

NOVA_{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

DIEU ET LA SCIENCE SELON JACQUES MARITAIN	241
THOMAS MERTON • <i>Eligie sur la mort de Hemingway</i> . . .	252
ANNE PERRIER • <i>La Poésie chez Raïssa Maritain</i>	256
MARIE-THÉRÈSE HUBER • <i>Un texte retrouvé de saint Jean de la Croix</i>	263
JEAN DE LA CROIX KAEIN, O. P. • <i>Foi et Prophétie</i>	270
<i>Haïku</i> , Poèmes japonais	284

NOTES ET CHRONIQUES

ANGE WALZ, O. P. • <i>Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin</i>	289
HENRI STIRNIMANN, O. P. • <i>Eglise et Etat</i>	298
M.-M. COTTIER, O. P. • <i>Sur la notion de classe ouvrière</i> . .	310

BIBLIOGRAPHIES • Saint Augustin, *Commentaire de la Première Epître de saint Jean* • Saint Anselme, *Proslogion* • Saint Aelred de Rievaulx, *Sermons* • * * *, *Dieu parle, Paraboles mystiques* • Jean Guennou, *La couturière mystique de Paris*.

Gaston Roussel, *Classicisme musical français et Piété chrétienne* • Albert Béguin, *Poésie de la Présence, de chrétien de Troyes à Pierre Emmanuel* • Artémis Calame, *Ombres et Transparences*.

Jacques de Senarclens, *Héritiers de la Réformation* • Henri Sanson, *Pratique des sacrements* • Ernest Dutoit, *Les idées et les mots* • Yves Brnnel, *La mère de Louis XVI* • Bertil Galland, *La machine sur les genoux* • Maurice Carême, *Heure de grâce* • Armand Godoy, *Anthologie*.

XXXVI^E ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1961

Dieu et la Science

selon Jacques Maritain

Un petit livre composé de trois essais et portant comme titre *On the use of Philosophy* vient de sortir de Princeton University Press, New Jersey. Les deux premiers de ces essais ont paru en traduction française dans le recueil intitulé *Le Philosophe dans la Cité*¹, Paris, Alsatia 1960, à savoir la première étude, qui a donné son titre au recueil, et la seconde *Tolérance et Vérité*. C'est le troisième essai, écrit lui aussi directement en anglais *God and Science* qui nous retiendra ici, Nous n'en donnons pas une traduction intégrale, qui ne serait publiable comme telle qu'après avoir été retouchée par l'auteur toujours surpris de se voir traduit dans sa propre langue maternelle. Elle nous paraît cependant trop importante pour n'être pas mise sans retard sous les yeux du public français. Nous en donnons donc une présentation qui n'appauvrira pas trop, nous l'espérons, la pensée de l'auteur et permettra d'en suivre aisément le développement. Elle comporte cinq subdivisions et une conclusion.

1. Remarques préliminaires

Dans le domaine de la culture, la prépondérance est aujourd'hui à la science. Mais voici que, dans le domaine de l'esprit, la science elle-même entre dans une période féconde de trouble et d'autocritique, due à la superspécialisation, à l'extraordinaire prolifération des découvertes et des vues théoriques, et peut-être à la manière même de connaître qui caractérise notre science moderne. Les savants ont, en général, renoncé aujourd'hui à l'idée que le rôle de la science serait de réorganiser la vie et la société humaines, de supplanter la morale et la religion, de fournir aux hommes

¹ Signalé dans *Nova et Vetera*, 1960, p. 155.

les règles et les valeurs dont dépend leur destinée. Sur ce point la mentalité qui prévalait chez beaucoup de savants il y a un siècle, a profondément évolué. Il y a sans doute des athées chez les savants, comme chez tous les autres hommes ; mais l'athéisme n'est plus regardé par eux comme condition du travail scientifique. La vieille notion d'une opposition fondamentale entre la science et la religion est périmée. Chez beaucoup de savants, on remarque une orientation soit vers une plus ou moins vague religiosité, soit vers une foi religieuse précise, et aussi un besoin d'unification philosophique du savoir, mais qui ne va pas sans une certaine ambiguïté intellectuelle.

Grâce aux mathématiques, la science physique s'est « libérée » de la philosophie, plus précisément de la philosophie de la nature, pour constituer un type spécial de discipline qui recherche en toutes choses leur intelligibilité mathématique : ce qui peut être observé et mesuré, les méthodes pour l'observer et le mesurer, la reconstruction mathématique plus ou moins unifiée de ces données, voilà ce qui seul a une signification pour le savant comme tel. Les notions fondamentales empruntées au sens commun et à la philosophie : notions de nature, de matière, de causalité, le savant les refond et les restreint pour les appliquer aux seuls phénomènes observables, pour autant qu'ils peuvent être traduits en langage mathématique. C'est ainsi, par exemple, que les physiciens peuvent construire le concept d'*antimatière*, qui a une signification pour eux, mais non pour l'homme de la rue ou pour le philosophe.

On emploie couramment l'expression de « science des phénomènes » pour désigner nos sciences modernes. On a raison, si l'on précise d'une part que les phénomènes en question (spécialement pour ce qui concerne la physique) sont des phénomènes mathématisés, et d'autre part qu'ils ne constituent pas un objet séparé, mais un simple aspect, de cette réalité *en soi* qu'est la Nature. Disons que la science est une connaissance authentique, mais oblique, de la nature ; elle atteint la réalité, mais dans son aspect phénoménal (en d'autres mots : dans l'aspect de la réalité qui est exprimable par l'observation et la mesure), et en recourant à des entités, spécialement à des entités mathématiques, qui peuvent être ou « réelles » et se référer à ce que le réalisme aristotélicien appelle la « quantité », accident de la substance matérielle, ou à des entités qui peuvent être purement idéales (*entia rationis*) et de purs symboles fondés sur les données de l'observation et de la mensuration.

De telles entités idéales sont la rançon de ce terrible privilège, qui permet

de reconstruire mathématiquement les données de l'expérience. Les mathématiques ont permis à la science moderne de se libérer de la philosophie. Tout d'abord, les sciences de la nature ne les ont utilisées que dans le cadre de l'expérience sensible. Mais depuis plus d'un siècle, à partir des géométries non-euclidiennes, elles ont brisé plus définitivement et plus complètement avec le monde de l'expérience, et insisté sur la possibilité de donner naissance – dans le domaine de l'être purement logique ou idéal (*ens rationis*) – à une multiplicité infinie de systèmes cohérents, fondés sur des axiomes librement choisis voire opposés. En conséquence, la science des phénomènes (surtout physiques) est devenue capable de choisir, parmi les divers langages (ou conceptualisations mathématiques) qui n'ont de sens que pour le mathématicien, et utilisent des entités n'existant que dans l'esprit, celui qui est le plus approprié à tel ensemble de phénomènes (d'autres ensembles pouvant être rendus mathématiquement intelligibles par de tout autres conceptualisations). Il s'ensuit que, du point de vue du sens commun, toutes les réalités qui nous entourent chavirent dans les théories les plus hautes et les plus compréhensives de la physique contemporaine, comme les personnages des peintures de Chagall. La science moderne des phénomènes a ses pieds sur la terre et se sert de ses mains pour amasser non seulement des faits correctement observés et mesurés, mais encore une quantité de notions et d'explications tirées du réel ; mais elle a sa tête dans un ciel mathématique peuplé d'une foule de signes et d'entités purement idéales et non intuitivement pensables. Le fait demeure, que ce qui stimule le savant est le désir de connaître la réalité. La foi en l'existence d'une réalité mystérieuse précède son enquête scientifique. Mais, en tant que savant, sa connaissance est limitée à une intelligence et à une reconstruction mathématique (ou quasi-mathématique) des aspects observables et mesurables de la nature pris dans leur inexhaustible détail.

2. Savants « exclusifs » et savants « libéraux »

Cette distinction n'a rien à voir avec la science elle-même, mais est très importante du point de vue de la culture.

Les savants « exclusifs » sont systématiquement convaincus que la science est la seule connaissance valable dont l'homme est capable. Ils peuvent être positivistes et rejeter toute foi religieuse, sauf peut-être le mythe artificiel d'une religion athée, comme la religion de l'humanité

d'Auguste Comte, ou la « religion sans révélation » de Julien Huxley, qu'il regarde comme un produit de la « méthode scientifique ». Ils peuvent aussi échapper au positivisme, et admettre, outre le savoir scientifique authentique, une foi religieuse même profonde, mais qui, dans leur esprit, relève du pur sentiment et du pur irrationnel. En aucun cas il n'est possible, à leurs yeux, d'établir l'existence de Dieu avec une certitude rationnelle.

À dire vrai, l'affirmation qu'il n'y a de savoir rationnel valide que celui des seuls phénomènes observables et mesurables se détruit elle-même : elle est tout autre chose qu'une pure expression de relations interphénoménales. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'opposés aux précédents, les savants « libéraux » se déclarent prêts à accorder leur attention à une saisie rationnelle des choses qui dépasse les phénomènes, et même (s'ils sont des savants pleinement « libéraux » – je pense par exemple à cet éminent chimiste qu'est Hugh Taylor, et à cet éminent physicien qu'est Léon Brillouin), à admettre la nécessité de la philosophie et d'un équipement proprement philosophique pour rendre possible cette saisie et compléter ainsi la connaissance de la nature apportée par la science. Rien de plus raisonnable que cette sorte d'extension du « principe de complémentarité » de Niels Bohr, auquel font appel ces savants. Car, ainsi compris, ce principe signifie simplement que, dans deux différents domaines du savoir, ou à deux niveaux spécifiquement distincts de notre approche de la réalité, deux aspects différents des choses existantes (l'aspect phénoménal et l'aspect ontologique) réclament deux sortes d'explications différentes, et qui, de plus, sont compatibles, puisqu'elles concernent deux objets essentiellement différents à saisir dans les choses : ce même homme, en qui le médecin voit un patient, je peux voir en lui le poète.

Einstein appartenait à la catégorie des savants libéraux. Pendant bien des années sa notion de Dieu fut apparentée à celle de Spinoza. De récentes études ont montré qu'avec le progrès de l'âge et la réflexion, il en est venu à considérer l'existence d'un Dieu personnel, qu'il avait d'abord mise en doute, comme requise, puisque la nature se prête d'elle-même à la rationalisation des phénomènes opérée par la science. Au cours d'une interview, en 1950, il a déclaré que, loin d'être un athée, « il croyait au contraire en un Dieu personnel ». Une telle conviction ne signifie aucunement que l'existence de Dieu serait une conclusion établie par la science, ou un principe dont elle s'inspirait. Elle signifie que l'existence de Dieu est une conclusion établie philosophiquement, compte tenu de la possibilité même de la science. Heisenberg et Oppenheimer sont eux aussi des savants

libéraux. Et aussi, au moins virtuellement, Max Planck, qui, sans croire à un Dieu personnel, parlait d'identifier avec l'ordre de l'univers le Dieu – transcendant – dont la religion affirme l'existence, le confondant avec le Dieu du stoïcisme.

Il faut dénoncer ici une ambiguïté, *essentielle* chez les savants exclusifs chaque fois qu'ils sortent du domaine même de la science. Ils refusent toute valeur à toute connaissance rationnelle de la réalité qui n'est pas purement scientifique. Dès lors, s'ils ne sont pas positivistes et confessent que les phénomènes ne représentent qu'un aspect d'une réalité plus profonde, ce ne peut être qu'au nom d'extrapolations scientifiques essentiellement arbitraires, ou en recourant à une sorte de métaphysique larvée, inconsciente d'elle-même et déguisée en science.

Chez les savants libéraux, le tableau est tout différent. L'ambiguïté dont nous parlons, quand elle se retrouve, n'est qu'*accidentelle* et l'on peut espérer qu'elle sera levée avec le temps, quand les philosophes auront médité davantage sur le langage scientifique, et que les savants, à leur tour, se seront familiarisés avec le langage des philosophes : car il est aussi impossible de philosopher sans instruments philosophiques que de peindre avec une flûte ou un piano. Etant accidentelle, l'ambiguïté peut être écartée. Elle l'est, par exemple dans l'épilogue écrit par le physiologiste André Ivy pour le livre *L'évidence de Dieu*, qui aborde en toute franchise une sphère inaccessible aux instruments de la science, et qui reconnaît à une vérité connue intuitivement par l'intelligence, telle que le principe de causalité, sa pleine portée ontologique.

3. La question cruciale

La question cruciale pour notre âge de culture est donc de savoir si la réalité peut être approchée et connue non seulement « phénoménalement » par la science, mais aussi « ontologiquement » par la philosophie. Elle importe plus encore à l'homme commun qu'au savant. Car la manière de penser qui prévaut dans une civilisation industrielle a pour résultat la perte du sens de l'être chez un grand nombre, qui ne sont pas savants mais n'accordent de valeur rationnelle qu'aux faits et aux figures, et croient naïvement que la science a réponse à toutes les questions que pose la vie. En conséquence, toute connaissance rationnelle de l'existence de Dieu – tant pré-philosophique que philosophique – est pour eux lettre morte. Ces gens dont

l'intelligence est ainsi rétrécie peuvent adhérer à un credo religieux, et avoir une croyance religieuse en Dieu – soit par don de la grâce divine, soit par nécessité ou de répondre à des besoins irrationnels, ou de s'ajuster à leur entourage. Mais ils sont athées en ce qui concerne la raison. Une telle situation est absolument anormale. La foi religieuse est au-dessus de la raison, mais elle présuppose normalement la conviction raisonnable de l'existence de Dieu.

Tandis que le savoir scientifique nous offre, avec sa richesse compensée par des révolutions, le tableau des innombrables interactions des phénomènes, la philosophie nous fait saisir, avec une plus grande stabilité en se limitant il est vrai aux essences, ce que les choses sont dans la réalité intrinsèque de leur être. Tout en portant le sens commun et le langage naturel à un niveau essentiellement supérieur, la philosophie reste en continuité avec eux ; elle est fondée sur le pouvoir perceptif (et non purement constructif) de l'intellect et de l'expérience sensible. En d'autres mots, l'être est l'objet premier de la philosophie comme de la raison humaine ; et toutes les notions élaborées par la philosophie sont intelligibles en termes d'être, non d'observation et de mensuration.

L'univers de l'expérience philosophique (philosophie de la nature) se réfère à des aspects et à des développements auxquels la science n'est pas intéressée. Ainsi la matière (c'est-à-dire la substance matérielle) est composée selon l'ancien mais toujours valable hylémorphisme aristotélécien de deux éléments : une potentialité pure et indéterminée (*materia prima*), et une forme ou entéléchie déterminante (qui est, dans l'homme, l'âme spirituelle) ; tandis que, pour la science, la matière (ou la masse, c'est-à-dire un certain ensemble de données mesurables exprimé par des équations mathématiques) est composée de particules, pour la plupart impermanentes, scrutées par la physique nucléaire. C'est l'affaire du philosophe d'unifier notre connaissance de la nature, non en intégrant telles quelles les explications scientifiques dans ses propres explications, mais en les interprétant dans sa propre lumière. Pour ce faire, il aura donc tout d'abord à nous expliquer quel est la *procédure même de la science*, qui assemble à la fois des entités idéales ou symboliques *fondées sur des mesures réelles*, et des notions complexes où la réalité phénoménale saisie se mêle inextricablement à ces entités purement idéales. Et ensuite, il lui faudra déterminer quelle sorte de *fondement ontologique* assigner à telles et telles de ces notions ou à tels ensembles de notions propres à la science. Enfin, il aura à manifester – à éprouver et réajuster chaque fois qu'il le faudra – *les vérités de son domaine* qui ont

quelque connexion avec les théories scientifiques et avec les trésors de faits dont s'accroît sans cesse la science.

Mais l'être n'est pas limité au domaine de l'expérience sensible : il la dépasse. Les concepts fondamentaux de la raison qui se réfèrent à l'être comme tel, bien qu'ils s'appliquent d'abord au domaine de l'expérience s'appliquent en outre, d'une manière « analogique » aux réalités qui transcendent l'expérience, et relèvent d'un ordre spirituel ou supra-sensible.

C'est en vertu de la nature même de la raison humaine que le concept de cause et le principe de causalité peuvent nous conduire au delà du champ de l'expérience. Comme le note le Dr Ivy, quand l'enfant use du principe de causalité et demande pourquoi les choses existent, ce n'est point en raison d'une « mentalité infantile », mais au contraire parce qu'il s'éveille de la vie intellectuelle authentique.

Il y a, ainsi, une connaissance préphilosophique de l'existence de Dieu. L'intuition primordiale de l'existence saisit immédiatement que l'Etre-avec-néant, c'est-à-dire les choses qui peuvent ne pas être – mon propre être, sujet à la mort – présuppose nécessairement l'Etre-sans-néant, à savoir l'Etre absolu et par soi subsistant, qui cause et meut tous les êtres. Il y a là une application spontanée du principe : rien ne se fait sans cause.

Et il y a, dans le domaine de la sagesse métaphysique, une connaissance philosophique de l'existence de Dieu, qui est rigoureuse et pleinement capable de se justifier elle-même.

4. Les preuves philosophiques de l'existence de Dieu

Les cinq voies classiques de saint Thomas sont exposées dans ce paragraphe en quelques lignes, dans leur pure teneur métaphysique. Et l'on ajoute : « Il y a pour l'homme autant de voies d'approche vers Dieu que de pas sur la terre ou de chemins vers son propre cœur. Car tous nos trésors périssables d'être et de beauté sont assiégés de tous côtés par l'immensité et l'éternité de l'Unique qui est. »

5. Les sciences en tant qu'elles témoignent de l'existence de Dieu

De toutes ces approches de Dieu, la plus particulièrement adaptée à l'homme de notre civilisation présente, est fournie par la science elle-même. Les sciences des phénomènes – sans dépasser le champ de l'expérience – portent témoignage de l'existence de Dieu d'une double manière. Il est

question ici non pas de ce que la science elle-même nous dit, mais de l'existence même et de la possibilité de la science.

Tout d'abord, si la nature n'était pas intelligible, il n'y aurait pas de science. La nature n'est pas parfaitement et totalement intelligible ; et les sciences n'ont pas à parler de l'intelligibilité de la nature prise en elle-même (c'est l'affaire de la philosophie). Elles l'atteignent d'une manière oblique, ne la rencontrant que pour autant qu'elle est présente et cachée dans les données observables et mesurables du monde de l'expérience, et qu'elle peut être traduite en intelligibilité mathématique. Cependant l'intelligibilité de la nature est le fondement même de ces constantes rationnelles que sont les « lois » – y compris cette catégorie de lois qui ne portent que sur des probabilités – auxquelles la science voit que les phénomènes sont soumis. Mais comment les choses seraient-elles intelligibles si elles ne procédaient pas d'une intelligence ? En dernière analyse, il doit exister une Intelligence première, qui est elle-même Intellection et Intelligibilité en acte pur, et qui est le premier principe de l'intelligibilité et des essences des choses, et qui fait que l'ordre existe en elles, comme un réseau infiniment complexe de relations régulières, dont notre raison rêve de redécouvrir l'unité fondamentale par ses propres moyens. Une telle approche de l'existence de Dieu est une variante de la cinquième voie de Thomas d'Aquin. Son impact était secrètement sous-jacent au mot célèbre de Einstein : « Dieu ne joue pas aux dés », où le mot Dieu est pris, il n'y a pas de doute, au sens figuré, pour signifier simplement que « la nature ne résulte pas d'un coup de dés » ; et dans ce fait même est postulée l'existence de l'Intellect divin.

Mais la science nous offre une seconde approche philosophique qui rejoint aujourd'hui l'intelligence de l'homme. Les sciences des phénomènes, et la manière dont elles inventent les voies de connaître et de dominer la nature – allant sans cesse à des observations et à des mensurations plus précises, et les organisant dans des ensembles de plus en plus parfaits de signes systématisés – donnent l'évidence, d'une manière particulièrement frappante, du pouvoir que l'intelligence humaine met en œuvre dans l'univers même de l'expérience sensible. Or l'intelligence de l'homme – si imparfaite qu'elle soit et contrainte d'user d'une multiplicité irréductible de types et de perspectives de savoir – est une activité spirituelle qui ne peut ni provenir de la matière, ni subsister par elle-même comme illimitée et omnisciente. Elle a une source dont elle est une certaine participation. En d'autres mots, elle requiert nécessairement l'existence d'une Intelligence première, transcendante et absolument parfaite, qui est pure Intellection en acte et dont

l'être est son Intellection même. Cette seconde approche est une variante de la quatrième voie de Thomas d'Aquin .

6. Conclusion

Notre connaissance du monde créé a son contre-coup dans la révérence et l'adoration avec lesquelles notre raison connaît le Créateur, et dans la notion même, si déficiente qu'elle reste toujours, que nous avons de ses voies. Car du fait même qu'elle élargit nos horizons à l'égard de ce monde et nous fait mieux connaître – bien que d'une manière oblique – que la réalité créée est le miroir dans lequel les perfections divines sont analogiquement connues, la science aide nos esprits à reconnaître la grandeur de Dieu.

Bien des notions et des théories explicatives fondamentales de la science moderne, spécialement de la physique moderne, ne peuvent être traduites dans le langage courant ou représentées en termes d'imagination. Néanmoins, un certain *tableau du monde* résulte de la science moderne. L'unification de la matière et de l'énergie, l'indéterminisme physique, la notion d'espace-temps, qui implique que l'espace et le temps ne sont pas des formes vides préexistantes mais viennent à l'existence avec les choses et par elles ; les champs de gravitation qui en raison de l'incurvation de l'espace expliquent la gravitation sans recourir à une force particulière, et dispensent de l'éther et de l'attraction ; un cosmos d'électrons et d'étoiles où les étoiles sont les laboratoires célestes des éléments ; un univers qui est fini, mais dont les limites ne peuvent être atteintes (en raison de la courbure de l'espace) et qui évolue dynamiquement vers des formes plus hautes d'individuation et de concentration, tout cela est description extérieure et imagerie scientifique plutôt que vue ontologique et ne peut pas directement servir à une extrapolation philosophique ou métaphysique, mais tout cela constitue une représentation du monde incomparablement plus favorable à l'édification d'une philosophie de la nature que la vieille physique newtonienne.

En outre, au cœur de cette imagerie, se trouvent quelques *concepts fondamentaux*, inhérents et essentiels à la science moderne, et qui ont un impact direct sur notre vue philosophique de la nature.

En premier lieu, il convient de mentionner toutes les complexes régularités (présupposées par les lois statistiques) et ce mélange d'organisation

et de chance, qui aboutissent à cette sorte d'ordre – insaisissable, imparfaitement connaissable et d'autant plus frappant – que la matière nous révèle dans le *monde de la microphysique*. Cela nous donne de l'ordre de la nature une idée incomparablement plus subtile et étonnante. Et cela nous fait regarder vers l'Auteur de cet ordre avec encore plus d'admiration et de révérence. Dans le Livre de Job, Béhémoth et Léviathan sont cités en témoins de l'omnipotence divine. Chaque atome aussi peut en témoigner, autant que l'hippopotame et le crocodile. Si les cieux racontent la gloire de Dieu, il en va de même du monde des micro-particules et des micro-ondes.

En second lieu, il faut mentionner la *notion d'évolution* : évolution de tout l'univers de la matière et en particulier des organismes vivants. Comme certains postulats très généraux de la science, l'évolution est moins une conclusion démontrée qu'une sorte de concept primordial, qui possède un tel pouvoir de déchiffrer les phénomènes, qu'une fois formulée il devient impossible à l'esprit scientifique de s'en passer. S'il est vrai qu'en opposition aux achétypes immobiles et aux cycles récurrents de l'antiquité païenne, le christianisme a appris à l'homme à comprendre l'histoire comme irréversible et orientée vers une direction déterminée, on peut dire qu'en intégrant dans la science la dimension du temps et de l'histoire, l'idée d'évolution a donné à notre connaissance de la nature une certaine affinité avec ce qu'est, sur un plan tout différent, la vue chrétienne des choses. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de la genèse des éléments et des diverses phases de l'histoire des cieux, ou qu'il s'agisse, dans le domaine de la vie, du développement d'une immense diversité de branches évolutives (*phyla*), tout cela, envisagé dans une perspective proprement philosophique, présuppose un Dieu transcendant comme cause première de l'évolution – conservant dans l'existence les choses créées avec l'élan qui les porte, les mouvant d'en haut, en sorte que les formes supérieures peuvent émerger des inférieures, et quand l'homme va apparaître au sommet de la série des vertébrés, intervenant d'une manière spéciale pour créer *ex nihilo* l'âme spirituelle et immortelle du premier homme et de chaque individu de cette nouvelle espèce. Ainsi l'évolution, correctement comprise, nous offre un spectacle dont la grandeur et l'universalité rendent plus manifeste à nos esprits l'omnipotence stimulatrice de Dieu.

Je ne crois pas néanmoins que la science favorise une vision particulièrement optimiste de la nature. Chaque progrès dans l'évolution est payé chèrement : tentatives avortées, lutte sans merci pour la vie, partout. Plus notre connaissance de la nature se précise, plus nous voyons à l'œuvre,

en même temps que la loi de générosité et de progrès qui émane de l'être, la loi de dégradation, les forces de destruction et de mort, l'implacable voracité inhérentes elles-aussi, au monde de la matière. Et quand on en vient à l'homme, environné et envahi comme il l'est par une foule de forces conjurées, la psychologie et l'ethnologie ne font que souligner le fait que, bien que supérieur à elles toutes, il est le plus malheureux des animaux. Et ainsi, quand sa vision du monde s'illumine par la science, l'intelligence, que la foi religieuse vient parfaire, comprend encore mieux que la nature, si bonne qu'elle soit dans son ordre propre, ne suffit pas, et que, si les espérances les plus profondes de l'humanité ne sont pas destinées à être tournées en dérision, c'est parce qu'une énergie venue de Dieu, meilleure que la nature, est à l'œuvre en nous.

An Elegy for Ernest Hemingway ¹

*Now for the first time on the night of your death
your name is mentioned in convents, ne cadas in
obscurum.*

Now with a real bell your story becomes final.

*Now men
in monasteries, men of requiems, familiar with
the dead
include you in their offices.*

*You stand anonymous among thousands, waiting
in the dark
at great stations on the edge of countries known
to
prayer alone, where fires are not merciless, we
hope,
and not without end.*

*You pass briefly through our midst. Your books
and
writings have not been consulted. Our prayers
are
pro defuncto N.*

¹ Commonweal, 22 septembre 1961

Elégie pour Ernest Hemingway

Maintenant pour la première fois, en cette nuit d'après votre mort,
votre nom est mentionné dans les couvents, *ne cadas in*
obscurum.

Maintenant avec une vraie cloche votre histoire s'achève,
Maintenant des hommes
dans des monastères, hommes des *requiem*, familiers avec
le monde des défunts
vous donnent place dans leurs offices.

Vous êtes un anonyme parmi des milliers, attendant
dans l'obscurité
aux grandes stations à la frontière des pays connus
seulement
de celui qui prie, où les flammes ne sont pas sans pitié,
espérons-nous,
ni sans fin.

Vous passez furtivement au milieu de nous. Vos livres
ni
vos écrits n'ont été consultés. Nos prières
sont
pro defuncto N.

*Yet some look up, as though among a crowd of
prisoners
or displaced persons, they recognized a friend
once
known in a far country. For these the sun also
rose
after a forgotten war upon an idiom you made
great. They
have not forgotten you. In their silence you are
still
famous, no ritual shade.*

*How slowly this bell tolls in a monastery tower
for a
whole age, and for the quick death of an unready dynasty,
and for that brave illusion: the adventurous self!
For with one shot the whole hunt is ended!*

THOMAS MERTON

Pourtant quelques-uns lèvent les yeux, comme si parmi la foule des
prisonniers
ou des personnes déplacées, ils reconnaissaient un ami
d'autrefois
connu dans un pays lointain. Pour eux aussi, le soleil
se leva,
après une guerre oubliée, sur un langage que vous fîtes
grand. Ils
ne vous ont pas oublié. Dans leur silence vous êtes
encore
distingué ; vous n'êtes pas qu'une ombre rituelle.

Comme elle sonne lentement cette cloche à la tour du monastère
pour
toute une époque et pour la mort rapide d'une dynastie impréparée,
et pour cette fière illusion : l'aventure du Moi !
Car par un seul coup se termine toute la chasse !

Traduit par E. D.

La Poésie chez Raïssa Maritain

C'est Emily Diskinson qui a donné de la poésie la plus étrange et peut-être la plus belle des définitions : « Si je lis un livre et qu'il rend tout mon corps tellement froid qu'aucun feu ne peut plus me réchauffer, je sais que *cela*, c'est de la poésie. Si je sens physiquement que le haut de ma tête est enlevé, je sais que *cela*, c'est de la poésie. C'est le seul moyen. Je le sais. » Ce qui fit dire à son pauvre interlocuteur abasourdi : « Je n'ai jamais vu personne qui ait tant mis mes nerfs à l'épreuve. » Il est pourtant vrai que, devant la poésie, un poète peut éprouver le sentiment intense et abrupt d'être arraché à notre monde habituel. Plus généralement, parler d'une œuvre de poésie, n'est-ce pas un peu la trahir et l'abîmer ? C'est vouloir prendre un papillon par les ailes au lieu de le regarder voler. Et plus l'œuvre est haute, plus l'analyse devient délicate. Aussi nous proposons-nous, au moment d'aborder celle de Raïssa Maritain, de rester plutôt un témoin, quelqu'un qui regarde, écoute et laisse parler. Ainsi peut-être apparaîtra plus naturellement et plus justement ce que fut cette quête poétique, toujours si étroitement liée, subordonnée à celle de l'âme assoiffée de l'éternel amour.

« La source de la poésie et de toute intuition créatrice est dans une certaine expérience qu'on peut appeler « connaissance » obscure et savoureuse, d'une saveur toute spirituelle, car à ces profondeurs tout est esprit et vie, et tout poète sait qu'il y pénètre par un recueillement de tous ses sens, si fugitif soit-il, condition première de la conception poétique. »

A plusieurs reprises, Raïssa Maritain s'est expliquée avec profondeur sur le sens de la poésie, son origine, sa nature et sa fin. C'est dans *Situation de la poésie*, écrit en collaboration avec Jacques Maritain, qu'on trouve l'essentiel de sa pensée là-dessus. Retenons-en – et évoquons brièvement – ce qui nous intéresse particulièrement ici, savoir ce qui concerne les rapports de la mystique et de la poésie.

En quelques pages, Raïssa Maritain a dissipé toute l'équivoque qui, le plus souvent, obscurcit les frontières de ces deux activités de l'esprit, les situant chacune à sa vraie place, connaissant non seulement par l'intelligence, mais au fond de son expérience et de son cœur, leurs similitudes et leurs différences, et aussi leur respective grandeur. Elle ne pense pas, comme Bremond, que « le poète ne serait qu'un mystique évanescant ou qu'un mystique manqué. » Mais elle sait bien, pour le vivre chaque jour, que le poète donne la main au mystique – là où dans une nature humaine, ils se trouvent réunis. Elle ne les confond pas, elle ne les mesure pas non plus de la même mesure. Dans la marche, c'est le mystique – ou le saint – qui entraîne le poète, c'est lui qui trace la voie et qui tire son frère terrestre, son jumeau né aux mêmes sources du profond silence de l'âme. Mais leurs dispositions sont autres et leurs natures ordonnées à des fins différentes. Le mystique aspire au silence, au repos absolu, définitif en Dieu. Le poète pourra lui aussi traverser parfois ces zones de silence et d'adoration, mais il ne s'y arrêtera pas. La force en lui qui le pousse à s'accomplir le rejettera vers les choses visibles, vers cet *objet* qu'est le poème. Et tandis que le mystique va s'abîmer en Dieu, le poète, ce « ravisseur du feu », peut devenir à lui-même « un vrai Dieu » (Rimbaud). Ainsi, conclut Raïssa Maritain dans *Magie, Poésie et Mystique*¹ :

« tout nous oblige à maintenir les différences (...) entre la poésie et la mystique. Mais si le Poète confond tout, ne serait-ce pas parce qu'en lui agissent ensemble les puissances formatrices du monde et de la parole, et l'attrait divin vers la pacification et l'illumination de l'esprit, vers la connaissance et l'union mystiques ? Il faut croire, puisque les poètes affirment avoir découvert dans leurs navigations ou divagations nocturnes un Royaume plus grand que le monde, qu'un Ange se plaît parfois à faire chavirer leur barque, de quoi prendre un peu « de cette eau » dont parle l'Evangile, pour qu'ils ne s'en aillent pas sans quelque inquiétude, et quelque grand et mystérieux désir ».

Si la souffrance que connaissent tant de poètes dont l'âme est prise au piège d'un malentendu initial, et qui demandent tout au long de leur vie à la poésie ce qu'elle est incapable de leur donner, si cette souffrance-là est inconnue de Raïssa Maritain, n'éprouva-t-elle pas cependant, à certains moments, une tristesse toute proche, celle que ressent tout créateur devant les mots – si beaux pourtant – de

¹ *Situation de la Poésie.*

notre langue, qui pour exprimer la grandeur des choses divines n'ont que leur misère ? Et pourtant, quelle autre voix mieux que celle de la poésie peut aborder sans le détruire le mystère indicible de la vie et de la mort, du temps et de l'éternité, de la souffrance et de la joie ?

Pourquoi encore la poésie ?
 Pour rendre mémorable
 Un message adorable
 Qui passe comme la vie

 Vienne l'étincelle
 Qui rassemble les mots
 Pour un départ vers le ciel ¹

Le plus souvent, c'est dans l'allégresse et la paix que s'accomplit la création, et « l'état de grâce » de la poésie n'est pas, pour Raïssa Maritain, un vain mot :

« C'est une concentration de toutes les énergies de l'âme, mais concentration pacifique, tranquille, qui ne suppose aucune tension ; l'âme entre dans son repos, dans ce lieu de rafraîchissement et de paix supérieurs à tout sentiment. Elle meurt « de la mort des Anges », mais c'est pour revivre dans l'exaltation et l'enthousiasme, dans cet état que l'on nomme à tort inspiration, parce que l'inspiration c'était déjà ce repos lui-même, où elle a passé inaperçue. Maintenant l'esprit revigoré et vivifié entre dans une heureuse activité, si facile que tout paraît lui être donné à l'instant et comme du dehors. En réalité, tout était là, dans l'ombre, caché dans l'esprit et dans le sang ; tout ce qui va être mis en œuvre était là, mais nous ne le savions pas. Nous ne savions ni le découvrir ni nous en servir avant de nous être retrempés dans ces tranquilles profondeurs. ² »

Devant l'œuvre à la fois si diverse (poésie, essais, traductions etc.) et pourtant si une de Raïssa Maritain, on pense à ce que disait naguère René-Guy Cadou, que chaque poète est venu au monde pour n'exprimer qu'une seule chose. Cela paraît bien peu – et cela peut l'être quelquefois – mais quand cette « chose » n'est pas moins que Dieu, le Dieu infini, éternel, et face à Lui, la créature mortelle, tremblante dans sa fragilité, déchirée entre les désirs et les possessions de ce monde qui passe, et la faim du Royaume des Cieux, est-ce peu ? Pour dire la soif de l'âme toute tendue vers Dieu, Raïssa Maritain a des vers lancinants :

¹ *Portes de l'Horizon.*

² *Situation de la Poésie.*

L'aspiration infinie
Par laquelle je vais à Toi
En elle je Te connais
Comme l'amour éternel qui m'aspire
Et tire mon âme à soi

Tu me sépares de moi-même
Mon âme tend à me quitter
Je me perds en Ta charité
Je ne suis qu'un néant qui aime ¹

Connaissant les limites de la poésie, elle sait que c'est « en esprit et en vérité » que se fait la rencontre, dans la nuit des paroles et des images, car « la parole est humaine et nocturne la foi » :

Le repos de l'amour est au cœur du mystère
qui désigne et qui voile ta divinité
Je te cherche anxieuse au delà des symboles
écarte écarte les paraboles
Viens en esprit viens en vérité ²

« Mets ta main sur mes yeux et brûle-moi le cœur », s'écrie-t-elle.
Et le repos en Dieu, la douce quiétude au cœur de l'amour fait jaillir
en elle ce profond poème :

Le Seigneur m'a fait entrer dans son repos
Il a fixé mon cœur comme avec une lance
Il a plongé son regard tout au fond
Là où naissent les fleuves de la Grâce
Là où son Règne arrive où son amour s'implante

Lui qui sépare l'âme de l'esprit
Il demande mon vouloir et ma vie
Il veut ma destruction et ma mort

¹ *Portes de l'Horizon.*

² *Ibid.*

Ainsi entre la mort et la vie
Gardée dans la paix par Lui
Je goûte la divine amertume
De mourir et de vivre ¹

Et il faut citer aussi le poème intitulé *Postcommunion*, tout rempli de la paix qui n'est pas de ce monde :

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 ².

Mais cette « vie donnée » n'éloignait pas Raïssa Maritain du monde et des autres. Proche, attentive, elle était présente à tout et à tous, comme en témoignent d'autres poèmes (ceux de *Lettre de nuit* par exemple, moins apparemment religieux, tournés vers l'humaine expérience) et ce beau « livre d'or » d'une partie de sa vie : *Les Grandes Amitiés*. Comme en témoigne aussi l'étude qu'elle consacra, en 1943,

¹ *Portes de l'Horizon*.

² *Au Creux du Rocher*.

au peintre Chagall. Elle était semblable à ces plongeurs qui, ayant touché du pied le fond de la mer, remontent à la surface avec plus de force. Le grand et douloureux poème qui pleure sur la France et la misère d'Israël est un autre exemple de cette sensibilité généreuse, largement ouverte sur autrui :

Nous n'oublierons jamais notre agonie
 Nous nous en souviendrons dans la vie éternelle.
 Ce que l'âme ne peut soutenir
 Ce qui ne peut ni s'imaginer ni se dire
 Ce que nous souffrons, ce que nous aurons souffert,
 Nous en garderons éternellement le souvenir.

.

Israël a été conduit à la boucherie,
 Troupeau sans pasteur sans bergerie,
 Il a été traqué comme du gibier
 Dans les villes et les villages.
 Le sang marque la trace
 De l'espérance condamnée ¹.

La poésie de Raïssa Maritain est toute au service de ce qu'elle aime, sans la moindre volonté de briller ou de convaincre. Elle coule de l'abondance de son cœur, et si un mot pouvait mieux que les autres la qualifier, ce serait celui d'humilité. C'est une vertu si rare dans la littérature de notre temps ! Le plus souvent, quand on croit la rencontrer, on a affaire en réalité à ses fausses sœurs : l'humiliation, volontaire et morbide, ou une sorte de modestie qui n'est en général qu'une contrefaçon de l'orgueil. La vraie humilité a un goût d'eau pure. Elle en a la lumière et la transparence. Les mots dont elle se sert ne font peut-être pas grand bruit, mais il y a en eux une force grave, qui est celle de la vérité. Comme tout poète, Raïssa Maritain a ses mots-clés, ceux qui reviennent le long des pages avec le plus d'insistance, comme des échos, et auxquels elle semble ainsi nous demander d'être tout particulièrement attentifs, parce qu'ils portent en eux l'essentiel du message. Joie, douceur, amour, lumière, vérité et beauté, tout le chemin pour elle va de l'un à l'autre de ces sommets.

¹ *Au Creux du Rocher.*

Sa voix tue, nous l'entendons encore. Elle a chanté l'immortel, et est ainsi entrée, dès ce monde, dans l'immense chœur des anges et des séraphins. La mort, alors, ne peut plus rien. Attendue, aimée d'avance, elle est celle qui vient donner un sens pur et infini au chant commencé ici-bas. Et ce qu'elle appelait la mort n'était pour elle que l'étroit passage qui conduit de « la vie à la vie », le bref chemin entre deux mondes, où le corps est anéanti et l'âme délivrée. Mort préfigurée, commencée déjà dans l'angoisse de la créature qui, de nuit en nuit, s'avance en tremblant vers la lumière :

O mort ! angoisse ! étroite porte
Entre la vie et la vie
O mort !
De mort en mort échelle si haute ¹.

Et pour finir, il faut relire comme un testament spirituel le beau petit poème qui se termine, ou plutôt qui débouche, d'un grand mouvement paisible, sur le mot qui traverse toute son œuvre comme un courant limpide, et qui fut au cœur de sa vie et de sa mort :

Tout est donné. L'agonie a passé
Et la mort
Que mon âme est légère

J'ai remis mon esprit entre les mains de Dieu
Mon cœur est pur comme l'air des hauts lieux
Tout est lumière ².

ANNE PERRIER

¹ *Portes de l'Horizon.*

² *Lettre de Nuit.*

Un texte retrouvé de saint Jean de la Croix

Occupés récemment à la réédition de L'Instruction des Novices, un des premiers textes de la Réforme carmélitaine, deux professeurs espagnols de la Faculté de théologie des Carmes Déchaux à Rome, les RR. PP. Siméon de la Sainte Famille et Thomas de la Croix, firent une découverte qui réjouira tous les amis du Docteur Mystique. Ils constatèrent la présence de quelques pages insérées entre deux chapitres de ce vieux livre. C'était une suite de maximes – exactement vingt-deux – sur la vie religieuse. La lecture de ces pages frappa les religieux : rythme, vocabulaire, style, pensée, tout dans cet écrit leur rappelait étrangement saint Jean de la Croix. Ces douze pages anonymes ne seraient-elles pas de lui ? Pour éclaircir la question, ils se livrèrent à un travail d'analyse et de confrontation rigoureuses. Et ils arrivèrent à la conclusion que ces vingt-deux maximes sont certainement du Docteur Mystique.

Ecrites en 1590-1591, la dernière année de la vie de saint Jean de la Croix, ces maximes présentent comme un condensé de la vie religieuse et de l'expérience spirituelle du Docteur des Nuits. A cette époque, la main de Dieu tourmentait admirablement Fray Juan de la Cruz : la réforme thérésienne était gravement menacée ; le Saint voyait l'œuvre de toute sa vie suspendue à un fil ; sur sa personne s'abattaient les vexations et les calomnies ; la privation de toute charge allait le conduire à la réclusion dans un pauvre couvent perdu de l'Andalousie ; son corps pliait sous le faix de cruelles infirmités. C'est précisément à cette époque de tourments, qui marque le soir de sa vie, que frère Jean de la Croix prit une dernière fois la plume pour enseigner aux novices « à garder la quiétude de la vie et la paix de l'âme ». Il donnait ainsi une preuve émouvante de la profondeur de sa vie intérieure.

Paix, quiétude de l'âme, liberté d'esprit, union constante à Dieu dans la vie religieuse, telle est la quintessence de ce testament spirituel du Docteur Mystique.

Dans un ouvrage qu'ils viennent de publier¹, les RR. PP. Siméon de la

¹ S. Juan de la Cruz, *Avisos para después de profesos ; nuevo escrito del Santo Doctor. Edición y estudio por los Padres Siméon de la S. Familia O.C.D., y Tomás de la Cruz O.C.D.*

Sainte Famille et Thomas de la Croix présentent leur découverte. Le livre s'ouvre sur les vingt-deux précieux Avis du Saint. Suit un chapitre historique sur les circonstances de la composition de l'Instruction des Novices et des Maximes. Dans une deuxième partie, les auteurs comparent cet écrit avec les autres ouvrages du Saint, aux points de vue littéraire (vocabulaire, rythme, structure, etc.) et doctrinal. Ces deux chapitres sont le fruit de recherches méticuleuses, où l'on sent, à côté d'une science profonde, l'amour fervent des auteurs pour leur Père et Docteur.

Les amis de saint Jean de la Croix se réjouiront de cette publication.

Comme si elle voulait encourager une des tendances les plus réconfortantes du catholicisme contemporain, la Providence semble avoir réservé la découverte des Avis à une époque qui voit se multiplier les études de spiritualité, et croître l'intérêt du clergé et des fidèles pour l'œuvre sanjuanique.

Cet écrit retrouvé présente un condensé de l'enseignement du Docteur sur la vie religieuse. C'est aussi le dernier témoignage d'une âme qui, parvenue désormais sur les plus hautes cimes de l'union à Dieu, s'apprête à « s'en aller pour être avec le Christ ».

AVIS QUI AIDERONT LE NOVICE APRÈS SA PROFESSION,
POUR LA QUIÉTUDE DE SA VIE
ET LE BIEN SPIRITUEL DE SON ÂME

Comme nous avons déjà traité de l'oraison et des exercices spirituels et corporels que doivent pratiquer les novices, il reste à leur donner quelques avis sur l'attitude à tenir vis-à-vis des Supérieurs et de la Communauté, et en relation aux engagements découlant de la profession : avis qui, dans leur vie de profès, leur soient une aide pour la quiétude de la vie et le bien spirituel de l'âme. Le Maître les en instruira, leur expliquant ce qui est dit ici brièvement. Car, comme ils auront à traiter avec toute sorte de personne, il importe qu'ils aient quelque lumière à ce sujet.

1. Tout d'abord, que le novice s'efforce d'avoir toujours devant les yeux de son âme le but pour lequel il est venu, qui est de se vouer au service

de Dieu en religion et comme membre de son Ordre, et le choix qu'il a fait d'un état de pénitence, d'humilité, d'obéissance, etc, pour tendre ainsi vers la perfection ; qu'il bannisse de son âme toute pensée et tout désir qui seraient incompatibles avec ces exigences, même s'il n'y avait pas péché, car le religieux est entré en religion non seulement pour s'efforcer de ne pas pécher, mais pour servir le Seigneur et tendre vers la perfection.

2. Ce qu'ordonnent les Constitutions et les supérieurs, qu'il l'écoute comme voix de Dieu, et qu'il obéisse à Dieu dans l'homme : il trouvera dans cet exercice beaucoup de lumière et tout lui deviendra très doux.

3. Avec les supérieurs et les Chapitres de l'Ordre, qu'il use de beaucoup de simplicité ; et s'il y voyait une obligation, ou que sa charge l'exige, ou qu'à son tour il soit consulté sur ce qui concerne sa propre personne, les autres, ou la communauté, il exprimera sa pensée, et il dira comment sont les choses et les raisons qu'il y trouve pour le service de Dieu ; et qu'il garde la paix, se rendant à leurs décisions, même si celles-ci ne sont pas conformes à sa volonté et à ses vues ; tel est, en effet, le devoir du religieux, à cette soumission l'obligent sa profession, l'obéissance et la droite raison, et c'est dans ce but qu'il est venu : suivre la volonté et le jugement d'autrui. C'est ce qu'il doit fixer dans son âme comme un principe fondamental, parce qu'il est très important pour sa quiétude ; alors qu'une attitude opposée, outre qu'elle l'entraînerait à l'orgueil et à l'oubli de sa profession et de son état, pourrait lui causer maintes inquiétudes et afflictions.

4. A l'égard du Prieur et des religieux du couvent dans lequel il vivra, et avec qui il aura le plus de contacts, qu'il veille à nourrir un amour de fils pour le Prieur et un amour de frère pour les religieux ; cela lui vaudra beaucoup de lumière et de paix sur la manière de se comporter avec eux. Qu'il obéisse au Prieur comme à la voix de Dieu pour lui, et si les circonstances le permettent, qu'il lui ouvre son âme et lui fasse part de ses désirs, qu'il le prenne pour confesseur, cela obligera grandement le Prieur à s'occuper de lui, et, à la fois supérieur et confesseur ¹, il recevra de Dieu plus de lumière pour le guider. Dans la mesure où il le peut sans pécher, qu'il l'aide ; qu'il s'afflige de ses imprudences et de ses ignorances, — car enfin

¹ Le Droit Canon, can. 891 interdit maintenant au Maître des novices, comme au Supérieur d'un Séminaire ou d'un Collège, d'entendre les confessions de leurs subordonnés.

le supérieur est homme – et, dans la mesure où il le pourra selon Dieu, qu'il l'excuse, car tout cela est devoir de fils et très agréable à Dieu ; qu'il se garde de murmurer à son sujet, étalant au grand jour ses fautes, chose qui offense le Seigneur. Avec les religieux, qu'il agisse en frère, les aidant et les supportant, selon Dieu, comme des frères ; et s'il devait rapporter quelque chose aux supérieurs, qu'il le fasse selon les Constitutions, et avec charité.

5. Quant à ce dont il ignore les motifs, ou qu'il ne connaît pas, et qu'il verra faire par les supérieurs de la maison, qu'il l'approuve, en s'abstenant de juger et de condamner. Car le religieux qui jugerait serait téméraire, comme l'homme qui, sans être juge ni avoir vu un procès, prononcerait la sentence. Quant aux choses dont il connaît les motifs, qu'il se soumette à l'avis des supérieurs, car c'est pour cela qu'il est venu, et par là il mettra un frein à la misère de notre nature corrompue, qui se plaît à critiquer la conduite des supérieurs ; ce faisant, il trouvera une grande quiétude.

6. Qu'il se considère comme membre de son Ordre, en fonction duquel il doit vivre et être guidé par ses supérieurs, comme partie ordonnée au tout, en s'adaptant au bien de la communauté. Ce principe lui vaudra une grande quiétude lorsqu'il se verra refuser l'objet de ses justes désirs : parce que, ou il se trompe, ou le supérieur auquel il est obligé de se soumettre est d'un autre avis, ou bien la chose n'est pas conforme au bien commun. Dans bien des cas, ce qui pourrait être accordé à un particulier, ne peut plus l'être dès lors qu'on tient compte du bien commun. Car le supérieur doit veiller surtout au bien commun, en fonction duquel il doit porter chaque religieux dans l'observance et dans la correction régulières, et dans les actes de sa vie, lui concédant ou lui refusant une chose, selon qu'elle répond ou non au bien commun ; ainsi il freinera ses désirs de changement d'une maison ou d'une province à une autre, d'un exercice à un autre, et il ne s'affligera pas de se voir refusé l'objet de quelque autre désir.

7. Qu'il n'ait pas d'amitiés particulières, mais qu'il aime tout le monde dans le Seigneur, et le supérieur plus que les autres ; et que jamais, pour des personnes ou des raisons particulières, il ne perde ce plus grand amour et cette obéissance envers le supérieur, ou ne fasse quelque chose contre lui.

8. Extérieurement, qu'il suive la vie commune comme les autres, mais intérieurement qu'il excelle dans la vertu autant qu'il pourra.

9. Qu'il ne s'étonne pas en voyant que dans les Ordres religieux certains sont amis de la stricte observance, d'autres de la facilité et de l'aisance, parce qu'au ciel seul les hommes seront tous bons et en enfer tous mauvais. La vie ici-bas est un filet où bons et mauvais sont mêlés, et dans les Ordres aussi cette diversité se retrouve nécessairement ; qu'il se range du côté des bons et se laisse entraîner vers Dieu.

10. Qu'il ne s'arrête pas à regarder si dans la communauté il en est qui jouissent de plus de commodités et d'aises que lui, ni ne s'en plaigne ; mais qu'il ait plutôt pitié d'eux et fasse attention à lui-même ; chacun aura la récompense de ses propres actes, et plus son observance sera stricte mieux cela vaudra pour lui.

11. Dans la pratique de l'obéissance, qu'il obéisse pour obéir ; par là il éloignera de son âme mille inconvénients : qui recherche une obéissance prudente et facile, ne recherche pas l'obéissance mais la prudence et le plaisir d'être gouverné, ce que les Gentils désirent aussi. L'obéissance religieuse a des visées plus hautes, et Dieu Notre-Seigneur par ce moyen conduit le sujet à son bien et à sa perfection ; que l'obéissance soit prudente ou qu'elle soit imprudente¹, qu'elle soit facile ou qu'elle soit rigoureuse, si elle ne commande rien de coupable elle est la voix de Dieu pour le sujet, par laquelle le Seigneur le conduit vers son bien spirituel. Ainsi, d'avoir cette habitude d'obéir est très important pour le religieux ; elle lui rend l'obéissance douce, parce que toujours et en tout il trouve ce qu'il désire.

12. Quant à la pauvreté, qu'il fixe dans son cœur ce qu'avec tant de sagesse son Ordre a établi : qu'on vive une vie commune et égale pour tous, pour éviter les préoccupations et les inconvénients qu'entraîne la possibilité de garder des choses pour un usage personnel ; qu'il observe la pauvreté comme chose très importante, et ainsi il vivra libre de tous soucis.

13. Quant à la chasteté, qu'il tienne les yeux bien ouverts, car il a affaire à un ennemi intime et cruel, qui combat et frappe à mort, souvent par un simple acte de jouissance intérieur, dans la solitude, et encore beaucoup plus en compagnie et occasions. C'est pourquoi la chasteté exige la vigilance, les jeûnes, l'âpreté de la vie, la clôture et les autres saints exercices pratiqués dans notre Ordre. Avec cet ennemi, le religieux ne peut avoir de compromis,

¹ Le novice doit toujours agir *hic et nunc* selon la prudence ; mais les raisons prudentielles de l'ordre qui lui est donné peuvent lui échapper.

ni de trêve, ni de paix ; il doit vaincre ou être vaincu. Qu'il aime donc beaucoup ces exercices et combatte par leur moyen, car, en vérité, l'amour des aises et la pratique de la chasteté ne vont point ensemble. Une âme qui a si peu de forces spirituelles qu'elle ne résiste pas à la tentation – moins forte – de la gourmandise et des aises, résistera moins encore à la tentation – plus forte – de la sensualité en révolte, tentation qui devient extrêmement violente quand, outre la nature corrompue et les aiguillons du démon, elle est renforcée par les plaisirs de la table et des aises et quand l'âme est placée dans les occasions qui, une fois franchie la clôture, se rencontrent à chaque pas dans les sorties.

14. Puisqu'il est entré en religion pour être obéissant, pauvre et chaste, qu'il s'en souvienne quand on lui commandera quelque chose contre sa volonté, quand il connaîtra des privations et devra garder la clôture et pratiquer les pénitences de l'Ordre, qui sont les actes des vertus auxquelles il s'est engagé par vœux ; qu'il s'efforce d'y trouver la joie et qu'il se garde de rechercher une obéissance à son goût, une pauvreté aisée, et une chasteté repue et amie des occasions, car il y tombera.

15. Qu'il se souvienne qu'en entrant en religion il a renoncé aux affections touchant les choses du monde, telles que prendre ses libertés, faire sa volonté propre, avoir des richesses et des aises, être estimé, commander et s'imposer, etc. Qu'il veille à ce que ces affections du monde ne rentrent pas dans la vie religieuse, car elles seraient peut-être pires en elles-mêmes et d'une guérison plus difficile.

16. Toute pensée ou chose qui ne le pousserait pas à l'accomplissement de ses vœux, à savoir à l'humilité, à la mortification, au désir de n'être ni connu, ni estimé, etc., qu'il la rejette comme une tentation contraire à l'état qu'il a choisi et dont il a fait profession.

17. Si par faiblesse il venait à tomber dans quelque faute, qu'il désire la correction prévue par la Règle et qu'il aime celui qui la lui donne, car ce sont là deux moyens disposés par Dieu Notre-Seigneur et par son Eglise pour son bien, qui corrigent le passé et empêchent qu'à l'avenir il ne courre à sa perte, comme il est arrivé à beaucoup qui, au début, n'ont pas pris cette médecine spirituelle. Et, si c'est un grand bien et un grand remède d'être corrigé pour une faute, c'est aussi une précieuse grâce et un don de Dieu d'être corrigé sans motif ; si donc cela lui arrive, qu'il s'en réjouisse dans le Seigneur.

18. De toutes les tâches qui lui seront confiées, qu'il s'efforce de tirer profit spirituel, d'abord pour lui-même, puis pour son Ordre, enfin pour les autres en ce qui ne s'oppose ni à son propre bien, ni à celui de son Ordre : tel est l'ordre de la charité et le zèle bien ordonné des âmes.

19. Quand naîtront dans son âme des tristesses, des aridités ou des passions, qu'il ne prenne aucune décision, même si la chose lui paraît évidente ; car, le calme revenu, il se peut que la situation lui paraisse toute différente et il la jugera mieux.

20. Qu'il ne mesure pas la vertu de son âme aux consolations, même si elles paraissent spirituelles – elles pourraient ne pas l'être – et même si elles l'étaient, ce n'est pas cette mesure qui convient, mais plutôt l'humilité, le désir de mortification et l'habitude des vertus.

21. Qu'il réfrène dès qu'ils paraissent les élans de ferveur et les désirs de son âme, car souvent ils troublent la raison et causent des inconvénients. Mais même s'il s'agissait de choses bonnes, ce n'est pas par cette voie, mais avec la raison, selon Dieu, qu'il les obtiendra mieux par la suite.

22. Tout ce qui lui arrivera, hormis ses propres péchés, qu'il le reçoive du Seigneur, et rien ne l'attristera ; qu'il agisse comme le Seigneur le lui demande, et il fera en toutes choses ce qu'il doit ; quant au succès, qu'il l'abandonne à la volonté du Seigneur, et tout le réjouira ; qu'il dépende du Seigneur en tout, que l'obéissance soit le guide de sa vie, et il parcourra sa carrière vers le ciel dans une grande paix.

Traduction et présentation de

MARIE-THÉRÈSE HUBER

Foi et prophétie

à l'œuvre dans les religions non-chrétiennes

Autre le don de la foi, autre celui de la prophétie. Tous deux relèvent de l'ordre surnaturel et sont, de diverses manières, nécessaires à la réalisation du dessein rédempteur de Dieu.

La foi est le fondement même de la justification, par laquelle l'homme pécheur est arraché à son péché et rendu participant en Jésus-Christ de la vie divine. Connaissance de Celui vers lequel la création tout entière est en marche et qui invite les anges et les hommes à communier à sa propre béatitude, elle est obscure car elle ne voit point, mais croit sur le témoignage de la Parole de Dieu même, transmise par les Prophètes, puis par les Apôtres après qu'elle se fût incarnée en la Personne même de Jésus de Nazareth.

Présupposant ce mouvement intérieur de confiance en celui qui parle au nom de la vérité suprême, elle appelle plus encore : l'amour de charité pour Celui qui se révèle, le don de l'homme tout entier à Dieu pour l'amour de Lui-même. Elle devient alors la foi vive, la foi justificante dont parle saint Paul et celle dont l'Épître aux Hébreux dit que sans elle « il est impossible de plaire à Dieu » (xi, 6). Elle est inséparable de la rémission du péché originel, de l'état de grâce sanctifiante. Aucun homme né d'Adam n'est entré dans le Royaume des cieux sans la foi théologale animée par la charité et sans l'espérance divine. Toute l'œuvre du salut descend d'en haut. Rien de l'homme naturel ne saurait la mériter, même s'il n'était pas pécheur. La connaissance du Dieu vivant qui appelle l'homme, l'espérance qui le jette sur la route et qui peut le conduire de sa misère et de sa détresse à la sainteté et à la joie infinie parce qu'elle est d'abord descendue de Dieu vers lui, et la charité qui l'unit d'amour avec Dieu, cette divine triade fait le fond de l'aventure spirituelle que tous les rachetés de tous les temps ont vécue, fût-ce seulement à l'instant de leur mort.

La prophétie n'est pas de soi un don sanctifiant. Elle est une lumière surnaturelle qui éclaire l'esprit du prophète sur les réalités cachées, afin qu'il révèle aux hommes le sens de leur destinée, le plan de Dieu sur le monde et les profondeurs inaccessibles du mystère de Dieu.

Que la prophétie ait pour but premier la révélation divine autour de laquelle se constituera une humanité nouvelle rassemblée en des institu-

tions positives, que la foi théologique trouve son statut normal au sein de cette communauté instruite par les Prophètes, puis par le Fils de Dieu même et ses Apôtres, cela ne saurait faire de doute.

Mais à côté de la religion révélée, transcendante et destinée à unir tous les hommes en un corps appelé à partager la vie trinitaire, il y a d'autres religions. La question qui se pose alors et à laquelle on voudrait essayer de répondre ici, est de savoir si et comment les lumières de la foi et de la prophétie peuvent intervenir elles aussi au sein de ces religions qui ne sont pas et ne seront jamais des religions révélées. Il faut pour cela reprendre l'étude de ces deux dons divins, en particulier dans les effets qu'ils exercent au niveau de la vie personnelle des sectateurs de ces religions et peut-être, à partir de là, au niveau des croyances elles-mêmes.

I

LE DON DE LA FOI

1. La chute n'a pas rendu caduc le dessein de Dieu sur l'humanité. Celle-ci continue, même pécheresse, d'être appelée, au terme de son pèlerinage terrestre, à entrer dans la Joie de son Seigneur. Mais cet appel lui est adressé par Jésus-Christ, Dieu fait homme, et la grâce qui lui est offerte n'a pas seulement pour fonction de surélever la créature pour la proportionner à une fin qui dépasse absolument ses capacités actives, mais elle doit, pour ce faire, la « justifier », c'est-à-dire l'arracher au péché et l'incorporer au Christ crucifié et ressuscité. Car il n'y a pas seulement délivrance de l'homme. Il y a rédemption. Au-dessus de l'humanité innombrable descendante d'Adam, s'élève la Croix où est fixé le second Adam, dont le sacrifice oblige Dieu en justice à faire miséricorde au monde, de par la décision même du Père qui a voulu réconcilier en son Fils toutes les créatures.

Personne ne saurait être sauvé sans la grâce. Personne ne saurait recevoir la grâce sinon du Christ. Personne n'a donc accès au Royaume s'il ne devient chrétien de quelque manière, s'il ne reprend vie en étant greffé par miséricorde sur la Vigne.

À côté de ces certitudes où le Christ nous est révélé comme l'unique Sauveur, l'Evangile nous dit encore que la simple solidarité de nature ne suffit pas au salut. En d'autres termes, il ne suffit pas à l'homme d'appartenir de par la naissance charnelle à cette nature humaine que Dieu lui-même a voulu assumer. Non pas que cette rencontre en la même nature soit sans répercussion aucune sur la destinée de l'homme, puisque c'est à elle que devront de ressusciter ceux qui mourront privés de grâce. Mais elle est à elle seule inapte à introduire dans la vie divine. Il faut une nou-

velle naissance, selon l'eau et l'Esprit. Il faut une rencontre de personne à Personne.

C'est bien pour l'humanité entière que le Christ est mort sur la croix. C'est elle qu'il représentait et l'on peut bien dire que Dieu ayant agréé son sacrifice ne voit plus dans l'humanité que sa destination au pardon et à l'incorporation à son Fils. Cependant, cette imputation juridique ne suffit pas. Pour que la rédemption devienne effective, elle requiert d'être accueillie personnellement. Le Fils unique n'a pris notre nature que pour venir nous rencontrer en personne. Rencontre dont son humanité est médiatrice et dont, selon son dessein, la richesse plénière restera dépendante d'un contact sensible, prolongé et étendu dans le temps et l'espace par les signes sacramentels et la prédication apostolique. Rencontre qui, s'adressant chaque fois à notre personne, n'est parfaite que moyennant un consentement de notre liberté prévenue par la grâce, ou du moins, comme c'est le cas chez l'enfant encore incapable d'un acte libre, par l'opération du sacrement agissant en qui n'oppose aucune disposition contraire.

On peut résumer ainsi ce qui précède : l'humanité est appelée par la grâce rédemptrice à s'agréger librement au Christ dont elle devient le Corps mystique, c'est-à-dire l'Eglise. De par l'Economie même de l'incarnation, l'annonce du salut est faite par le Christ lui-même et par ceux qu'il envoie jusqu'aux extrémités de la terre ; l'adhésion de la foi vive s'achève par la rencontre sacramentelle où le croyant devient « un seul être » avec Lui.

2. Ainsi donc, aucun homme qui ne soit sauvé sans une libre et surnaturelle adhésion au Christ. (Nous laissons ici de côté le cas des petits enfants baptisés en qui le sacrement opère.) Dans la mesure même où Dieu ne veut pas nous sauver sans nous, il est absolument impossible que l'homme accède au salut sans un amour surnaturel par lequel il choisit effectivement Dieu comme sa fin ultime, l'aimant plus que soi et plus que tout au monde. C'est dans le Christ et par l'action de l'Esprit que s'accomplit ce mystère qui associe l'homme à la destinée de son Chef.

Mais l'amour ne va pas sans un minimum de connaissance. On ne peut aimer que ce que l'on connaît, aussi imparfaitement que ce soit. L'amour surnaturel par lequel l'homme répond à l'amour premier de Dieu présuppose la foi surnaturelle, fondement de la justification.

Que cette foi surnaturelle puisse revêtir des conditions extrêmement diverses tout en restant substantiellement la même, cela est manifeste. L'Épître aux Hébreux ¹ ne nous montre-t-elle pas la foi justificante présente non seulement chez les saints juifs de l'Ancien Testament, mais aussi chez les Gentils ? L'auteur de l'Épître nous précise même quelles sont les assertions fondamentales de la foi lorsqu'il écrit : « Sans la foi,

¹ Hebr., XI

il est impossible de lui plaire (à Dieu), car celui qui veut s'approcher de lui doit croire qu'il existe et qu'il rémunère ceux qui le cherchent » (XI, 6),

Notons-le, la foi en question n'est pas ce qu'on appelle la « bonne foi », qui désigne plutôt la sincérité d'une adhésion non coupable à une erreur. Il s'agit bien d'une foi, d'un croire effectif à une vérité qui contient implicitement en elle d'autres vérités. C'est de cette façon que les justes juifs ou gentils de l'Ancien Testament croyaient à la Trinité et à l'incarnation.

Pour comprendre ce point qui est d'une importance primordiale, il faut se souvenir que la foi est surnaturelle par son objet et son motif. Ce dernier n'a pas toujours à être présenté comme distinct à la conscience réflexive. En adhérant à l'objet en raison de lui-même, de sa crédibilité surnaturelle, l'esprit s'appuie de fait sur le motif propre de la foi, même sans s'en rendre compte. Ainsi l'enfant a-t-il davantage conscience, si on l'interroge, des motifs de crédibilité rationnelle (« je crois parce que papa et maman me l'ont dit ») que du motif réel de sa foi, qui est l'autorité du Dieu qui se révèle.

Quant à l'objet même de la foi, il est essentiellement surnaturel : c'est la réalité divine elle-même telle qu'elle est connue de Dieu, inaccessible à tout esprit créé livré à ses seules forces. C'est aussi, secondairement, les autres réalités ou événements en tant que référés au mystère divin.

La réalité divine telle qu'elle est en elle-même est proposée à l'homme par le moyen de concept et de mots humains. Seule l'autorité de la Vérité première peut garantir l'adéquation entre l'affirmation énoncée nécessairement complexe, et la réalité de Dieu infiniment simple. La grâce propre de la foi consiste précisément en cette surélévation de l'esprit en vertu de laquelle celui-ci, à travers les mots et les idées, rejoint véritablement la réalité de Dieu. Cela présuppose que les mots et les concepts utilisés soient susceptibles de significations analogiques. Si pauvres soient-ils face au mystère ineffable, ils restent cependant vrais, pourvu qu'on les dépouille des limitations et des imperfections inhérentes aux réalités créées auxquelles l'esprit humain les emprunte.

3. Les conséquences de tout cela sont évidentes. Il suffit, pour que la foi surnaturelle soit présente, qu'elle trouve en l'esprit humain ce minimum de connaissance conceptuelle que la grâce pourra utiliser pour faire adhérer l'homme à la Vérité divine.

Ce qui subsiste de valeurs de vérité dans les religions non chrétiennes ¹

¹ Un autre problème se pose à propos de l'athéisme moderne, impliquant le refus de toute transcendance. L'enfant éduqué dans une vision du monde où Dieu n'apparaît que comme un mensonge forgé par l'homme n'offre-t-il aucune prise à cette grâce dont saint Thomas nous affirme qu'elle est toujours offerte à l'éveil de la vie morale ? Le support intellectuel ne sera-t-il pas ici l'idée même de la fin dernière, du bien en soi, que l'enfant est évidemment incapable de faire coïncider avec l'idée de Dieu, et qui se présente moins sous son contenu intellectuel qu'enveloppé dans le dynamisme même du vouloir tendu vers le bien et porté par la grâce vers le Bien absolu concret qui est Dieu même ? On peut penser que la pauvreté des conceptions engagées dans

pourra, de ce fait, être utilisé par la grâce. Elle pourra leur conférer une portée surnaturelle. Il ne s'agit donc nullement de penser que la foi valorise les croyances comme telles et que dès lors toutes sont également vraies, la vérité s'identifiant à la sincérité, c'est-à-dire s'évanouissant complètement en tant que vérité.

Ainsi sous une même formulation conceptuelle, ce sont des actes bien divers qui peuvent être produits par l'esprit. Quand le philosophe, armé des seules forces de sa raison, affirme que « Dieu existe », que « Dieu est un », ce qu'il affirme de Dieu est une existence et une unité telles que l'analogie métaphysique peuvent la concevoir. Il dit vrai, mais l'existence et l'unité divines ne sont pas atteintes telles qu'elles sont en elles-mêmes. La lumière qui éclaire son esprit est celle de la raison naturelle, inapte à porter celle-ci au niveau du mystère divin. Dieu lui échappe. L'esprit ne se nourrit que d'une vérité humaine, bien que cette vérité concerne Dieu.

Mais vienne cet homme à être touché par la grâce secrète qui veut rassembler en Jésus tous les fils d'Adam ; que, sous la mouvance de cet influx, il s'oriente effectivement vers ce Dieu, qu'il le choisisse et l'aime pour lui-même, et voici que cet homme se livre à Dieu et que Dieu se livre à lui. Une communion s'établit, communion de charité qui présuppose une communion de vérité. A travers la même formulation conceptuelle, l'esprit soulevé par la foi surnaturelle affirme l'existence et l'unité divines telles qu'elles sont en elles-mêmes, ouvertes au mystère trinitaire. Il se nourrit de la Vérité divine, bien que cette vérité soit exprimée sous un mode humain. Au plan intellectuel, cet homme n'a sans doute pas conscience d'une différence. Celle-ci sera plutôt éprouvée obscurément dans le mouvement d'amour qui le porte vers les profondeurs du Dieu caché. Pourtant son affirmation est maintenant substantiellement différente de celle qu'il posait auparavant. Elle est vraie mais à un autre niveau, celui de Dieu même. Ce que Dieu sait de lui-même dans la clarté de la vision, cet homme le sait dans la nuit de la foi. Ce qu'il continue de savoir par évidence rationnelle n'est pas à la même profondeur que ce à quoi son esprit assentit ici à son insu en vertu de l'intervention divine.

Les choses s'éclaireront peut-être davantage si l'on fait une contre-épreuve. Voici un hérétique qui rejette l'enfer mais entend bien conserver sa foi en la Trinité. En fait, il n'a plus la foi surnaturelle en la Trinité dès l'instant où, refusant sciemment une vérité divine, il fonde sa certitude sur la lumière de sa propre raison, qui lui fait apparaître l'enfer comme incompatible avec l'idée que lui se fait de Dieu, et la Trinité comme n'offrant aucune incompatibilité particulière. Psychologiquement, il lui semblera que sa foi à la Trinité est restée la même ; la formulation conceptuelle est bien la même, cependant sa raison, laissée désormais à ses seules forces,

ce processus et qui s'exprimerait à la conscience dans l'idée de destinée et de bien n'est pas un obstacle insurmontable pour la grâce et que, même là, la foi théologique peut être présente. Cf. J. MARITAIN, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, dans *Raison et Raisons*, Fribourg et Paris, 1947, pp. 131 sq.

n'atteint plus la réalité divine, Elle reste au niveau d'une opinion ou même d'une certitude mais purement humaine.

On le voit, une étude purement phénoménologique est insuffisante en ce domaine. Il faut nécessairement avoir recours à la lumière de la foi et à la réflexion proprement théologique, qui emprunte à la foi ses principes.

4. Un autre point mérite d'être souligné. Dans les développements qui précèdent, la foi dont nous parlons est toujours la foi vive, celle qui est animée par la charité théologale. Le rôle de la volonté dans l'acte de foi, déjà si important dans le régime normal de la vie chrétienne, le devient plus encore là où font défaut l'authentique annonce de la vérité révélée et, par suite, une connaissance du vrai Dieu non mêlée d'erreurs.

Dans les démarches concrètes de l'homme vers Dieu cherché « comme à tâtons », c'est la rectitude du vouloir que la grâce commence d'opérer. Les quelques lueurs d'une connaissance religieuse parfois bien imparfaite et les impératifs d'une conscience morale peut-être encore très peu affinée offrent le minimum de lumière indispensable pour qu'existe un acte de libre choix, l'option de la fin dernière. La grâce met en celui qui ne s'y refuse pas cette bonne volonté qui ouvre les portes du Royaume. Le dynamisme de l'amour surnaturel est en action. Il « connaturalise » la volonté avec le Bien infini vers lequel elle tend et auquel elle se donne, non pas comme à un idéal, mais comme à Quelqu'un – car l'amour tend toujours vers une Personne – et cela même là où le système conceptuel écarte l'idée d'un Dieu personnel. Dans les profondeurs les plus secrètes de l'âme, un dialogue est engagé, en fait, de personne à personne. On comprend mieux dès lors pourquoi, dans une âme généreuse, l'ignorance et les erreurs même graves ne seront pas un obstacle insurmontable à une adhésion salutaire au Dieu vivant, inconnu ou méconnu. C'est comme si, sans même en être consciente, l'âme choisissait de fait, dans l'ensemble impur des croyances héritées, celles qui sont le plus capables de soutenir et d'éclairer ses démarches, encore que l'amour soit sa vraie lumière¹. On retrouverait ainsi, dans une forme de vie spirituelle peut-être rudimentaire, une analogie de la vie mystique, où la foi est purifiée et tout illuminée par les dons du Saint-Esprit en vertu de la connaturalité que l'acte infus de charité vient établir entre Dieu et l'âme. Nous pensons d'ailleurs que l'action des dons du Saint-Esprit est de vitale importance à l'aube de cette vie spiri-

¹ L'expérience pastorale confirmerait aisément ces vues théologiques. Qu'il nous soit permis de donner un exemple. Une étudiante asiatique que nous connaissons bien adhère à une religion pour laquelle l'Absolu n'est pas personnel. Profondément religieuse, elle prie longuement tous les jours, mais elle s'adresse à Dieu comme à un Etre personnel. C'est, explique-t-elle, qu'étant encore imparfaite, elle suit son inclination intérieure qui la pousse à parler à Dieu comme à une Personne. N'avons-nous pas ici une illustration parfaite de ce que nous essayons de dire ? D'ailleurs il faudrait ajouter, au sujet des religions de ce type, que souvent la négation de la personnalité tient à un malentendu, celle-ci étant envisagée comme une limitation de l'être et non pas comme une perfection pure.

tuelle dont l'âme ne verra peut-être jamais ici-bas la pleine clarté, et que c'est à eux qu'elle devra d'être tournée vers la lumière.

Ce mystère se réaliserait de la façon la plus manifeste dans le cas de « l'athée » de bonne foi – de celui qui croit ne pas croire en Dieu parce que l'idée de Dieu est invinciblement mêlée pour lui à un mal que sa conscience refuse de toutes ses forces –, et qui vivrait pourtant dans l'amour théologal d'une Personne que son intelligence serait encore incapable de reconnaître comme telle et comme transcendante. Homme au yeux bandés qu'un sûr instinct conduirait vers l'être aimé ¹.

6. Les seules ressources de la foi surnaturelle secrètement offertes à tous les hommes suffisent, on l'a dit, à conduire au salut les sectateurs des religions non-révélees. Il est certain, nous semble-t-il, que la lumière de la foi ait agi par elle-même, au moins dans les individus, comme un facteur de purification et de discernement pratique, en ce sens que l'âme inclinée par l'amour nouveau qui brûlait en elle valorisait sans même en être consciente les parcelles de vérité contenues dans ses croyances religieuses. Mais ne peut-on admettre que cette purification a peut-être exercé, par quelque effet indirect, une influence sur la croyance elle-même, et qu'on lui doit plus qu'on ne le pense la persistance de certaines vérités, même au sein des plus graves déviations ? Bien entendu cette influence était trop secrète pour pouvoir maintenir longtemps la pureté de l'idéal religieux dans une humanité marquée par le péché. Il fallait la révélation, la lumière prophétique.

II.

LE ROLE DE LA PROPHÉTIE

1. Dans l'Economie du salut, les relations entre lumière de foi et lumière prophétique sont étroites. Si l'humanité est sauvée de par son incorporation au Christ, si la vie éternelle est déjà donnée dans le temps, il convient

¹ Simone Weil, au temps de son agnosticisme, pourrait servir d'illustration pour les cas où, soit athéisme soit agnosticisme, c'est l'idée de fin dernière, de destinée, de vocation, qui offre à la foi le concept minimum dont elle a besoin pour se former. Citons ici un texte qui décrit fort bien cette attitude spirituelle : « Je me suis toujours interdit de penser à une vie future, mais j'ai toujours cru que l'instant de la mort est la forme et le but de la vie. Je pensais que pour ceux qui vivent comme il convient, c'est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme. Je peux dire que jamais je n'ai désiré pour moi un autre bien. Je pensais que la vie qui mène à ce bien n'est pas définie seulement par la morale commune, mais que pour chacun elle consiste en une succession d'actes et d'événements qui lui est rigoureusement personnelle, et tellement obligatoire que celui qui passe à côté manque le but. Telle était pour moi la notion de vocation ». (*L'Attente de Dieu*, Paris, 1950 p. 71).

que l'Eglise, l'humanité rachetée devenue Corps mystique du Christ, connaisse ici-bas déjà le mystère qu'elle est appelée à contempler dans la vision éternelle. La connaissance de foi inaugure cette communion à la vérité divine qui s'épanouira dans la pleine clarté de l'au-delà. Cela pré-suppose la révélation, et celle-ci relève de la lumière prophétique.

Sans doute il n'était pas impossible de soi que l'humanité accédât au salut sans une révélation publique, ou canonique¹. Nous verrons que ce fut le cas d'ailleurs durant une longue étape de notre histoire. Mais dès l'instant où le dessein de Dieu était de sauver les hommes en leur donnant de « devenir conformes à l'image de son Fils » (Rom. VIII, 29), de les rassembler en une communauté que l'Esprit habiterait et qui mériterait d'être appelée l'Epouse du Christ, il devenait impensable que Dieu ne révélât pas le mystère de sa vie intime et de son amour pour les hommes. « Je ne vous appelle plus mes serviteurs, dira Jésus, car le serviteur ne sait ce que doit faire son maître, mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jean xv, 15).

De fait nous voyons Dieu se révéler à Abraham, aux Prophètes et finalement en Jésus et ses apôtres. L'étape à laquelle nous avons fait allusion ne pouvait qu'être provisoire, durant laquelle les hommes seraient laissés non sans les secours de la grâce mais sans une révélation proprement dite. Elle entrait dans le plan d'une pédagogie divine où Dieu devait accentuer progressivement ses interventions visibles jusqu'à les faire culminer un jour dans l'incarnation de son propre Fils et la mission de l'Esprit.

Par là se constituerait au cœur de l'humanité une religion transcendante en son principe et sa fin, marquée cependant par l'histoire des hommes et ses péripéties. La vérité y serait proposée par révélation et à la révélation répondrait, de la part de l'homme prévenu et élevé par la grâce, la foi.

C'est avec Abraham que commencera la révélation proprement dite. Dieu lui annoncera son dessein rédempteur, qu'aucune intelligence créée n'aurait pu même entrevoir, et dont les apôtres recevront la connaissance totale. « L'Ecriture, prévoyant que Dieu justifierait les Gentils par la foi, annonça à Abraham : Toutes les nations seront bénies en toi ». (Gal. III, 8). « Je veux parler du mystère que j'ai connu par révélation... Ce mystère, c'est que les Gentils sont admis au même héritage et qu'ils sont membres du même corps et qu'ils ont part aux mêmes promesses dans le Christ Jésus par le moyen de l'Evangile... A moi, le dernier de tous les saints, a été donnée la grâce d'annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ, et de mettre en lumière le plan providentiel de ce mystère, qui de toute éternité était tenu caché en Dieu » (Eph. III, 3, 6, 8-9).

¹ Considérant ici la révélation comme charisme prophétique destiné à la communauté et laissant donc de côté les révélations dites « privées », nous appelons révélation canonique celle qui, portant sur un objet dépassant les capacités de la raison humaine, est cependant communicable à d'autres qu'au prophète lui-même, et connaissable uniquement par cette communication, qu'elle requiert.

La connaissance des mystères cachés en Dieu requiert de toute évidence la lumière prophétique. Rappelons-le, celle-ci ne concerne pas exclusivement la connaissance des choses futures, comme l'usage courant du mot inclinerait à le croire. Pour les théologiens le don prophétique consiste avant tout en une illumination intérieure causée par Dieu et révélant au prophète des choses qu'il ne peut connaître, soit parce qu'elles excèdent les capacités de toute intelligence créée, soit parce qu'elles sortent du domaine qui lui est actuellement et naturellement accessible.

Comme aucune connaissance intellectuelle ne peut, chez l'homme, se passer de représentations ¹, celles-ci sont parfois infuses, parfois simplement choisies parmi les représentations acquises, ordonnées d'une nouvelle manière, ou même laissées telles que la raison humaine a pu naturellement les disposer. Quoi qu'il en soit, l'essentiel réside dans la lumière intérieure qui permet au prophète de porter un jugement de vérité qui, par son origine sinon par son objet, participe vraiment de la connaissance divine.

2. Nous avons dit que la révélation proprement dite commença avec Abraham. Qu'en est-il dès lors de l'immense période qui s'étend avant lui ? Si éloigné de notre temps que semble Abraham, il nous est pourtant tout proche, si l'on pense aux centaines de milliers d'années qui précédèrent son apparition.

Durant cette longue histoire, l'humanité n'est certes pas abandonnée à elle-même. La promesse d'un Sauveur à nos premiers parents est porteuse de grâce. Des saints, dont l'Écriture nous a gardé les noms et bien d'autres inconnus de nous y ont vécu en amis de Dieu. Ce qui les constituait justes, c'était la foi qui, vivante et effective par la charité, est une « inchoatio », une garantie et un commencement des biens éternels que l'on espère (cf. Hébreux xi, 1 et sq.). Ils ont cru en Dieu, comme créateur tout-puissant et infiniment sage et comme providence qui prend soin des siens. Ainsi que nous l'expliquions plus haut, la foi dont il s'agit ici est la foi théologale proprement dite. L'esprit croyant est haussé par un don surnaturel jusqu'aux profondeurs de l'Être divin et de son amour sauveur, encore que la vérité affirmée ait pu être connue par les philosophes. Le croyant n'adhère pas en fait à cette vérité en vertu de la lumière rationnelle, mais comme persuadé intérieurement par Dieu même. Saint Thomas a explicité ce que contenait cette foi et cette espérance : « Personne n'irait à lui s'il n'espérait quelque rémunération. Or la récompense est ce que l'homme cherche en son travail. Ici la récompense n'est pas autre chose que Dieu, car l'homme ne doit rien chercher en dehors de Dieu. Et Dieu ne donne rien d'autre que Lui-même » ².

¹ Nous n'entrons pas ici dans les diverses possibilités. Que Dieu infuse de pures représentations intelligibles ou des images, qu'il accorde des visions sensibles ou qu'il utilise des connaissances acquises, tout cela n'est qu'une « matière », à laquelle la lumière prophétique donnera sens ou du moins certitude nouvelle.

² *Comment. in Hebr.*, xi, lect. 2.

On le voit, en cette période primitive de notre histoire, la foi surnaturelle et justifiante peut être accordée sans qu'une lumière prophétique canonique ait été donnée préalablement. Elle utilise des connaissances religieuses qui n'excèdent pas en soi ce que l'esprit humain peut acquérir par ses seules forces, mais ce faisant elle en hausse la portée jusqu'à la réalité divine telle qu'elle est en elle-même, elle confère à la volonté le don qui lui permet d'aimer Dieu pour lui-même et d'orienter efficacement toute la vie vers lui. C'est sans doute de cette façon qu'aujourd'hui encore bien des hommes qui n'ont pas reçu l'Evangile deviennent justes de par la grâce de Jésus-Christ.

Saint Thomas a noté la suffisance de la croyance en Dieu Providence. « Avant la loi, écrivit-il, la première révélation fut faite à Abraham ; c'est de son temps, en effet, que les hommes commencèrent à s'éloigner de la foi au Dieu unique pour verser dans l'idolâtrie ; auparavant, cette révélation n'était pas nécessaire, puisque tous persévéraient dans le culte du Dieu unique »¹. Certes saint Thomas n'a pas oublié ce qu'il écrivait en commençant sa Somme théologique sur la nécessité absolue d'une révélation divine et l'insuffisance radicale des connaissances purement rationnelles : « Il était nécessaires pour le salut des hommes qu'il y eut un enseignement suivant une révélation divine au-delà des disciplines philosophiques étudiées par la raison humaine. En premier lieu parce que l'homme est ordonné à Dieu comme à une fin qui surpasse la compréhension de la raison, selon Isaïe 64, 4 : « L'œil n'a pas vu – Dieu, sans Toi – ce que tu as préparé à ceux qui T'aiment ». Or il faut que la fin soit tout d'abord connue par les hommes, puisqu'ils doivent ordonner à cette fin leurs intentions et leurs actions »².

L'apparente contradiction entre ces deux textes du Docteur commun est levée dès l'instant où l'on remarque que le culte du Dieu unique dont parle le premier ne s'adresse pas au Dieu des philosophes, mais au Dieu de l'humanité religieuse, au Dieu de la foi, qui bientôt se fera connaître comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et finalement comme le Dieu révélé en Jésus-Christ.

Mais l'on peut se poser ici une autre question, la suffisance pour les cas individuels d'une certaine régulation apportée par la foi exclut-elle absolument tout don prophétique au sein des religions non-révélées ?

Nous ne le pensons pas. Rappelons-nous que les Patriarches qui précédèrent Abraham sont appelés « justes » et « prophètes ». Non seulement parce que leurs gestes avaient à leur insu une signification prophétique, comme ce fut le cas du sacrifice d'Abel, de l'aventure de Noé, mais parce que l'Écriture nous présente certains d'entre eux comme chargés de mission : « Hénoc a prophétisé », écrit saint Jude³, Noé a prêché la pénitence et

¹ II-II, qu. 174, a. 6. Trad. PP. Synave et Benoît, éd. Revue des Jeunes, Paris 1947.

³ I, qu. 1, a. 1.

² Épître de Jude, v. 14.

a été le partenaire de la première alliance dont nous parle l'Ancien Testament après la chute. Même quand Israël eût été choisi parmi les nations pour être le porteur des promesses messianiques, les miséricordes de Yahweh ne sont pas pour autant raccourcies. Elles appellent à la sainteté des hommes n'appartenant pas au peuple élu, comme Job, que l'apôtre Jacques donne comme un modèle d'endurance et de patience parmi « les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur » (v, 10-11).

On sait que saint Thomas admettait certaines légendes faisant état d'un messianisme chez les païens ¹. L'intérêt de la chose réside du moins en ceci qu'il ne voyait pas d'inconvénient à admettre la possibilité d'authentiques révélations en dehors de la religion révélée.

4. Si nous interrogeons l'Ecriture pour essayer de discerner ce que ces lumières prophétiques rappellent à l'humanité d'avant la révélation abrahamique, nous y verrons précisément les deux « credibilia », les deux affirmations de foi dont l'Epître aux Hébreux nous dit qu'elles sont indispensables à qui veut s'approcher de Dieu : la foi en Dieu et en sa Providence. C'est surtout le Dieu créateur, infiniment puissant et sage, dont les perfections invisibles éclatent dans ses œuvres visibles avec assez de clarté pour que l'homme ne puisse sans péché lui refuser l'adoration et l'action de grâces ². C'est le Dieu juste juge « qui rendra à chacun selon ses œuvres. Ceux qui par leur persévérance à faire le bien cherchent gloire, honneur et immortalité auront la vie éternelle. Mais pour ceux qui ne veulent pas se soumettre et qui, rebelles à la vérité, se livrent à l'iniquité, ce sera la colère et le courroux » (Rom. II, 68). C'est le témoignage de leur conscience qui accusera ou défendra les Gentils, le jour où, dit saint Paul, « selon mon Evangile, Dieu jugera par le Christ Jésus la vie secrète des hommes » (Rom. II, 15-16).

Si l'œuvre du salut s'accomplit dans l'humanité dès après la chute, cela ne peut être que par la pure grâce du Christ, donnée par Dieu en prévision de la rédemption à venir. Il s'ensuit que la foi vivante – indissociable de la charité, donc de l'état de grâce sanctifiante et de la rémission du péché originel – est déjà accordée à ceux qui, étant circoncis de cœur, sont l'objet des louanges de Dieu (Rom. II 29). Déjà l'Eglise s'ébauche, tournée vers Celui qui lui donnera son visage d'éternité dans le temps. La lumière prophétique est sans aucun doute accordée à l'humanité pour que la foi en Dieu ne fasse pas naufrage, et pour annoncer une étape nouvelle où Dieu, par une prophétie plus haute, commencera de se révéler en son dessein d'amour sauveur. Avec la révélation abrahamique, où sont manifestées aux hommes des vérités inaccessibles à la raison, Dieu laisse entrevoir ce que sera ce dessein en rassemblant les hommes en une communauté religieuse, encore qu'indissolublement liée à une communauté ethnique, groupée

¹ cf. II-II, qu. 2, a. 7 ad 3.

² cf. Rom., I, 18-21.

autour d'une révélation publique et par des institutions positives. Un peuple de Dieu socialement discernable se forme, appelé un jour à donner naissance au Messie et à l'Eglise, communauté religieuse parfaite transcendant toutes les formes ethniques et culturelles.

A travers toutes ces étapes, il y a donc la continuité d'un même dessein surnaturel, soutenu par une grâce méritée par le Christ à venir ou venu et par la lumière prophétique. Mais celle-ci connaît des degrés divers. Pendant de longs siècles; elle n'apportera pas de révélation proprement dite, se contentant de mettre en une lumière religieuse la croyance en un Dieu unique et provident que la grâce utilisera pour faire accéder l'homme à Dieu, fin ultime surnaturelle déjà mais où le Dieu de la religion cosmique¹ n'a pas encore dévoilé son visage d'intimité.

A partir d'Abraham, la prophétie devient plus parfaite en ce sens qu'elle donne naissance à la religion révélée. Dieu fait des confidences à son peuple. Il lui révèle sa sainteté et son amour. Les religions naturelles – ce qui ne signifie pas, on le voit, que la grâce et la lumière surnaturelles en étaient absentes – cèdent la place à la religion judaïque ou, si elles subsistent, représentent un régime moins parfait appelé à disparaître. Quand le Christ viendra, « avec la plénitude de la grâce et de la vérité » (Jean 1, 14), le judaïsme à son tour devra s'effacer, comme disparaît le régime de la tutelle quand l'enfant atteint sa majorité et sa liberté d'adulte (Gal. iv, 1-7).

5. Qu'en est-il des religions non chrétiennes de nos jours ? Elles représentent la survivance de régimes qui autrefois jouèrent un rôle providentiel, un rôle de suppléance, dans le développement historique du Royaume de Dieu au sein de l'humanité pécheresse et sauvée. Elles purent à ce titre bénéficier de la lumière prophétique. En tant que telles, elles sont périmées dans la mesure même où ce qu'elles avaient pour mission de préparer et d'annoncer est venu.

Mais le régime parfait, celui de l'Eglise de Pentecôte, ne s'étend lui-même qu'avec lenteur dans le temps et dans l'espace. De fait, et bien que la plénitude des temps soit accomplie (Gal. iv, 4), des milliers d'hommes se trouvent, sans que ce soit de leur faute, dans la situation spirituelle où se trouvait l'humanité avant la Révélation. Il n'est pas douteux que la grâce du salut ne leur soit aujourd'hui offerte comme autrefois et que leurs religions ne continuent, en ce qu'elles sauvegardent de vérités spéculatives ou morales, à être utilisées par Dieu pour les mettre en route vers leur fin ultime concrète.

Ne peut-on penser dès lors qu'une certaine lumière prophétique ne continue aussi, de ci de là, à soutenir quelques-uns des plus saints ou des plus influents parmi leurs membres, afin que toute la vérité ne soit pas contaminée par l'erreur ? Non pas de révélation certes, même portant sur

¹ cf. Jean Daniélou S.J., *Le mystère du salut des nations*, Ed. Seuil, Paris 1946, ch. II, pp. 31 sq. *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Ed. Seuil, Paris 1956, pp. 17 sq. et passim.

des vérités déjà révélées par ailleurs, encore que cela soit loin d'être exclu pour des cas individuels. Mais parlant de prophétie, on vise un charisme à portée sociale et depuis le Christ et les Apôtres, la prophétie de révélation proprement dite n'a plus lieu¹. On concevrait difficilement qu'un don prophétique à portée collective portant sur une vérité surnaturelle déjà révélée dans l'Ancien ou le Nouveau Testament puisse être accordée après l'incarnation en dehors du Christ et de l'Eglise. Mais il ne nous paraît pas impossible que l'Esprit Saint accorde quelque lumière portant sur les affirmations véridiques des religions non chrétiennes afin de renforcer certaines certitudes fondamentales en vue de mieux préparer les âmes à recevoir le message évangélique, s'il doit leur être prêché, et la grâce secrète qui sollicite tous les hommes. On sait que le prophète peut n'être pas conscient de l'origine divine de la lumière qui l'éclaire, et qu'il ne mérite alors qu'improprement le nom de prophète². Certes, nous l'avons dit, le don de prophétie n'est pas nécessaire. Mais si on reconnaît qu'il fut accordé en dehors de la religion révélée à une certaine époque, doit-on absolument le refuser aujourd'hui ? Même si la plénitude de la vérité nous est donnée par le Christ, des aires immenses demeurent dans une situation analogue à celle qu'ont connue les hommes avant Abraham. Faut-il qu'elle soient plus démunies de secours spirituels parce que la Pentecôte a eu lieu ?

Sans pouvoir répondre à cette question autrement que par une hypothèse, il ne nous semble pas que l'hypothèse favorable doive être a priori écartée, dès l'instant où l'on exclut la prophétie portant sur le révélé. Une vue semblable permettrait, nous paraît-il, d'intégrer avec plus de force le rôle de certains personnages religieux, comme Mahomet, dans le plan providentiel. Mais elle ne risque d'être juste que si l'on remarque en même temps que ces personnages ne seraient prophètes qu'en un sens impropre, la certitude qu'ils ont de parler au nom de Dieu n'étant pas du tout un critère d'authenticité – et deuxièmement que cela n'enlève nullement à leur religion l'ambiguïté radicale de toutes les religions non chrétiennes, qui certes sont une voie que la grâce peut utiliser, en la transcendant absolument, mais aussi un obstacle³. Et un obstacle non seulement par ce qu'il y a en elles d'erreur, mais même par ce qu'il y a en elles de vrai, en ce sens que l'adhésion à une vérité partielle peut concrètement arrêter une âme sur la route qui devrait la conduire à la vérité totale.

*

¹ La prophétie qui est en action dans l'Eglise concerne soit la pénétration du donné révélé, soit la direction de l'agir humain, qui suscite à chaque époque de nouvelles formes de vie en lesquelles la richesse et la puissance de l'Evangile se manifestent, et ceci soit au plan de la prophétie hiérarchique soit au plan de la prophétie privée toujours soumise à la règle de l'autorité pastorale, responsable en dernière instance de la marche du troupeau du Christ.

² Saint THOMAS, *Somme théol.*, II-II, qu. 173, a. 4.

³ Cf. Jean DANÉLOU, *Le mystère du salut des nations*, Ed. Seuil, Paris 1946, ch. III.

« Dieu notre Sauveur veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la Vérité » (I Tim. II, 3-4).

Plus l'Eglise prend les mesures des dimensions du monde non chrétien, et plus elle devient attentive aux implications contenues dans des affirmations semblables, où nous est révélée l'universalité de l'appel au salut. La réflexion théologique témoigne de cette préoccupation. Si celle-ci est inhérente à la conscience que l'Eglise a de sa mission, elle se présente cependant à elle avec des données nouvelles depuis la découverte du Nouveau Monde et celle, plus récente, des immenses zones sociologiques auxquelles, même en des pays dits chrétiens, le christianisme est étranger.

Comme en chacun de ses progrès authentiques, la réflexion théologique ne s'ouvre à un domaine nouveau qu'en approfondissant parallèlement sa position traditionnelle. Il ne s'agit donc pas de diminuer tant soit peu des exigences requises pour le salut, mais de mieux comprendre combien diversement ces exigences peuvent se réaliser. S'il étend ainsi le champ de ce que l'on peut appeler un « régime anormal » du salut, le théologien saisit d'autant plus nettement la référence d'un tel régime à celui où s'accomplit en plénitude le dessein du Christ. Le souci missionnaire, loin d'en être émoussé, s'aiguise au contraire, car en allant porter la Bonne Nouvelle aux Gentils, non seulement l'Eglise obéit à l'ordre du Christ et à l'impulsion de l'Esprit qui habite en elle et de la charité dont il est la source, mais elle répond à l'appel d'une grâce présente et active au sein des peuples et qui les tourne, en une surnaturelle attente, vers la plénitude de la lumière et de la grâce, vers le Christ totalement connu dans la vérité révélée que l'Eglise est chargée d'annoncer, et totalement reçu dans les sacrements qu'elle dispense.

Fr. JEAN DE LA CROIX KÄELIN, O. P.

Haïku *

Des voix
Au-dessus des nuages blancs :
Alouettes.

Au printemps, chantent les grenouilles
En été
Elles aboient.

Ce que le papillon pense des fleurs
Je voulus à tout prix le savoir
Mais il ne parle pas.

Sous les fleurs de cerisier
Personne n'est
L'étranger de personne.

Est-ce une fleur, un fruit,
Qui tomba dans l'eau
Sous les buissons épais ?

Le premier rêve de l'année
Je le garde secret
Et souris pour moi seul.

Manger, puis s'endormir
Etre un bœuf
Sous les pêchers en fleurs.

* Sous ce titre a paru, en anglais, une anthologie des plus beaux poèmes japonais de tous les temps (R. H. Blyth, Hokuseido, 4 vol.).

Le papillon
Sur la cloche du temple :
Endormi.

Les moustiques pendant le jour
Bouddha les cache
Derrière lui.

Nulle trace
De celui qui s'enfonça
Sous les arbres touffus.

Toute la nuit
Le bruit de l'eau
Dit ce que je pense.

Une fleur tombée
Remonte sur sa branche !
Non, c'était un papillon.

Quelqu'un a passé sur le pont
Toutes les grenouilles
Se sont tues.

L'alouette monte
L'alouette tombe
Comme l'orge est verte !

Sous la pluie de mai
La passeroie regarde-t-elle
A l'endroit du soleil ?

La pivoine s'est fanée
Quelques pétales au sol
Eparpillés.

La lune cette nuit –
Incroyable
Qu'il n'y en ait qu'une !

Sur chaque île
Poussent des pins
Le son de la brise est frais.

Les melons sont si chauds
Ils ont roulé
Hors de leur cachette de feuilles.

La glace et l'eau
Différences effacées
De nouveau amies.

Quand nous vieillissons
Même la longueur du jour
Est cause de larmes.

Dans la brise du soir
Toutes les roses blanches
Bougent.

Domage de la cueillir
Domage de la laisser
Ah ! cette violette !

Une fleur de camélia tombe
Un coq crie
Une autre tombe.

Coupez l'avoine devant ma fenêtre
Laissez-moi voir
Les montagnes lointaines.

Un monde de douleur et de peine
Même quand les cerisiers
Sont fleuris.

Collée au champignon
La feuille
D'un arbre inconnu.

La rosée blanche sur les ronces
Une goutte
Sur chaque épine.

Les voix des moustiques
Chaque fois que la fleur du chèvre-feuille
Tombe.

Le serpent est parti
Mais les yeux qui m'ont terrifié
Sont restés dans l'herbe.

Le bruit sombre
D'une chauve-souris
Sur les buissons.

En tuant les mouches
Vais-je désirer
Les tuer toutes ?

Quel bonheur
De traverser cette rivière d'été
Les sandales à la main.

Le martin-pêcheur :
Dans l'eau claire de l'étang
Les poissons vont profond.

Soir d'automne :
Une corneille perchée
Sur un rameau flétri.

Roses :
Les fleurs sont faciles à peindre
Difficiles les feuilles.

Admirable
Qui ne pense pas : « la vie est brève »
En voyant un éclair.

Un pavot fleurit
Ce même jour le vent l'effeuille
Il n'est plus.

De-ci de-là, de-ci de-là
Sur l'orge rectiligne
Le papillon.

Simple confiance :
Les pétales ne tombent-ils pas aussi à terre,
Comme cela ?

Traduit par Anne Perrier

Le dernier voyage de Saint Thomas d'Aquin

Itinéraires de saint Thomas

Saint Thomas d'Aquin a fait de nombreux voyages durant sa vie relativement courte. Comme les grands docteurs Anselme, Albert le Grand et Bonaventure, maintes fois il s'est mis en route. Rejeton de la maison d'Aquin, il était le dernier né de Landolfo, « seigneur de Roccasecca ». A l'âge de cinq ans, vers l'an 1230, il fut amené au Mont-Cassin pour être oblat de saint Benoît. Chassé par les vicissitudes de la guerre de ce nid de paix monastique, il étudia à l'Université de Naples. C'est sur les bords du golfe parthénopéen qu'il prit contact avec la philosophie aristotélicienne, et connut le mouvement religieux des ordres mendiants. Il entra dans la famille des Frères Prêcheurs, fils de saint Dominique, mort à Bologne en 1221 et canonisé à Rieti en 1234. Un premier voyage de saint Thomas à Paris fut interrompu, près d'Acquapendente, par deux de ses frères, soldats de l'armée de Frédéric II ; ils l'enfermèrent pendant environ deux ans dans le château de Montesangiovanni Campano ; car sa famille, qui le destinait à de grands honneurs, ne voulait pas qu'il entrât dans un Ordre mendiant. Après l'excommunication de l'empereur en 1245 par Innocent IV, l'heure de la libération sonna pour Thomas. Il séjourna à Paris et à Cologne, bénéficia de l'enseignement d'un grand maître, saint Albert le Grand. En 1252, il donna des cours libres de théologie à l'université de Paris, où il fut ensuite nommé professeur public ordinaire (1256-1259). Rappelé dans sa patrie, de 1260 à 1269, il résida en divers lieux, par exemple à Orvieto, où il entra en rapports étroits avec Urbain IV, puis à Rome, à Sainte-Sabine, enfin à Viterbe où Clément IV put l'estimer. Après un nouveau triennat professoral à l'université de Paris, Thomas d'Aquin assumait l'enseignement dominicain à Naples dès l'automne 1272. Ses cours équivalaient en quelque sorte à ceux de l'Université. Le roi Charles d'Anjou, dont il avait la confiance, lui accorda le subside mensuel d'une once d'or, que recevaient les professeurs universitaires.

Outre ses leçons, fréquentées même par des personnalités du haut clergé, les « disputes », et son activité littéraire, philosophique et théologique – dont témoignent alors les dernières questions de son incomparable Somme théologique – saint Thomas se donna aussi à la prédication ; et cela avec une grande ardeur d'esprit. Pendant le Carême de 1273, il prononça des sermons dans l'église de Saint-Dominique Majeur. Les nobles et le petit peuple en admiration assistaient à ses prédications riches de profonde doctrine et de religieuse ferveur. Il était très aimé, très vénéré ; il parlait en ayant les yeux ou fermés ou tournés vers le ciel, comme en extase, expliquant le Symbole des Apôtres, le Pater, les Dix Commandements, l'Ave Maria. Thomas parlait la langue populaire napolitaine.

Départ de Naples

A la fin du Carême, Thomas fut avisé qu'en avril 1273, le pape Grégoire X convoquait un concile universel à Lyon pour le mois de mai 1274. Il fallait parer aux désastres survenus en Terre Sainte et en Europe orientale, rétablir l'union avec l'Eglise de Constantinople, veiller à la réforme ecclésiastique. Grégoire connaissait personnellement les lieux de Palestine ; pour prendre en mains ces graves problèmes, il décida de rassembler un concile général. En juin 1273, il créa cardinaux saint Bonaventure di Bagnoregio et l'archevêque de Lyon, le bienheureux Pierre de Tarentaise. Outre les prélats, parmi lesquels Albert le Grand résidant à Cologne, saint Thomas d'Aquin, le plus renommé des théologiens d'alors, reçut l'ordre de se rendre au Concile de Lyon. Il apportait avec lui l'opuscule *Contra errores Graecorum*, qu'il avait écrit sur ordre d'Urbain IV pendant son séjour à Orvieto.

Thomas, en 1273, s'était senti à plusieurs reprises indisposé, particulièrement le 6 décembre, fête de saint Nicolas. Il dut prendre un peu de repos dans le château de sa sœur, la comtesse Theodora, à San Severino, près de Salerne. Mais il ne réussit pas à se rétablir. Cependant, en janvier ou février 1274, il se mit en route vers Lyon. Il était accompagné de son très fidèle P. Reginaldo da Priverno qui fonctionnait comme secrétaire auprès de lui, et de frère Giacomo da Salerno, appelé « domestique », c'est-à-dire chargé des services personnels du maître.

Après avoir dépassé la bourgade de Teano au nord de Capoue, en descendant vers Borgonuovo, Thomas, par inadvertance, heurta de la tête contre un arbre qui était tombé au milieu de la route. Le P. Réginald et le doyen de Teano nommé Guglielmo, plus tard évêque de cette ville et son neveu Roffredo lui portèrent secours. Au P. Réginald qui lui demandait s'il

s'était fait très mal, Thomas répondit : *Un pocchino*. Les voyageurs purent continuer leur chemin ; il s'arrêtèrent au pied du Mont-Cassin. Là, laissant la via Latina et la vallée du Sacco, ils se dirigèrent vers le col de la Palombara. La route provinciale qui monte de Frosinone pour rejoindre ce col « par des tournants en épingles à cheveu, descentes rapides et brusques, commence à descendre sans arrêt jusque sur la voie appienne ». Au lieu de continuer tout de suite vers la plaine avec ses compagnons, Thomas résolut de s'arrêter à Maenza, et de demander l'hospitalité à sa nièce, Françoise. Ce n'était pas la première fois que Thomas entraînait dans ce château massif qui appartenait à cette époque à Annibaldo, des comtes de Ceccano dont l'épouse était Françoise d'Aquin. Il se peut que Thomas leur ait déjà rendu visite en 1265 et en 1273.

Séjour à Maenza

Maenza, à 358 mètres au-dessus du niveau de la mer, se trouve sur le versant tyrrhénien des Lepini, dans la région des Volsques au pied du mont San Martino et du Colle Santo. Maenza est séparé de Roccasecca des Volsci (ne pas confondre avec Roccasecca d'Aquino) par la vallée de l'Amaseno ; entre Maenza et Roccasecca, la route conduit au pied du Monte Caprea et du Monte Semprevisa vers Carpineto, lieu de naissance du pape Léon XIII, Segni et Valmontone. Maenza appartient au diocèse de Terracina.

Saint Thomas était presque épuisé, quand il arriva à Maenza. Sitôt accueilli au château, il se sentit atteint d'une maladie dont nous ne devinons pas la nature et qui devait le conduire à la tombe. Nous ne tenons pas compte de la légende suivant laquelle la mort de saint Thomas serait survenue non naturellement, mais par suite d'un empoisonnement ordonné par Charles d'Anjou, à qui Dante adresse les vers fameux (*Purg.* xx, 67-69) :

Carlo venne in Italia, e, per amenda,
vittima fe' di Corradino ; e poi
ripinse a ciel Tommaso, per amenda ¹.

La maladie n'empêcha pas Thomas de célébrer la sainte messe. Son immense dévotion, qui en ces jours se manifesta avec abondance de larmes durant le rite du divin sacrifice, nous est attestée par les moines cisterciens

¹ Charles vint en Italie, et comme amende (expiation)
Il fit une (nouvelle) victime de Corradin ; et puis,
Il envoya Thomas au ciel, toujours pour faire amende.

de l'abbaye de Fossanova qui vinrent le saluer au château de Maenza et furent, pendant quatre à cinq jours, témoins de sa sainte vie. Ces moines étaient dom Giacomo da Ferentino, prieur du couvent cisterzien, don Pietro di Monsangiovanni, don Giovanni da Piedimonte, et le frère Fedele da Ferentino.

Pendant cette maladie, Thomas avait perdu totalement l'appétit et n'avait aucun goût pour les aliments. Le P. Réginald avec le médecin Giovanni di Guido, prit sur lui de l'engager à prendre quelque chose. Il lui sembla avoir envie de ces harengs frais qu'il avait mangés autrefois hors d'Italie. Et précisément alors, un pêcheur venant de Terracina offrit à vendre, avec des sardines une corbeille de harengs frais. Thomas, les voyant, voulut les refuser, puis, par respect pour les personnes présentes, – à savoir la nièce et les prêtres séculiers, les religieux cisterziens et franciscains et leurs compagnons – il en mangea avec eux tous. Dom Nicolas plus tard abbé, ainsi que dom Pietro et Tocco font foi de ce touchant épisode des harengs.

Le séjour de Thomas au château de Maenza dura peu de jours. Dans la « rocca » (château) de Maenza, on montre encore une chambre dans laquelle se trouvait le saint pendant sa maladie. Le mal s'aggravant et sentant sa fin proche qu'il attendait avec une âme forte et sereine, Thomas demanda avec insistance d'être porté au monastère voisin. « Si le Seigneur veut me visiter, dit-il, il est préférable qu'Il me trouve dans une maison de religieux plutôt que chez des séculiers ». On ne pouvait pas contrecarrer son désir. Après avoir salué ses parents, il s'apprêta à rejoindre la maison de Dieu. On le porta avec beaucoup de précaution à dos de mule dans la vénérable abbaye de Fossanova qu'il connaissait bien. A côté de lui chevauchaient le Prieur des cisterziens avec d'autres moines et ses compagnons. Les empreintes des fers de mule gardées jusqu'à ce jour dans le cloître de Fossanova témoignent de ce triste voyage de Maître Thomas. La distance entre Maenza et Fossanova est d'environ dix-huit km.

Fossanova

L'ensemble monastique de Fossanova est entouré d'un mur. L'entrée principale s'ouvre sous une tour massive. Au-dessus de la porte de l'église resplendissait l'inscription du grand bienfaiteur : *Fridericus Imperator semper Augustus hoc opus fieri fecit*. L'ornementation et l'inscription ont été enlevées lors d'une restauration récente.

Une hospitalité vraiment bénédictine attendait le docte et pieux domini-

cain chez les cisterciens où il retrouvait l'intimité de la vie religieuse. On était encore en février. En passant le seuil de la vénérable abbaye, Thomas aura été reçu par l'abbé Teobaldo, de la famille des comtes di Ceccano, du vieux Sous-prieur à moitié aveugle, don Giovanni da Ferentino, peut-être par l'économe don Giovanni da Mola et d'autres représentants de la grande communauté de cent moines. Thomas, après les avoir salués et après avoir adoré le très Saint Sacrement dans la vaste église, pénétra dans le chœur, où, à peine entré, devant les moines et compagnons alors présents – particulièrement le P. Réginald da Priverno, son cher compagnon – il prononça les paroles du psaume : « Ceci est mon repos pour toujours, ici j'habiterai parce que je l'ai choisi, *Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam.* » (Ps. 131, 14)

Le P. Thomas fut conduit dans la chambre qu'on lui avait destinée. Guglielmo di Tocco écrit que l'Abbé lui avait cédé sa propre cellule « *positus fuit doctor in camera Abbatis, et ei sicut necessitas exigebat, ministrabatur a suis sociis illic collocatis* » (*Hist. b. Thomae de Aquino*, ed. D. Prümmer, Toulouse, 1911, c. 57). La tradition locale, établie au moins depuis le XVI^e siècle, veut qu'on lui ait donné la meilleure chambre de l'hôtellerie. A dire vrai, il s'agissait de la meilleure des chambres, réservée à l'Abbé, à l'infirmier. Cette demeure constituait un édifice détaché du monastère, à l'Est du chœur de l'église, exactement comme par exemple au monastère cistercien de Eberbach dans le Rheingau, vers 1250. Mons. Alberto Serafini reproche aux Bollandistes de faire mourir saint Thomas dans la cellule de l'Abbé plutôt que dans l'hôtellerie, en ajoutant cependant : « A moins qu'au XIII^e siècle les Abbés de Fossanova au lieu d'habiter à l'intérieur du cloître, n'aient préféré jouir d'une plus grande liberté nécessaire à leur charge en habitant dans la nouvelle construction adossée à l'hôtellerie ». Cette nouvelle construction fut peut-être édifiée au début du XIII^e siècle ; elle était reliée par un portique au cloître des moines. Serafini n'a pas pris garde au texte de Tocco qui parle aussi des compagnons de saint Thomas, logés près de lui afin de l'assister. En outre, on peut relever que la tradition du XVI^e siècle, qui fait penser à l'hôtellerie, ne peut prévaloir contre celle du XIII^e siècle qui nous parle de l'infirmier ou *domus infirmorum*. Que plus tard, dans certains monastères, il ait existé aussi une « *palazzina abbaziale* », comme à Casamari ou Eberbach, n'intéresse aucunement la topographie de Fossanova au temps de saint Thomas.

La santé de Maître Thomas s'aggrava visiblement. Pendant ces jours, il donna « tous les exemples d'une patience admirable », édifiant les moines

par son attitude. Ces derniers le servaient avec une charité extraordinaire, poussés qu'ils étaient par la grande vénération qu'ils avaient de sa renommée de sainteté. « Ils rivalisaient entre eux pour porter sur leurs épaules le bois de la forêt ou tout ce qui pouvait lui être nécessaire, estimant qu'il n'était pas convenable que des animaux brutes rendissent hommage à un homme d'une telle vertu ». Non seulement ils gardèrent le souvenir de la grande patience de saint Thomas, mais aussi de sa mansuétude, de son humilité et de son inaltérable bonté.

Le Maître voulut leur montrer sa gratitude par quelques bonnes paroles. Il leur expliqua brièvement le *Cantique*. Saint Bernard, déjà infirme, avait dicté un commentaire de ce même livre à partir du 3^e chapitre. Pour saint Thomas, il ne s'agissait pas d'un commentaire technique, mais d'une libre et brève exposition pieuse. Dans l'explication du texte sacré, il déversa tout le désir d'union avec Dieu qui remplissait son âme très savante, union à laquelle il aspirait d'heure en heure avec plus de véhémence. Désireux de se préparer au grand pas vers l'éternité par les moyens suggérés par la religion chrétienne, outre la prière, il fit une confession générale à son confesseur habituel, le P. Réginald.

Se sentant diminuer par trop grande faiblesse, il demanda ardemment de recevoir en nourriture et viatique le Saint Corps de Notre Seigneur Jésus-Christ. Celui-ci lui fut administré solennellement le 4 ou 5 mars. L'Abbé lui-même lui apporta le Saint Sacrement dans sa chambre. Tout autour se tenaient agenouillés les religieux du monastère et un bon nombre de frères mineurs lesquels, en majeure partie appartenaient à la suite de l'évêque de Terracina, Francesco, O.F.M. présent lui aussi, et enfin beaucoup de frères prêcheurs qui, à la nouvelle de la maladie de leur grand confrère Thomas d'Aquin, étaient accourus des couvents voisins d'Anagni et de Gaëte.

Rassemblant toutes ses forces, Thomas se leva de son lit et agenouillé, plutôt même prosterné à terre, resta longuement en adoration devant le divin Sacrement ; répandant de dévotes larmes, il prononça de nombreuses belles paroles parmi lesquelles sa claire et solennelle profession de foi et ces célèbres expressions rapportées par Bartolomeo da Capua, les moines de Fossanova, Tocco et par la bulle de canonisation : « Je te reçois, prix de la rédemption de mon âme, pour l'amour duquel j'ai étudié, veillé, travaillé. De ce très Saint Corps de Jésus-Christ et des autres sacrements j'ai enseigné et j'ai écrit beaucoup dans la foi de Jésus-Christ et de la Sainte Eglise romaine, à la correction de laquelle j'offre et je sou mets tout ».

Mort sainte

Le jour suivant, on lui administra l'extrême-onction et tandis qu'il la recevait, il répondait aux prières liturgiques. Le troisième jour, l'âme forte, sereine et angélique du Maître Thomas d'Aquin s'envola à la rencontre de ce Dieu auquel, sur terre, il avait toujours gardé la foi et qu'il avait aimé de toute son affection. Cette mort bénie arriva le matin du 7 mars 1274, un mercredi, à l'heure peut-être où le soleil illuminait de ses premiers rayons la petite fenêtre (postérieurement murée) de la cellule de la *domus infirmorum* de Fossanova. Thomas n'avait pas encore 50 ans et il terminait son existence terrestre. La liturgie commémore ce départ en versets calmes et émouvants dans les Laudes :

Lauda mater Ecclesia
Thomae felicem exitum,
Qui pervenit ad gaudia
Per verbi vitae meritum.

Sépulture glorieuse

L'hymne de Laudes de la fête de saint Thomas fait mention de certains événements observés après la mort de Thomas.

Manens doctrinae veritas,
Et funeris integritas,
Mira fragrans suavitas,
Aegris collata sanitas.

La doctrine de saint Thomas s'imposa par la profondeur des concepts, la solidité des arguments et la ferme défense que le maître lui consacra pendant sa vie, et bien qu'elle fût attaquée après sa mort par divers maîtres, elle resta victorieuse et finit par prévaloir. Les bons rapports de Thomas avec la Faculté de Philosophie de l'Université de Paris, dont le chef était alors Siger de Brabant, sont attestés par le fait qu'après la mort de Thomas, ce fut précisément cette faculté qui envoya au chapitre général de l'Ordre dominicain à Lyon un écrit émouvant de profonde condoléance, alors que la Faculté de Théologie à laquelle Thomas avait appartenu par deux fois comme membre insigne, resta parfaitement silencieuse. Chez ce même Siger on nota un changement de sa pensée philosophique, qui le rapprocha du concept thomiste de l'âme. Si certains opposants réussirent à faire condamner par l'évêque Etienne Tempier de Paris, en 1277, 219 propositions parmi lesquelles 40 de théologie et 179 de philosophie – parmi lesquelles

des thomistes – les Dominicains, à partir du chapitre général de 1278 défendirent et imposèrent la doctrine de leur maître. Aux critiques faites à Thomas par Guillaume de la Mare, O.F.M., les confrères de Thomas répondirent rapidement. Thomas ne fut pas seulement le *doctor venerabilis*, mais aussi, au moins depuis 1312, le *doctor communis*. Le chanoine Godefroy de Fontaines, professeur parisien, mort en 1306^e), se prononça avec force en faveur de la bonne renommée, de la doctrine et de l'autorité de Thomas. Le bienheureux Giacomo da Viterbo, O.E.S.A., archevêque de Naples (mort en 1308) dit de saint Thomas : « Alors que beaucoup d'écrits d'hommes grands et savants ont été combattus et déchirés par la morsure de la contradiction, son autorité ne déchet jamais, au contraire se consolida toujours davantage et se diffusa par toute la terre en même temps que le culte et l'honneur qu'on lui porte ».

L'intégrité de la dépouille prouve que le corps de saint Thomas, pendant plusieurs décennies, resta incorrompu ; ceci est particulièrement digne de considérations puisque l'on sait que Thomas était plutôt fort et le lieu de la sépulture assez humide.

Sa mémoire est bénie

Le procès informatif en vue de la canonisation de Thomas d'Aquin fut ouvert à Naples le 21 juillet 1319. Les témoins qui intervinrent furent 17 cisterciens de Fossanova parmi lesquels cinq avaient connu personnellement le vénérable docteur, douze laïcs, onze dominicains, trois clercs séculiers. Ces quarante-trois dépositions nous font aimer, connaître l'humanité élevée, humble et spirituelle du grand maître. Un procès supplémentaire fut conduit à Fossanova même, en 1321, pour mieux certifier les miracles survenus par l'intercession de Thomas. Moines, oblats et convers, gens d'alentour, particulièrement de Priverno, mais aussi des contrées voisines ou éloignées, hommes et femmes, attestèrent des faits miraculeux reçus par leur confiance et dévotion en frère Thomas au ciel.

Translation des reliques à Toulouse

La canonisation de saint Thomas d'Aquin due au pape Jean XXII, le 18 juillet 1323, fut d'une grande portée pour la liturgie de l'Eglise, pour l'Ordre dominicain, pour la science catholique – l'évêque de Paris, Etienne Bourret, révoqua, le 14 février 1325, la condamnation des articles thomistes de 1277 – pour l'hagiographie et le culte : Fossanova en ressentit la gloire comme lieu de sépulture du saint. Malheureusement, à cause de la déca-

dence du monastère et par le nombre restreint des moines, le comte Onorato di Fondi réussit à enlever par deux fois de Fossanova la dépouille sacrée de Thomas et à l'emporter chez lui. Le maître général, Elie Raymond (1367-1380) s'ingénia à recouvrer la dépouille sacrée du docteur angélique.

En cela, le Père général fut appuyé par l'autorité du pape Urbain V qui était venu pour quelque temps d'Avignon en Italie. Ainsi, le maître Raymond obtint de Fondi la châsse d'argent contenant les os du corps, et de l'Abbé de Fossanova résidant à Priverno, il obtint la châsse dorée contenant le chef de saint Thomas. L'Abbé de Fossanova et les notables de Priverno accompagnèrent ces deux trésors jusqu'à Montefiascone où résidait Urbain V. Le 4 août 1368, le Pape remit les reliques à l'Ordre dominicain. On effectua la translation qui passa par Viterbe et Orvieto jusqu'à Toulouse où elles arrivèrent le 28 juin 1369.

Souvenir à Fossanova

A Fossanova on eut une grande nostalgie de la dépouille sacrée de saint Thomas, et le prieur Giovanni Viele du monastère du Latium, prétendit, le 29 décembre 1585, avoir retrouvé dans l'église de Fossanova, le chef vénérable qui y aurait été caché en grand secret en 1368. Il s'agit d'une assertion non authentique du XVI^e siècle, comme l'ont démontré Cartier et Douais, approuvés entièrement par Mortier.

Fossanova n'oublie pas la mort, la mémoire et le culte de saint Thomas qui se rattachaient à ce lieu. Au XVII^e siècle, le cardinal commendataire Ippolito Aldobrandini (1592-1638) fit réunir la cellule où mourut Thomas avec la chambre contiguë. Un autel élevé dans cette chambre est orné d'un haut relief de l'école du Bernin. Il représente Thomas gisant infirme, pendant qu'il explique le *Cantique* aux moines qui l'entourent.

Le monastère et l'église, ainsi que la chambre-chapelle de saint Thomas furent remis en un état ces dernières années. Des Pères franciscains conventuels y demeurent depuis quelque temps. Fossanova garde religieusement le souvenir du saint docteur d'Aquin. Il semble que ce grand événement soit encore tout empreint dans ce lieu : de Fossanova, saint Thomas entreprit son dernier voyage, celui de la vie éternelle.

ANGE WALZ, O.P.

professeur au Pont. Athenaeum « Angelicum », Rome

Eglise et Etat ¹

Tout d'abord, je tiens à vous remercier de l'invitation que vous m'avez adressée à vous parler ce soir sur la « relation Eglise-Etat ».

Non que je me sente particulièrement qualifié pour traiter d'un sujet qui, par nombre de ses aspects, dépasse ma compétence. Si je vous en parle ce soir, c'est d'abord que j'estime que le théologien n'a pas le droit de se cantonner dans le domaine strict du dogme, mais qu'il a le devoir d'aborder aussi, de son point de vue, certains problèmes qui dépendent essentiellement des conditions variables de la vie présente. Actuellement on parle volontiers d'une « théologie engagée » ou « incarnée » dans le temporel. Cela n'est pas sans danger : trop souvent le théologien « engagé » se montre prisonnier de parti-pris, au détriment des principes de sa science. Je voudrais éviter cet écueil en abordant mon sujet, complexe et délicat, aussi objectivement que possible.

Je l'ai choisi suffisamment large pour ne pas traiter uniquement des questions d'actualité, comme celles de l'armement atomique ou de l'objection de conscience. Mais une limite s'impose. Je m'en tiendrai donc à trois points – qui n'engloberont pas une théorie élaborée, mais permettront de mettre en évidence quelques jalons en vue d'un meilleur discernement en ce domaine.

Le premier s'occupera des relations *Eglise et Etat d'un point de vue général*. Dans le second, je soulignerai quelques aspects de la *problématique interne de l'Etat* telle qu'elle se présente actuellement. Et enfin, troisièmement, je me permettrai de faire quelques *remarques d'ordre pratique*.

I

Dans la première partie, abordant les relations Eglise-Etat en général,

¹ Conférence prononcée devant les Aumôniers militaires catholiques d'expressions française et italienne, à Colombier (Neuchâtel), le 10 avril 1961.

nous allons en premier lieu examiner brièvement les *données de la révélation*, telles que nous les trouvons dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

Point de départ scripturaire

L'Ancien Testament se réfère à une première étape de l'histoire du salut, étape dont les conditions sociales et politiques sont différentes de celles auxquelles nous sommes habitués. Ce qu'il est important de souligner, c'est que toute autorité est considérée comme venant directement de Dieu, d'où une compénétration de l'ordre religieux et politique se présentant, à nos yeux, comme un blocage. Par conséquent, nous ne trouvons pas de distinction accusée entre communauté religieuse et société civile, ce qui est à peu près général dans tout l'Orient. On verra cependant la politique universaliste d'un Cyrus restituer les peuples soumis, parmi lesquels les Juifs, leurs divinités respectives.

La guerre nous est présentée, dans l'Ancien Testament, de trois façons : 1^o dans un contexte neutre, comme un mal nécessaire, accepté et subi ; 2^o comme guerre sainte, ordonnée et voulue par Dieu, et dans laquelle Jahvé intervient en personne pour conduire son peuple à la victoire ; 3^o avec les prophètes les perspectives s'élargissent, le Messie mettra fin à toute guerre en apportant la victoire définitive.

Le Nouveau Testament va amener un état de choses différent. Avec l'Incarnation du Verbe, l'universalisme de la religion révélée, qui s'annonçait déjà dans l'Ancien Testament, est désormais proclamé. Le Christ prêche un royaume qui « n'est pas de ce monde », et par là même introduit une certaine dissociation entre l'ordre temporel et l'ordre du salut. L'Eglise, dans son état accompli, n'est plus un peuple au sens ethnique ou politique du mot, mais un peuple fondé et vivant dans l'Esprit.

Le texte le plus souvent cité, que nous retrouvons chez les trois synoptiques, est celui de l'impôt dû à César : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21 ; Mc 12, 17 ; Lc 20, 25). D'autres textes existent, d'où se dégage également la distinction des deux ordres (Lc 12, 14 et Jo 18, 36), mais qui reconnaissent l'origine divine de l'autorité temporelle (Jo 19, 11).

La réponse du Christ s'opposait directement au messianisme tel qu'il était compris par les Juifs. Car, dans leur optique, le Messie devait les libérer de toute sujétion, pour leur donner la première place dans le rang

des nations. Reconnaître l'autorité de César, c'était donc, aux yeux des Juifs, avouer n'être pas le Messie.

Outre cette conception d'un messianisme politique, qui s'avère trop étroite, il faut ajouter que les Juifs n'envisageaient pour la plupart, *qu'une* venue du Messie, réalisant *d'un coup* toutes les prophéties messianiques.

Le Christ, de sa propre autorité, a profondément modifié ces conceptions, Il se déclare être le Messie et le Sauveur du monde, mais la manifestation totale de l'œuvre de sa Rédemption, il la réserve pour le temps de sa Parousie ou de sa seconde venue.

Au moment de la consommation des siècles, il n'y aura plus lieu de distinguer les deux pouvoirs, tout sera alors entre les mains du Christ. Mais en distinguant l'accomplissement final des prophéties d'une première réalisation, où la vertu rédemptrice se diffuse à partir de la personne et de l'esprit, la voie reste ouverte à la distinction entre deux pouvoirs. Ce qui me paraît digne d'être retenu est donc ceci : la distinction d'une double réalisation des prophéties messianiques de la Bible a – historiquement parlant – permis d'introduire dans les livres saints la distinction explicite d'un double pouvoir.

Cette interprétation du messianisme donnée par le Christ permet aussi de mieux situer le problème de la guerre. Les prophètes avaient, en effet, annoncé que le Messie abolirait la guerre. La continuation de la guerre, après l'avènement du Christ, est la preuve que son message est mis en échec par les péchés des hommes.

Après ces considérations d'ordre plus général, une dernière remarque s'impose à propos du texte dont nous sommes partis. Si le Christ nous a demandé de reconnaître l'autorité de César, il est évident qu'il n'a pas voulu placer cette obéissance sur le même plan que celle que nous devons à Dieu. Car une primauté demeure et notre soumission absolue ne s'adresse qu'à Dieu. « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » affirmaient les apôtres (Act 4, 19, 29 ; 5, 29).

L'enseignement de saint Paul, Rom 13, 1-7, est un écho de la parole du Christ que nous venons d'étudier. Le contexte, cependant, et la forme en sont différents. Saint Paul amorce une première élaboration théorique du problème. Conformément à la parole du Christ à Pilate (Jo 19, 11), saint Paul pense aussi que l'autorité civile vient de Dieu (v. 1). Elle est « un instrument de Dieu pour conduire au bien » (v. 4). Dans un monde pécheur qui tend vers le chaos, son rôle est d'assurer l'ordre en châtiant les mal-fauteurs (v. 2-3).

Dans les épîtres pastorales, écrites pourtant sous Néron, saint Paul exhorte à la prière pour les dépositaires du pouvoir civil (1 Tim 2, 1-2 et réclame) l'obéissance envers eux (Tit 3, 1). Même attitude dans 1 Petr 2, 13-17.

Concluons cet aperçu des données bibliques de notre problème en énonçant quelques propositions schématiques qui les résument :

Avant la venue du Christ, le peuple de l'Ancien Testament, fondé sur la foi à son Dieu, avait pourtant une organisation politique, qui faisait de lui un véritable Etat. Les valeurs religieuses, toujours primordiales, étaient donc étroitement conditionnées par les éléments politiques. En ce sens, on peut parler de théocratie.

L'avènement du Christ bouleverse cet ordre en y introduisant la nette distinction des deux pouvoirs, civil et religieux. En effet, Jésus, – le premier –, concède à l'Etat une autorité qui lui est propre, quoique venant de Dieu ; et il fonde une société distincte, l'Eglise, à laquelle il confère une législation qui n'est point celle de l'Etat. Les conditions sont donc posées pour une éventuelle tension entre les deux organismes.

Le chrétien, à son tour, reflète dans sa propre personne cette dualité. Il est tout à la fois membre de l'Eglise et citoyen d'un Etat. La liberté spirituelle que lui vaut sa foi ne le dispense pas de remplir ses devoirs envers l'Etat. Sa participation à la vie publique ne sera pas purement négative, mais il aura à collaborer activement avec les autres citoyens à la poursuite du bien commun de sa nation.

D'après le Nouveau Testament la guerre apparaît comme l'expression manifeste du péché caché dans le cœur des hommes (cf. Apoc., 6, 3-4). Aussi est-il réclamé du chrétien qu'il soit un « artisan de paix » (Mt 5, 9), mais d'abord de cette paix qui restaure dans le cœur des hommes l'amitié de Dieu et seulement ensuite, par voie de conséquence, de cette paix humaine entre les hommes. Si le Nouveau Testament condamne expressément toute *injustice*, il serait faux de dire qu'il exclut le cas de *légitime* défense, soit pour les peuples soit pour les particuliers.

Evolution au cours de l'histoire

Après avoir dégagé de l'Ecriture les principes qui fondent la distinction de l'Eglise et de l'Etat et des rapports qui les lient, nous nous proposons maintenant d'esquisser brièvement l'évolution de ces rapports à travers l'*histoire*.

Durant les premières décades de notre ère, les chrétiens ont bénéficié pour l'exercice de leur culte de la tolérance que l'empire romain manifestait à l'égard des Juifs. Mais bientôt, le divorce, puis l'opposition des deux religions étant devenus manifestes, les chrétiens ne furent plus préservés de l'hostilité de l'Etat païen qui jugeait leur culte illicite parce que refusant d'offrir les sacrifices prévus par la loi romaine. La persécution qui s'ensuivit accrut encore l'opposition : Christianisme-Etat romain. Cependant les chrétiens ne se crurent pas obligés, dans l'ensemble, d'abandonner les offices civils et militaires qui étaient les leurs avant leur baptême. Ils ne pensaient pas, en effet, que le métier des armes fut de soi incompatible avec la conscience chrétienne comme l'était, par exemple, la profession de comédien. L'objection principale que soulevaient certains chrétiens à l'encontre du service militaire impérial était que celui-ci se trouvait trop souvent conditionné par des prescriptions culturelles païennes.

Avec l'avènement de Constantin, l'Eglise acquiert sa liberté à l'intérieur de l'Etat. Son existence est tolérée aux côtés de la religion païenne et elle conquiert l'égalité de ses droits.

Un nouveau pas est franchi avec l'empereur Théodose qui reconnaît le christianisme comme religion d'Etat. Désormais il incombera à l'empereur de protéger, de défendre la foi orthodoxe, – on ira parfois jusqu'à l'imposer – en utilisant pour cela les ressources de son propre pouvoir civil. Nous nous trouvons, ici, en présence d'une première solution extrême de notre problème. Ce régime d'étroite collaboration entre l'Eglise et l'Etat se dégrade en Orient en Césaropapisme et durera pendant plus d'un millénaire jusqu'à la chute de Constantinople en 1453. Il aura la vie moins longue en Occident, puisqu'en 476 déjà, le pouvoir impérial romain s'effondre sous les coups des Barbares.

L'instauration, en Occident, du régime politique inauguré par l'avènement des Francs amène une nouvelle conception des rapports Eglise-Etat. On parle désormais de *Chrétienté* : vaste organisme englobant comme deux parties intégrantes, l'Eglise, représentée par sa hiérarchie, et l'Empire, incarné dans la personne de l'empereur et de ses féodaux. On ne saurait pourtant parler – comme on le fait parfois aujourd'hui encore – de fusion ou d'absorption, – car les deux pouvoirs, même s'ils sont nécessairement conjoints, demeurent pourtant distincts dans leurs prérogatives particulières : témoins les interminables luttes qui les ont opposés pendant presque tout le moyen âge (Investiture, Hohenstauffen)

La rupture de l'unité religieuse au XVI^e siècle entraîne avec elle la désintégration des bases sur lesquelles reposait le régime de chrétienté. Nous assistons désormais, sous la pression de l'absolutisme, à la naissance et au développement de ce qu'on peut appeler les « églises nationales ». Nous voyons renaître le danger, déjà déposé sous Théodose, d'un asservissement de l'Eglise aux prétentions du monarque qui incarne l'Etat. Ce danger sera, de fait, plus grave pour les communautés protestantes où l'on considère le droit ecclésiastique comme une émanation du droit civil.

La Révolution française dissout cet ordre et inaugure les régimes laïcistes du XIX^e siècle. La distinction entre l'Eglise et l'Etat est à nouveau apparente, mais mal comprise, et se convertit fréquemment en opposition et en hostilité manifeste entre les deux organismes.

En conclusion, on peut dire que l'histoire nous met en présence de deux entités sociales bien distinctes. L'Evangile avait déterminé les principes de leur distinction ; l'histoire manifeste la ligne concrète de leur évolution particulière. D'une part l'Eglise, déterminée par la mission qu'elle a reçue de prêcher l'Evangile ; d'autre part, l'Etat dont le but est d'assurer l'harmonie à l'intérieur de la communauté humaine. Le problème de leur rapport ne se pose, avec toute son acuité, que là où l'Eglise affirme, en face de l'Etat, l'autonomie de son droit. Et cela, dans la mesure où elle se réclame d'un législateur suprême – le Christ – qui n'est point directement celui de l'Etat ou des autres institutions humaines.

Compte tenu de cette précision, une double tension des relations Eglise-Etat est possible. D'une part, pression induite de l'Eglise sur l'Etat pouvant mettre en péril l'indépendance de ce dernier dans sa propre sphère ; ou, d'autre part, ingérence de l'Etat dans les affaires de l'Eglise tendant à enlever à cette dernière le libre exercice des pouvoirs qu'elle tient de son institution divine. A juger concrètement, il faut avouer qu'au cours de l'histoire cette ingérence induite de l'Etat a été de loin plus fréquente et plus grave que celle de l'Eglise.

Données présentes

Mais où en est la *situation actuelle* ? Elle nous apparaît commandée par trois faits historiques dont il faut nécessairement tenir compte :

1^o Tout d'abord, la structure de tous les Etats modernes s'inspire – en principe du moins – des lois démocratiques qui se sont imposées au cours du XIX^e siècle.

2° Depuis 1870 l'Eglise s'est vue enlever tout pouvoir temporel. Elle n'a conservé, depuis 1927, que le minuscule Etat du Vatican, dont l'importance politique est insignifiante.

3° La société moderne se caractérise, avant tout, par un certain pluralisme, et cela non seulement dans le domaine ethnique, social et culturel, mais également – et surtout – religieux.

A partir de ces trois données de base se dégagent certaines conséquences touchant le problème qui nous occupe :

1° Il est impossible de justifier, dans ces circonstances, une intervention de l'Etat en faveur de la foi orthodoxe qui consisterait en certaines sanctions portées par la justice civile.

A ce sujet, la différence de procédure que les théoriciens du moyen âge demandaient que l'on observât à l'égard des infidèles d'abord – qu'on ne pouvait, dans aucun cas, contraindre d'accepter la foi – et à l'égard des hérétiques ensuite – qu'il fallait, selon leur opinion, livrer au bras séculier – il faut la comprendre comme répondant au « régime sacré » de la chrétienté médiévale et non comme une exigence qui reposerait sur des bases théologiques sérieuses.

2° Les contacts entre les deux domaines, religieux et civil, ne doivent pas se nouer, avant tout, à l'échelon le plus élevé, mais ils doivent, d'abord, intéresser les citoyens et les chrétiens considérés comme individus. C'est à ce niveau particulier que les questions du rapport Eglise-Etat devraient surtout être envisagées.

Dans cette même ligne de pensée, nous estimons qu'il vaudrait mieux renoncer à cette distinction « thèse-hypothèse », introduite au cours du XIX^e siècle, formule qui prête à des équivoques, et dont le sens nous apparaît comme discutable. A moins que l'on appelle *thèse* les principes immuables de l'Eglise concernant le temporel, et *hypothèse* leurs diverses réalisations contingentes.

De même, il nous semble préférable de remplacer l'expression « tolérance civile des cultes » par celle de « liberté de conscience ». L'Etat n'est pas, dans les limites de son autorité, compétent pour former un jugement de vérité sur les convictions religieuses. Ce qui lui incombe, dans sa propre sphère, c'est d'assurer la liberté de conscience dans le domaine de la vie religieuse.

Si c'est un devoir pour les peuples de manifester explicitement ce qu'ils tiennent pour la vraie religion, bien qu'il n'ait nullement à promouvoir un culte interconfessionnel, le pouvoir civil, en tant qu'il représente le

peuple, a cependant, à l'occasion de ses actes les plus solennels, ou en cas, par exemple, de péril public, à recourir aux prières de représentants de la [ou des] confession[s] religieuse[s] historiquement enracinée[s] dans la vie du peuple.

3^o Si nous exigeons, d'une part, que la distinction entre les deux organismes, ecclésial et politique, soit nette, nous nous refusons, d'autre part, de parler d'une séparation entre l'Eglise et l'Etat.

C'est ici que nous rejoignons parfaitement les enseignements de Léon XIII dans ses grandes encycliques à ce propos.

Il est certains points où l'on pourrait préconiser un régime de séparation entre Eglise et Etat. Mais il serait extrêmement grave et inquiétant de reléguer par *principe* la *religion* ou l'Eglise dans le domaine de l'exclusivement privé. Inquiétant, parce que l'Etat athée, privé du contact avec Dieu, est condamné à contredire, tôt ou tard, les droits les plus élémentaires que l'homme doit à soi-même.

Nous demandons donc que l'Etat voie dans les chrétiens une force vive de la cité et qu'il donne, là où les citoyens catholiques constituent un groupe important, une reconnaissance officielle et publique à leur Eglise.

Avec ces réflexions, évidemment sommaires, nous mettons un terme à notre première partie.

II

Procès de l'Etat

Dans la seconde partie de notre exposé, nous nous proposons de faire ressortir quelques éléments de la *problématique actuelle de l'Etat*.

Il est curieux de remarquer qu'aujourd'hui ce n'est pas tant l'existence ou la raison d'être de l'Eglise qui fait problème, mais bien celle de l'Etat.

A ce sujet, je voudrais rapidement énumérer quelques difficultés qui rendent raison de l'attitude négative que trop de nos contemporains manifestent à l'endroit de l'Etat. Laissant de côté une analyse approfondie des facteurs théoriques, je me bornerai à considérer quelques facteurs à résonance psychologique. Ce mode de procéder est du reste justifié par la mentalité moderne qui tend, d'une façon dangereuse, à dissocier le domaine de l'affectivité de celui de la pensée, et le domaine de la pensée de celui de l'action immédiate.

La première difficulté nous paraît venir de la dépendance de l'Etat, au sens concret du mot, vis-à-vis de son histoire. Il est de bon ton, en effet, dans les discours adressés au grand public de rattacher les problèmes actuels de l'Etat à certaines périodes glorieuses de l'histoire, dans le but d'y chercher des remèdes ou du moins une certaine justification. Or, la mentalité moderne est nettement défavorable à ce recours. Et cela d'autant plus que cette façon d'argumenter est trop souvent colorée d'un certain patriotisme simpliste ou sentimental. Notre époque a acquis une conscience aiguë de l'abîme qui la sépare de toutes les situations précédentes. Aux problèmes nouveaux on veut apporter des solutions nouvelles et c'est pourquoi l'Etat apparaît à beaucoup comme trop compromis par des vestiges inutiles d'un passé périmé.

Les formes concrètes qu'ont pu prendre nos Etats modernes constituent une seconde difficulté. De l'extérieur, ils apparaissent, avant tout, comme des puissances économiques qui règlent le marché et prescrivent des impôts. Leur administration est imposante, mais affaire de techniciens et d'experts. Il est difficile, par conséquent, de déceler sous cette structure un idéal qui nous oblige personnellement et engage des valeurs morales.

D'autre part, la société contemporaine est profondément bouleversée de nos jours. Sous la pression des deux guerres mondiales, des découvertes scientifiques, du brassage des peuples, les groupements nationaux tendent à se rassembler dans des organismes qui débordent le cadre jugé trop étroit des Etats. Cette conscience tend de plus en plus vers la création d'un ordre politique mondial. Aussi, l'homme moderne jugera dépassé tout ce qui est susceptible de freiner cette évolution. On sera particulièrement critique à l'égard d'un petit Etat qui joue un rôle modeste et à peine remarqué dans le concert des nations.

Enfin, le problème de la guerre, telle qu'elle pourrait se dérouler aujourd'hui, conduit nos contemporains à réviser le jugement qu'ils portent sur l'Etat. C'est, en effet, une prérogative de chaque gouvernement que d'aménager une armée et de l'utiliser en cas de besoin. Mais les conditions de l'armement moderne font prévoir une catastrophe sans précédent. La guerre apparaît toujours davantage sous son aspect brutalement destructeur. D'où les objections qu'on peut soulever contre elle : 1^o son inutilité ; 2^o son caractère intrinsèquement immoral.

Avec cette dernière difficulté qui met en cause l'existence de l'Etat, j'interromps ici cette énumération.

III

Quelques suggestions pratiques

Nous abordons immédiatement la troisième partie dans le but de donner quelques *indications* plus *pratiques*, en ayant devant nos yeux la position particulière du prêtre qui a charge d'âmes.

En face des problèmes auxquels je viens de faire allusion, cette position est, en effet, délicate. Sur beaucoup de points, nous, prêtres, pouvons avoir nos opinions personnelles de citoyen. Mais une autre chose est de savoir jusqu'où nous pouvons nous avancer en ce domaine au nom de la mission que nous a confiée l'Eglise. La tentation est grande de choisir la voie la plus facile en nous abstenant de tout jugement prononcé sur ces questions. Mais cette attitude se révèle être une évasion. Ces problèmes ont des incidences morales évidentes. Or, si nous, qui avons la responsabilité d'éclairer les consciences, les éludons délibérément, nous manquons à notre devoir. La formation des consciences peut requérir l'affrontement de cas concrètement posés par les événements. Mais il est, alors, nécessaire de bien discerner la limite qui sépare les domaines religieux et politique.

La position de l'aumônier militaire est peut-être, sous cet aspect, particulièrement délicate. Dans la même personne, en effet, se concrétise l'imbrication des rapports Eglise-Etat : le prêtre, en tant que tel, inséré dans l'armée. Il n'est pas étonnant que cela ait fait problème pour certains esprits.

Notons d'abord que la présence d'un aumônier dans l'armée reflète la force morale de l'Eglise dans l'Etat : non pas un dogmatisme dépassant ses attributions, mais un rappel constant des exigences d'un ordre supérieur. De tout cela il ressort que l'aumônier n'a pas à couper court à toute discussion qui s'élève au sujet de ces problèmes : Etat-Armée ; car il n'exercera son ministère que sous la forme d'un dialogue ouvert. Il doit, d'ailleurs, supposer chez celui qui l'aborde une ouverture à des arguments objectifs.

Touchant les difficultés concrètes que l'homme moderne peut soulever à l'endroit de l'Etat – et que j'ai mentionnées brièvement dans la seconde partie – je me permets de vous donner trois indications.

Tout d'abord, il est important de distinguer, je pense, ces trois catégories : *Patrie – Etat – Politique*.

Envers la patrie, qui résume un certain nombre de valeurs qu'on ne saurait mettre en question, nous avons tous un devoir de piété. – L'Etat,

lui, est constitué par un ordre de justice qui, dans ses réalisations concrètes, demande un examen averti et un jugement critique. – Quant à la politique, elle appartient à un domaine plus contingent où souvent plusieurs solutions des problèmes sont possibles.

Une deuxième précision concerne les *bases de l'autorité de l'Etat*. Celle-ci trouve son fondement immédiat dans le consentement des citoyens. Cependant, il est nécessaire de souligner que les racines de son droit sont plus profondes et découlent de la *nature* même de l'homme et, par là même, de la *volonté du Créateur*. C'est donc dire que la vie politique qui inspire la conduite de l'Etat n'est pas abandonnée à des principes arbitraires, mais qu'elle doit prendre comme normes les exigences et la dignité de la personne humaine.

Enfin, la distinction même *spirituel-temporel*, si elle est mal comprise, engendre des malentendus. On pourrait croire que le « temporel », qui constitue la sphère propre de l'Etat, se confine au pur matériel et au pur économique. On ne supprimera l'indifférentisme et on ne redonnera à nos contemporains la conscience de leur responsabilité envers l'Etat qu'en faisant apparaître à nouveau et en restituant les valeurs *spirituelles* et *morales* impliquées dans l'ordre civique.

La guerre et l'armement

J'en viens, pour terminer, au problème concret de l'armement et de la guerre. La limitation de mon temps m'impose d'être très bref. De plus, le sujet même – Eglise-Etat –, auquel je m'en tiens, m'invite non à entrer dans le vif du débat, mais, plutôt, à esquisser la manière dont on doit l'aborder.

Tout ce que nous venons de dire à propos de l'Etat en général est fondamental dans ces questions précises. Car, en les isolant de ce contexte, on fausse leur perspectives et on les rend insolubles. Naturellement, une armée vue uniquement comme groupe d'hommes stylés pour tuer est absurde.

Autre condition fondamentale est la prise de conscience des valeurs en jeu dans un éventuel conflit armé. Dans la perspective d'un Bertrand Russel, par exemple, les destructions que causerait une troisième guerre mondiale ne sont nullement compensées par les valeurs défendues par cette guerre.

Légitimité de l'armement, justice d'une guerre moderne, il ne faut pas être étonné que ces questions soient débattues. Le contraire serait inquiétant.

Mais, ce qu'on doit exiger, en premier lieu, c'est une certaine précision et dans les objections et dans les autres éléments de la discussion. Ne nous laissons pas aveugler par nos bons sentiments personnels et un vague désir de paix générale. Parlons-nous de la guerre en général ou de telle répression ou de telle rébellion, de l'armement atomique ou des désastres de Hiroshima et de Nagasaki ?

Notre souci de paix et de désarmement prime toute discussion actuelle sur l'armée et la guerre. Dans la conjoncture présente – immensité de destruction – seule une guerre défensive est concevable et encore comme dernière solution imposée par les événements.

Le type de conflit vers lequel nous marchons dépasse les prétentions nationalistes et présuppose l'affrontement de deux « Weltanschauungen ». La guerre nous semble, dans ces circonstances, un moyen particulièrement inefficace. La violence ne résout pas les divergences qui sont à la base du conflit. Il serait aussi dangereux de voir dans cet affrontement d'idéologies les raisons d'une guerre sainte.

Sur le point précis de l'objection de conscience, je me permets de faire ces brèves réflexions : Le terme même d'objection de conscience peut être abusif s'il devait insinuer que tous ceux qui acceptent de servir sous les armes agissent sans conscience. On n'échappe pas à ce grief si l'on se refuse d'examiner sérieusement le problème de la légitime défense dans le contexte actuel. Mais celui qui après réflexion arrive à la conviction qu'il peut et doit même défendre des valeurs personnelles et sociales par la force, se refuse à bon droit d'être considéré comme moins éclairé et moins exigeant en morale.

Tout ce que je viens de vous dire ne semble pas, à première vue, faciliter votre tâche. Mais derrière ces distinctions arides vous aurez, sans doute, pressenti l'intérêt et l'importance que je découvre à ces problèmes. Je suis convaincu que tous les vrais services rendus à la patrie ne se sont pas effectués sous les transports d'un patriotisme chauvin, mais en répondant avec lucidité aux exigences du temps !

R. P. HENRI STIRNIMANN, O. P.
professeur à l'Université de Fribourg

Sur la notion de classe ouvrière

La note que nous avons consacrée dans *Nova et Vetera* 1961, n° 3, p. 206, au livre du R. P. Fessard, S.J., sur l'*Actualité historique*, a appelé de sa part la rectification suivante que nous publions bien volontiers. Voici d'abord notre texte auquel se réfère le P.F. :

« A la lumière de la distinction obvie entre les deux sens, philosophico-marxiste et sociologique, de *classe*, tout malentendu se dissipe. Mais si le P. F. n'a pas fait cette distinction, n'est-ce pas qu'à l'ontologie historique de Marx, il a voulu opposer une autre *ontologie historique*? Ainsi le plan empirique est sacrifié et en niant justement la notion philosophiquement fautive de classe telle que Marx la propose, on nie en même temps, et à tort, les faits que Marx avait indûment solidarisés avec cette notion. Cf. *op. cit.*, pp. 304-394. »

Et voici le texte du P. F. :

Trois questions à propos des principales affirmations de cette note :

Est-il vrai :

1° que je n'ai pas fait cette distinction ?

2° qu'à sa lumière tout malentendu se dissipe ?

3° qu'en niant la notion marxiste, j'ai en même temps et à tort nié les faits ?

1° A la page 384 du vol. II, lignes 1 et 2, il est dit : « Si on s'y emploie (i. e. à purifier la conscience de classe de ses traits *marxistes*), une telle purification aboutit facilement à faire évanouir cette « conscience » et à réduire la classe à une *catégorie* ou *groupe social*, concept susceptible de *multiples applications*... »

2° Avant de faire pour mon propre compte cette distinction, d'en signaler l'insuffisance et d'essayer d'y remédier – tel est le but précis des pp. 378-385, qui me paraît avoir échappé à mon critique – je l'avais rencontrée à propos du P. Chenu. Celui-ci en effet m'avait signalé que les organisateurs de la Semaine sociale de Bordeaux avaient convenu de prendre pour base cette distinction. Ce que rappelle explicitement le dernier paragraphe de la p. 191... Tout le premier, le P. Chenu était persuadé avoir ainsi dissipé tout malentendu... La section 2 du ch. VI consacrée à la discussion de la conférence du P. Chenu montre que, dans son cas tout au moins, cette distinction « obvie », bien loin de dissiper tout malentendu, l'avait induit à négliger toute une série d'analyses qu'exige la notion de classe quand on veut lui prêter une vocation ou simplement la prendre pour point de départ d'une action apostolique. Les 19 paragraphes des Commentaires du P. Cottier sur l'ouvrage des Prêtres-ouvriers confirment pleinement la plupart de ces analyses, mais nullement que l'adoption de cette simple distinction suffit à écarter toute équivoque.

3^o Comment le P. Cottier peut-il concilier d'une part son double reproche : « le plan empirique est sacrifié... On (le P. F.) nie en même temps, et à tort, les faits (de ce plan empirique) », avec d'autre part le début de sa note : « ... le P. F. faisant état de travaux de sociologues qui vont dans le sens de ceux de M. Girod » ? De fait, sous le titre : *L'unité de « la classe ouvrière » selon économistes, sociologues et syndicalistes*, j'ai consacré huit pages à recueillir faits et travaux concernant « la classe ouvrière » et son unité sur le plan empirique. Est-il vrai, ou seulement vraisemblable, qu'après avoir pris cette peine, j'aie « nié ces faits » et « sacrifié ce plan empirique » ? Si, malgré l'in vraisemblance, je l'ai fait, le P. Cottier ne devait-il pas indiquer une référence un peu plus précise que le simple renvoi aux 90 pages de la III^e Partie du second volume ?

Je ne pense pas, après avoir pris connaissance de ces remarques, devoir revenir sur mon jugement

J'espère reprendre bientôt d'une manière développée la question de l'ontologie historique. C'est à ce plan, en effet, que se situe la divergence qui nous sépare. Je me contente ici d'indiquer que je ne peux faire mien le sens conféré par le P. F. aux idées de rationalité et d'irrationalité, et, en conséquence, à sa notion de conscience.

A propos de la p. 384, remarque n^o 1, je pense que le P. F. va trop loin en admettant que la « conscience » puisse s'évanouir. Car *conscience* peut avoir plusieurs significations et, parmi elles, une signification *empirique*. Elle désigne alors le fait pour les membres d'un groupe d'êtres conscients de partager un même destin. On répond ainsi à la remarque n^o 3. La *conscience ouvrière*, ainsi entendue, appartient aux faits que le sociologue observe et et explique. Dans cette perspective, il faut maintenir que les reproches visant le texte de la brochure de l'A.C.O. sur *La lutte des classes* ne sont pas fondés. J'ai l'impression que le P. F. entraîné par sa dialectique démonstrative a « poussé » trop loin et force ainsi les textes. Ce rigorisme exagéré aboutit à des remarques comme celle-ci, pp. 379-380 : « Il est assurément possible de parler de classes sociales, de *la classe ouvrière* en particulier, dans une telle perspective. La preuve en est les nombreux passages des encycliques et documents pontificaux où se rencontrent ces expressions qui y sont prises dans le sens courant, sans souci de précisions sociologiques ou philosophiques. » Une note donne, « pour exemple », une phrase de Pie XII. Quand on sait avec quel soin les documents pontificaux en ces matières sont rédigés, on hésitera à accepter l'exégèse du P. F., à qui je signale au passage, puisqu'il est question d'encycliques, les paragraphes que *Mater et Magistra* consacre à la présence nécessaire des travailleurs à tous les échelons, y compris au plan du politique (*Ed. de la Bonne Presse*, pp. 32-34). Ce qui me paraît impliquer la reconnaissance d'une certaine unité et d'une conscience de la communauté de ses intérêts, de la part de la classe ouvrière.

Bibliographies

SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*, Les Editions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 75, Paris, 1961, 452 pages.

Le R. P. Paul Agaësse, S. J., nous donne ici le texte latin, l'introduction, la traduction, les notes des dix sermons prononcés par saint Augustin en un temps très court, les six premiers en six jours consécutifs, du dimanche au vendredi de Pâques, probablement de l'an 415, à Hippone. Augustin alors a 61 ans. Il est en train de composer deux de ses grandes œuvres, le *De Trinitate* et le *De Civitate Dei*. Il ne pense pas que l'hérésie alors naissante du pélagianisme soit un péril pour la foi des catholiques d'Hippone. C'est l'hérésie du donatisme qui le préoccupe et le soucie de l'unité et de l'universalité de l'Eglise. Au cours de son introduction le traducteur analyse avec pénétration les différentes significations augustinienne des mots amour, dilection, charité : a) en Dieu, b) en l'homme, c) en l'Eglise.

Il est bon de suivre Augustin commentant pour le petit peuple d'Hippone, voici quinze cent cinquante ans, le grand texte de l'Apôtre.

« Fais en sorte de ne pas pécher ; mais si, du fait de la faiblesse inhérente à cette vie, le péché se glisse en toi, aussitôt vois-le, aussitôt regrette-le, aussitôt condamne-le ; l'ayant condamné, tu viendras en toute sécurité trouver ton Juge. En lui tu as un avocat : ne crains pas de perdre ta cause, une fois confessée ta faute. Il arrive en effet qu'en cette vie un homme s'en remette à une voix éloquente, et il se sauve ; tu t'en remettrais au Verbe, et tu périrais ? Crie : *Nous avons un avocat auprès du Père* », p. 131.

Mais si Jésus intercède lui-même, à quoi bon l'intercession des saints ? « On va m'objecter : Alors les saints ne prient pas pour nous ? alors les évêques et les chefs de l'Eglise ne prient pas pour le peuple ? Lisez

attentivement les Ecritures : vous verrez que les chefs de l'Eglise, eux aussi, se recommandent aux prières du peuple. Car l'Apôtre dit aux fidèles : *Priez en même temps pour nous*. L'Apôtre prie pour le peuple, le peuple prie pour l'Apôtre. Nous prions pour vous, frères : mais vous aussi priez pour nous. Que tous les membres prient les uns pour les autres, que la Tête intercède pour tous », p. 132.

L'Eglise est l'Epouse. Elle est visible, p. 145. Elle est sainte. Elle est liée par la charité. « Que chacun de nous interroge son cœur... Qu'il ne s'attache pas seulement à aimer le frère qu'il a devant lui : nous avons, en effet, quantité de frères que nous ne voyons pas, et auxquels nous sommes rattachés dans l'unité de l'Esprit. Nous sommes dans un même corps, nous avons au ciel la même Tête. Mes frères, nos propres yeux ne se voient pas, mais ne se connaissent-ils pas dans la charité qui unit tout le corps ? Ils convergent, ils se dirigent sur le même objet, ils visent le même point, bien qu'à partir d'endroits différents. Si donc tous ceux qui avec toi aiment Dieu ont avec toi une même visée, peu importe que dans le corps vous soyez placés en des endroits différents. Si donc tu veux savoir que tu as reçu l'Esprit, interroge ton cœur : demande-toi si tu n'aurais pas le sacrement sans avoir la vertu du sacrement. Interroge ton cœur : si tu y trouves la dilection de ton frère, sois en paix. Cette dilection ne peut s'y trouver sans qu'y soit l'Esprit saint, car Paul nous crie : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné* », p. 300.

Mais si l'Eglise est sainte, il y a en elle des pécheurs : « Il en est qui sont à l'intérieur du corps de notre Seigneur Jésus-Christ... comme des humeurs malignes... », p. 193. « Tout ce que l'Eglise renferme de parjures, de trompeurs, de malfaiteurs, de consultants

de devins, d'adultères, d'ivrognes, d'usuriers, de trafiquants... s'oppose au Verbe de Dieu, appartient à l'Antichrist... », p. 203. Vas-tu donc te scandaliser et quitter à cause d'eux l'Eglise ? « Si tu gardes la charité, tu ne trouveras sujet de scandale ni dans le Christ ni dans l'Eglise ; tu n'abandonneras ni le Christ ni l'Eglise. Car si quelqu'un abandonne l'Eglise, comment serait-il dans le Christ, lui qui n'est pas parmi les membres du Christ, *quomodo est in Christo, qui in corpore Christi non est* ?... Tu as été offensé par je ne sais qui, un homme mauvais ou que tu crois mauvais, et tu vas abandonner tant d'autres qui sont bons ? Que vaut cette dilection fraternelle, telle qu'elle se manifeste chez les donatistes ? En s'en prenant aux chrétiens d'Afrique, ils se séparent du monde entier », p. 143.

« Que serons-nous donc quand nous le verrons ? Quelle promesse nous a été faite ? *Nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est.* La langue dit ce qu'elle peut ; le reste c'est au cœur de le comprendre... Et puisque vous ne pouvez voir dès maintenant, que votre vie se résolve en désir. Toute la vie du vrai chrétien est un saint désir », p. 231.

« Si Dieu est amour *dilectio*, quiconque aime l'amour aime Dieu... », p. 401.

SAINT ANSELME (1033-1109), *Textes traduits et présentés*, Edit. du Soleil Levant, Namur, 1960, 190 pages.

Beau et dense petit livre. Il s'ouvre par une chronologie de la vie de saint Anselme. Suivent la *Vie de saint Anselme* tirée des récits de son biographe Eadmer et une *Bibliographie*, pp. 13 à 43. La R. M. Marie-Pascal Dickson, Oblate-moniale du Bec et Archiviste-paléographe, a choisi et présenté les textes même d'Anselme. On nous donne la *Préface du Monologion* (ou Soliloque), puis le texte intégral du fameux *Proslogion* (ou Invocation) ; les dix premiers chapitres du *Cur Deus homo* qui viserait les erreurs de l'Islam, la *Méditation sur la rédemption de l'homme*, l'une des trois méditations que la critique considère aujourd'hui comme authentique, trois *Lettres* et une *Oraison pour recevoir le Corps et le Sang du Seigneur*, tout cela présenté avec un rassurant souci d'authenticité et des notes éclairantes.

Voici quelques lignes prises au début du *Proslogion*. « Seigneur mon Dieu, enseigne à mon cœur où et comment il peut te chercher, où et comment il peut te trouver. Seigneur,

si tu n'es pas en moi, si tu es absent, où te chercherais-je ? Mais si tu es partout présent, pourquoi ne te vois-je pas ? En vérité, tu habites une lumière inaccessible (I Tim., vi, 16). Mais où resplendit-elle cette lumière inaccessible ? Et comment y accéderai-je ? Qui me conduira vers elle et me plongera en elle afin que je te voie en elle ? De plus, à quels signes, à quel aspect te reconnaitrai-je ? Jamais je ne t'ai vu, Seigneur mon Dieu, je ne connais pas ton visage. Que fera-t-il, très haut Seigneur, que fera ton lointain exilé ? Que fera ton serviteur, anxieux de ton amour et rejeté loin de ta face ? » p. 56. Toute l'âme de saint Anselme et tout l'esprit contemplatif de sa recherche de Dieu paraissent dans ces lignes.

Charles Journet

SAINT AELRED DE RIEVAULX (1110-1167), *Le sermon de la charité, sermon de l'amitié spirituelle*. Edit. du Soleil Levant, Namur, 1961, 190 pages.

Ce sont des extraits, traduits et présentés par le R. P. Charles Dumont, O.C.S.O. Donnons ces lignes tirées d'un sermon intitulé : *Action et contemplation* : « *Et une femme nommée Marthe, le reçut dans sa maison, et elle avait une sœur du nom de Marie.* Si notre âme, mes frères, est un château, il faut aussi que ces deux femmes y habitent : l'une qui s'assied aux pieds de Jésus pour l'écouter ; l'autre qui s'occupe à le nourrir... Marthe représente l'action, le travail accompli pour le Christ ; Marie, le repos qui libère des travaux corporels pour faire goûter la douceur de Dieu dans la lecture, l'oraison ou la contemplation. C'est pourquoi, mes frères, tant que le Christ sera sur terre, pauvre, en proie à la faim, à la soif, à la tentation, il faudra que ces deux femmes habitent la même maison, que dans une même âme s'exercent ces deux activités. Tant que nous serons sur terre – vous, moi, d'autres – s'il est vrai que nous sommes ses membres, lui aussi sera sur terre. Aussi longtemps ses membres endureront-ils la faim, la soif, la tentation, aussi longtemps le Christ aussi aura faim, soif, sera tenté. C'est pourquoi, au jour du Jugement, il dira : *Ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait.* Ainsi, durant cette vie de misères et de labeurs, il faudra que Marthe habite notre maison, que notre âme s'applique aux œuvres corporelles. Mais il faut aussi qu'en notre âme soit présente Marie... Ne négligez pas Marie pour Marthe,

ni Marthe pour Marie. Si vous négligez Marthe, qui servira Jésus ? Et si vous négligez Marie, de quoi vous servira la visite de Jésus puisque vous n'en goûterez pas la douceur. »

Et voici, en plein XII^e siècle, quelques lignes du sermon sur *La consolation des Écritures* : « Vraiment, mes frères, quand le trouble intérieur ou les ennuis nous abattent, nous trouvons dans les saintes Écritures la consolation qu'il nous faut (Rom., xv, 4). Je vous assure, mes frères, aucune contrariété ne peut survenir, aucune tristesse, aucune amertume qui, dès que s'ouvre à nous le texte sacré, ne s'évanouisse bientôt, ou ne soit rendue tolérable. C'est le champ où Isaac quand le jour décline, va pour méditer, et Rebecca, venue à sa rencontre, apaise par sa douceur, la douleur qui l'avait saisi (Gen., xxiv, 64). Que de fois, ô bon Jésus, le jour décline et vient la nuit ; que de fois, comme à la lumière du jour succèdent les ténèbres de la nuit, une douleur intolérable succède à telle petite consolation ! Tout tourne à dégoût, tout ce que je vois m'est une charge. Si quelqu'un parle, je l'entends à peine. Si quelqu'un me pousse, je le sens à peine. Mon cœur se durcit comme une pierre, mes yeux se dessèchent. Que faire en ces moments ? Je sors pour méditer dans le champ, j'ouvre le livre sacré, je lis et je grave dans cette cire mes pensées, et soudain Rebecca, c'est-à-dire votre grâce, ô bon Jésus, vient vers moi, sa lumière dissipe mes ténèbres, chasse l'ennui, brise ma dureté... » Charles Journet

*** *Dieu parle, Paraboles mystiques*, Présenté par Mgr André Combes, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Paris Gasset, 1961, 286 pages.

Une intéressante préface de trente pages de Mgr Combes présente la personne vivante, qui est l'auteur anonyme de ce recueil de pensées. Une comparaison y est faite avec les *Novissima verba* de Thérèse de Lisieux. Le contraste « semble porter sur le fond des choses, puisqu'il touche aux deux spiritualités ainsi affrontées. Thérèse de Lisieux passe pour avoir suivi un chemin de pure foi... Or c'est l'extraordinaire qui chez l'auteur de *Gott spricht* paraît normal », p. 18. Mais l'éminent préfacier s'applique à réduire la différence. Thérèse de Lisieux n'écrit-elle pas : « Jamais je n'ai entendu Jésus parler, mais je sens qu'il est en moi à chaque instant. Il me guide et m'inspire ce que je dois dire ou faire », p. 19.

La mystérieuse personne qui est ainsi littéralement « à l'écoute de Dieu », dira : « Que de fois n'ai-je point déploré de n'avoir aucun *magnétophone spirituel*, tant tout ce que j'entendais dépassait tout ce que je pouvais concevoir », p. 32. Elle se sent en accord avec les *Grâces d'oraison* du R. P. Poulain. Elle est certes intelligente, imaginative, chrétienne ardente. Elle pense être une mystique. Elle dira : « Thérèse d'Avila ne parle guère que de ses propres expériences. A travers les siècles, il y a une multitude d'autres mystiques qui ont ressenti Dieu d'une tout autre manière, sans que pour autant leur grâce soit de moindre qualité », p. 33. Voir encore p. 173, ligne 6 du bas ; et p. 222 : « *Le mariage avec Dieu*... Ce nouveau degré tu l'as atteint, car tu M'as livré ta volonté plus exclusivement encore que précédemment », etc. Dieu lui dit : « Pourquoi s'étonner que des hommes aujourd'hui – conformément aux temps qui ont changé – expérimentent Dieu autrement et décrivent leur expérience autrement qu'on ne le faisait il y a plusieurs centaines d'années ? Où y a-t-il là une contradiction ? Quand, toi-même, parfois, tu t'avisais d'expérimenter Dieu comme une *émanation électrique*, c'est là une expression de ton époque, qu'un mystique n'aurait pu employer il y a trois cents ans », p. 169. (On a envie d'ajouter : heureusement !) La théologie apparaît parfois plus que chancelante : « *Réflexion, faite au cours d'une promenade, sur l'unité des personnes divines au sein de la Très Sainte Trinité* : – Pourtant Jésus n'avait-il pas dit : Que ta volonté soit faite et non la mienne ? et : Père, pourquoi M'as-tu abandonné ? Cependant un prisme triangulaire était, en définitive, un corps unique, doté de trois arêtes différentes. Un côté peut-être dans l'ombre, l'autre, dans la lumière, et chaque arête peut émettre un autre rayon. – Sur le lac dérivait une feuille à trois lobes. A l'un pendait une petite branche, au second un petit morceau de papier, au troisième une plume. » Dieu explique : « C'est une seule et même feuille et elle a trois pointes. Vois-tu comme à chacune pend autre chose ? Et quand un arbre a trois branches : chacune ne peut-elle porter un autre fruit – l'un plus grand, l'autre plus petit – et pourtant ils sont tous issus du même arbre ». Ici une note, mais qui n'arrange rien, de l'éditeur : « Cette réponse, on le voit, dépasse de loin la question posée, car elle se rapporte, non seulement au Verbe incarné, mais encore aux trois personnes divines dans leur divinité », pp. 200-201.

Il y a bien sûr une foule de choses très bonnes dans ce livre : c'est le pur hasard qui nous a fait tomber sur les passages rapportés. En voici d'autres : « *Un prêtre calomniant d'autres prêtres* : Quand l'œil est frappé de cécité, les autres organes ne se mettent pas en grève, mais s'efforcent, au contraire, d'assumer ses fonctions. Tel est le sens du *Corpus mysticum* et c'est là ce qui t'est prescrit de faire quant à cet aumônier aveugle.

« *Un autre récitait la Messe à cent vingt kilomètres à l'heure* : Là encore, il te faut prendre exemple sur Mon Corps mystique. Par ta méditation et ta dévotion, tu dois emplacer ce qui lui manque, de même qu'un organe se substitue à celui qui vient à défaillir », pp. 215-216. Sur un tel plan, on peut sans difficulté faire parler Dieu indéfiniment : resterait la question du style.

Charles Journet

JEAN GUENNOU, *La Couturière mystique de Paris*, Paris, Cerf, 1959, 310 pages.

Le style, l'entrée dans la profondeur, l'amour désolateur et transformateur, on les trouve dès les premières citations des cahiers redécouverts par Jean Guennou dans les archives du Séminaire des Missions Étrangères de Paris, et identifiés par lui. Ils sont d'une jeune Franche-Comtoise, chassée par la guerre, qui arrive à Paris en 1642, à l'âge de 24 ans, cinq ans avant que Pascal vienne s'y fixer, et que l'on perd de vue vers 1655. Ils ont été rédigés, sur la demande d'un confesseur, en 1654, la date même où Pascal écrivait son *Mémorial*.

« Je ne parlais quasi plus à personne, ne le pouvant, à raison de cette grande occupation d'esprit où j'étais. Je cherchais incessamment de me mettre à l'écart, mais, demeurant dans une chambre avec plusieurs personnes, je n'avais de bon que les soirs, où à la faveur des ténèbres, je pouvais pleurer et soupirer sans être aperçue ; car, dès ce temps-là, mon Seigneur, vous me donâtes le don des larmes, qui m'a toujours continué depuis. Néanmoins, ma sœur, voyant en moi un grand changement, me disait quelquefois : Je ne sais pas ce que vous avez, mais vous devenez toute bête » p. 67.

Toutes les grâces lui viendront par l'Eucharistie : « C'est une mer et un océan sur lequel ne s'ose m'embarquer parce qu'il n'a ni fond ni rive. Et pourtant, mon Sauveur, je dois cette reconnaissance à vos bontés,

puisque vous le voulez, de les faire connaître. L'un des plus grands désirs que vous m'avez donnés, mon Seigneur, c'est celui de la communion ! Et les premières années je l'avais si véhémentement, et avais des anxiétés si amoureuses pour ce divin Sacrement, que j'en étais parfois comme à l'extrémité. Quand le soir était venu du jour où je ne devais point communier le lendemain, je ne pouvais étancher mes larmes, et il me semblait que mon cœur s'allait fondre d'amour et de douleur. C'est aussi par là que vous m'avez attirée.

« Souvent je m'allais mettre contre le balustre de la communion, et, la voyant donner aux autres, j'ouvrais la bouche comme si j'eusse dû recevoir la sainte hostie par la bouche de tous ceux qui communiaient. Je n'ai jamais eu d'envie, depuis que Dieu m'a touchée, que pour deux sortes de personnes, dont l'une sont les prêtres, parce qu'ils communient tous les jours, et l'autre sont ceux qui étaient plus dans la pauvreté et souffrance que moi.

« J'avais des sentiments d'envie et de jalousie pour les tabernacles et les ciboires, qui ne sont pas concevables, parce qu'ils contiennent et enferment toujours le sacré corps du Sauveur, et quand je le voyais renfermer après la communion, j'aurais voulu que mon cœur eût été changé en ces vases sacrés pour posséder toujours le bien qu'ils renferment », p. 70.

« L'on veut que l'on soit saint ! il le faut être, ayant la grâce qui justifie les âmes. Mais pour cette excellente sainteté, c'est le propre effet de ce Sacrement de la communier et il est très difficile de l'acquérir autrement. Dans le commencement, bien que j'eusse des désirs très ardents, faisant retour sur moi, j'avais beaucoup de crainte, n'en osant quasi approcher. Et l'on me disait au cœur : Va à Dieu telle que tu es, il te fera telle qu'il veut que tu sois. Aussi n'ai-je reçu de grâce qu'à la sainte communion. Si je les ai reçues en d'autres temps, elles y ont toujours accru ou été confirmées », p. 72. Quelle sûre doctrine : la théologie enseigne que si le baptême inaugure en nous la vie spirituelle, c'est à l'eucharistie de la consumer.

« J'ai été plusieurs fois dans les occasions de voir le Roi, la Reine et toute la Cour, n'ayant qu'à lever les paupières pour cela, et si (pourtant) je ne l'ai pas fait. C'était à l'église où j'étais. Mais demeurant humblement prosternée devant le Saint Sacrement

et déplaisante du peu de respect qu'on lui porte en ces rencontres, je lui disais : O Jésus-Christ, ô Roi des Rois, c'est vous seul que je veux regarder et adorer, vous rapportant toute l'affection de mon âme, tous les honneurs et applaudissements qui sont dus à tous ces Rois de la terre, vous étant dus incomparablement mieux qu'à eux ! », p. 130. Voir aussi p. 276.

« J'ai quelquefois demandé du pain, n'en ayant pas. Et en trouvant pour mon dîner, je ne me mettais pas en peine du soir, bien aise de n'avoir rien pour dépendre et espérer continuellement en vous, mon Dieu. J'ai été environ un an ou quinze mois comme cela, à diverses fois. Avec ce désir véhément toutes les peines sont des délices et quand on désire de souffrir, on ne souffre plus rien », p. 105.

« Une fois, il y a je crois plus de sept ans, je fus plongée dans un bain de sang de Notre-Seigneur et lavée depuis la tête jusques aux pieds par une autre main que la mienne, ne sachant pourtant de qui elle était. Et il me fut donné à entendre que l'on m'avait ôté l'affection au péché, et non seulement cela, mais encore l'affection à toutes les choses qui tendent au péché. Aussi n'y en ai-je eu depuis aucune », p. 208.

Les derniers textes de la « couturière mystique » datent de 1655. Ils nous font connaître le dernier état de son oraison. Elle est tout entière dans la nuit, non plus, il est vrai, angoissée comme au temps des grandes épreuves, mais apaisée.

« Depuis six ou sept ans, Dieu me donne cette oraison d'une autre façon... L'âme ne voit point Dieu. Seulement elle le sent et le touche. Il ne lui fait point connaître que ses services lui sont agréables et il semble qu'elle soit toute seule aimante, qu'elle n'est point aimée, ou du moins n'a-t-elle point de signe de cet amour... Toutefois elle ne se trouble point, souffrant cette privation en grande paix et résignation, ayant cette confiance que Dieu ne l'a pas abandonnée pour cela. Et même cela lui sert comme d'un aiguillon qui la pique et la presse incessamment à servir Dieu purement et parfaitement, afin qu'elle puisse recouvrer et jouir encore des témoignages de son amour », p. 245.

Finissons par ces mots sur la grandeur de Dieu : « J'ai été, environ trois ans qu'il vous a plu, mon Dieu, occuper mon esprit de la connaissance des perfections et attributs de votre divinité, et surtout de votre souveraine grandeur. Cette vue de cette souveraine grandeur de Dieu allume un si grand amour

dans le cœur et le purifie tellement de tout intérêt que si l'on n'avait jamais reçu aucun bienfait de lui, ou que l'on n'en dût jamais recevoir aucun, ou ne laisserait pas de le vouloir servir.

« O si je pouvais vous servir le reste de mes jours sans goût et sans consolation, mais plutôt dans votre peine et souffrance toute pure !... Mais presque toutes les fois que j'ai eu ces affections et fait ces demandes à Notre-Seigneur, il m'a toujours fait savoir intérieurement qu'il était impossible de le servir sans joie, sans paix et sans tranquillité, et que ces choses sont inséparables de son service. Aussi avais-je des consolations d'autant plus grandes que moins je les désirais », p. 297.

On peut bien dire que si Henri Bremond, qui a limité sa recherche aux imprimés, avait connu les manuscrits de la « couturière mystique », il aurait salué en elle « une étoile de première grandeur ».

Charles Journet

ABBÉ GASTON ROUSSEL, *Classicisme musical français et piété chrétienne*. Edition P. Lethielleux, Paris, 1961. 100 p.

L'auteur est plein de son sujet. Comment en en serait-il autrement ? Maître de chapelle à la Cathédrale de Versailles, organisateur de célèbres auditions à la Chapelle du Château, musicologue et humaniste, il sait de quoi il parle, et nous partageons son sentiment lorsqu'il déplore le discrédit où est tenue la musique religieuse de la période classique française, dont « la cité des rois » fut naturellement le centre.

Certes, l'ignorance et la mauvaise foi ne sont plus tout à fait aujourd'hui ce qu'elles ont été. Les historiens de la musique réservent une place honorable à un Lalande, à un Charpentier, l'édition et le disque leur ont fait une petite place. Cependant demeure un préjugé tenace (il participe d'une défiance qui fut quasi générale en France à l'égard de la production musicale de l'ancien régime, « vouée à l'amusement du roi, offerte à l'oisiveté d'une société aristocratique ») qui veut que, pour satisfaire au goût personnel de Louis XIV, l'art sacré n'ait eu en vue que le caractère somptueux des cérémonies, en ménageant, toutefois, une apparence, un faux-semblant de la prière.

Certes, la forme du grand motet, partie de Lully est accordée à la majesté des offices de la Chapelle royale. Faut-il pour autant lui

dénier toute valeur religieuse ? L'étude attentive de son principal représentant, Lalande, doit convaincre du contraire. Seulement, le lyrisme garde ici une vertu de mesure. Il oppose à la méditation subjective l'accent de la prière élevé à une impersonnalité souveraine, il s'offre comme un cadre admirable à la piété individuelle. Lalande ne traite pas seulement en maître les chœurs (double chœur) et l'orchestre, le dialogue de la voix solo et des instruments, toujours il a soin que l'image sonore corresponde à l'image verbale des psaumes auxquels il emprunte ses textes. Son style est grandeur, finesse et gravité. On peut en dire autant de Charpentier, tandis que Couperin le Grand illustre plus particulièrement l'école d'orgue.

En cours de lecture, on relèvera d'importantes remarques du praticien. Ainsi celles sur les *tons* originaux. M. l'abbé Roussel estime qu'il faut les conserver malgré les modifications apportées au diapason, en remplaçant toutefois les hautes-contres par des altos, et non point céder aux chorales dont les sopranos mal exercés ont peur du « la » aigu.

S'appuyant sur les Encycliques, un dernier chapitre situe les conditions et les limites de la musique aux offices. Combien l'auteur a raison d'insister sur les dangers d'un mouvement qui voudrait ne plus considérer le latin comme langue officielle du catholicisme : abandon d'un patrimoine d'une valeur inestimable, ou saccage des grandes œuvres polyphoniques aussi bien que du chant grégorien en tentant d'impossibles traductions !

Petit ouvrage que rendent bien attrayant sa forte conviction et une vraie richesse de connaissance.

Albert Paychère

ALBERT BÉGUIN, *Poésie de la présence, De Chrétien de Troyes à Pierre Emmanuel*, Coll. des Cahiers du Rhône (95) XXIX, Paris, Seuil et Neuchâtel, La Baconnière, 1957, 362 pages.

« *Poésie de la Présence* n'est pas un dessein improvisé ou réalisé à la hâte, mais au contraire un projet élaboré et convenu avec Albert Béguin » trois ou quatre ans avant sa mort. « Il souhaitait présenter dans ce recueil diverses étapes d'une recherche personnelle, et traiter une série de question sur la poésie en partant non du point de vue de l'esthétique, mais du point de vue de l'humain, en se plaçant dans la perspective de l'homme

et de la poésie, engagés par le poids de leur présence charnelle et spirituelle ». L'épigraphe est de Bernanos : « C'est ainsi que je définirais la poésie : l'écho de la plainte humaine répercutée par les cieux. »

Trois parties : 1. *Quêtes spirituelles* ; 2. *Du rêve à l'Incarnation* ; 3. *Poètes de notre apocalypse*. La principale étude qui retient notre attention est la première, intitulée *Poésie et Mystique*. Elle est profonde. Après avoir défini les constantes de la poésie, on précise ce qui distingue « la poésie éternelle » de la poésie romantique et moderne paradoxale car « elle se veut abandonnée aux dictées de l'inconscient, mais elle est de plus en plus consciente de cette volonté ». Va-t-elle rejoindre la mystique ? « Appel à l'unité, descente aux régions où le moi se renonce en faveur d'une présence qu'il perçoit en lui, action efficace de l'image ; on ne peut se défendre d'abord des singulières ressemblances entre ces définitions et celles qu'il est possible de donner de la mystique », p. 22. Il faudra reprendre chacune de ces définitions pour les confronter avec l'expérience mystique et rendre à leur vraie nature soit la poésie soit la mystique, ce que fait avec bonheur Albert Béguin.

La troisième partie débute par l'étude qui donne au livre son titre : *Poésie de la présence*. La situation de la poésie française est commandée par deux ordres de faits : d'une part les expériences du *surréalisme* qui tendent à isoler le poète, d'autre part la *guerre*, qui exige de lui une prise de position dans le temporel. D'une part, elle prétend opérer magiquement la réconciliation de l'homme avec son univers, former un homme nouveau rejoindre ainsi les espérances des révolutionnaires ; d'autre part, convaincue de l'insuffisance de la langue traditionnelle, elle s'enferme dans l'hermétisme. « Toujours à l'exemple de Baudelaire, le poète moderne est partagé entre l'orgueil de sa solitude et la souffrance de sa solitude ». Tantôt il attribue cet isolement à l'incompréhension des masses, tantôt il éprouve sa solitude comme une fatalité grandiose attachée à celui qui a reçu la grâce redoutable de l'inspiration. La guerre, arrachant les poètes à leur solitude, leur révéla que « leur souffrance n'était pas aussi exceptionnelle qu'ils avaient pu le croire, qu'elle n'atteignait à son véritable sens que s'ils en faisaient l'image de la douleur de tous. Et en même temps, les autres hommes, brusquement désillusionnés de leur optimisme et réapprenant que la vie

est lourde de ténèbres, étaient à même de mieux entendre les poètes dont, depuis tant d'années déjà, l'incessante lamentation prenait maintenant un caractère de prophétie ou de pressentiment ».

On aura avantage à prolonger l'étude *Poésie et mystique* par celle où Raïssa Maritain, après avoir comparé la poésie et la magie, aborde celui de son rapport à la mystique, dans le précieux petit livre *Situation de la poésie*, et dont nous rappelons la dernière phrase : « Il faut croire, puisque les poètes affirment avoir découvert dans leurs navigations ou divagations nocturnes un Royaume plus grand que le monde, qu'un Ange se plaît parfois à faire chavirer leur barque, de quoi prendre un peu de cette eau dont parle l'Evangile, pour qu'ils ne s'en aillent pas sans quelque inquiétude, et quelque grand et mystérieux désir ». Dans le même petit livre, on trouvera la définition de l'expérience poétique donnée au passage par Jacques Maritain : « Le poète n'est pas un hiérarque qui appelle toutes choses à l'existence en donnant à chaque chose son nom propre et incessible, c'est-à-dire en le connaissant (prophétiquement) par son essence ; ce serait plutôt un enfant qui apprivoise les choses en les appelant du nom de ses amours, et qui fait avec elles un paradis. Elles ne lui disent leur nom qu'en énigme, il entre dans leurs jeux, les yeux bandés, il joue avec elles à la vie et à la mort. »

Charles Journet

ARTÉMIS CALAME : *Ombres et Transparences*, poèmes, Ed. Perret-Gentil, Genève, 58 pages.

Comme la barque au fond de l'eau
Serais-je au fond de tes yeux
Plus belle que moi ?

Ce n'est pas par hasard que ces quelques vers servent d'épigraphe au recueil de poèmes qu'Artémis Calame vient de publier à Genève. L'œil, ce « cristal où le ciel repose », ce centre de vie où se reflètent le monde, tous les êtres et toutes les choses, l'œil est symbole à la fois de lumière et de nuit. Sa face tournée vers le jour reçoit le soleil et toutes les images vivantes, comme en un miroir :

L'or de l'aube, un chemin qui va vers une étoile,
Un souvenir passé au feu, l'éclair d'un œil,
Un silence rythmé où s'éveille une voile
Cette gerbe de voix que j'aime, sur mon seuil...

Et pour dire la pure clarté que Dieu verse dans l'âme qui l'aime, Artémis Calame emploie un des mots français les plus transparents :

J'ai vu le rêve de Dieu
Et j'étais celle
Où il reflète sa prunelle.

Mais cet œil que nous tenons fixé sur la lumière a aussi une face d'ombre qui s'ouvre sur la nuit et les fantasmagories :

Sur l'escalier de ma mémoire
Descend un diable poignant
Multiple, informe et l'œil absent,
Lèvre amère, jaculatoire.

Et cependant, n'est-ce pas au cœur même de cette ombre que s'accomplissent les plus grandes choses ?

Ah ! c'est la nuit surtout que se fait le voyage
Quand l'iris est vagues et la prunelle orage
Et moi, cette hirondelle éparse sur les flots.

Dans ce recueil riche de poésie, notre préférence va aux vers tout limpides, comme ce simple cri :

Oh ! je suis seule en l'univers
Si nu, si gris, tout à l'envers.

Quelquefois, la voix se teinte d'une ironie légère, comme dans cette strophe de la « Ballade à la Lune ».

Et ! que m'importe votre lune
Au regard de soufre et de fer
Où l'on discutera politique !
Qu'importe la lune atomique,
Où chaque fleur est un proton
Où chaque oiseau est électrique ?
Est-ce une porte de l'enfer ?

Anne Perrier

JACQUES DE SENARCLENS, *Héritiers de la Réformation*, t. II, *Le centre de la foi*. « Labor et Fides », Genève, 1959.

Cet ouvrage s'inspire des thèmes de la théologie barthienne. L'auteur s'efforce de montrer comment son enseignement s'écarte, à la fois, des thèses défendues par les catholiques et les libéraux. Il voit dans ces deux adversaires des frères ennemis dont les principes fondamentaux seraient identiques : La pure Parole de Dieu est corrompue, soit par les exigences de la conscience moderne (le libéralisme), soit par l'interprétation du donné révélé par la hiérarchie (le catholicisme). De même, la proclamation du salut par la pure grâce divine est atténuée de part

et d'autre par la reconnaissance d'un « syner-gisme » qui tend à compléter l'action du Christ par le concours de l'homme. En particulier, l'auteur considère que la mariologie catholique corrompt une christologie qui, sans elle, serait conforme à l'Écriture.

Nous regrettons la méthode de travail utilisée par l'auteur. Avant même d'étudier le catholicisme, il est persuadé que nous enseignons une doctrine contraire à la Révélation. Et, à tout prix, il veut montrer comment nous rejoignons les erreurs libérales.

Cette méthode le pousse à commettre de gros contresens. En voici un exemple. Par-lant de la *grâce prévenante*, expression qu'il rencontre chez les théologiens catholiques, il écrit : « La grâce dite prévenante ou coopérante prévient celle qui, en Jésus-Christ, opère effectivement notre salut, pour disposer la volonté libre à l'accueillir : elle est autre chose par conséquent que la grâce proprement dite et permet, tout en maintenant l'origine divine du mouvement, d'incorporer le mérite de l'homme... » (p. 64).

L'auteur sait-il que ces deux expressions de *grâce prévenante* et *coopérante* se trouvent dans les écrits *antipélagiens* de saint Augustin ? (cf. *De gratia et libero arbitrio*, c. 17) (*De natura et gratia*, c. 31). Voir le commentaire de saint Thomas d'Aquin, I-II, q. 111, a. 2 et 3. L'Évêque d'Hippone, pour bien montrer comment aucun acte salutaire n'échappe à l'influence divine affirme que *toujours* Dieu a l'initiative : d'où l'expression *gratia praeveniens*. Cette grâce prévient l'action de l'homme, non celle du Christ comme nous le fait dire M. de Senarclens. Toute grâce, dans l'économie actuelle, est christique.

En lisant cet ouvrage, nous avons pensé à cette phrase de M. R. Schütz : « Les jugements prononcés du dehors ne peuvent que durcir et fermer sur eux-mêmes ceux qui se savent jugés. » (*Vivre l'Aujourd'hui de Dieu*, p. 136). Autrement dit, la méthode de M. Senarclens ne s'efforce pas de pénétrer par l'intérieur la doctrine catholique. Elle risque donc inutilement de durcir les rapports entre catholiques et réformés qui continuellement se jettent à la face les mêmes reproches. Ne serait-il pas plus œcuménique de chercher ensemble les fondements bibliques des doctrines controversées, en particulier, de la mariologie ?

Voici l'explication que nous proposerions : Saint Paul appelle le Christ, *l'image du Dieu invisible* (Col. 1, 15). Or la sainte humanité

de Jésus, *image* du Créateur, le Seigneur a voulu la constituer *lui-même* : tel est le sens profond de la conception *virginale* du Christ. C'est le Saint-Esprit qui souverainement décide le degré de perfection humaine que doit posséder le Verbe incarné. Mais cette intention divine ne doit pas être frustrée par la résistance de l'homme. Or puisque le Saint-Esprit se sert d'un instrument créé pour donner au Fils de Dieu la vie humaine, il faut bien que cet instrument soit *docile*. Or, il ne peut pas l'être s'il vit dans le péché. Ainsi Marie appartient entièrement au monde de la nouvelle naissance pour que le mystère de l'Incarnation se réalise selon les intentions divines. La mariologie est ainsi totalement subordonnée à la christologie. A notre avis, voilà dans quel sens doit s'inaugurer un dialogue fructueux entre catholiques et réformés.

G. Bavaud

HENRI SANSON, S. J., *Pratique des sacrements*, Editions Mappus, Le Puy, 1960.

C'est un ouvrage de théologie pastorale qui s'adresse à un vaste public. Il s'efforce de répondre aux multiples objections formulées contre la vie sacramentelle. Il combat les déviations provenant d'une vue unilatérale du mystère (par exemple le ritualisme qui néglige les dispositions intérieures des fidèles sous prétexte que les sacrements agissent *ex opere operato*).

G. Bavaud

ERNEST DUTOIT, DOMAINES, *Les idées et les mots, Avant-Propos de André Rousseau*, Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1960, 234 pages.

Le professeur Dutoit fait, dans *Domaines*, le rassemblement de nombreux articles parus dans le *Journal de Genève*. Ses pages critiques habilement reprises sous des titres qui leur donnent une unité, « composent quelques domaines » choisis dans le paysage littéraire. Mais la cohésion de *Domaines* repose avant tout sur le ton même de la critique : regard sur les auteurs et leurs œuvres d'une sympathie qui entraîne la nôtre, don poétique de comprendre et de communiquer. La critique de M. Dutoit tend moins à nous enfermer dans des conclusions où reposer notre esprit, qu'à évoquer des perspectives où diriger notre désir de connaître et d'aimer ce qu'il nous fait découvrir.

Quatre domaines nous sont proposés : *Consonances, Thèmes, Pour une Poétique, Approches*.

A travers les siècles, d'Homère à Giraudoux, la contemplation poétique est sollicitée par les mêmes objets : arbre, nuage, fleur (consonances), enfance, bonheur (thèmes). L'auteur fait écouter le langage secret des choses et leur écho chez les poètes.

A propos de René CHAR : « Cette eau claire vous entraîne dans son courant, doucement, impérieusement, et vous voilà parti en poésie, tout comme on part en bateau. »

Le critique André Rousseau écrit dans son *Avant-Propos à Domaines* : « Il y est parlé avec une noble justesse de la poésie et des poètes... signe pour moi d'une critique de valeur. »

Pour notre part nous avons écouté avec joie et profit l'invitation de l'auteur à ses si personnelles et si enrichissantes promenades littéraires.

Michel Maret

Y. BRUNEL : *La Mère de Louis XVI, Marie-Josèphe de Saxe, Dauphine de France*. Beauchesne, 1960, 180 pages.

La préface du Prince Xavier de Bourbon admire à travers « ces pages très finement écrites et admirablement documentées... la délicatesse et le doigté de la seconde Dauphine : finesse si inattendue dans la race alors rude, de la famille de Saxe ».

En effet l'auteur s'est documenté de façon minutieuse, fouillant archives et correspondances avec une probité d'historien remarquable. Toutefois des détails superflus et parfaitement inutiles au dessein du livre alourdissent le récit de mille fanfreluches que seuls les amateurs de tous les faits et gestes des personnes célèbres goûteront, et encore... Pourtant, si l'on dépasse l'agacement né de ces minutes de bibliothécaire, on rafraîchit nombre de connaissances de cette époque 1747-1767 à la Cour de Louis XV et on découvre, sous des grands noms de l'Histoire, des âmes et des cœurs d'hommes, ce qui est l'essentiel.

Marie-Josèphe a eu beaucoup de peine à se faire aimer du Dauphin inconsolable de son veuvage d'avec sa première femme, Marie-Thérèse-Raphaële d'Espagne ; elle réussit plus facilement – grâce à la chaleur d'Y. Brunel – à conquérir notre admiration.

BERTIL GALLAND, *La Machine sur les genoux*, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1960, 301 pages.

Critique qui dose le sel et le vinaigre, repartage plein de vivacité sur l'Amérique à la

fin du règne d'Eisenhower. Bertil Galland croque des tableaux rapides (d'où le titre d'un journaliste devant « pondre » ses articles à chaque étape) sur la politique, le journalisme, les réclames, les gangsters, les écoles, les églises en nous faisant part de son étonnement devant une Amérique contrastée de violence et de bonhomie, de richesses et de misères, d'orgueil et de candeur.

Les jugements sont parfois sévères, parfois amusés, mais ils sont un effort sincère de comprendre la mentalité de l'Américain. Avouons que ce n'est pas facile.

M. Bd

MAURICE CARÈME, *Heure de Grâce*, chez l'auteur, 1957.

La poésie de Maurice Carême est une chanson, mais une chanson où affleure toujours l'émotion maîtrisée. A l'inverse des poètes hermétiques qui se réservent une clientèle d'initiés et de snobs, Carême se veut assez fraternel pour que sa méditation touche chacun. Et ne croyons pas que le vers en soit moins beau ou le rythme moins pur. « Les cieux et la terre racontent la gloire de Dieu ». Le poète cueille les fleurs, les saisons, les souvenirs, les sentiments, les soleils et les neiges et noue de sa prière la gerbe d'offertoire. Approche de Dieu à travers la création, oui, mais aussi et surtout approche de Dieu en le cernant au fond de son cœur.

M. Bd

ARMAND GODOY, *Anthologie de l'œuvre poétique d'Armand Godoy*, Grasset, 1960, 355 pages.

De la quarantaine de publications poétiques qu'on lui doit, Armand Godoy a choisi lui-même cette anthologie dédiée à Jean de la Varenne qui venait de mourir. La plupart de ces poèmes sont religieux. Et quand le sujet est profane, sensuel même, il y a toujours un ton d'interrogation de l'âme qui est le propre du mystique. Baudelaire, Milosz sont les poètes préférés de l'auteur. Ce que Godoy a essayé de faire pour eux dans plusieurs études de valeur : dépasser les apparences, très belles pourtant, pour entrer dans le domaine secret des plus fortes aspirations de l'âme, il faut le faire pour lui en lisant cette anthologie : découvrir sous les amours chantées, pleurées ou profanées, l'appel de Dieu et la réponse du pécheur et du croyant.

M. Bd

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—

Le numéro : » 3.75

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Chèques postaux : Paris 243.60.

* * *

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.