dans la *Somme* les principales données scripturaires et patristiques concernant les effets de la communion sacramentelle.

Le concile de Trente a touché aux mêmes points en exposant les raisons de l'institution de ce sacrement : « Au moment de quitter ce monde pour aller au Père, le Sauveur a institué ce sacrement, mémorial de ses merveilles, où il a versé toutes les richesses de son amour pour les hommes ; il nous a donné le précepte de le recevoir, afin d'honorer sa mémoire et d'annoncer sa mort, jusqu'à ce qu'il revienne pour juger le monde.

« Il a voulu que nous recevions ce sacrement comme *l'aliment spirituel* qui entretient et fortifie nos âmes, les faisant vivre de la vie même de celui qui a dit : Qui me mange vivra par moi¹ ; et comme *l'antidote* qui nous délivre de nos fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels.

« Il a voulu en outre qu'il soit pour nous *un gage de la gloire future* et de la félicité éternelle ; et *le symbole de ce Corps unique* dont il est lui-même la Tête, et auquel il désire que nous soyons attachés comme membres, par les liens très étroits de la foi, de l'espérance, de la charité, afin que nous ayons tous même sentiment et qu'il n'y ait point parmi nous de divisions. »²

f) Les trois oraisons du Missel avant la communion

Les effets de la communion eucharistique peuvent se lire dans tant d'admirables prières, hymnes de saint Thomas d'Aquin, *Adoro te, Anima Christi*, etc., composées au cours des siècles par la piété chrétienne pour aider à s'y préparer ou à en rendre grâce. Transcrivons ici seulement les trois oraisons du Missel qui précèdent la communion :

« Seigneur Jésus-Christ qui avez dit à vos apôtres : — *Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix*, ne regardez pas mes péchés mais la foi de votre Eglise, et daignez selon votre volonté la pacifier et la rassembler.

« Seigneur Jésus-Christ qui, par la volonté du Père et avec la coopération de l'Esprit saint, avez par votre mort vivifié le monde ; délivrez-moi par votre corps et votre sang très sacrés et très saints de toutes mes iniquités et de tous maux : faites que j'adhère toujours à vos commandements et ne permettez pas que je sois jamais séparé de vous.

« Que la rencontre avec votre corps, Seigneur Jésus-Christ, que j'ose recevoir malgré mon indignité, n'entraîne pour moi ni jugement ni condamnation ; mais par votre miséricorde, qu'elle me serve de sauvegarde et de remède pour l'âme et pour le corps. »

est elle-même justificatrice, et ce sens est luthérien, mais contraire au mot de l'apôtre, I Cor., IV, 4 : « Ma conscience ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant. » CAJETAN, *Responsio super quinque Martini Lutheri articulos*, article 3, Rome, 6 juin 1521.

¹ Jean, VI, 57.

² Session XIII, chap. 2 ; Denz., n° 875.

g) « Postcommunion »

Mais qui dira les délicatesses infinies de ce dialogue entre l'âme et son Dieu ? C'est un monde de silences que seule la poésie peut évoquer.

« On se sent la toute petite chose que l'on est
 Que l'on se savait être
 Maintenant on le sait dans l'esprit
 Et dans l'âme et dans le corps
 On voit ce vide avec une joie simple
 Il y a une lumière dans ce vide
 Elle vient d'ailleurs
 Elle ne désigne rien que ce vide
 Et cet ailleurs
 On est sans défense mais aussi sans crainte
 C'est le repos de ce qui est sans défense
 Et qui ne veut plus rien défendre en soi
 Pas même sa vie — peut-être
 Tout le trésor des souffrances passées
 Toujours présentes
 Repose en paix et dit un chant d'appel
 A la miséricorde
 Ma misère est avec moi comme une chose
 Dont un miracle aurait soustrait le poids » ¹.

7. La communion sous une ou deux espèces

a) La communion sous une seule espèce ne se justifie que dans la perspective de la présence réelle

1. On se rappelle les paroles de l'annonce de l'Eucharistie : « *Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour* » (Jean, VI, 54).

Et les paroles de l'institution : « Or pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris du pain et dit une bénédiction, le rompit et l'ayant donné aux disciples dit : — *Prenez. Mangez. Ceci est mon corps. Et ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna en disant : — Buvez en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance...* » (MAT., XXVI, 26-28).

Il faut manger la chair et boire le sang. C'est le précepte formel du Christ.

2. Est-il possible dès lors de justifier l'usage de la communion sous une seule espèce dans le rit latin actuel ?

Notre réponse sera brève.

Non, si l'on nie la présence réelle. Car alors manger le pain et boire le vin, ce n'est pas manger le corps ni boire le sang du Christ, pour s'unir en

¹ Raïssa MARITAIN, *Portes de l'Horizon*. Voir aussi VERLAINE, *Mon Dieu m'a dit...* ; CLAUDEL, *Communion* dans *La Messe là-bas*.

la consommant à la victime même immolée ; c'est accomplir un simple rite figuratif, qui, partagé en deux, perdrait toute signification.

Oui, si l'on croit la présence réelle. Car alors manger le pain et boire la coupe, c'est manger le corps et boire le sang du Christ. Il est maintenant glorieux ; nous savons « que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort ne le domine plus » (Rom., VI, 9), que son corps et son sang ne sont plus séparés, que, où est son corps est aussi son sang, *et que dès lors en le recevant sous les seules espèces soit du pain soit du vin, on le reçoit tout entier*, tel qu'il est dans sa gloire. L'on mange sa chair et l'on boit son sang.

Le XII^e siècle verra s'amorcer en Occident l'abandon de la communion sous les deux espèces. Le facteur qui contribuera d'une manière décisive à répandre le nouvel usage sera, en effet, « l'explicitation du dogme, montrant clairement le Christ présent tout entier sous chaque espèce, *par concomitance* ». ¹

b) Le symbolisme sacramentel est sauvegardé dans la communion sous une seule espèce

Le Christ glorieux ne veut venir à nous qu'à travers l'acte de son sacrifice ; c'est pourquoi les espèces du pain et du vin, séparées sur l'autel, nous rappellent respectivement son corps donné pour nous, son sang répandu pour nous. Nous le recevons tout entier sous chacune des espèces, qui sont disjointes, pour figurer sa mort sanglante. Ce symbolisme est essentiel au sacrement. Est-il sauvegardé dans la communion sous une seule espèce ? En d'autres termes, recevoir le Christ sous une seule espèce, *séparée de l'autre*, est-ce détruire ou respecter le symbolisme de la disjonction violente du corps et du sang au moment de la mort ? La réponse est claire ².

Le symbolisme essentiel du sacrement, révélateur de ses effets spirituels est encore, c'est le second point, celui du réconfort, de la réfection, de la communication de la vie. Ce symbolisme est sauvegardé lui aussi sous la seule espèce du pain : « Voici le *pain* descendu du ciel ; il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères : eux sont morts ; qui mangera *ce pain* vivra éternellement » (Jean, VI, 58) ³.

Le troisième symbolisme, celui de la multiplicité des fidèles rassemblés dans l'unité de l'Eglise, est manifesté à son tour soit par le pain unissant dans la cuisson la multitude des grains de blé, soit par le vin unissant dans la fermentation la multitude des grains de raisin.

¹ J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia...*, t. III, p. 318.

² C'est plutôt le rite du pain trempé, de l'*intinctio*, qui semblerait atténuer le mystère de la disjonction des espèces.

³ S. THOMAS dira que la nourriture et le breuvage étant ordonnés à une réfection unique, le sacrement de l'Eucharistie est *matériellement multiple* (pain et vin) mais *formellement et finalement un* (réfection spirituelle), III, qu. 73, a. 2.

c) Dès lors la question relève non du droit divin,
mais du droit ecclésiastique

Dès lors, la communion sous une ou deux espèces n'est pas une question de droit divin, de validité ou d'invalidité, mais une question de droit ecclésiastique, de licéité ou d'illicéité. En droit divin trois usages sont possibles. L'Eglise pour des raisons graves pourra faire prévaloir l'un d'entre eux.

d) Les diverses disciplines de l'Eglise

Quelle a été sa conduite au cours des siècles ? ¹

1. La communion sous les *deux espèces* prévaut presque universellement en Orient et en Occident, depuis les temps apostoliques jusqu'au XII^e siècle.

Parallèlement à cette coutume, on rencontre l'usage de la communion sous une seule espèce, surtout en dehors des églises. La communion sous l'*espèce du pain* est assez fréquemment autorisée dans les maisons privées pendant les premiers siècles. C'est le pain eucharistique qu'on porte aux absents, que gardent les anachorètes, qu'on donne aux malades ; on le distribue même dans les églises, comme l'attestent bien des textes recueillis en Orient et en Occident ; c'est lui seul qu'on recevait aux messes des présanctifiés célébrées en carême tous les jours de jeûne.

Pendant la même période, la communion était donnée aux petits enfants sous l'*espèce du vin*, la seule qui fût possible pour eux ².

2. C'est au XIII^e siècle que prévaut en Occident l'usage de la communion sous une seule espèce, tant pour les laïques que pour les prêtres qui ne célèbrent pas.

Saint Thomas note qu'en certaines régions, vu la multitude croissante des fidèles où se trouvent des vieillards et des enfants, on ne donne plus la communion sous les espèces du vin, par crainte de voir se répandre le précieux sang ³.

¹ Sur ce point, cf. E. DUBLANCHY, Dictionnaire de Théologie Catholique, article *Communion* (sous les deux espèces), col. 554-566.

² *Que penser de la nécessité de la communion eucharistique pour le salut des tout petits enfants ?* — Ce qu'on dit de la nécessité de recevoir le Baptême en fait ou en désir vaut aussi, suivant les données de la grande théologie, de l'Eucharistie, d'où le mot du Sauveur : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ni ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jean, VI, 53). Mais, toujours selon les données de la grande théologie, tandis que le désir du Baptême est impossible aux petits enfants, le désir de l'Eucharistie est précontentu et préinscrit dans la grâce baptismale qu'ils reçoivent, comme l'épi est précontentu dans le grain, et la grâce de la consommation dans la grâce de l'incarnation. Cf. S. THOMAS, III, qu. 73, a. 3. Le concile de Trente pourra donc définir qu'il n'est pas nécessaire de donner en fait la communion aux petits enfants. Session XXI, chap. 4 et can. 4 ; Denz., nos 933 et 937.

³ S. THOMAS, III, qu. 80, a. 12. — Le nouvel usage est sans aucun doute plus favorable à la communion fréquente.

e) Les décisions du concile de Constance
et du concile de Trente

Le concile de Constance, XIII^e session, 15 juin 1415, défend la légitimité de cet usage contre une réaction suscitée par des partisans du calice, surnommés de ce fait calixtins ¹.

Le concile de Trente, XXI^e session, 16 juillet 1562, définit trois points : 1^o Il n'existe pas d'obligation de droit divin pour les laïques et les clercs qui ne célèbrent pas, de communier sous les deux espèces ; 2^o L'Eglise a le pouvoir, la substance des sacrements étant sauve, de déterminer à chaque époque la meilleure manière de les dispenser ; 3^o La communion sous une seule espèce nous donne le Christ tout entier et le vrai sacrement ².

f) Un texte de L. Duchesne

Dans sa réponse à l'*Encyclique du patriarche Anthime* du 29 septembre 1895, L. Duchesne écrit : « Le dernier grief liturgique a rapport à l'*usage du calice*. Il est sûr qu'en supprimant la communion sous l'espèce du vin ou plutôt en la réservant à peu près aux seuls prêtres, l'Eglise romaine a rompu avec un usage antérieur. Elle ne l'a pas fait sans regret ni sans soulever d'opposition ; mais elle a cru devoir passer outre, pour de graves raisons dans le détail desquelles je n'ai pas à entrer ici.

« L'encyclique patriarcale lui reproche d'avoir violé en ceci un précepte divin, formellement énoncé dans l'Evangile. Cela serait bien extraordinaire, car l'Eglise romaine, pas plus que l'Eglise grecque, ne se reconnaît le droit de toucher aux choses de droit divin.

« Considérons ceci de plus près. Le texte évangélique invoqué par sa Béatitude est tiré du récit de la Cène dans saint Matthieu. Le Sauveur, présentant le calice à ses *apôtres*, leur dit : — Buvez-en tous. De cette invitation adressée à tous les *convives* de la dernière Cène, on fait un précepte inculqué à tous les *chrétiens* de tous les siècles. C'est une exégèse excessive. Elle est réfutée non seulement par le texte auquel on l'applique, mais par le passage parallèle de saint Marc : — Il prit le calice, rendit grâces, et le leur donna ; il y burent tous. Qui, ils ? Evidemment, les apôtres.

« Il n'y a aucun précepte du Seigneur. Du reste, ne sait-on pas que la communion sous la seule espèce du pain remonte, il est vrai comme exception, jusqu'aux temps les plus lointains. L'Eucharistie que les chrétiens conservaient chez eux en temps de persécution, celle que l'on donnait

¹ Denz., n° 626. — « La communion au calice était à peu près oubliée lorsque des mouvements d'opposition prétendirent la faire revivre et en firent le symbole de leurs revendications. D'abord refusée, elle fut concédée en 1433 pour la Bohême, en 1564, après le concile de Trente, pour l'Allemagne, à certaines conditions déterminées ; mais à la suite d'expériences malheureuses, la concession fut révoquée pour la Bavière en 1571, pour l'Autriche en 1584, pour la Bohême et universellement en 1621. » J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*..., t. III, p. 319.

² Session XXI, chap. 1, 2, 3, can. 1, 2, 3 ; Denz., nos 930-932, 934-936.

ordinairement aux malades, celle même qui servait aux communions privées quand elles se faisaient à l'église, était l'Eucharistie sous l'espèce du pain, et celle-là seule. La liturgie des présanctifiés, commune aux rits latins et grecs, mais plus fréquente dans ces derniers, exclut la consécration du vin. Ici, comme pour le Baptême ¹, l'Eglise latine, s'inspirant des circonstances, a fait passer la forme exceptionnelle à l'état de forme ordinaire. Elle n'a point excédé son droit. » ²

8. La sainte réserve

Les hosties consacrées non distribuées aux assistants seront conservées dans les églises comme une « sainte réserve » ³.

On ira les chercher pour les porter aux malades et aux infirmes, et pour les donner, à toute heure du jour ou de la nuit, en viatique aux mourants, afin de les conforter dans leur passage du temps à l'éternité ⁴.

Les fidèles viendront visiter cette mystérieuse présence réelle, qui transforme nos églises, et sans laquelle il semble que la vie ne serait plus supportable.

On la portera en procession dans les régions de foi, en souvenir du temps où le même Sauveur, en son état passible, parcourait les chemins de Palestine. On lui demandera de bénir les foules.

A ceux qui cherchent ce qu'une exposition ou une bénédiction du Saint Sacrement peuvent ajouter à sa présence cachée dans le tabernacle, on répondra que ces solennités et ces cérémonies sont des sacramentaux par lesquels l'Eglise, qui est l'Epouse, enveloppant dans sa prière celle de ses enfants, espère ouvrir leur cœur à plus de dévotion et de ferveur.

Au cours du temps, note l'Encyclique *Mediator Dei*, sont apparues des manifestations nouvelles du culte eucharistique « comme par exemple les visites quotidiennes de dévotion au Saint Sacrement, les bénédictions du Saint Sacrement, les processions solennelles dans les villes et les villages, les congrès eucharistiques, les adorations publiques du Saint Sacrement, parfois brèves, parfois prolongées durant quarante heures, ou même continuées toute l'année dans diverses églises à tour de rôle » ⁵.

¹ Jadis donné par immersion, puis par infusion.

² *Eglises séparées*, Paris, 1896, pp. 102-103.

³ Le concile de Trente écarte l'erreur qui prétendait que la présence réelle ne dure qu'au moment de la communion et qu'il est vain dès lors de vouloir conserver l'Eucharistie. Session XIII, 11 octobre 1551, chap. 6 et can. 7 ; Denz, n^{os} 879 et 889. La présence réelle dure autant que les espèces du pain et du vin ne sont pas altérées.

⁴ La coutume de porter la communion en viatique est attestée solennellement déjà par le 13^e canon du premier concile de Nicée, en 325. Cf. Denz., n^o 57.

⁵ *Acta Apost. Sedis*, 1947, p. 569.

9. « Les voiles qui couvrent Dieu »

Dans la quatrième lettre à M^{lle} de Roannez ¹, fin d'octobre 1656, Pascal écrit :

« Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi... Cet étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes, est une grande leçon pour nous porter à la solitude loin de la vue des hommes.

« Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre, jusques l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin, quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses apôtres de demeurer avec les hommes jusqu'à son dernier avènement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie. C'est ce sacrement que saint Jean appelle dans l'Apocalypse, II, 17, *une manne cachée* ; et je crois qu'Isaïe le voyait en cet état, lorsqu'il dit en esprit de prophétie, XLV, 15 : *Véritablement tu es un Dieu caché*. C'est là le dernier secret où il peut être... »

Certains « voyant les effets naturels, les attribuent à la nature, sans penser qu'il y en ait un autre auteur ». D'autres, « voyant un homme parfait en Jésus-Christ, n'ont pas pensé à y chercher une autre nature : *Nous n'avons pas pensé que ce fût lui*, dit encore Isaïe, LXIII, 3 ». D'autres enfin « voyant les apparences parfaites du pain dans l'Eucharistie, ne pensent pas à y chercher une autre substance ».

« Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. »

Après trois cents ans, Pascal faisait ainsi écho à une strophe de l'*Adoro te* :

In cruce latebat
Sola Deitas
At hic latet simul
Et humanitas
Ambo tamen credens
Atque confitens
Peto quod petivit
Latro poenitens ²

¹ Edit. Br., p. 214.

² *Sur la Croix se cachait — sa Dété seule — Ici se cache encore — son humanité — Mais croyant l'une et l'autre — et les confessant — J'attends ce qu'attendait — le larron contrit. Sur La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te, voir Dom A. WILMART, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin, Paris, 1932, pp. 361-414. De la même époque serait la prière Anima Christi, Ibid., p., 367, note 6.*

10. *L'Eglise se resserre instinctivement
autour de la présence réelle*

Il est certain que l'Eglise, à mesure qu'elle avance dans le temps, éprouve le besoin de se rassembler davantage autour de la présence eucharistique. Elle sent croître autour d'elle les puissances de l'Antéchrist ; mais en même temps la charité qui vit en elle lui fait découvrir toujours plus nettement la secrète dispensation du Christ qui, l'ayant fondée par sa présence corporelle, veut l'accompagner de sa même présence corporelle tout au long de son pèlerinage terrestre. Il serait facile de multiplier les signes de cette conscience initiale de l'Eglise et de sa progression dans le temps. Nous en avons donné plusieurs dans ce chapitre. En voici encore, au hasard, quelques-uns.

a) Deux inscriptions du II^e siècle

1. Dès le principe, l'Eglise sait profondément, mystérieusement, que le foyer de son unité réside dans le sacrement où le Christ, maintenant glorieux, l'attire à lui à travers le mystère de sa Croix rédemptrice.

Qu'on se rappelle l'enseignement de saint Paul : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul Pain, nous sommes, nous tous, un seul Corps, car tous nous participons au Pain unique » (I Cor., x, 16-17).

2. L'inscription d'Abercius, découverte en 1883 à Hiéropolis, et qu'il faut dater de la fin du II^e siècle, montre l'Eglise unie par le sceau du Baptême et le banquet de l'Eucharistie. Abercius, évêque d'Hiéropolis en Phrygie, songe, à l'âge de 72 ans, à rédiger son épitaphe, sous le voile d'un symbolisme dont l'archéologie chrétienne nous donnera la clef. Il a voyagé jusqu'à Rome et jusqu'à l'Euphrate. Partout des frères l'ont reçu ; la foi lui a donné à manger, avec le pain et un vin délicieux, un Poisson pêché par une Vierge pure (Marie ? l'Eglise ? toutes deux ?) :

« Mon nom est Aberkios ; je suis disciple d'un Pasteur pur, qui paît ses troupeaux de brebis par monts et plaines ; il a yeux très grands et qui voient tout. C'est lui qui m'enseigne les Ecritures fidèles ; il m'envoya à Rome, contempler un Royaume et voir une Reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or. Je vis là un Peuple qui porte un Sceau brillant. J'ai vu aussi la plaine de Syrie, et toutes les villes, et Nisibe, par delà l'Euphrate. Partout j'ai trouvé des frères. J'avais Paul pour (compagnon ?) . . . Et la foi partout me conduisait. *Partout elle m'a servi en nourriture un Poisson de source très grand, pur, pêché par une Vierge sainte : elle le donnait sans cesse à manger aux amis ; elle possède un vin délicieux, elle le donne avec du pain.* Moi Aberkios, j'ai ordonné d'écrire ces choses-ci, à

l'âge de soixante-douze ans exactement. Que tout ami qui comprend prie pour Aberkios. » Le texte est donné par Pierre Batiffol¹.

3. Le même auteur le rapproche ailleurs de l'inscription funéraire de Pectorius, découverte en 1839 à Autun, de la même époque et dont les six premiers vers forment acrostiche sur le mot *Ichthus* (on sait que le poisson est alors symbole du Christ) :

« O race divine du Poisson céleste, reçois avec un cœur respectueux la vie immortelle parmi les mortels, dans les eaux divines. Ami, refais ton âme aux flots éternels de la Sagesse qui donne les trésors. Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints. Mange à ta faim, tu tiens le Poisson dans tes mains. »²

b) Deux saints médiévaux :

Thomas d'Aquin et Nicolas de Flue

1. De saint Thomas, retenons deux de ses rencontres avec l'Eucharistie, l'une qui mit fin à ses écrits, l'autre à la fin de sa vie.

« Un jour que Frère Thomas célébrait la Messe dans la chapelle de Saint-Nicolas de Naples, il fut bouleversé par une extraordinaire émotion, et après la Messe, il ne voulut plus écrire ni rien dicter. Il suspendit son entreprise au début du Traité de la Pénitence, dans la troisième partie de la *Somme*. Et quand Frère Raynald s'en rendit compte, il demanda : — Père, pourquoi abandonnes-tu une œuvre si grande, commencée pour la louange de Dieu et l'illumination du monde ? Frère Thomas lui répondit : — *Je ne peux plus*. Alors Frère Raynald craignant que le surmenage de l'étude ne l'ait égaré, voulut insister. Mais Frère Thomas répondit : — *Raynald, je ne peux plus, car tout ce que j'ai écrit me paraît de la paille*. Et ayant répété un peu après ces derniers mots, il ajouta : ... *au prix de ce qui m'a été montré et révélé.* »³

Ayant quitté Naples pour se rendre au concile de Lyon, il fut surpris par la maladie, et comprenant que son heure était venue, il se fit conduire chez les cisterciens de Fossa Nova. Au bout de quelques jours « il voulut recevoir le corps de notre Sauveur. Et quand on le lui porta, il s'agenouilla pour le saluer et l'adorer avec les mots d'une longue et admirable adoration et lui rendre gloire. Et avant de recevoir le corps, il dit : — *Je Te reçois, prix de la rédemption de mon âme ; je Te reçois viatique de ma pérégrination, pour l'amour de qui j'ai étudié, veillé, travaillé, prêché, enseigné. Je n'ai jamais rien dit contre Toi, ou si je l'ai fait c'est l'ignorant ; et je ne suis pas obstiné dans mon sens, mais si j'ai mal dit quelque chose, je laisse tout à la correction de l'Eglise romaine.* »⁴

¹ Dict. Théol. Cath., article *Abercius*, col. 57.

² *L'Eucharistie...*, p. 183. On posait alors le pain consacré dans la main droite du communiant ouverte sur sa main gauche.

³ Déposition de Barthélemy de Capoue.

⁴ *Ibid.*

2. Deux siècles plus tard, quand saint Nicolas de Flue, qui ne savait pas lire, se sert de l'humble figure de la roue pour expliquer au pèlerin de Nuremberg, venu le visiter dans sa solitude du Ranft, le mystère de la Trinité et de l'univers, il résume toute l'activité de Dieu au dehors, toute l'œuvre divine, en trois merveilles : la merveille de la brièveté de la vie, qui fut pourtant très amère à Jésus quand Judas le trahit en le baisant ; la merveille du petit Enfant et de la Vierge ; la merveille de la petite hostie que le prêtre élève au-dessus de l'autel.

Il logeait sous un appentis de bois accolé à la chapelle. La cellule supérieure, où il se tenait habituellement, est de plafond bas. Deux petites fenêtres ouvrent sur le paysage, l'une sur le sentier, l'autre sur la rivière. Une troisième petite fenêtre intérieure donne sur l'autel de la chapelle, où son ami le curé de Kerns venait quelquefois dire la Messe, et où il pouvait contempler la petite hostie qui explique tous les pourquoi de la création du monde.¹

C'est au temps de saint Nicolas de Flue que vécut, dans un monastère de Flandre, un autre contemplatif, Thomas a Kempis (1399-1471), l'auteur du *De imitatione Christi*, dont le quatrième livre est un pur dialogue d'amour avec le Christ sacramenté.

c) Les temps modernes :

Thérèse d'Avila et Charles de Foucauld

1. Il est émouvant de songer à la manière dont sainte Thérèse couvre l'Espagne de ses Fondations. Il fallait d'abord, cela va de soi, obtenir les autorisations épiscopales. Mais ce n'était là qu'un début. Des difficultés innombrables et en apparence insurmontables surgissaient de toutes parts, dès qu'on apprenait qu'un nouveau couvent cherchait à s'introduire dans l'une de ces petites cités où les moyens de vivre étaient déjà restreints. Il fallait agir par surprise. La sainte arrivait sans qu'on l'attendît, accompagnée de quelques moniales et d'un prêtre, le plus souvent son fidèle Julien d'Avila. Pendant toute la nuit on travaillait en hâte à préparer, avec des tentures, dans le lieu souvent misérable désigné pour la fondation, quelque chose qui ressemblât à une chapelle. Au premier matin on ouvrait la porte, on agitait une sonnette, on célébrait la sainte Messe, on communiait, on installait le Saint Sacrement. Après quoi le couvent était fondé, car c'était la coutume reçue qu'on ne pouvait expulser une communauté une fois la Messe dite et le Saint Sacrement à demeure. En sorte que chacun des petits Carmels de la Réforme que la sainte suscite partout — à Tolède, Salamanque, Albe de Tormez, Ségovie, Burgos... — pour raviver la flamme spirituelle qui brûle toujours secrètement au cœur de l'Eglise, chacun de ces « jardins fermés » de la grande Eglise, commence comme a commencé la grande Eglise elle-même, par la répétition du rite

¹ Cf. notre *Saint Nicolas de Flue*, 2^e édition, pp. 40 et 64.

non sanglant de la Cène véhiculant les rayons de la Croix sanglante jusqu'au cœur d'un monde en détresse.

2. Dans sa cabane de planches à Nazareth, Charles de Foucauld rêve d'acheter le Mont des Béatitudes pour « entretenir au sommet un tabernacle où serait perpétuellement exposé le Très Saint Sacrement », et, devenu prêtre, « d'être lui-même le pauvre chapelain de ce pauvre sanctuaire ». La foi en la parole de Dieu et de son Eglise, continue-t-il, « se pratique également partout, mais là, au Mont des Béatitudes, dans le dénuement et l'isolement... je pourrai infiniment plus pour le prochain par la seule offrande du Saint Sacrifice... par l'établissement d'un tabernacle qui, par la seule présence du Saint Sacrement, sanctifiera invisiblement les environs, comme notre Seigneur, dans le sein de sa Mère, sanctifia la maison de Jean Baptiste... »¹

Plus tard, seul au Hoggar, alors pourtant qu'il n'ose célébrer quand il manque de servent, il écrit : « Je suis heureux, heureux d'être aux pieds du Saint Sacrement à toute heure, heureux de la grande solitude de ce lieu, heureux d'être et de faire — sauf mes péchés et mes misères — ce que veut Jésus ; heureux surtout du bonheur infini de Dieu... Prière et pénitence ! Plus je vais, plus je vois là le moyen principal d'action sur ces pauvres âmes. Que fais-je au milieu d'elles ? Le grand bien que je fais est que ma présence procure celle du Saint Sacrement... Oui, il y a au moins une âme, entre Tombouctou et El Goléa qui adore et prie Jésus... »²

« Le séjour au Hoggar serait d'une douceur extrême, grâce à la solitude, surtout maintenant que j'ai des livres — sans le manque de Messe. J'ai toujours le Saint Sacrement, bien entendu ; je renouvelle les saintes espèces lorsqu'il passe un chrétien et que je puis dire la Messe. Je ne me suis jamais cru en droit de me communier moi-même en dehors de la Messe. Si en cela je me trompe, hâtez-vous de me l'écrire, cela changerait infiniment ma situation, car c'est ici de l'Infini qu'il s'agit. »³

Le maréchal Lyautey avait assisté, à Beni-Abbès, à une Messe du Père : « Sa chapelle, un misérable couloir à colonnes, couvert en roseaux. Pour autel, une planche. Pour décoration, un panneau de calicot avec une image du Christ, des flambeaux en fer-blanc. Nous avions les pieds dans le sable. Eh bien, je n'ai jamais vu dire la Messe comme la disait le Père de Foucauld. Je me croyais dans la Thébàide. C'est une des plus grandes impressions de ma vie. »⁴

¹ René BAZIN, *Charles de Foucauld*, pp. 174-175.

² René BAZIN, *Charles de Foucauld*, pp. 350.

³ *Ibid.*, p. 352.

⁴ *Ibid.*, p. 305.

d) Conclusion : la Croix et la gloire

Nous avons dit que l'Eglise en avançant dans le temps prend une conscience toujours plus explicite et émerveillée de la mystérieuse dispensation suivant laquelle Celui qui l'a fondée par sa présence corporelle veut l'accompagner au long de son pèlerinage terrestre de cette même présence corporelle, maintenant glorieuse, mais cachée et accessible sous les seuls signes de sa Passion.

« Il me semble que Jésus-Christ ne laisse toucher que ses plaies après sa résurrection : *Noli me tangere.* » Pascal ajoute : « Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances. »¹ Oui, mais en tant qu'elles s'ouvrent sur la splendeur immédiate de sa résurrection. « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (I Cor., II, 2), dit l'apôtre ; mais dans la même Epître il annonce : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et vaine aussi votre foi » (xv, 13). Et il ne nous est possible de nous unir ainsi à ses souffrances et à sa résurrection qu'en ayant commencé de nous unir à ses joies : « Voici que je vous annonce une grande joie qui sera celle de tout le peuple : Aujourd'hui, dans la cité de David, un Sauveur nous est né, qui est le Christ Seigneur » (Luc, II, 10-11). C'est à toute la trajectoire de sa vie commencée à l'Annonciation, immolée sur la Croix, ressuscitée pour toujours — à ses joies, à ses souffrances, à sa gloire — que le Christ sacramenté ne cesse d'unir son Eglise.

Nulle part mieux qu'en contemplant le Christ glorieux sous le symbole de sa Passion tel que l'abritent les tabernacles, l'Eglise ne saisit plus intensément que le mystère de la Croix sanglante est fait pour s'ouvrir sur le mystère de la gloire. Parfois même la Croix semblera s'effacer momentanément devant la gloire et se résorber en elle. Alors, telle sainte Catherine de Sienne devant le crucifix de Pise, l'Eglise croira voir les rayons de sang partis des plaies du Christ se changer, au moment de l'atteindre, en rayons de gloire.

C'est le mystère qu'elle essaie de chanter dans la liturgie de Pâques, de l'Ascension, de la Toussaint, la sainte nostalgie du ciel dont elle communique les prémices à ses plus pauvres enfants.

CHARLES JOURNET

¹ *Pensées*, Edit. Br., n° 554.

Une source de K. Marx et Fr. Engels

DE LA MISÈRE DES CLASSES LABORIEUSES EN ANGLETERRE ET EN FRANCE,
D'EUGÈNE BURET.

Ch. Andler, dont le commentaire au *Manifeste Communiste* n'a pas, après un demi-siècle, perdu son intérêt, malgré ses lacunes certaines¹, insiste fortement sur la dette de Marx et Engels envers des penseurs socialistes, économistes ou sociologues, qui les ont précédés ou dont ils furent contemporains. A côté de Pecqueur, de List, et d'autres, il signale, à plusieurs reprises, un disciple de Sismondi, Antoine-Eugène Buret (1810-1842), auteur d'un ouvrage, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 2 vol., Paris, 1840. Le livre d'Engels, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, écrit en 1844-5, paru en juin 1845, nous dit Andler, est une reprise, une refonte, une mise au point du premier. Engels doit à Buret sa méthode ; certaines formules des deux auteurs coïncident. Un des premiers biographes socialistes de Marx, Fr. Mehring, soucieux d'attribuer aux auteurs du *Manifeste* la plus grande originalité, s'en prend à Andler, qui se serait fourvoyé, imaginant des lectures et des influences inexistantes. Le grand historien du mouvement ouvrier, Ed. Dolléans, fait sienne l'intuition d'Andler : Engels et Marx, dit-il, ont bien pu lire Buret et Pecqueur, sans les citer².

Il est exact qu'Engels ne fait pas mention de Buret. Mais nous trouvons des citations de cet auteur dans le *Manuscrit Economico-Philosophique* de Marx, qui est de 1844, qu'Andler et Mehring ont ignoré, mais où Ed. Dolléans aurait pu vérifier le bien-fondé de son intuition, puisque ce texte fut publié en 1932.

On sait que c'est en 1844 que paraît, dans les *Deutsch-Französische Jahr-*

¹ Ch. ANDLER, *Le Manifeste Communiste*, trad., Introd. historique et commentaire, *Bibliothèque socialiste*, Paris 1901, 2 vol.

² Ed. DOLLÉANS, *Histoire du Mouvement Ouvrier*, I, 1830-1871, 4^e éd., Paris 1948, p. 217.

bücher, l'étude d'Engels sur l'économie politique, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, qui produisit sur Marx un choc décisif. Dès lors, Marx se plonge dans l'étude de la pensée économique. Les *Manuscripts* de 1844 nous renseignent sur ses lectures. Il a noué amitié avec Engels, et il est probable que ce dernier l'aura orienté dans ses recherches. Le premier manuscrit cite Buret à plusieurs reprises ; nous relevons un passage sur la misère en Irlande, un autre sur la critique du *travail-marchandise* ; il trouve aussi chez Buret l'image, fréquente dès alors, de la concurrence comme une guerre. Enfin Marx recopie une note où il est question de Ricardo et de Sismondi ; il semble, en effet, qu'il n'a pas encore lu Ricardo et Malthus à ce moment. Il est significatif, en tout cas, que, quand il fait mention des lois de la population, ce ne sont pas Malthus ou Ricardo, mais A. Smith que Marx cite dans le *Manuscrit*. Or, il est remarquable que les citations sont tirées de l'*Introduction* de l'ouvrage, qui en est la partie philosophique : Buret essaye de déterminer quelle est la vraie nature de l'économie politique. C'est précisément l'objet que se propose Marx dans le *Manuscrit* : à l'économie classique, science inhumaine, il faut substituer une science « humaine ». Ed. Dolléans nous semble avoir vu juste, quand il affirme que la doctrine du *Manifeste* est bien plutôt une synthèse et une résultante de divers courants de pensée antérieurs qu'une innovation originale et un point de départ ¹. L'étude des emprunts de Marx à Buret vérifie sur un cas cette assertion.

Nous nous limiterons ici à l'examen de l'*Introduction*. Quand au corps de l'ouvrage, il serait intéressant de le confronter avec le livre d'Engels. Mais là n'est pas notre propos ².

¹ *Loc. cit.*

² L'ouvrage de Hilde RIGAUDIAS-WEISS, *Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris, 1936, XI-262 pages, traite tout au long de l'enquête de Buret, qu'elle compare avantageusement à celle de Villermé. On trouvera là nombre de renseignements, mais les jugements de l'auteur sont sommaires. Le chap. V, pp. 134-157, traite des *répercussions de l'œuvre de Buret sur les théories de Marx et Engels*. Engels n'aurait pas connu Buret lors de la composition de son ouvrage, fait uniquement d'après des sources anglaises. Il y aurait eu division du travail : Marx se serait réservé les livres français. Engels aurait eu connaissance du livre de Buret lors de la visite qu'il rendit à Marx à Bruxelles, au printemps 1845, date à laquelle il corrige les épreuves de son ouvrage. L'identité des sources utilisées suffirait à rendre compte des ressemblances entre Buret et Engels. Il faut mentionner surtout l'écrit du médecin anglais, J.-Ph. KAY, *The moral and physical condition of the working classes, employed in the cotton manufacture in Manchester*, 2nd ed. 1832. Cette thèse repose sur un argument qui n'est pas totalement décisif : aucun livre français n'est mentionné dans les cahiers de notes et les travaux préparatoires à la rédaction du livre d'Engels.

On lira encore sur Eugène Buret, l'ouvrage de M. Joseph AYNARD, *Justice ou charité? Le drame social et ses témoins de 1825 à 1845*, Paris, Plon, 1945, p. 183, et notamment pp. 135-164.

Il vaudrait la peine de comparer ainsi les premiers écrits de Marx avec ceux d'autres penseurs contemporains, pour fixer équitablement son apport propre. Malheureusement, la tâche est généralement abandonnée aux hagiographes officiels ¹.

L'Introduction offre un intérêt épistémologique. E. Buret y discute la définition classique de l'Economie politique présentée comme la « science de la richesse ».

« Bien avant que cette nouvelle science eût été constituée par Adam Smith, les hommes d'Etat et les publicistes considéraient la richesse d'une manière abstraite, du point de vue financier ou mercantile, sans se préoccuper le moins du monde de la condition des individus et des classes qui concouraient à la produire. » Non seulement le XVIII^e siècle généralisera les idées de cette science du commerce et de la finance, mais l'économie *politique* méritera son nom, en ce qu'elle s'occupera des théories « pour les appliquer immédiatement à l'administration et au gouvernement de l'Etat. »

Buret fait l'éloge des Physiocrates, et spécialement de Turgot, venu trop tard pour éviter les secousses révolutionnaires. Malheureusement, on en vint à abdiquer les prétentions proprement politiques, et l'application des réformes, pour se cantonner dans la pure théorie.

« Adam Smith, le Bacon de l'économie politique, a fixé la science sur le terrain exclusif de la théorie des valeurs. » Cependant A. Smith sut voir plus loin que ceux qui lui succéderont : il se préoccupe « des hautes questions de la philosophie sociale », comme celle de l'éducation publique. Ses disciples « matérialisent » la doctrine économique. « Ils en font une science aussi abstraite que celle des nombres, sans plus de rapport que la géométrie avec la politique et le monde. » Ricardo exprime parfaitement cette position. « Ici toute tendance sociale a disparu. Les nations ne sont plus que des ateliers de production ; — l'homme une machine à consommer et à produire, et la vie humaine un capital. Tout se pèse ou se calcule, et les lois économiques régissent fatalement le monde. »

La critique ici adressée à l'économie politique anglaise sera reprise par Marx, qui, dans le premier des *manuscripts economico-philosophiques*, a copié la note qui accompagne ce texte. Cette note comporte une citation de Ricardo :

« Il serait tout à fait indifférent, dit-il (ch. xxvi de la traduction française), pour une personne qui, sur un capital de 20 000 fr., ferait 2 000 fr.

¹ Sur l'époque, on lira le beau livre de Jacques BÉNET, *Le capitalisme libéral et le droit au travail*, Paris-Neuchâtel, 1947, 2 vol.

par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même, pourvu que son revenu net et réel et que ses fermages et profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus ? »

Cette citation est précédée du commentaire : « Pour Ricardo les hommes ne sont rien, les produits sont tout » ; et suivie d'une critique de Sismondi (t. II, p. 331) : « En vérité, il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle, fasse accomplir par des automates tout l'ouvrage de l'Angleterre. »

A la suite de Sismondi, c'est à la notion même d'économie politique, telle qu'on l'entendait alors, que s'en prend Buret : cette notion est viciée en ce qu'elle méconnaît l'homme. Marx fera sien ce point de vue. On peut même dire que les *Manuscrits* et l'ensemble de son œuvre économique veulent être un développement de ce thème.

L'erreur porte sur la nature de l'économie politique. « L'économie politique prend alors à tâche de se séparer complètement de la politique et de la morale ; elle aspire à former une science tout à fait positive comme les mathématiques, et, à ce titre, elle réclame pour ses principes les privilèges de la certitude absolue. »

Mais, en même temps, on rejette toute préoccupation pratique. C'est ce qui permet à J. B. Say de dire que la science économique est complètement inoffensive pour tout espèce de gouvernement ; son rôle ne serait que de *décrire* les choses telles qu'elles se passent. Certes, dans cette perspective, on a pu aboutir à des résultats intéressants, mais il n'est pas possible d'en demeurer là.

Buret constate que l'économie politique « ne s'est occupée que de la partie métaphysique de la science ; elle a fait l'ontologie de la richesse, elle en a négligé la morale ».

Ce langage, il est vrai, n'exprime pas exactement ce qu'il entend : l'ontologie ne s'oppose pas à la morale ; à lire une telle phrase, on pourrait conclure au caractère simplement incomplet de la science politique. Buret entend dire davantage : il y a désaccord entre les principes théoriques et les principes moraux et c'est pourquoi une réforme épistémologique s'impose. Il parlera ainsi d'un désaccord des principes de cette science avec le *sentiment moral* et le *sentiment religieux*. Ce qui importe, c'est l'accent mis sur les exigences morales. Marx reprendra cette revendication, mais son rationalisme ne saurait en appeler à un « sentiment » : il faudra que la nécessité historique elle-même place l'homme au centre des rapports économiques.

Cette nécessité, elle devra surgir des contradictions « dialectiques » de l'histoire : l'harmonie naîtra d'un renversement de l'anarchie capitaliste. Il est intéressant, en parallèle, de relever que Buret tient pour inévitable le divorce qu'il dénonce au nom du sentiment moral. Il célèbre les conquêtes prodigieuses de la guerre industrielle qu'ont menée les nations les plus avancées, Angleterre, Etats-Unis, France. Bientôt, pense-t-il, « l'homme rassasié de jouissances, fatigué d'exercer l'empire, maître, par la vapeur, des distances et du temps, n'aura plus qu'à se reposer de son triomphe dans un ennui majestueux ».

Les limites de l'opulence et de la production sont bientôt atteintes. On ne peut qu'admirer la grandeur de l'œuvre accomplie. Buret entend reconnaître l'aspect positif de la civilisation industrielle. On mettra en parallèle l'éloge des conquêtes capitalistes dans le *Manifeste Communiste*. Mais Buret pense encore, comme nous le verrons plus loin, qu'une marche vers le progrès, obéissant à des lois déterminées, caractérise l'histoire : il fallait peut-être en passer par là, comme par une étape nécessaire.

Quant à la connaissance des lois de la richesse des nations, il n'est pas question de minimiser leur importance ; leur science devrait même être la plus importante de toutes. Mais jusqu'ici, on a eu tort de ne pas lui donner toutes ses dimensions, « en la bornant exclusivement à l'étude abstraite des phénomènes de la richesse ». Cette abstraction était une mutilation.

« Il est beaucoup plus difficile de séparer les diverses branches de la science sociale que celles de la science physique : l'arbre de la connaissance morale ne se mutile pas sans péril. La théorie de la richesse ne peut ni ne doit constituer à elle seule une science, parce que les faits sur lesquels on l'établit sont liés d'une manière indissoluble à des faits de l'ordre moral et politique, qui en déterminent la signification et la valeur... La physiologie de la société comprend bien d'autres phénomènes que ceux de la production et de la distribution des richesses... »

Or, à côté du phénomène de l'accroissement des richesses, on constate, « chez les nations les plus avancées en civilisation et en richesse », un autre phénomène, à peu près négligé jusqu'ici : celui de la misère. Marchant du même pas que la richesse, comme « sa compensation fatale », la misère doit être prise en considération par l'économie politique. Cette seconde partie de la science ne se contente pas de compléter la première, mais elle « l'éprouve, la critique, la vérifie ».

D'ailleurs, un peu partout, on commence à s'inquiéter du phénomène : seule l'économie politique, « la science dite sociale », demeure indifférente :

« elle ne voit dans la misère qu'une malheureuse exception, dont la cause se trouve tout entière dans les misérables eux-mêmes. » On se satisfait, pour explication, du « déplorable sophisme » : « C'est la misère qui fait la misère. »

« Tout le mal vient de ce qu'on a fait d'une science morale une science mathématique et, surtout, de ce qu'on a séparé violemment des choses qui devaient rester unies. Exclusivement préoccupée de la richesse, ne voyant que la richesse, l'économie politique a érigé en lois et en principes permanents les circonstances transitoires qui ont accompagné le prodigieux mouvement de production dont elle était témoin, et qu'elle voulait favoriser en l'expliquant. Du moment où elle a négligé le but légitime de ses travaux, qui est le bien-être du plus grand nombre, pour la production brute de la richesse, elle s'est volontairement exposée à se tromper souvent, car elle s'est privée ainsi de la seule règle sûre qui pouvait lui faire distinguer la vérité de l'erreur. Tout ce qui favorisait la production des richesses au moment de ses observations étant bon à ses yeux, elle a été conduite à voir des lois générales et bienfaisantes dans presque tous les accidents passagers qui ont servi plus ou moins efficacement la création des richesses. Son principe fondamental, le principe du *laisser-faire* et du *laisser-passer* est-il autre chose qu'une illusion de ce genre ? »

La facilité avec laquelle on règle le problème de la misère paraît moins étrange, si l'on se souvient que l'essor de la production a été favorisé par l'abolition ou la diminution des privilèges qui oppressaient « la liberté du travail avec les autres libertés ». De là, on a conclu que « la sécurité des biens et des personnes et la liberté du travail sont les premières conditions de la richesse des individus et des peuples ».

« Mais, parce que l'industrie ne peut naître et se développer qu'à la faveur de la liberté, doit-on conclure que la liberté est tout, et que, pour bien gouverner le monde, il suffit de le laisser aller tout seul ? La liberté de faire entraîne-t-elle nécessairement celle de tout faire, le mal comme le bien ? La liberté exclut-elle l'ordre ? N'a-t-elle pas besoin de surveillance pour les uns, de protection pour les autres, et le premier devoir du pouvoir social institué chez les nations éclairées n'est-il pas d'empêcher que la liberté des uns ne devienne la servitude des autres ? Le *laisser-faire* absolu ne vaut pas mieux en régime industriel qu'en régime politique ; son véritable nom est l'anarchie. Il n'est pas vrai que les intérêts des individus et des classes d'individus s'équilibrent d'eux-mêmes de manière à former une harmonie universelle, qui serait l'intérêt général de la société tout entière ; il faut pour cela qu'une main aussi ferme qu'intel-

ligente tienne la balance. La liberté est un droit, le plus précieux des droits ; mais tous les droits ne sont-ils pas réglés et limités par des devoirs ? Laisser chacun faire ce qu'il a droit de faire, c'est le principe fondamental de la justice sociale, et les fonctions de l'industrie en profitent comme toutes les autres. S'il est principe de richesse et de production, ce n'est qu'indirectement comme la garantie de la sécurité des biens et des personnes, qui est une des premières conditions de la création des richesses. Mais ce n'est pas ainsi que l'a entendu la science que nous examinons. Elle a vu dans le *laisser-faire* un principe direct, un agent immédiat de production, car son axiome fondamental, développé dans mille ouvrages, proclame que tout va pour le mieux quand tout est abandonné à sa propre tendance. »

Où ce processus conduira-t-il, sinon à ressusciter les privilèges qu'on avait abolis ? La liberté des riches et des forts a pour contrepoids la servitude des pauvres et des faibles.

On sait que Marx a, dès cette époque, entrepris la critique de l'idéologie de 89, à laquelle il reproche d'être précisément une idéologie, c'est-à-dire d'offrir une liberté théorique, idéale, non une liberté réelle, vécue. On voit que, de son côté, Buret met en doute le bien-fondé de la législation sociale issue de 89, dans laquelle le *laisser-faire*, où l'on croyait trouver l'expression de la liberté, s'est substitué aux garanties corporatives qui n'avaient pas su s'adapter à une situation économique nouvelle.

La nouvelle industrie s'est approprié la richesse, non selon des plans mûris, mais à la manière des conquérants, « elle a procédé par les vigoureux effets d'une féconde anarchie », « elle s'est jetée avec toutes ses forces sur le terrain de la production, comme dans une mêlée, sans autre souci que de vaincre au plus vite ; elle a prodigué la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possession de la richesse, et non le bonheur des hommes. »

Buret croit vérifier là une loi de maturation des faits de l'histoire. Chez lui aussi l'histoire obéit à une logique. Nous aurions en économie l'équivalent de ce qui s'est passé avant la formation des nations modernes. « L'Europe moderne est sortie des désordres de la conquête, de l'anarchie féodale du moyen âge. » Là aussi le principe de la société naissante était le *laisser-faire*. On en est au « moyen âge de l'industrie ». Là aussi le seul arbitre est la guerre. Cette guerre s'appelle la concurrence. Et c'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche « l'ordre et l'équilibre », et « la concurrence sans limite, principe du *laisser-faire*, principe de guerre, a été érigée en loi permanente de production ».

Il dira plus loin que l'erreur a consisté à faire d'un état transitoire le type définitif du régime de production. Mais cette erreur s'explique. « L'économie politique a devancé l'expérience, et, avant que le temps eût vérifié la théorie, elle a pris pour des principes fixes, des lois immuables, les circonstances transitoires qui ont accompagné les premiers et rapides progrès de la richesse des nations. »

Mais, de plus en plus, on est conscient des conséquences désastreuses du régime. La fortune dispense ses dons en loterie : « Les grands agioteurs de la finance ne sont pas des travailleurs, mais des aventuriers ! »

A. Smith lui-même avait prévu que l'augmentation du bien-être ne serait pas illimitée ; viendrait un moment où la gêne croîtrait. On notera que Marx, dans les *Manuscripts*, se reportera aux prévisions d'A. Smith pour en tirer la conclusion que le régime libéral et l'économie politique, qui en est à ses yeux l'idéologie, se condamnent elles-mêmes.

Toutefois, les certitudes de la science économique ont été ébranlées et « il y a aujourd'hui en économie politique autant de sciences que de savants ». D'ailleurs, la tâche est ardue, il ne faut point sous-estimer les difficultés.

« Les reproches que nous adressons à l'économie politique ne s'appliquent ni à la science, ni à ceux qui la cultivent. Les sciences sociales sont bien autrement difficiles à constituer que les sciences physiques ; toutes reposent également sur l'observation des faits, mais les faits de l'ordre social sont incomparablement plus difficiles à observer que les faits de de l'ordre physique. Ils ne sont point soumis à des lois constantes et périodiques, qui permettent de répéter les observations jusqu'à ce qu'elles soient parfaites. Quand on étudie la société, les faits fuient sous le regard qui les observe, pour ne plus reparaître. On ne peut pas les reproduire à volonté, et on ne les obtient qu'avec la plus grande difficulté, car chaque observateur n'en voit de ses propres yeux qu'une très faible partie, et il lui faut s'en rapporter pour le reste au témoignage d'autrui. »

On a commis une erreur sur les principes mêmes de la science. L'histoire de l'économie politique en donne la preuve par réduction à l'absurde.

« Mais, comme nous l'avons dit déjà, en prenant pour but la richesse, qui n'est qu'un moyen, en oubliant le résultat de toute science sociale, le bonheur ou le bien-être du plus grand nombre, pour l'un des instruments à l'aide duquel on peut les obtenir, elle s'est égarée de plus en plus dans des difficultés sans issues, et a fini par s'arrêter dans des abstractions ingénieuses mais inapplicables, ou qui conduisaient à une pratique mauvaise.

Elle s'est mise, bien à son regret, sans doute, en désaccord avec la véritable politique, avec les principes fondamentaux de notre civilisation, avec la morale ; et nous la verrons bientôt porter le fanatisme du laisser-faire jusqu'à bannir du monde, comme obstacle à l'accroissement des richesses, l'intervention de la charité ! Le système de Malthus est la conséquence forcée mais légitime de la doctrine orthodoxe du laisser-faire, et les économistes les plus distingués de l'Angleterre professent unanimement cette doctrine ; Malthus, qui valait beaucoup mieux que ses idées, et qui s'était fait cruel, presque barbare, par dévouement pour une science imparfaite, a rendu à la science sociale le plus important service : il l'a empêchée de se séparer tout à fait de la politique ; car, au moment où elle allait s'immobiliser dans de stériles subtilités, Malthus l'a engagée dans la question de la population, qui touche nécessairement aux plus hautes questions de la politique et de la morale. En apportant à ces difficultés des solutions tirées de l'économie politique positive, Malthus a fait la critique la plus sévère des principes de cette science, qu'il a forcée d'atteindre toutes ses conséquences. Il en est venu à réprouver les préceptes les plus absolus du christianisme, la vertu même sur laquelle il est fondé. Il ne se contente pas d'attaquer l'intervention du gouvernement dans le régime de l'industrie, et de nier les devoirs qui l'unissent aux populations qu'il régit, il condamne jusqu'aux pieux efforts, et même jusqu'aux espérances de la charité. »

Là encore nous rejoignons Marx, qui entend tirer des énoncés de la science économique l'aveu de leur fausseté. Mais, chez lui, cette argumentation s'insérera dans la trame dialectique. Non seulement il dénonce l'erreur comme erreur, mais encore, en disciple de Hegel, il l'insère comme moment d'une vérité qui devient de par le choc des contradictions dialectiques. Feuerbach, lui aussi, dans *Les Principes de la Philosophie de l'Avenir*, prétendra déduire la nouvelle philosophie des contradictions de l'ancienne philosophie, récapitulée dans l'hégélianisme.

Après donc que la science économique se fût enfermée dans une impasse, note Buret, une réaction se dessine, qui fut celle du « bon sens », revendiquant « les droits de l'humanité et de la raison ». D'ailleurs, à côté de l'économie politique anglaise, on peut signaler les travaux poursuivis notamment en Italie, où « on avait toujours essayé de mettre d'accord le sentiment avec la science ». De Sismondi, écrivain « moitié italien et moitié français », fut « comme le héros » de cette réaction. Son idée inspiratrice est « l'expression du bon sens ».

« La plus forte objection, la seule que l'on ait faite à l'économie poli-

tique anglaise, c'est que le but de la science sociale ne devait pas être seulement d'augmenter indéfiniment la somme de richesse d'une nation, mais le bien-être du plus grand nombre de ses membres ; et que, comme l'a dit M. Droz, l'un des économistes qui ont le mieux écouté les scrupules du sentiment et du bon sens, il fallait au moins s'occuper autant des hommes que des produits, pour la raison que les produits étaient faits pour l'homme et non l'homme pour les produits. »

Voilà donc l'économie replacée sous une régulation morale. Buret ne précise pas ce qu'il faut entendre par le « bien-être du plus grand nombre de ses membres ». Disons que l'économie est fonction du bien commun de la société, et que pour fixer, par un jugement prudentiel, la teneur et la mesure de ce « bien-être » l'homme politique, ou son conseiller économique, doit savoir ce qu'est l'homme et ce qui constitue le bien commun humain. Car il est clair que Marx admettrait la formule de Buret, mais qu'il lui attribuerait un contenu différent de celui que nous y verrions, parce que ses choix seraient dictés par une autre notion de l'homme. Il faut souligner également que si Marx, d'accord avec l'école de Sismondi, s'éloigne de la conception classique de l'économie, calquée sur le type des sciences exactes de la nature, pour adopter une conception qui en fasse une science morale, il revient cependant aux classiques anglais pour autant que, en matérialisme historique, la dialectique nécessaire des forces économiques de l'infrastructure produit *ipso facto* l'homme nouveau. Marx est du côté de Sismondi en ce sens qu'il place l'homme au centre des préoccupations économiques ; il retourne aux classiques pour autant qu'il prétend que la place de choix occupée par l'homme lui est assurée par le jeu des forces matérielles, non par le gouvernement d'une sagesse politique qui crée les institutions et prend les décisions en fonction du bien commun.

Mais il ne s'agit pas simplement d'affirmer les droits de l'humanité ; c'est sur son propre terrain qu'on a combattu la science économique anglaise. « Aux théories plus ou moins absolues on a opposé les faits, et il s'est trouvé malheureusement que les faits donnèrent tort à chaque instant aux calculs de la science. » On a ainsi prouvé, par exemple, que l'accroissement de la production ne signifie pas toujours accroissement des richesses. Ou encore la loi de l'équilibre entre les taux de salaire et la population, exposée par Say, est fautive : la population misérable croît avec la misère.

Buret entend donc que la science économique soit une science humaine, mais une vraie science. Là encore, Marx lui fait écho.

Les objections formulées par Sismondi ne sont pas les seules. Sismondi a été dépassé par « les deux grands critiques de l'époque », Saint-Simon et Fourier. Fourier a bien vu que le *laisser-faire* amènerait une « féodalité nouvelle ».

Quel est le critère qui nous permet de mesurer de la justesse de la science ? Buret répond : « ... le meilleur moyen qu'on ait de juger une science, c'est d'examiner si elle conduit à une pratique, et si la pratique qu'elle conseille est bonne. Maintenant, je le demande à tous ceux qui ont étudié la science que nous examinons, quel est l'homme, quel est le chrétien qui ne reculerait devant l'application entière du système économique prêché dans les livres de l'économie anglaise ? »

Le « praticien logique » de cette école est Malthus. Ses principes sont appliqués en Angleterre, « pays si malade que, pour se tromper lui-même sur son état, il est forcé de recourir aux explications les plus désespérées ». La situation anglaise sera longuement examinée dans le corps de l'ouvrage.

On constate un désaccord entre les principes de la science et leur application. C'est la preuve, ou bien que la science est incomplète et fausse, ou que la société est mal organisée. « Car il n'est pas possible de maintenir longtemps la séparation entre les idées et les faits. » Il faut mettre fin au désaccord.

« Depuis notre grande révolution, il nous reste à faire une immense vérification, une critique générale de la société et de la science qui aspire à la gouverner. C'est aux faits longtemps et bien observés à vérifier la science, puis à la science à critiquer et à réformer les choses sociales. »

L'économie politique doit mériter son nom, et ne pas se borner à « la théorie abstraite de la richesse » ; elle doit aborder les questions de population, de salaires, et de misère, « et les hommes qui travaillent et qui consomment méritent de l'occuper autant que les capitaux et les produits ». Il lui faut étudier « l'influence de la production et de la distribution sur la condition physique et morale de ce grand nombre qui fait les nations. N'est-il pas singulier que l'économie politique, qui parle à chaque instant des nations, ne s'occupe presque jamais des hommes qui composent ces nations ? » Ainsi la question de la misère a plus d'importance que celles du fermage (*rent*) ou de la valeur, dont on a tant débattu.

Pour illustrer ce point de vue, Buret critique la théorie du *salaire*, telle qu'elle est envisagée habituellement. Le salaire y est réduit à une marchandise, une valeur d'échange réglée par le rapport de l'offre et de

la demande. Mais ne considérer que ce « côté positif et matériel » de la question, c'est s'engager à la mal étudier et à fournir une solution fausse.

« Suivant cette théorie, le travail est considéré abstraitement comme une chose, et l'économiste, qui étudie les variations de l'offre et de la demande, oublie que la vie, la santé, la moralité de plusieurs milliers d'hommes sont engagées dans la question. »

« La théorie du travail marchandise est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée ? Car le travail que vous soumettez à la loi des valeurs brutes représente l'existence même et le bonheur d'un homme, d'une famille humaine. »

Si on devait suivre cette théorie, il n'y aurait pas à rechercher à améliorer le sort des travailleurs, « car rien ne peut faire fléchir la force des choses » : le salaire tendra toujours à baisser et il est contraire aux faits de dire avec Say que, la baisse des salaires favorisant la mortalité, un équilibre s'établit par limitation de la population.

Certes ce n'est pas la science économique qui a fait la société industrielle. « Tout son tort a été de regarder comme des phénomènes réguliers et nécessaires des circonstances heureusement transitoires, d'avoir pris la confusion qui précède l'ordre pour la condition permanente de la vie. »

Buret rejette la théorie du salaire-marchandise, justification de la misère. On sait que Marx s'en prendra aussi au salaire, qu'il identifiera au salaire-marchandise. Pour lui, non plus, le travail ne saurait être considéré comme une chose. D'une part, quand il établit sa théorie de la plus-value, il n'échappe pas à une matérialisation du travail, en ce sens que la mesure du travail est quantitative; d'autre part, s'il récuse le salaire, c'est pour supposer que le travail ne saurait être mesuré, parce qu'au fond, il lui apparaît comme créativité pure, praxis originelle, qu'il est l'homme lui-même. Ce n'est pas le lieu ici de montrer comment cette absorption de l'homme par le travailleur est ruineuse pour l'homme et pour le travail humain, ni comment cette théorie est faite des deux pièces mal ajustées du matérialisme et de la philosophie de la praxis.

L'indignation devant l'injustice est, certes, un des moteurs secrets de la pensée de Marx, mais, comme telle, elle ne trouve pas son expression dans le système. Marx n'aurait pas dit avec Buret : « J'aimerais mieux ne rien comprendre aux lois de la société, que d'en acheter l'intelligence au prix d'une doctrine qui condamne toutes mes espérances et qui afflige mon cœur ! » D'ailleurs il a d'autres appuis que les raisons du cœur, à commencer par ces principes et idées auxquelles « la société française tient le plus »,

parmi lesquels est le sens de la noblesse du travail. Il est significatif que l'économie politique ait reconnu dans le travail « le principal agent, presque le seul, de la création des richesses ». Marx retiendra cette constatation de Buret.

Le vice de la théorie du travail-marchandise est de venir contredire à ce sens du travail, qui n'est pas seulement chose vénale, « mais un devoir et un droit. » Mais, même en acceptant les perspectives de l'économie politique elle-même, « si celle-ci veut tenir compte de tous les faits », la théorie apparaît fausse.

En effet, il n'est pas vrai que le travail soit une marchandise. Celui qui vend son travail n'est pas libre de le faire ou non ; le capitaliste, lui, est libre de l'acheter, mais l'ouvrier toujours forcé de le vendre. De plus, la valeur du travail « est complètement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible, ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables marchandises. Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage. » Enfin, le travail « n'est pas toujours demandé, mais il est forcé de s'offrir toujours. »

La théorie du travail-marchandise suppose un contrat fictif entre l'acheteur et le vendeur de travail ; or les conditions légitimes d'un libre marché ne sont pas garanties. En réalité, un régime de tyrannie pèse sur le travailleur. De fait, il faut prendre garde à une distinction :

« Il y a deux choses dans le prix du travail qu'il faut bien se garder de confondre parce qu'elles sont soumises à des lois opposées. Il y a la quantité de travail nécessaire pour créer un produit, et la rémunération des agents humains qui concourent à cette production. Cette première partie, comprise dans les frais ou le prix du travail, tend constamment à diminuer, c'est-à-dire, qu'avec une dépense d'efforts donnée, l'homme obtiendra progressivement un produit supérieur en quantité et en qualité. Le prix du travail, dans ce sens, doit toujours baisser. Mais, dans un bon régime économique, à mesure que le travail baisse de prix, le travailleur devrait s'élever en bien-être, en moralité, et en indépendance. Si toutes les classes de la société participaient, comme cela serait juste, aux progrès économiques, la diminution du prix du travail serait nécessairement suivie d'une amélioration sensible dans la condition du travailleur, puisque, avec la même somme d'efforts, il serait en état de produire davantage. »

Or, l'actuel régime « abaisse à la fois et le prix et la rémunération du

travail », il « perfectionne l'ouvrier et dégrade l'homme. » Il est remarquable que ce sont ces considérations que Marx a transcrites dans son *Premier Manuscrit*, de même qu'il relèvera une page où la concurrence est identifiée à une guerre, et dénoncée comme étant fonction du désordre économique.

E. Buret énonce quel est le but des considérations qu'il propose :

« Nous avons voulu mettre en évidence par les faits, la contradiction qui existe entre le régime économique qui gouverne l'industrie et les principes moraux sur lesquels repose notre civilisation ; notre intention est de démontrer que l'industrie marche fatalement à un but opposé à celui que poursuivent la philosophie et la politique modernes... » Il faut mettre fin à ce désaccord plein de périls, en établissant « sur d'autres principes le régime de la production et du travail. » « Le meilleur moyen, selon nous, d'obtenir cet important résultat, est de compléter l'économie politique par l'étude des phénomènes de la misère, qui sont la critique la plus légitime des phénomènes de la richesse. »

Marx également dénoncera le divorce entre les faits et les principes. Mais, tandis que Buret entend que l'application des principes descende dans les faits, Marx, en raison de sa théorie de l'idéologie, critiquera les faits et les principes. Des principes *séparés* des faits, l'existence, par exemple, d'un ordre juridique ou d'un ordre de l'Etat au-dessus de l'ordre de la société « réelle », lui paraissent refléter l'anarchie elle-même des faits, car ce qui pour lui est intolérable c'est cette *scission* entre principes et faits, qu'on ne supprime pas par un accord, une harmonie, mais par la fusion. Son immanentisme n'admet pas des principes qui éclairent, orientent l'ordre des faits. Il faut que cet ordre des faits porte en soi sa propre lumière, qu'il soit l'harmonie réalisée, *vécue* ; le seul fait acceptable est cette société pourvoyeuse d'un bonheur à ce point saturant qu'elle est à elle-même sa propre norme. On reconnaît là les mythes romantiques de l'unité exclusive de toute « scission » réalisée dans la *Gemeinschaft*. Cette *Gemeinschaft* est pleine de résonnances panthéistes, comme sans doute elle procède de l'ecclésiologie d'un Schleiermacher, qui, suivi de Hegel, voyait dans la *Gemeinschaft* le Saint-Esprit.

Mais revenons à E. Buret. Il prévoit une objection qu'on pourrait lui faire : le système économique « que la science regarde comme l'état normal, et non comme le moyen âge de l'industrie », n'est-il pas trop récent pour qu'on puisse porter sur lui un jugement valable ? Il est, en effet, loin d'avoir développé tous ses effets. Les tares que l'on dénonce ne sont-elles pas de simples inconvénients passagers ?

Mais il faut d'abord dire que, si elles le pouvaient, les nations éviteraient les longues et cruelles expériences, les révolutions, par lesquelles elles entrent en possession de leurs droits. Il est dès lors du plus grand intérêt de savoir si l'édifice industriel qui s'élève depuis 25 ans, est engagé sur une voie droite. Il faut tout mettre en œuvre pour scruter ses principes et ne pas s'abandonner à la fatalité. C'est une responsabilité qui engage devant les générations à venir.

« Si donc nous sommes au moyen âge industriel, il est évident que la guerre permanente des intérêts et des forces industrielles finira par se constituer en un nouveau régime féodal. » C'est ce résultat du *laisser-faire* qu'il faut empêcher en s'attaquant à sa cause. On le voit, l'argument présuppose que les époques historiques obéissent à des rythmes de croissance parallèles.

« L'industrie fournit plus d'un rapprochement avec le régime féodal. L'accumulation des capitaux dans un petit nombre de mains, l'apparition de ces grandes individualités mercantiles qu'on appelle capitalistes, ne correspondent-elles pas naturellement à la constitution régulière de ces familles privilégiées des temps féodaux qui absorbaient à leur profit toute l'indépendance et tous les droits ? L'accumulation des valeurs industrielles dans un petit nombre de mains qui se restreint de jour en jour, n'est pas le résultat d'un privilège, je le sais, mais d'un fait ; et c'est précisément pour cela que je la trouve plus menaçante ; car c'est le fait qui crée la loi et longtemps avant que la féodalité eût écrit ses droits et constaté ses privilèges, ces droits et privilèges existaient tous comme faits, tous avaient été naturellement produits par la société livrée à elle-même pendant le moyen âge. Pour que la loi protégeât exclusivement les droits de la naissance et la propriété territoriale résultant de l'occupation par la force, il fallait que ces droits d'hérédité et de possession existassent en fait. »

Prenons le cas de l'agiotage : les armes légales ne suffisent pas à le réprimer « parce que l'agiotage est protégé par les capitalistes qui tiennent les gouvernements en tutelle, et par la force des choses. »

On ne laisse pas une ville se construire selon les caprices des constructeurs. C'est pourtant la faute que l'on commet en économie, et ceci non par manque de réflexion, mais en vertu d'une théorie qui veut que « les intérêts s'équilibrent tout seuls » et que par conséquent il suffise de les « abandonner à eux-mêmes pour obtenir l'harmonie sociale. »

Mais la courte expérience que nous avons permet déjà de mesurer avantages et inconvénients et de prévoir ce que sera l'avenir. Accroissement

du capital des nations, élévation du niveau de l'aisance matérielle, conquêtes remportées sur la nature, quantité de travail décuplée, voilà les éléments positifs du bilan : « à en juger d'après ce qui a été fait, la raison ne condamne aucune espérance. » Mais il ne faut pas oublier le prix payé pour ces conquêtes. Marx énumérera, à son tour, les éléments négatifs que souligne Buret :

« Comme nous avons essayé de le démontrer plus haut, cet immense accroissement de richesses a plutôt le caractère d'une conquête violente, d'une victoire, que d'une création pacifique. Et l'on sait que les victoires coûtent cher. Pénétrons dans quelques-unes des grandes villes manufacturières de France ou d'Angleterre ; c'est là que l'on peut passer en revue les armées qui ont acheté de leurs fatigues, je pourrais dire de leur sang, ces admirables conquêtes. Jamais, peut-être, armée vaincue et en déroute n'a présenté un plus lamentable spectacle que l'armée industrielle triomphante. Voyez les ouvriers de Lille, de Reims, de Mulhouse, de Manchester et de Liverpool, et dites s'ils ressemblent à des vainqueurs ! Plus tard nous conduirons le lecteur à travers ces grandes cités, qui toutes renferment un quartier maudit, un véritable *Ghetto* : c'est le quartier des salariés de l'industrie. Là, si vous osez y pénétrer, vous verrez à chaque pas des hommes et des femmes flétris par le vice et par la misère, des enfants à demi nus qui pourissent dans la saleté et étouffent dans des réduits sans jour et sans air. Là, au foyer de la civilisation, vous rencontrerez des milliers d'hommes retombés, à force d'abrutissement, dans la vie sauvage ; là, enfin, vous apercevrez la misère sous un aspect si horrible qu'elle vous inspirera plus de dégoût que de pitié, et que vous serez tenté de la regarder comme le juste châtiment d'un crime ! Triste compensation à l'accroissement de la richesse, que la dépression physique et morale des êtres humains qui travaillent à la produire ! »

« La guerre industrielle demande pour être menée avec succès des armées nombreuses qu'elle puisse entasser sur le même point et décimer largement. Et ce n'est ni par dévouement, ni par devoir, que les soldats de cette armée supportent les fatigues qu'on leur impose ; c'est uniquement pour échapper à la dure nécessité de la faim. Ils n'ont ni affection, ni reconnaissance pour leurs chefs ; les chefs ne tiennent à leurs inférieurs par aucun sentiment de bienveillance ; ils ne les connaissent pas comme hommes, mais seulement comme des instruments de production qui doivent rapporter beaucoup en dépensant le moins possible. Ces populations de travailleurs, de plus en plus pressées, n'ont pas même la sécurité d'être toujours employées ;

l'industrie qui les a convoquées ne les fait vivre que quand elle a besoin d'elles, et, sitôt qu'elle peut s'en passer, elle les abandonne sans le moindre souci ; et les travailleurs, mis à la réforme, sont forcés d'offrir leur personne et leur force pour le prix qu'on veut bien leur accorder. Plus le travail qu'on leur donne est long, pénible et fastidieux, moins ils sont rétribués ; on en voit qui, avec seize heures par jour d'efforts continus, achètent à peine le droit de ne pas mourir ! »

Dans le système commandé par le *laissez-faire* la richesse s'achète au prix de la misère, et ceci parce que la part qui revient au travail est de plus en plus réduite.

D'ailleurs le système ne fonctionne pas sans accrocs : déjà on remarque un ralentissement ; des crises surviennent. « Et avec le système de notre industrie, l'état stationnaire est une décadence. »

Comme l'avait prédit Adam Smith, ce n'est que dans la période de développement, que la production est également favorable à toutes les classes de la société ; mais dès que l'état devient stationnaire, la demande et le prix du travail tendent à baisser. La misère tend donc à s'accroître. Les avantages attribués au régime économique diminuent donc en nombre et en importance, « à mesure que se développe le système ».

On sait que Marx dans le *I^{er} Manuscrit* voudra prouver, par des citations de Smith, les contradictions d'un système condamné par son plus grand théoricien à un déclin fatal. Il semble qu'avec Engels, Buret l'aura mis sur la piste. Il est intéressant de constater que c'est à l'aide de Smith qu'il établit le rapport entre misère et accroissement de la population, et non directement en s'appuyant sur Malthus et Ricardo. Nous pensons qu'il n'a pas encore lu les deux auteurs en 1844, qui ne sont mentionnés par lui que dans la citation de Buret que nous avons signalée plus haut.

Mais revenons au diagnostic porté par Buret : il constate que les inconvénients croissent plus vite que les avantages. Déjà les résultats malfaisants l'emportent sur les bienfaisants.

« La condition physique et morale des populations industrielles, l'existence et l'étendue du paupérisme, sont pour nous des preuves irrécusables de la vicieuse constitution de l'industrie ; cela suffirait à montrer que le régime actuel de travail avec son lot de misère, de fatigue, d'automatisme, n'est que transitoire... »

Il y a là une anomalie : l'industrie ne marche pas à l'unisson des autres activités humaines : elle tend à avilir, alors que la politique et la philosophie tendent à ennoblir les hommes.

Buret pense que le mal est profond, qu'il peut être fatal : « la misère est pour la société actuelle une cause de ruine plus énergique peut-être que ne l'était l'esclavage pour la société païenne. »

Cependant le sujet n'a jamais été étudié comme il le méritait ; il constitue « le problème le plus grave de l'époque ». Buret ne prétend point donner « l'entière solution », mais la préparer.

Il faut d'abord voir le mal, en rechercher les causes ; ensuite être persuadé que l'homme a pouvoir d'agir sur elles.

Buret envisage les réformes qui s'imposent comme une extension des conquêtes du 18^e et du 19^e siècle. « Les réformes politiques, sinon achevées du moins bien commencées, voici que des réformes d'un autre ordre, plus urgentes peut-être, viennent solliciter l'intelligence et l'activité des nations. » Evoquons, en parallèle, l'idée marxiste que la vraie démocratie ne sera réalisée qu'avec la démocratisation de l'économie.

Les partisans du *statu quo* dont l'optimisme sera troublé vont élever des objections. Buret tient à préciser dans quel esprit il écrit : il ne prétend pas renverser la société : « nous écrivons sans passion, l'âme triste quelquefois, jamais irritée, pour provoquer les pacifiques efforts de ceux qui veulent organiser et réparer à temps les ruines sociales. » La haine et la violence ne sont pas des solutions. « Nous ne ferons donc jamais appel à la passion, et, si nous nous adressons avec quelque vivacité à l'intelligence et à la générosité de notre temps, c'est que le mal nous paraît si grand, le remède si pressant, que nous tremblons de voir tomber la tâche des réformes en de mauvaises mains ! »

Souvenons-nous que la bourgeoisie de l'époque faisait preuve à l'égard de la misère d'une ignorance et d'une « bonne conscience » qui, à distance, nous étonnent d'abord.

Cela explique la nature des arguments mis en avant par Buret qui doit s'en prendre d'abord au sophisme qui veut voir dans le paupérisme « la conséquence et le châtement de ceux qui le subissent » ; l'argument est employé par tous ceux qui refusent d'« être amenés à reconnaître que la société actuelle n'était pas le meilleur des mondes possibles. » Il y a là un aveuglement volontaire. Buret cite une lettre au *Temps* du 20 février 1836, de M. Hippolyte Passy, ex-ministre ; nous lisons : ... « on est amené à reconnaître que, quelque exigüe que soit la part du pauvre, c'est l'*art de l'appliquer à ses besoins réels, la capacité d'embrasser l'avenir dans ses conceptions, qui lui manque, et que de là vient sa détresse plus que de toute autre cause.* »

On s'étonne moins, à la lecture de tels textes, que Marx ait voulu

édifier le bonheur en chassant la justice comme une idéologie néfaste : c'est à la justice en tant qu'elle était ainsi trainée dans la boue de l'hypocrisie, défigurée, que s'adressait probablement son ressentiment.

Il faut avoir le courage de regarder les choses en face : « Je ne crois pas aux bienfaits de l'erreur : un mensonge officieux est toujours plus dangereux que la vérité qu'il déguise. » Qu'on s'aveugle et le mal éclatera soudain. Ainsi jadis aurait-il mieux valu écouter les avertissements d'un Savonarole : « au moment où la réforme enlevait à la papauté la moitié du monde, la papauté se vengeait par des supplices, de ceux qui voulaient la sauver en l'éclairant. » « Aujourd'hui, dans l'état où une grande révolution nous a mis, la vérité ne doit plus effrayer que notre paresse, car elle ne menace en nous que l'amour du repos. »

D'ailleurs les responsables de la misère ne sont pas des individus particuliers, mais le fait que par ignorance et tradition on se cramponne à des institutions et des habitudes sociales : « Ce n'est pas tant des hommes que vient la misère que de la puissance des choses. » Il y a raison d'espérer car, en France, « l'intérêt général est plus fort que tous les autres intérêts ». Les réformes que suggérera Buret ne doivent pas effrayer : le capital lui-même n'aura pas à perdre de sa sécurité et de ses garanties. D'autre part il y a obligation de conscience à entreprendre ces réformes : l'esclavage est devenu une faute le jour où les consciences furent éclairées par le christianisme ; de même aujourd'hui l'on n'a pas le droit de se détourner volontairement de considérer le problème de la misère.

Le raisonnement de Buret s'appuie sur une idée du progrès moral de l'humanité :

« Du point de vue philosophique, où nous nous plaçons, nous considérons donc le paupérisme comme une partie de ce mal originel que l'humanité est condamnée à combattre. Elle a eu la gloire de vaincre l'esclavage, de s'arracher à la puissance des traditions qui lui imposaient l'injustice comme un droit sacré ; il lui reste maintenant, pour compléter sa tâche, à réhabiliter le travail en fait, comme elle l'a déjà réhabilité en idée, à lui donner, en ce monde, la part que réclame pour lui l'intelligence, la justice et les véritables intérêts de la société. L'occupation violente ou la transmission par le sang, étaient dans la vieille société à peu près les seuls moyens d'acquérir, et toutes les institutions avaient pour objet de protéger la possession due à cette origine. Il faut, pour mettre d'accord les faits et les principes, que le travail aussi devienne un facile moyen d'acquérir, le plus sûr, le plus favorisé de tous, sinon le seul. »

Il ne pense pas que la *charité* soit une solution à la refonte nécessaire des institutions. Il est clair que la charité dont il est question ici n'est qu'un pâle reflet de la charité chrétienne. Il s'agit d'une vertu « privée », qui pousse à la bienfaisance envers l'indigent, non de l'amour surnaturel de Dieu et du prochain. Une telle vertu anémiée est inapte, on le conçoit, à apporter des changements aux institutions elles-mêmes. Mais notons, que si la refonte de l'ordre social est objet de la vertu de justice, le sens du prochain inscrit dans la vraie charité peut en être le moteur efficace.

« La charité, lisons-nous donc, est une vertu privée, un devoir religieux que chacun est tenu de remplir selon sa mesure, mais que nous croyons incapable de réparer le mal que des causes beaucoup plus puissantes ont produit et entretenu. » La vraie solution consiste à donner aux pauvres les moyens de s'affranchir eux-mêmes par le travail.

La dévaluation de la charité, réduite à n'être qu'une bienfaisance, ayant sa racine dans le « cœur », le sentiment, peut, en partie, expliquer pourquoi Marx voudra l'exclure impitoyablement, comme un palliatif nocif, de l'édifice socialiste.

On aura remarqué également la curieuse philosophie de l'histoire qu'est celle de Buret : on y retrouve des échos des Lumières comme du Romantisme, de même que des résonnances chrétiennes, et, sans doute, des idées saint-simoniennes. Le progrès matériel et moral est l'expression d'une loi nécessaire. Une telle vision des choses était courante alors. Marx la partage pour une bonne part.

C'est ainsi qu'il n'est pas possible que nous nous affranchissions de cette loi de l'histoire, qui veut que la liberté se paie : les salariés, comme les serfs du moyen âge paieront l'affranchissement « en payant par un long travail la rançon de la servitude ». Ainsi la conquête sera lente, mais aussi pacifique, et légitime. L'indignation de Buret, on le voit, ne revêt pas l'aspect de la révolte qui sera le fait d'hommes ayant souffert eux-mêmes directement de l'écrasement de la misère, ou, en Allemagne, notamment, avec Marx et Engels, d'hommes venant de l'opposition « radicale » au régime politique établi. Mais à ces derniers la dialectique hégélienne avait fourni une arme théorique : la dialectique deviendra l'idéologie de la passion ; la révolte deviendra la révolution, qui est tout ensemble une catégorie métaphysique, éthique et sociologique.

Buret se contente de dire : « Ce qu'on doit au pauvre salarié d'aujourd'hui, qui n'a d'autre propriété que le travail, ce n'est pas l'affranchissement subit de la rude servitude de la misère, c'est seulement le moyen

de se racheter... Quand des institutions équitables auront organisé le travail, ce sera aux travailleurs eux-mêmes à mériter cette rédemption ! »

Peut-être y a-t-il dans ce texte une trace du culte du XIX^e siècle bourgeois pour le caractère sacré de la propriété, qui sanctionne la vertu et l'effort de l'homme. Car doit-on se racheter d'une injustice que l'on subit ? L'idée n'est donc pas satisfaisante, mais peut-être que Buret voulait simplement dire qu'il convient d'assurer à chacun la possibilité de jouer sa chance ? Si tel est le cas, sa conception ne vaut-elle pas mieux que celle qui fait briller le mirage d'un paradis sur terre ? Au moins Buret, conscient des difficultés, a-t-il l'honnêteté d'ajouter qu'il ne conduit pas dans la « terre promise » ; son ambition est d'indiquer où se trouve l'issue pour une civilisation gravement menacée.

Volontairement, nous bornons notre analyse à *l'Introduction*, car le corps du volume est peut-être mieux connu : qu'est-ce que la misère, quelles sont ses causes, quels sont les remèdes à apporter, sont les problèmes traités. L'intérêt principal de l'ouvrage vient de la qualité des enquêtes dont il rassemble les résultats. Documents, rapports, témoignages, tout cela est intelligemment recueilli par un homme qui a de plus voulu constater par ses propres yeux.

Quant à *l'Introduction*, elle est caractéristique des réactions qui se dessinent alors contre la conception libéraliste de l'économie. Nous avons vu que plus d'une fois l'accord ou la similitude avec les positions marxiennes sont frappants. Y a-t-il eu emprunt direct ? Pas nécessairement ; la question est d'ailleurs sans intérêt majeur. Marx participe à un courant de pensée, il est porté par lui. La lecture de Buret montre que, dans le domaine économique comme en philosophie, il a moins innové que ne le disent les biographes marxistes.

FR. M. M. COTTIER, O. P.

Présence eucharistique ¹

1. La notion de présence, de contact est une notion analogique, proportionnelle. Elle se dit au sens propre de présences, de contacts essentiellement différents mais proportionnellement semblables.

Dieu est présent au monde. Dans *l'ordre naturel*, il est présent à toutes choses par sa *science*, les pénétrant jusque dans leur dernier recès ; par sa *puissance*, sa *vertu*, leur donnant tout ce qu'il y a de réalité dans leur agir ; par son *essence*, les soutenant immédiatement et constamment dans l'existence même. Ces trois présences divines sont essentiellement différentes et proportionnellement semblables : la présence de science est dans la ligne de la connaissance, ce que la présence de puissance est dans la ligne de l'agir, ce que la présence d'essence est dans la ligne de l'être. Dans *l'ordre surnaturel*, Dieu est présent, plus mystérieusement et plus intimement encore, par son *inhabitation* dans les âmes des justes ; et il est enfin présent de la manière la plus haute qui soit concevable par son *incarnation* dans le Christ, dont la nature humaine est unie personnellement au Verbe. Ces deux nouvelles présences sont analogiques et proportionnelles non seulement avec les trois présences antérieures, mais encore entre elles.

Un *ange*, un pur esprit, n'est pas de soi dans un lieu, mais il peut y être actif (contact virtuel), et alors sa présence est limitée au point d'application de sa puissance. Entre la présence de vertu propre à Dieu et infinie, et la présence de vertu propre à l'ange et finie, il y a un rapport d'analogie, de proportion.

Un *corps* est présent dans un lieu tout autrement qu'un ange, à savoir par manière de lieu ou de dimension, chaque partie de sa surface étant coextensive à la surface du corps ambiant (contact quantitatif). Ce n'est ni d'une manière univoque, ni d'une manière absolument équivoque, c'est d'une manière analogique et proportionnelle, mais cependant propre et véritable, qu'on parlera de la présence d'un ange ou de la présence d'un corps dans un lieu ².

¹ On pourra insérer cette note de caractère plus technique à la page 53 du précédent fascicule, où elle formerait un nouveau paragraphe : c) *La notion de présence est analogique, proportionnelle.*

² « Il a diverses manières possibles de se trouver en un lieu et par conséquent la notion de présence n'est pas univoque. Supposons un homme possédé par le démon. Dans cette portion d'espace que recouvre ce corps humain sont présents : le corps lui-même, l'âme qui l'informe, le mauvais ange qui le possède, Dieu enfin, qui le soutient

Même la notion de présence d'un *corps dans un lieu* peut être analogique, proportionnelle. C'est ici qu'intervient la révélation évangélique.

2. La présence eucharistique est, en effet, une présence du corps du Christ *dans* un lieu, mais non *par manière* de lieu ou de dimension. C'est une présence corporelle propre et véritable, mais d'un caractère nouveau. Avant la consécration, la substance du *pain*, qui soutenait les espèces ou apparences du pain, se trouvait dans le lieu directement, *par manière de lieu ou de dimension*¹. Après la consécration, la substance du *corps du Christ*, avec le Verbe qui lui est uni personnellement, est contenue sous les espèces ou apparences du pain *d'une manière essentiellement différente*. Non plus en soutenant ces apparences et en entrant ainsi en contact *direct* avec le lieu, mais en empruntant le voile de ces apparences étrangères pour entrer ainsi en contact *indirect* avec le lieu ; non plus *par manière de lieu*, de dimension, de coextension de chacune des parties de son étendue propre avec la partie correspondante du corps ambiant, mais d'une manière plus secrète, le corps entier et indivisé du Christ, et conséquemment le Christ lui-même, le Verbe fait chair, étant présent sous chaque parcelle des espèces ou apparences qu'on divise, et chaque parcelle des espèces ou apparences divisées contenant le corps entier et indivisé du Christ. Voilà ce qu'on appelle la présence corporelle dans le lieu, non par mode de lieu, mais *par mode de substance*². Entre ces deux présences corporelles, il y a analogie,

dans l'être... Pourtant ce n'est pas par simple jeu de mots que nous employons le terme de *présence* lorsqu'il s'agit du corps, de l'âme, de l'ange, de Dieu ; partout il est facile de retrouver un élément proportionnellement commun : la *relation* de contact avec le lieu. » M. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, p. 442.

¹ Ce seront les mots mêmes de saint THOMAS. Il vient cependant de dire, il est vrai, quelques lignes plus haut, que même avant la consécration « la substance du pain était sous ses dimensions, non par manière de lieu, mais par manière de substance », III, qu. 76, a. 5. Sa pensée est que la substance étant comme telle transcendante à la quantité, il arrivera que même une substance corporelle, du moins — il nous faut l'ajouter — certaines d'entre elles pourront manifester une sorte d'indépendance par rapport à la quantité, et demeurer par exemple tout entières sous une quantité variable, « comme la nature humaine est tout entière dans un homme, quelles que soient ses dimensions », III, qu. 76, a. 1, ad 3. Dire qu'une substance corporelle se trouve sous ses dimensions propres « par manière de substance » signifie donc qu'elle *peut* se trouver entière sous des dimensions variables. Mais ce qui n'est vrai alors qu'avec des restrictions, relativement, le devient pleinement de la présence du corps du Christ par rapport aux dimensions étrangères du pain. Le corps du Christ, qui est une substance corporelle, est tout entier sous chaque parcelle des espèces du pain, comme l'âme humaine, qui est une substance spirituelle, est tout entière dans chaque partie du corps humain. Cf. S. THOMAS, I. qu. 8, a. 2, ad 3.

On ne peut d'ailleurs plus dire que la substance de l'eau, par exemple, est indifférente à la quantité, qu'une goutte d'eau n'est pas moins eau qu'un verre d'eau : nous savons aujourd'hui qu'il y a, de part et d'autre, des millions de molécules d'eau, dont chacune a absolument les mêmes exigences quantitatives invariables.

² Les dimensions du pain étant subjectées dans la substance du pain, « le pain se trouvait dans le lieu *localement*, entrant en contact avec le lieu moyennant ses

proportion : de même, en effet, qu'avant la consécration, le pain est dans le lieu par manière de dimension, moyennant ses dimensions propres ; ainsi, proportionnellement, après la consécration, le corps du Christ, *sans avoir subi en lui-même aucun changement*, est dans le lieu par manière de substance, moyennant les dimensions étrangères et empruntées du pain ¹.

3. « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang... » *C'est la révélation évangélique elle-même, rigoureusement et strictement entendue, qui demande que l'on confesse, sous les apparences du pain et du vin, la présence du corps et du sang du Christ par mode de substance.*

Selon les paroles même de la consécration, en effet, le *pain* est changé au corps du Christ : voilà la foi. Mais les *accidents*, les *dimensions* du pain demeurent : voilà l'évidence.

Les paroles de la consécration ne disent donc pas que les dimensions du pain sont changées en les *dimensions* du corps du Christ ; elles disent rigoureusement et strictement qu'une substance est changée en une *substance*. Et donc, en vertu même des paroles évangéliques de la consécration, il faut tenir que c'est premièrement, directement, immédiatement la *substance* du corps du Christ qui est sous le signe sacramentel ; le corps du Christ est dans le sacrement par mode de *substance* ².

4. Les dimensions naturelles du corps du Christ sont présentes dans le sacrement, mais elles aussi par mode de substance.

La transsubstantiation, nous l'avons dit bien souvent, est à sens unique. C'est un changement, une conversion du seul pain. C'est le pain qui est *changé* au corps du Christ préexistant et *inchangé*. Le corps du Christ n'est donc pas séparé par elle de ses propres dimensions. Elles ne sont pas davantage modifiées ou altérées. Elles étendent le corps du Christ dans l'espace au ciel, mais elles n'obtiendront pas de l'étendre en outre dans l'espace ici-bas. Elles se trouvent en effet avec lui sous le sacrement, non plus, nous venons de le voir, directement en vertu même des paroles consécatoires, mais indirectement par concomitance. Cela veut dire que, pour ce qui est d'entrer en contact avec le lieu où est le sacrement, elles le peuvent non pas premièrement, directement, immédiatement, selon le

dimensions propres. Mais, pour la *substance du corps du Christ*, elle entre en contact avec ce même lieu moyennant des dimensions étrangères ; et, pour les dimensions propres du corps du Christ, par un rapport inverse, elles entrent en contact avec ce lieu moyennant la substance, ce qui est incompatible avec la notion d'un corps présent *localement* dans le lieu ». SAINT THOMAS, III, qu. 76, a. 5.

¹ « La substance du pain entre en rapport avec le lieu, grâce à des dimensions qui lui sont propres, qui non seulement la contiennent, mais sont subjectées en elle et l'étendent dans l'espace, tandis que la substance du corps du Christ est présente là au moyen de dimensions qui lui sont étrangères et ne l'affectent pas directement. Pain et Corps sont en rapport avec le même lieu, et pourtant l'un s'y trouve localement et l'autre non localement : une ressemblance au sein d'une dissemblance, voilà bien l'analogie. » M. T.-L. PENIDO, *op. cit.*, p. 445.

² SAINT THOMAS, III, qu. 76, a. 1, ad 3 ; et a. 4.

mode qui leur serait propre et qu'elles exercent au ciel ; mais seulement secondairement, indirectement, médiatement, selon le mode qui est propre à la substance. Elles doivent sous ce rapport précis, se plier pleinement aux exigences de la présence par mode de substance ; en sorte qu'elles seront, comme la substance, contenues tout entières telles quelles sous chaque parcelle des espèces qu'on divisera. Saint Thomas propose ici une image : la vue d'une rose rappelle son parfum ; c'est donc que le même parfum qui existe directement pour l'odorat selon son mode propre, existe encore indirectement pour la vue selon un autre mode ; ainsi les dimensions du corps du Christ entrent en contact avec le lieu du sacrement, non pas selon leur mode direct propre, mais selon un mode indirect tout différent¹. Il y a contradiction à soutenir que *le même corps du Christ*, qui existe au ciel *avec* ses dimensions existe ici-bas *sans* ses dimensions, ou avec d'autres dimensions que les siennes, ajustées par exemple à celles d'une petite hostie ; que le même corps du Christ est simultanément *doué* et *privé* de ses dimensions propres. Il n'y a pas contradiction, mais mystère, à soutenir que le corps du Christ existe, ici-bas et au ciel, *avec ses dimensions propres*, qui *au ciel* entrent en contact direct avec le lieu, suivant le mode qui leur est propre, et qui *ici-bas* entrent en contact seulement indirect avec notre lieu, suivant le mode de la substance, et sont privées de tout contact direct avec notre lieu. En effet, *être étendue ou non*, avoir ses dimensions propres ou non, cela affecte *intrinsèquement* la substance corporelle : la composabilité simultanée du oui et du non est contradictoire. Mais *entrer en rapport avec le lieu*, cela ne l'affecte qu'*extrinsèquement* : qu'elle puisse, douée de ses dimensions propres, avoir simultanément des contacts différents avec des lieux différents, cela n'est pas contradictoire.

Il n'est pas contradictoire, nous venons de le dire, qu'en vertu de la transsubstantiation, un même corps, comme le corps du Christ², soit présent avec ses dimensions propres en deux lieux : dans le premier lieu localement, dans le second lieu non localement par mode de substance.

Mais il serait contradictoire et donc métaphysiquement irréalisable que le même corps fût présent en deux lieux localement. En effet, *le même corps*, cela signifie indivision ; *en deux lieux localement*, cela signifie division³.

C. J.

¹ III, qu. 76, a. 4, et ad 1.

² De soi et absolument parlant, la transsubstantiation pourrait avoir pour point de départ une autre substance que le pain, et pour terme une autre substance que le corps du Christ. S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 10, qu. 1, a. 1, ad 8.

³ S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 44, qu. 2, a. 2, quest. 3, ad 4.

Il ne serait pas contradictoire que, par l'effet de la toute puissance divine, *deux corps fussent en un même lieu* : l'un s'y trouvant localement avec ses dimensions propres, l'autre s'y trouvant non localement, privé miraculeusement de ses dimensions propres. C'est un tel miracle que supposent, selon saint Thomas, soit le dogme de l'enfantement virginal de Marie, soit l'entrée du Christ au Cénacle les portes closes, Jean, xx, 19. Cf. *IV Sent.*, dist. 44, qu. 2, a. 2, quest. 3, et ad 4 ; III, qu. 54, a. 1, ad 1 ; *Evang. in Joan.*, xx, 19.

Bibliographies

JOHN HENRY NEWMAN, *Sermons universitaires*, Desclée de Brouwer, 1955, 428 pages.

Voici la traduction de Paul Renaudin et le commentaire de Maurice Nédoncelle, des quinze sermons prêchés devant l'université d'Oxford, de 1826 à 1843. Elle constitue le premier volume d'une Collection des *Textes newmaniens*, dirigée par le R. P. Henry Tristram, de l'Oratoire de Birmingham, L. Bouyer, professeur à l'Institut catholique de Paris, M. Nédoncelle, professeur à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg. Elle comprendra les principales œuvres du cardinal Newman, traduites en français et accompagnées de notes explicatives. Le second volume, en préparation, contiendra des *Ecrits autobiographiques* encore inédits ; l'édition en sera faite par L. Bouyer, elle sera accompagnée du texte anglais et enrichie de notes dues à H. Tristram.

L'introduction explique pourquoi, parmi les douze volumes de sermons, on a choisi de commencer par celui qui est « le plus difficile, le plus rebutant ». Tout d'abord Newman y prend conscience de l'itinéraire qui devait le mener de Canterbury à Rome. Ensuite on y trouve une table à peu près complète des thèmes traités par lui dans les autres écrits : conscience morale, croyance, développement dogmatique, etc. Les *Sermons universitaires* ont ainsi « une vertu synoptique qui les désigne tout naturellement à notre examen et qui nous a incités à en publier la traduction intégrale, accompagnée des notes et de l'index nécessaires à une consultation fructueuse ». De la traduction, de l'érudition des notes, de la présentation de l'ouvrage, de l'édition, il n'y a que des éloges à faire.

Il y a toujours profit à retrouver Newman. Ce qu'il appelle la *religion naturelle* pour l'opposer à la *religion révélée*, n'est pas la religion de la pure raison ; c'est une religion de la grâce déjà *pressentie*, mais pas encore de la grâce *historiquement révélée* par le mystère surtout de l'Incarnation. Voici ce

qu'il écrit de « la véritable position religieuse des païens » : « Nous avons raison de penser qu'ils ne sont pas en danger de périr, sinon comme le sont tous ceux, païens ou chrétiens, qui n'obéissent pas à la voix secrète de leur conscience, les menant par la foi à leur véritable quoique invisible bien. Car la prérogative des chrétiens est de posséder non pas une connaissance religieuse et une aide spirituelle exclusives, mais des dons particuliers et supérieurs ; et bien que la manifestation du Divin dans l'Incarnation soit un bienfait singulier et inestimable, son absence est en partie suppléée non seulement par les écrits inspirés de Moïse, mais même, avec plus ou moins de force suivant le cas, par des diverses traditions sur la Providence divine et les dispositions du salut dont les mythologies païennes contiennent les éléments dispersés », p. 85.

Voici sur les secrètes *suppléances de la grâce* : « L'acte d'intelligence d'un illettré qui croit au salut par l'Evangile sur la parole de celui qui l'instruit, est comparable à l'exercice de sagacité d'un grand homme d'Etat ou d'un général, la grâce surnaturelle faisant pour une raison sans culture ce que le génie fait pour eux », p. 248.

Le sermon le plus pénétrant nous paraît être celui qui oppose *la foi et le monde* : « La tentation d'avoir confiance dans le monde parce qu'il parle avec assurance, et de penser qu'il faut consentir au péché puisqu'il existe, sera plus forte encore et triomphera plus facilement chez un homme qui a dans le monde un rôle actif, et qui manque de principes précis pour se maintenir dans la voie étroite. On lui avait enseigné qu'il n'y a qu'une seule vraie religion, et en entrant dans le monde, il rencontre d'innombrables doctrines, qui se proclament toutes la vérité. Il avait appris qu'il n'y a qu'une Eglise, et il voit des sectes religieuses sans nombre, dont l'opinion courante dit qu'elles sont toutes également bonnes, et qu'il n'y a point d'Eglise divinement établie. On l'a habitué à diviser les hommes en bons et en méchants, et il s'aperçoit qu'on ne peut réellement réduire leurs caractères à

ce classement, le bien et le mal étant toujours plus ou moins mêlés, les vertus et les vices associés en combinaisons infinies ; et ce qui est plus étrange encore, une médiocre doctrine jointe en apparence à une vie vertueuse, et une authentique religion déshonorée par une vie de désordre... Il arrive parfois qu'un tel homme, qui prend pour maître l'esprit du monde, se laisse entraîner sans le savoir loin de la Vérité qui est celle de Jésus, et par simple ignorance de l'Écriture, soutient des théories que celle-ci anathématise... Il s'égare quelque temps dans des rêveries ; puis rencontrant par hasard une des doctrines révélées qu'on lui enseignait enfant, — l'Incarnation ou la punition éternelle des méchants —, il trébuche. Il essaie alors d'écarter ces doctrines, comme ajoutées accidentellement au Credo scripturaire — ne se doutant guère qu'elles y sont caractéristiques et essentielles, et ne voyant pas que le fait même qu'il y échappe devrait lui prouver que ses théories ne s'accordent qu'en apparence avec toute l'économie de la Révélation. Et le voilà qui reste à la porte de l'Eglise, témoignant contre lui-même par son hésitation... », pp. 167 et 169. « Le monde s'empare de nous, non seulement en faisant appel à notre raison, ou en excitant nos passions, mais parce qu'il en impose à notre imagination... Une opinion qu'on affirme avec force et sans cesse, est toujours adoptée à la longue par la masse de l'humanité », p. 162.

Il faudrait citer aussi le sermon VIII : *La responsabilité humaine ne dépend pas des circonstances*, et qui prend pour exergue le texte de la Genèse : « Le serpent m'a trompé... et j'en ai mangé » pour démasquer les sophismes qui nous font accuser les circonstances, déprécier la responsabilité humaine, substituer les événements extérieurs à la règle intérieure de la conscience pour juger notre conduite. C'est du très beau Newman.

Charles Journet

REINHOLD NIEBUHR, *Foi et Histoire*, Etude comparative de la conception chrétienne et de la conception moderne de l'histoire, trad. de M. J. Brun, Bibliothèque théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1953, 233 pages.

On sait l'audience dont jouit R. Niebuhr dans les pays anglo-saxons. Le lecteur français sera frappé par la vaste étendue de

l'information et la sensibilité aux questions de philosophie de la culture et aux problèmes moraux. Il recueillera bien des réflexions intéressantes sur les mythes du progrès ou de la liberté-vertu. Cependant, nous n'avons pas là l'équivalent du Berdiaeff de *Un nouveau moyen âge*, avec ses intuitions originales. A une présentation de la « conception moderne de l'histoire », le théologien américain oppose une vue « biblique ». Le résultat ne nous paraît pas à la hauteur de ses ambitions, et plutôt qu'une synthèse proprement dite, nous avons le bilan d'une pensée éclectique, qui puise son butin dans des théologies opposées qu'elle se plaît à renvoyer dos à dos. Mais quand on cherche à cerner avec précision la pensée de l'auteur, trop souvent on la sent qui s'échappe. L'ampleur des connaissances n'est pas équilibrée par une réflexion proportionnée. Il n'a pas bien saisi la notion catholique de *droit naturel*, qu'il étudie à propos de la morale conjugale (cf. pp. 176 et suiv.). Sur le concept thomiste de *nature*, il projette une interprétation issue de l'idéalisme qui oppose nature et liberté. Ainsi écrit-il : « Mais la caractéristique de la nature humaine est aussi que l'usage de la liberté y donne aux instincts naturels une portée nouvelle, les reliant à d'autres impulsions en des combinaisons dont la complexité permet à l'homme de choisir entre des fins différentes destinées au même instinct » (p. 178). Disons d'abord que *nature*, dans l'expression *droit naturel*, est prise au sens métaphysique et n'est pas limité à l'ordre de la nature physique. Il est vrai que dans l'homme celle-ci est au service de biens supérieurs, spirituels. Mais disons aussi que ces biens spirituels ne dépendent pas, dans leur constitution, de la liberté de l'homme, mais qu'il existe une hiérarchie naturelle des biens que l'homme doit respecter. Dire que le « contrôle de la naissance est une liberté nouvelle acquise grâce aux techniques d'une société qui a rendu les rapports sexuels possibles sans procréation » n'équivaut nullement à établir sa licéité morale. L'auteur semble préférer laisser les problèmes dans l'imprécision : il se contente de constater que l'exercice de la liberté comporte un certain risque de péché ; car « remplir » la loi naturelle « de trop d'injonctions ou de prohibitions spécifiques », c'est tomber dans le « légalisme catholique ». Faut-il faire remarquer la différence qu'il y a entre risque de péché et péché ? On peut dans certains cas courir un risque, on ne peut

jamais commettre un péché. R. Niebuhr, je le crains, a confondu les deux choses.

Est-ce une morale terrestre ou la morale évangélique qui a dicté cette page ? « Le légalisme catholique a élaboré une norme générale, dans cette circonstance, qui rend manifestement à l'amour entre époux la considération des problèmes et anxiétés que pose la progéniture particulièrement difficile, surtout parmi les classes pauvres. Dans la pratique, cette règle opère en allégeant le fardeau de la parenté parmi les classes qui peuvent se procurer, grâce à leur fortune, les moyens nécessaires pour éviter la conception ; tandis que le même avantage est refusé aux plus pauvres qui dépendent des hôpitaux publics où, en vertu de la pression exercée sur la législation par le catholicisme des grandes villes américaines, ces services demeurent interdits. La norme édictée par l'autorité catholique risque d'entrer toujours plus en conflit avec ce qui n'est qu'une mesure de sagesse, depuis que la médecine moderne a réduit la mortalité infantile à tel point que l'augmentation de la population dans les milieux ouvriers est devenue gigantesque. Le Malthusianisme, sur lequel on croyait avoir jeté le discrédit, est redevenu, de ce fait, une doctrine beaucoup plus pausable. L'humanité risque encore d'être beaucoup plus prolifique qu'il ne conviendra à son bien, et cela malgré la connaissance qu'elle peut avoir concernant le contrôle des naissances » (p. 179). L'auteur n'a peut-être pas cru si bien faire en évoquant Malthus, représentant d'un type de « bonne conscience » que nous aurions cru mort avec le XIX^e siècle. Mais quel est le bien de l'humanité ? Est-ce davantage aimer et respecter l'homme que de se montrer indulgent envers les penchants à la facilité ? N'est-ce pas au contraire le servir que de lui proposer sacrifices et héroïsme ? La morale chrétienne n'ignore ni le problème démographique ni les cas de conscience douloureux qui peuvent se poser. Mais elle entend que le problème de la natalité ne doit pas être considéré isolément ; sa solution suppose qu'on s'attaque à d'autres problèmes connexes, comme celui du salaire adéquat ou celui de l'urbanisme par exemple.

Quelle valeur l'auteur reconnaît-il aux récits bibliques ? Là encore on aimerait une théologie plus nette. Qu'entend-il exactement par le « mythe de la chute d'Adam » ? (cf. pp. 126 et suiv.). L'Eglise n'est pas pour lui le Corps du Christ : c'est

« idéalement » qu'elle est « une communauté de chrétiens repentants » ; de fait elle est toujours « en danger de devenir l'Antéchrist » (cf. p. 227). Il semble que l'auteur admet une Eglise invisible, toujours plus ou moins trahie par les Eglises existantes.

Au terme de cette lecture, il apparaît que R. Niebuhr est plus lucide sur les erreurs « modernes » qu'il rejette qu'il n'est précis dans la théologie au nom de laquelle ce rejet a lieu. C'est pourquoi il déçoit.

Fr. M. M. Cottier, O. P.

ROBERT JUNOD, *Floraison*, Editions La Baconnière, Neuchâtel, 180 pages.

Si nous le prenions au mot, de son propre aveu, Robert Junod nous offrirait un livre faux !

« Un système abstrait, une théorie, une formule *quelle qu'elle soit* (c'est l'auteur qui souligne) n'est jamais, ne peut pas être vraie. »

Et pourtant que rencontre-t-on dans cet essai de quelques 200 pages qui s'attaque à la tâche gigantesque de nous proposer une nouvelle vision du monde, de nous-même et de Dieu, sinon des formules, des théories et des abstractions ?

Ce que l'auteur veut dire, bien sûr, et qu'il ajoute aussitôt après, c'est que toute formule doit être « indicative », qu'elle ne se suffit pas à elle-même et qu'elle désigne une réalité qui la déborde — une réalité ineffable s'il s'agit de Dieu, ajouterons-nous. Mais qui le conteste ? Les formules du dogme chrétien sont, elles aussi, comme des fenêtres ouvertes sur l'Infini. Il faudrait avoir la vue bien courte pour n'en distinguer que le cadre. Aussi sommes-nous bien étonné de découvrir sous la plume de Robert Junod tant d'expressions péjoratives pour le « dogmatisme religieux », alors que lui-même est bien contraint de dogmatiser, c'est-à-dire d'user de formules dont le rôle est de nous conduire à son intuition intérieure, à sa vision centrale.

Cette intuition fondamentale dont il veut nous faire part prend son origine dans deux expériences personnelles : celle d'un amour-passion égoïste et celle d'un amour fraternel désintéressé. Elles sont racontées de façon fort éouvantes et forment avec l'évocation de la jeunesse de l'auteur, de la salle basse où il assista aux cultes de la secte darbyste, première initiation religieuse

bien décevante, de la noble figure de son père qui y puisa malgré tout toute sa force morale, les pages les plus attachantes de ce petit livre. En elles-mêmes, ces deux expériences sont assez banales. Ce qui l'est moins, c'est le parti qu'en tira celui qui les éprouva, cette vision d'un amour universel et dépourvu de tout égoïsme qu'il voudrait que tous partageassent.

Le temps passant, l'intuition première grandit et s'explicita et, c'est là que les difficultés commencent, car cette explicitation n'est pas homogène. On ne saurait la comparer à une démonstration géométrique dont les dernières conséquences se trouvent implicitement contenues dans la définition originelle et peuvent être logiquement retrouvées par un Pascal enfant. En cours de route, bien des réflexions et des interférences sont survenues qui forment comme une superstructure que nous distinguons nettement du point de départ. Ainsi, lorsqu'on nous décrit l'amour comme l'expérience d'un don réciproque, nous l'admettons volontiers; lorsqu'en généralisant on va jusqu'à dire que « l'amour n'est pas le contenu, c'est le contenant » et que si, par impossible, il ne resterait pas rien, mais tout, nous sommes encore d'accord. Nous appelons ce Tout : Dieu, qui est l'Amour subsistant. Mais nous ne sommes pas disposés à confondre cet Amour-là avec le simple amour humain, et c'est précisément sur ce point que le débat devient aigu.

Robert Junod n'accorde aucune valeur à l'analogie, aussi rejette-t-il toute transcendance. Un Dieu transcendant, pour lui, est un Dieu « isolé » que l'homme ne peut aimer que d'un amour idolâtre. « Prétendre faire de son dieu (*sic*) un Tout conduit à le réduire à rien, écrit-il; vouloir qu'il soit un « Je » absolu aboutit à ce qu'il ne soit plus qu'un « Il », un objet inerte, impersonnel. » Déclaration bien extraordinaire. Sans doute, l'amour humain suppose une certaine égalité, mais pourquoi qualifier d'idolâtre et finalement d'illusoire l'amour que nous pouvons porter à plus grand que nous ?

A plus forte raison s'il ne s'agit pas d'un amour sorti de nos pauvres cœurs, si c'est le grand Dieu du ciel qui, au rebours, vient à nous pour nous offrir la participation à un amour incomparablement plus grand que le nôtre : lui-même (car Dieu est Amour, substantiellement) nous élevant ainsi par grâce à une certaine égalité avec lui-même

dans l'amour et franchissant ainsi l'abîme qui subsiste entre le Créateur et sa créature dans l'ordre ontologique.

Alors que les chrétiens qui reçoivent la révélation de cet amour vraiment surnaturel croient que le christianisme les dépasse, Robert Junod nous invite au contraire à « dépasser le christianisme ». Mais quelle compréhension en a-t-il ? N'hésitons pas à le dire : il s'en fait une idée caricaturale, et la plupart des objections qu'il lui fait portent à faux et révèlent un déconcertant défaut d'information. Quant aux objections sérieuses, elles se ramènent toujours au refus d'un Dieu transcendant. Et que nous offre-t-il à la place ? Un panthéisme qui n'a dit pas son nom, un Dieu à la fois un et multiple car « la diversité est inhérente à Dieu », à la fois absolu et relatif, à la fois tout et tout un chacun. « L'essentiel, nous dit-il, est de produire le divin en le sortant de soi où il est effectivement caché » et d'« être Dieu avec et pour les autres ». C'est au nom de ce « Dieu-communion » qui est en même temps moi, l'autre et l'union des deux que Robert Junod ose corriger l'Evangile. Il reçoit le second commandement : aime ton prochain, mais non le premier sur lequel il est fondé et qui lui donne tout son sens : aime Dieu (le Dieu de la Bible). Ailleurs, il s'autorise du Sermon sur la montagne pour opposer le Christ à lui-même en prétendant que si « la pureté de cœur est divine », « le baptême ou tout autre sacrement est d'institution humaine ». Nous comprenons bien qu'en vertu de sa position philosophique, Robert Junod répudie en fait le christianisme, mais nous avons peine à admettre que l'on traite l'Evangile, même à le considérer non en tant qu'Écriture sainte mais simplement en tant que document historique, avec une semblable désinvolture.

En définitive, le message que Robert Junod a voulu délivrer ne saurait échapper à de sévères critiques sous prétexte qu'il ne serait que le développement rationnel d'une incontestable révélation personnelle. On se demande dans quelle mesure la vérité a été cherchée pour elle-même ou si l'auteur n'a pas admis pour vrai que ce qu'il sentait ou ce qui lui convenait comme tel. Dans ces conditions, une discussion objective est bien difficile, mais en même temps son message perd toute valeur d'universalité.

Lucien Méroz

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, boulevard 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 annuel ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2.80.

France : Abonnement annuel ordinaire : frs fr. 1000.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1500.—.

Le numéro : frs fr. 280.—.

On peut s'acquitter par mandat postal international, par virement bancaire ou auprès de notre dépositaire général pour la France :

Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e.

Compte de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Abonnement annuel ordinaire : frs 12.—.

Le numéro : frs 3.— (franco de port).

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